

Janaína Silveira Mafra

REFUTAÇÃO DO DISCURSO - LIBERTAÇÃO DA ALMA
o élenkhos no Górgias de Platão

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: História da Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Pimenta Marques

Belo Horizonte
2008

100 Mafra, Janaína Silveira
M187r Refutação do discurso - libertação da alma [manuscrito] :
2008 O "élenkhos" no "Górgias" de Platão / Janaína Mafra. -
2008.
123 f.
Orientador: Marcelo Marques.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia

1.Filosofia – Teses. 2.Filosofia antiga – Teses.
3.Platão.*Górgias*. I. Marques, Marcelo Pimenta II.
Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Dissertação defendida e *APROVADA* com a nota *100 (cem)* pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:

Marcelo P. Marques

Prof. Dr. Marcelo Pimenta Marques (Orientador) - UFMG

Maria das Graças de Moraes Augusto

Profa. Dra. Maria das Graças de Moraes Augusto - UFRJ

Richard Romeiro Oliveira

Prof. Dr. Richard Romeiro Oliveira - FAJE

Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte, 24 de março de 2008.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Prof. Marcelo Pimenta Marques (UFMG/FAFICH), pela orientação durante as pesquisas de graduação e de mestrado. À Profa. Miriam Campolina Diniz Peixoto (UFMG/FAFICH), pelo apoio. Ao Prof. Jacyntho Lins Brandão (UFMG/FALE), por ter levado o curso introdutório de língua grega para o Departamento de Filosofia numa época em que não havia formação complementar. Ao *Anágnosis* (UFMG/NEAM), grupo interdisciplinar de leitura de textos gregos e latinos do qual participei de 2005 a 2008, lendo os diálogos socráticos de Xenofonte. À Fundação Universitária Mendes Pimentel (FUMP), pela concessão de bolsa de trabalho (estágio na biblioteca da UFMG/FAE) até o meu ingresso no Programa de Educação Tutorial (PET-Filosofia). A este programa, pela concessão de bolsa durante as pesquisas de graduação, momento fundamental em minha formação. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão de bolsa durante a pesquisa de mestrado.

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

Ao Igor

RESUMO

REFUTAÇÃO DO DISCURSO - LIBERTAÇÃO DA ALMA

O élenkhos no Górgias de Platão

Após uma breve introdução histórica, que traça a semântica do *élenkhos* de Homero a Platão e, ao mesmo tempo, o “estado da questão”, é feita, nesta dissertação, uma análise das seções centrais do *Górgias*, nas quais o *élenkhos* inúmeras vezes ocorre. Os três capítulos que a compõem correspondem aos movimentos distintos de uma mesma força que é enfrentada no diálogo quando Sócrates refuta os discursos de Górgias, Polo e Cálicles. O objeto do *élenkhos* socrático é, portanto, o discurso, seja este o produto das crenças do interlocutor ou não, mas pode ser que, ao ter o discurso refutado, aquele que o enunciou sinta vergonha de suas contradições e se transforme, ou seja, pode ser que ele se liberte de sua crença de saber o que não sabe e, predispondo-se a conhecer algo, seja capaz de falar e agir segundo as determinações da busca desse conhecimento. Tal é a aposta de Sócrates, que, frustrada no âmbito do *Górgias*, não deixa de produzir nos leitores um efeito persuasivo. Ao final deste trabalho há um anexo com minha tradução de dois textos importantes sobre a refutação socrático-platônica: um estudo clássico de Gregory Vlastos, *O élenkhos socrático: método é tudo* (1985), e um estudo mais recente de Monique Dixsaut, intitulado *Refutação e dialética* (2005).

Palavras-chave: Filosofia Antiga, Platão, *Górgias*, Refutação (*élenkhos*).

RÉSUMÉ

LA RÉFUTATION DU DISCOURS - LIBÉRATION DE L'ÂME

L'elenchos dans le *Gorgias* de Platon

Dans ce mémoire de master, on met en oeuvre une analyse des sections centrales du *Gorgias* dans lesquelles maintes fois il y arrive l'*elenchos*. Préalablement, on offre aux lecteurs une brève introduction historique parcourant la sémantique du terme depuis Homère jusqu'à Platon, aussi bien qu'un "aperçu de la question". Les trois chapitres qui composent ce travail correspondent aux mouvements distincts d'une seule force affrontée dans le dialogue au moment même où Socrate réfute les discours de Gorgias, Polus et Calliclès. L'objet de l'*elenchos* socratique est, donc, le discours, soit-il le produit des croyances de l'interlocuteur ou pas, mais il se peut que, en ayant son discours réfuté, celui qui l'a énoncé sente honte de ses contradictions et se transforme, c'est-à-dire, il se peut qu'il se délivre de sa croyance de savoir ce qu'en vérité il ne sait pas et, en se prédisposant à connaître quelque chose, il soit alors capable de parler et d'agir conformément aux déterminations de la recherche de cette connaissance. Voilà le pari de Socrate. Ce pari, quoique frustré dans le domaine du *Gorgias*, ne laisse pas de procurer un effet persuasif chez ses lecteurs. A la fin de ce travail, on trouve ci-contre attaché ma traduction de deux ouvrages importants sur la réfutation socratique-platonicienne: l'un c'est l'étude classique de Gregory Vlastos, *L'elenchos socratique: la méthode, c'est ce qui compte* (1985); l'autre, une étude plus récente de Monique Dixsaut, intitulée *Réfutation et dialectique* (2005).

Mots-clés: Philosophie Ancienne, Platon, *Gorgias*, Réfutation (*elenchos*).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

1	A semântica do <i>élenkhos</i>	9
2	O escopo do <i>Górgias</i>	17
	CAPÍTULO I - A refutação de Górgias.....	23
	CAPÍTULO II - A refutação de Polo.....	32
	CAPÍTULO III - A refutação de Cálicles.....	47
	CONCLUSÃO.....	58
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	63

ANEXO

A	- VLASTOS, Gregory. <i>O élenkhos socrático: método é tudo</i>	68
B	- DIXSAUT, Monique. <i>Refutação e dialética</i>	98

INTRODUÇÃO

1 A SEMÂNTICA DO *ÉLENKHOS*

Ἐλέγχε τε καὶ ἐλέγχου¹

Introduzo o tema desta dissertação com a *Apologia de Sócrates*, visto que é neste texto que Platão remonta ao nascimento da filosofia de Sócrates, que consiste especialmente em sua prática de exame.² Sem compreender o sentido da mensagem oracular, que dizia ser ele mais sábio que os outros homens, Sócrates dá início à sua ocupação filosófica quando se dispõe a examinar indiretamente o oráculo (ἐλέγξω τὸ μαντεῖον):³ a partir do exame que faz dos políticos, dos poetas e dos artesãos, ele se dispõe a encontrar alguém com uma sabedoria maior do que a sua e a contradizer o oráculo, ainda que acabe admitindo ser mais sábio que essas categorias de homens, justamente porque não julga saber o que não sabe, e que o oráculo é irrefutável (ἀνέλεγκτος).⁴ É possível que Platão tenha recorrido à explicação mítica de origem da filosofia de Sócrates com o propósito de ofuscar os rastros de filiação que existem entre o *élenkhos* socrático e a tradição literária e jurídica que o antecede.⁵ O que pode ser vislumbrado na *Apologia*, mais explicitamente quando Sócrates, estabelecendo diferenças, alega não ter comparecido a um tribunal até a ocasião de seu julgamento, que ocorreu por volta de seus setenta anos de idade, não ter habilidade de falar como os oradores ou poetas e falar sempre do seu modo habitual.⁶

¹ “Refuta e sê refutado”. PLATÃO. *Górgias* 462a4-5. As traduções para o português do grego antigo e dos comentários modernos são minhas, salvo indicações em contrário. Para as citações de Platão, utilizo as edições dos textos gregos estabelecidos por BURNET, 1900-1907 e DODDS, 1959.

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

³ PLATÃO. *Apologia de Sócrates* 21c1.

⁴ PLATÃO. *Apologia de Sócrates* 22a7-8.

⁵ Situando o nascimento do *élenkhos* socrático em um contexto histórico amplo, Louis-André Dorion explicita, com riqueza de alusões, alguns de seus aspectos de ruptura e de continuidade com a tradição literária e jurídica. Valho-me neste “estado da questão” de seu estudo sobre o tema, sem, no entanto, deixar de considerar as controvérsias levantadas por outros comentaristas. DORION, 1990, p. 312-343.

⁶ PLATÃO. *Apologia de Sócrates* 17b-18a e 27b.

A prática do ἔλεγχος é, entretanto, bem antiga. Em Homero, o termo caracteriza uma situação de confronto, seja de um combate militar ou de uma competição esportiva, e significa a vergonha sentida por aqueles que fracassam em uma disputa.¹ A situação de confronto é reveladora do valor de um homem.² Em Píndaro, o termo sofre uma variação e passa a designar a própria prova (atlética), que também revela o valor de um homem.³ Segundo L.-A. Dorion,⁴ James H. Leshner⁵ — que critica o grande filólogo Pierre Chantraine,⁶ por este não mostrar satisfatoriamente como o ἔλεγχος, de seu sentido original de vergonha e desonra, adquire o de refutação — desconsidera as passagens trágicas⁷ que atestam a sobrevivência da concepção tradicional do termo e de suas variantes. Acreditando encontrar nas *Histórias*⁸ o sentido estrito de refutar de (ἐξ)ελέγχω, ele passa da obra de Heródoto imediatamente aos diálogos de Platão, nos quais identifica várias ocorrências do termo com esse sentido. Ao proceder assim, ele negligencia, além das passagens trágicas, os textos jurídicos, saltando uma etapa importante para a compreensão da lenta evolução semântica de ἔλεγχος.

No contexto jurídico, ἐλέγχειν significa provar e, como ressalta L.-A. Dorion, conserva aquele sentido antigo da tradição literária de revelar a falta cometida pelo

¹ Na ocasião de uma batalha, Odisseu diz a Diomedes que será um grande opróbrio (ἔλεγχος) que Heitor se apodere de seus navios. HOMERO. *Iliada* XI, vv. 314-315. Adiante, orientando seu filho Antíloco sobre a corrida equestre, Nestor pede-lhe que evite danificar o carro e ferir os cavalos, o que seria motivo de grande vergonha (ἐλέγχειν). HOMERO. *Iliada* XXIII, vv. 341-343.

² Não conseguindo vergar o arco de Odisseu, Eurímaco lastima mais a vergonha (ἐλέγχειν) que chegará à posteridade do que a frustração de suas expectativas em relação às núpcias. HOMERO. *Odisséia* XXI, vv. 249-255.

³ O poeta diz que o teste (διάπειρα) é a prova (ἔλεγχος) dos mortais. PÍNDARO. *Olimpica* IV, v. 18.

⁴ DORION, 1990, p. 314.

⁵ LESHNER, 1984, p. 1-9. Para uma versão revisada deste artigo, cujas páginas L.-A. Dorion considera brilhantes, ver SCOTT, 2002, p. 19-35.

⁶ CHANTRAINE, 1977, p. 334-335.

⁷ Na *Antígona* de Sófocles (cf. vv. 395-399), por exemplo, após ser apanhada realizando os ritos fúnebres a seu irmão Polínice, Antígona, ainda que tenha suas motivações, é julgada e induzida a envergonhar-se (χρῖνε κάξέλεγχ').

⁸ Ἐλέγχειν significa confundir e envergonhar, sentidos que se recobrem mutuamente. Os escravos não refutam, *stricto sensu*, Alexandre, ou seja, não provam, por meio do diálogo, o contrário do que ele diz. Eles o confundem e envergonham quando relatam, de modo monológico e diante dos outros, o que, de fato, aconteceu, a saber, que Alexandre se aproveitou da ausência de Menelau, do qual era hóspede, para raptar sua mulher. HERÓDOTO. *Histórias* II, 115.

adversário, bem como o seu valor. Aquele cuja falta é revelada em público é desonrado e envergonhado.¹ Como a prova é estabelecida neste contexto? Ou ainda, em que o *élenkhos* jurídico se funda? Em um processo, o conflito entre o acusador e o acusado não é decidido sem a vantagem de uma das partes em disputa, e o elemento que favorece tal decisão geralmente vem do exterior. Dito de outro modo, o *έλεγχος* jurídico geralmente não se funda no *άγκων*, mas nas evidências, nas testemunhas, nas verossimilhanças ou no que quer que venha de fora da comunicação entre os adversários.² Por mais que os textos dos oradores atestem o uso do questionamento (*έρώτησις*),³ em virtude do qual o acusador tem um tempo livre para formular perguntas ao acusado durante o processo, tal procedimento, na medida em que comporta os riscos inerentes à conversa (improvisada), não é considerado um fundamento tão seguro para o estabelecimento da prova. Portanto, não parece descabida a hipótese de ruptura de L.-A. Dorion, segundo a qual a inovação do *έλεγχος* socrático consiste justamente em fazer da *έρώτησις* um fundamento não só necessário, mas também suficiente para o desenvolvimento da conversa.

Embora haja semelhanças estruturais e formais entre o gênero de discurso jurídico e a *Apologia*, Sócrates critica o primeiro quando se nega a recorrer aos discursos feitos sob encomenda pelos *logógrafos* e subverte o *έλεγχος* em vigor nos tribunais, declarando que não pode refutar nenhum de seus acusadores antigos (*ούδ' έλέγξει ουδένα*), visto que, além de anônimos, eles não estão presentes na ocasião do processo. Depois de estreitar, de modo implícito, o laço entre o *έλεγχος* e um certo tipo de *έρώτησις*, que pressupõe a troca de perguntas e respostas entre as partes presentes, Sócrates o faz, de modo

¹ Em plena metade do séc. IV a. C., Demóstenes emprega *έλέγγειν* com o sentido de prova que revela a falta cometida por alguém, o que é tido como motivo de vergonha. DEMÓSTENES XXXVI 47.

² Indícios disso aparecem em Antifonte, para quem as evidências e as testemunhas são os recursos decisivos para o estabelecimento da prova: “[...] se nem a partir das verossimilhanças (*ει κότων*), nem das testemunhas (*μαρτυρουμένων*), isto [o delito] agora é provado (*έλέγχεται*), não há ainda nenhuma prova (*έλεγχος*) contra os acusados / *Ει μήτε εκ τών εικότων μήτε εκ τών μαρτυρουμένων οϋτος νϋν έλέγχεται, οϋκ έστιν έτι τών διωκομένων έλεγχος ουδέις*”. ANTIFONTE. *Tetralogias* III, 9, 5

³ Cf., por exemplo, LÍSIAS XII 23-25; XIII 30 e DEMÓSTENES XLVI 10.

explícito, ao interrogar Meleto¹ e tentar mostrar que seu acusador se contradiz (τὰ ἐναντία λέγειν αὐτὸς ἑαυτῷ).² Segundo a formulação de Sócrates, Meleto o acusa por não crer nos deuses e, ao mesmo tempo, por introduzir divindades novas. Ἐλέγχειν passa a ter, neste contexto, o sentido estrito de refutar, de provar o contrário do que se diz, ou seja, de mostrar que o que se diz é contraditório.

Salta aos olhos que a *Apologia* apresenta uma nova acepção de ἔλεγχος, mas Platão não parece abandonar lá traços de continuidade em relação às práticas mais antigas. O que pode ser observado quando Sócrates afirma que aqueles que o condenaram acreditaram que se livrariam de dar razão (διδόναι ἔλεγχον) de suas vidas. A expressão διδόναι ἔλεγχον não tem a significação de refutação, pois conserva o seu sentido mais antigo de prova, que revela o valor de um homem. Persuadidos de que o ἔλεγχος tem em Platão sempre o sentido estrito de refutação, alguns comentadores chegam a traduzir a expressão διδόναι ἔλεγχον que aparece no *Górgias* por “conceder a chance de ser refutado”,³ quando a sua melhor tradução parece ser a que se aproxima da expressão διδόναι λόγον, isto é, restituir o *lógos*, ou ainda, dar razão. Sócrates diz a Polo, ao incitá-lo a responder suas perguntas:

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

Eu, com efeito, saberia apresentar uma testemunha a favor do que digo, o discurso de meu interlocutor, enquanto os muitos mando ir embora, pois só sei fazer votar um, com os muitos nem converso. Vê, então, se consentes em dar razão (διδόναι ἔλεγχον) de modo intermitente (ἐν τῷ μέρει), respondendo ao que é perguntado (ἀποκρινόμενος τὰ ἐρωτώμενα).⁴

¹ PLATÃO. *Apologia de Sócrates* 24d-28a.

² PLATÃO. *Apologia de Sócrates* 27a4-5.

³ Éric R. Dodds transpõe o trecho 474b do *Górgias* assim: “to offer me a chance of refuting you”. DODDS, comentário a Platão. *Gorgias*, p. 248. Monique Canto-Sperber, que reconhece seguir seus passos, o transpõe do seguinte modo: “Vois donc si tu veux à ton tour m’offrir l’occasion de te réfuter en répondant à mes questions”. CANTO-SPERBER, tradução de PLATON. *Gorgias*, p. 186.

⁴ PLATÃO. *Górgias* 474a5-b2.

A hipótese de continuidade de L.-A. Dorion, segundo a qual o ἔλεγχος jurídico é a origem do ἔλεγχος filosófico, é, portanto, convincente, o que uma passagem da *Defesa de Palamedes* de Górgias — na qual ἔλεγχος e ἐλέγχειν ocorrem respectivamente com os sentidos de prova e refutar — comprova.¹ Mas, mesmo que seja convincente, sua reconstrução da evolução semântica do termo não é suficiente para livrá-lo da advertência de Monique Dixsaut,² segundo a qual a refutação filosófica também tem uma origem sofística. Na sexta divisão do sofista,³ o Estrangeiro mostra que o método de refutação consiste na formulação de perguntas que são postas a alguém, cujas respostas, opinativas e vacilantes, são confrontadas umas com as outras. Há contradição quando se demonstra que as mesmas coisas são, ao mesmo tempo, sob os mesmos pontos de vista, ou seja, sob as mesmas relações, outras do que elas são. O Estrangeiro refere-se aí à sofística de linhagem nobre (ἢ γένοι γένναία σοφιστική),⁴ caracterizando-a como uma forma de educação (παιδεία), cujo fim é libertar (ainda que isso não aconteça de modo definitivo),⁵ mediante a refutação ou contradição, a alma da pior forma de ignorância que existe: a que consiste em crer que se sabe quando não se sabe. É só na sequência do diálogo que será explicitada a diferença entre dois tipos de refutação, a sofística e a filosófica. Na sexta divisão isso não acontece, quando

¹ Neste discurso, Górgias argumenta, em nome de Palamedes, que foi acusado por trair a Grécia em favor dos bárbaros: “E, com efeito, o acusador jamais dará alguma demonstração (ἀπόδειξις) do que diz. Assim, seu discurso não pode mais do que uma injúria desprovida de prova (ἐλεγχον). Eu diria, e dizendo não mentiria, tampouco seria refutado (ἂν ἐλεγχθῆιν), não só que sou irrepreensível, mas também vosso grande benfeitor, dos gregos e de todos os homens [...] / Καὶ γὰρ οὐδ’ αὐτὸς ὁ κατηγοροῦς οὐδεμίαν ἀπόδειξιν εἶρηκεν ὧν εἶρηκεν· οὕτως λοιδορίαν οὐκ ἔχουσιν ἐλεγχον ὁ λόγος αὐτῷ δύναται. Φήσαιμι δ’ ἂν, καὶ φήσας οὐκ ἂν ψευσαίμην οὐδ’ ἂν ἐλεγχθῆιν, οὐ μόνον ἀναμάρτητος ἀλλὰ καὶ μέγας εὐεργέτης ὑμῶν καὶ τῶν Ἑλλήνων καὶ τῶν ἀπάντων ἀνθρώπων [...]”. DK 82 B 11a, 187-191.

² DIXSAUT, 2005, p. 9-43. É curioso o fato de as investigações sobre o tema — ἔλεγχος — suscitarem, de maneira acirrada, a sua prática entre seus estudiosos.

³ Antes desta, o Estrangeiro e Teeteto formulam outras cinco definições, quais sejam, caçador de jovens ricos; comerciante por atacado dos conhecimentos relativos à alma; varejista em relação a esses conhecimentos; produtor e vendedor desses mesmos conhecimentos, bem como lutador ou atleta do discurso. Cf. a recapitulação das definições em PLATÃO. *Sofista* 231c-e.

⁴ PLATÃO. *Sofista* 231b7-8.

⁵ Faço esta ressalva — “ainda que isso não aconteça de modo definitivo” — porque a crença de saber o que não sabe, que se torna manifesta com a contradição, é sempre um risco. Sendo assim, a prática elêntica, mais do que um meio para o alcance definitivo de uma meta, é um exercício contínuo e incessante. A ressalva se aplica a

o Estrangeiro fala em sofística de linhagem nobre, apenas a caracteriza como uma prática de contradizer que põe em questão as opiniões do interlocutor. A forma purificadora da arte diacrítica presente na sexta divisão não diferencia o sofista do filósofo, o lobo do cão, enfim, não diferencia os semelhantes. É só depois da dita parte ontológica do diálogo, onde há a discriminação dos cinco grandes gêneros e a afirmação da existência de uma forma do não ser, condição de possibilidade para o discurso falso, que o Estrangeiro, utilizando-se da arte diacrítica anônima que havia deixado à esquerda (que separa o semelhante do semelhante), distingue a refutação aparente da verdadeira (ἔλεγχος ἀληθινός).¹ Ao retomar o tema do ἔλεγχος, o Estrangeiro diz que o sofista não cansa de revirar o contrário em seu contrário, mostrando a todo custo que o mesmo é outro, e o outro, mesmo; o grande, pequeno, e o semelhante, dessemelhante.² O filósofo, por sua vez, reconhecendo a arbitrariedade dessas oposições, pretende ir além delas ao distinguir, pela mediação inteligível, o que é mesmo do que é outro; em razão disso é que a sua prática de refutação acaba sendo considerada uma ciência dialética (διαλεκτικῆς ἐπιστήμης). Ele põe em questão as opiniões, não a fim de substituí-las por outras mais persuasivas, mas de ultrapassá-las, libertando-se (ἀπαλλάττειν)³ do obstáculo positivo que elas representam.

L.-A. Dorion, que havia começado o seu artigo ressaltando que a abordagem lógica do *élenkhos* e a sua tradução por refutação pressupõem uma concepção aristotélica do termo, acaba apoiando-se na sexta divisão do *Sofista*, sem precisar que se trata justamente da

todas as referências que faço nesta dissertação à noção filosófica de “libertação”. Sobre esta noção, ver p. 14, nota 3.

¹ PLATÃO. *Sofista* 259d5-6. Vale observar que, embora a refutação filosófica tenha uma origem sofística, Platão não deixa de tentar distingui-la dessa última, do contrário não a chamaria de “verdadeira”, palavra que carrega uma carga epistemológica forte, mas também, parece-me, valorativa.

² PLATÃO. *Sofista* 259c-d.

³ O verbo ἀπαλλάττειν, que também ocorre na *Apologia* 39d5 e no *Górgias* 458a6-7, explicita o sentido filosófico que Platão atribui ao verbo denominativo καθαίρειν, que significa purificar. Na época arcaica, o termo κάθαρσις designava o cumprimento religioso de uma obrigação ritual e, com o passar do tempo, foi ganhando a significação moral de “expição de culpa”, ver DODDS, 2002 (1951). Platão, todavia, em seu diálogo *Sofista*, passa a associá-lo à noção filosófica de refutação, capaz de libertar a alma de um de seus grandes males: a sua crença de saber o que não sabe. Sobre o caráter transitório da libertação e o caráter contínuo e incessante da prática elênica, ver p. 13, nota 5.

sexta definição do sofista, que se confunde com a dada por Aristóteles:¹ logo depois de analisar o questionamento que Sócrates faz de Meleto, L.-A. Dorion constata que “refutar uma pessoa é provar o contrário do que ela diz, ou ainda, mostrar que o que ela diz é contraditório”.² Ainda que a significação de *élenkhos* retomada por Aristóteles remonte (guardadas as devidas diferenças) a Platão, para este filósofo o termo tem outros sentidos. Além dos referidos até aqui, subsistem no *corpus platonicum* várias ocorrências com o sentido de exame,³ teste de coragem/virilidade⁴ ou, como L. -A. Dorion havia ressaltado, prova, seja esta extradiscursiva⁵ ou discursiva.⁶ A refutação também pode ser compreendida em seu sentido *lato*: segundo Hope May, a sua função em alguns contextos é tratar da ignorância semântica (*semantic ignorance*) dos interlocutores, isto é, da inconsistência de extensão (*scope inconsistency*) que existe entre as definições dadas por eles e o objeto a ser definido.⁷ No *Láques*, por exemplo, Láques falha ao definir a coragem/virilidade de maneira muito restrita, pois dá apenas um exemplo dela,⁸ enquanto Nícias falha ao defini-la de maneira muito ampla, pois dá uma explicação que recobre toda a excelência e não apenas a coragem/virilidade, compreendida neste diálogo como uma parte daquela.⁹ Depreende-se disso que a refutação de uma definição não implica necessariamente o estabelecimento de

¹ Segundo Aristóteles: “Uma refutação (ἐλεγχος) é, com efeito, uma contradição de um mesmo e único, não de um nome, mas de uma coisa; não de um nome sinônimo, mas do mesmo, a partir das coisas dadas por necessidade (não levando em conta o que está no princípio), segundo o mesmo, com relação ao mesmo, do mesmo modo e ao mesmo tempo / Ἐλεγχος μὲν γὰρ ἐστὶν ἀντίφασις τοῦ αὐτοῦ καὶ ἐνός, μὴ ὀνόματος ἀλλὰ πράγματος, καὶ ὀνόματος μὴ συνωνύμου ἀλλὰ τοῦ αὐτοῦ, ἐκ τῶν δοθέντων ἐξ ἀνάγκης μὴ συναριθμουμένου τοῦ ἐν ἀρχῇ, κατὰ ταῦτὸ καὶ πρὸς ταῦτὸ καὶ ὡσαυτως καὶ ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ”. ARISTÓTELES. *Refutações Sofísticas* 5, 167a23-28.

² DORION, 1990, p. 337.

³ Sócrates diz a Protágoras no diálogo homônimo de Platão: “Pois não é preciso examinar (ἐλέγχεσθαι) o ‘se queres’ isso e o ‘se te parece’, mas o me e o te. E digo este ‘me e te’ pensando que o argumento seria examinado (ἐλέγχεσθαι) melhor, se alguém retirasse o ‘se’ dele / Οὐδὲν γὰρ δέομαι τὸ ‘εἰ βούλει’ τοῦτο καὶ ‘εἴ σοι δοκεῖ’ ἐλέγχεσθαι, ἀλλ’ ἐμέ τε καὶ σέ· τὸ δ’ ‘ἐμέ τε καὶ σέ’ τοῦτο λέγω, οἴομενος οὕτω τὸν λόγον βέλτιστ’ ἂν ἐλέγχεσθαι, εἴ τις τὸ ‘εἴ’ ἀφέλοι αὐτοῦ”. PLATÃO. *Protágoras* 331c.

⁴ Em PLATÃO. *Leis* I 648b, o termo significa teste de coragem/virilidade de um cidadão.

⁵ Em PLATÃO. *Banquete* 220a, Alcibíades diz que será dada a prova (ἐλεγχος) de que Sócrates jamais se embriaga.

⁶ Em PLATÃO. *Sofista* 256c, o Estrangeiro diz a Teeteto que eles provaram (ἐλέγχοντες) pelo discurso que há gêneros que se misturam mutuamente e outros que não.

⁷ MAY, 1997, p. 37-50.

⁸ PLATÃO. *Láques* 190e.

⁹ PLATÃO. *Láques* 199e.

sua falsidade e nem, com mais razão, o estabelecimento da verdade de sua contraditória. Platão também atesta isso de maneira exemplar no próprio *Sofista*, quando o Estrangeiro, tido como um deus refutador (Θεός ἐλεγκτικός),¹ submete ao exame a tese de Parmênides sem deduzir a sua contraditória, pois o ser, que sob certa relação não é, não é o ser de Parmênides, mas, sim, o ser pluralizado de Platão; e o não ser, que de certo modo é, não é mais o não ser absoluto de Parmênides. Platão, então, refuta Parmênides, visto que refutar nem sempre tem o sentido estrito de contradizer, pois também pode carregar a significação mais ampla de dar um sentido diferente a algo. Retomando parcialmente a leitura que M. Dixsaut faz do *Sofista*,² concluo que a introdução por Platão do Outro como grande gênero e o fato de uma negação não significar necessariamente o contrário do termo negado, mas, por vezes, o outro, dão à refutação um sentido mais amplo que vai além do aristotélico.

Após esta breve introdução histórica, que traça a semântica de *élenkhos* de Homero a Platão, passo à sua segunda parte, na qual, dando continuidade ao “estado da questão” iniciado aqui, é feita uma abordagem crítica do escopo do *Górgias*.

¹ PLATÃO. *Sofista* 216b5.

² DIXSAUT, 2005, p. 69.

2 O ESCOPO DO *GÓRGIAS*

No catálogo de Trasilo, mencionado por Diógenes Laércio,¹ o *Górgias* aparece com o subtítulo: sobre a retórica (περὶ ῥητορικῆς).² Este, entretanto, não esgota o escopo (σκοπός) do diálogo, como observa Olimpiodoro, comentador neoplatônico do séc. VI d.C.:

Quanto ao escopo do diálogo, diferentes posições foram tomadas. Uns dizem que ele consiste em discutir sobre a retórica, estes o intitulam de *Górgias ou sobre a retórica* e o fazem erroneamente, pois descrevem o todo com base em apenas uma parte: Sócrates conversa com Górgias sobre a retórica e é a partir disso que eles estabelecem o escopo do diálogo [...]. Outros dizem que ele consiste em discutir sobre a justiça e a injustiça, por que os justos são felizes e os injustos infelizes [...]. Estes extraem o escopo do diálogo de uma parte dele, isto é, dos argumentos contra Polo. Outros dizem que ele consiste em discutir sobre o demiurgo, uma vez que no mito Sócrates discorre sobre o demiurgo, como devemos saber. Dizemos, todavia, que ele consiste em *discutir sobre os princípios éticos que nos conduzem à felicidade política / περὶ τῶν ἀρχῶν ἠθικῶν διαλεχθῆναι τῶν φερουσῶν ἡμᾶς ἐπὶ τὴν πολιτικὴν εὐδαιμονίαν*.³

Segundo Olimpiodoro, o escopo do *Górgias* é a ética: o diálogo estabelece seis causas⁴ — também chamadas de princípios éticos — da felicidade política: a material (a alma), a eficiente (a vida filosófica), a formal (a justiça e a temperança), a paradigmática (o *kósmos*), a instrumental (a educação) e a final (o bem). Destas, três têm uma relevância particular, pois são os temas das seções centrais do texto: na conversa com Górgias, Platão investiga se a causa eficiente da felicidade política é a retórica ou a vida filosófica; na conversa com Polo, se a sua causa formal é a injustiça ou a justiça; na conversa com Cálicles, se a sua causa final

¹ DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas, Doutrinas e Sentenças dos Filósofos Ilustres*, III, 59.

² Segundo Diógenes Laércio, Trasilo divide o *corpus* em nove tetralogias, sendo que cada diálogo é seguido de um título, cuja origem é geralmente o nome de um de seus personagens, e de um subtítulo, que diz respeito ao seu tema. A sexta tetralogia é composta pelo *Eutidemo* ou sobre a erística, pelo *Protágoras* ou sobre os sofistas, pelo *Górgias* ou sobre a retórica e pelo *Ménon* ou sobre a excelência.

³ JACKSON; TARRANT, tradução de OLYMPIODORUS. *Commentary on Plato's "Gorgias"*, 0.4, 1998 (tradução modificada por mim). Texto grego presente em OLYMPIODORE. *Platonis Gorgiam Commentaria*, 1970.

⁴ Olimpiodoro alude à doutrina aristotélica das causas (cf., por exemplo, *Física* II 3-9 e *Metafísica* D 2).

é o prazer ou o bem. Entrelaçadas, essas causas visam a uma meta comum, a felicidade política, afim a um determinado modo de viver.¹

Comentadores modernos, por meio de outras abordagens, também consideram que esse é o tema central do diálogo, o que Monique Canto-Sperber confirma, com poucas palavras, ao seguir os passos de E. R. Dodds: a discussão do diálogo é motivada pela vontade de definir que tipo de vida é preciso viver (ὄντινα χρῆ τρόπων ζῆν)²: o do orador, que orienta suas ações segundo os critérios da eficácia e do sucesso? O do filósofo, que orienta suas ações segundo os critérios da excelência? Ou, ainda poderíamos nos perguntar, o diálogo sugere de modo codificado, para um gênero misto de vida?

M. Dixsaut, por sua vez, fornecendo vários dos elementos que utilizo nesta dissertação, diz que o *Górgias* é o diálogo com o maior número de termos que conotam a refutação, de modo que poderíamos pensar que esse é o seu assunto central: a refutação, cuja finalidade principal é pôr em questão “a própria opinião, a brutalidade das afirmações e negações que a exprimem, os conflitos violentos que ela engendra entre o interesse particular e o público, bem como a pretensa técnica persuasiva que conforta ou contesta tais interesses”.³ Transitando do escopo do diálogo ao objeto do *élenkhos* em seu contexto, ela critica a leitura de Gregory Vlastos, que, em *Socratic Studies*, assevera que Sócrates tem um conjunto de crenças morais universalmente válidas — e presentes em todo homem — a partir das quais a negação das crenças imorais dos interlocutores é deduzida. O Sócrates de G. Vlastos, ela ressalta, “faz muito caso das crenças ou das opiniões para alguém que afirma que crer não é conhecer”.¹ Se o exame conduzido por Sócrates produz um efeito na alma, este não consiste em reforçar as crenças morais do interlocutor nem em libertá-lo de suas crenças imorais, mas da crença que ele tem de saber o que não sabe, esse é o único modo de fazer com

¹ JACKSON; TARRANT, 1998, 0.5 - 0.9.

² CANTO-SPERBER, tradução de PLATON. *Gorgias*, 1993, p. 20, e DODDS, comentário de PLATO. *Gorgias*, 1959, p. 2-4

³ DIXSAUT, 2005, p. 67-68.

que alguém conheça algo. Tal é a finalidade do *élenkhos* no *Górgias*, que é seguida de uma consequência ética.

M. Dixsaut questiona a ideia, aceita por boa parte dos comentadores, de que Sócrates exige do interlocutor que ele diga o que acredita (*say what you believe*).² Influenciado pela noção aristotélica de *peirástica*,³ G. Vlastos considera que dizer o que acredita é uma condição para a busca elênica da verdade moral.⁴ Ele considera que a franqueza é a única forma de garantir a dimensão existencial do exame, ou seja, que não apenas as proposições dos interlocutores sejam examinadas, mas também as suas vidas.⁵ De fato, há bases textuais no *Górgias* e em outros diálogos que corroboram essa dimensão do exame:

ὦ μακάριε, μὴ παρὰ δόξαν ἀποκρίνου, ἵνα τι καὶ περαίνωμεν.

Sócrates diz a Trasímaco: Bem aventurado, não respondas contra o que [te] parece, a fim de que também realizemos algo.⁶

Sócrates diz a Protágoras: Pois não é preciso examinar (ἐλέγχεσθαι) o “se queres” isso e o “se te parece”, mas o me e o te. E digo este “me e te” pensando que assim o argumento seria examinado (ἐλέγχεσθαι) melhor, se alguém retirasse o “se” dele.⁷

Καὶ πρὸς φίλιου, ὦ Καλλίκλεις, μήτε αὐτὸς οἶου δεῖν πρὸς ἐμὲ παίξειν μηδ’ ὅτι ἂν τύχης παρὰ τὰ δοκοῦντα ἀποκρίνου.

¹ DIXSAUT, 2005, p. 56-57.

² A expressão é de G. Vlastos. Terence Irwin também põe em questão a ideia de que a exigência de sinceridade seja uma regra para o exame, pois se isso fosse postulado, Sócrates deixaria de discutir várias proposições não assentidas, mas importantes para o desenvolvimento da pesquisa. IRWIN, 1993, p. 1-16.

³ A *peirástica* é um tipo de argumento refutatório que deduz a contraditória a partir das opiniões (ἐκ τῶν δοκούντων) do respondedor. ARISTÓTELES. *Refutações Sofísticas* 165b4-5. Sobre os tipos de discursos ou raciocínios em Aristóteles, ver *Refutações Sofísticas* 165a39-165b11 e *Tópicos* 100a27-101a26.

⁴ Segundo ele: “O *élenkhos* socrático é uma busca da verdade moral, uma argumentação feita através da confrontação de perguntas e respostas, ao longo da qual uma tese é debatida somente se for afirmada como a própria crença do respondedor [...]”. VLASTOS, 1994, p. 4.

⁵ VLASTOS, 1994, p. 9.

⁶ PLATÃO. *República* I 346a.

⁷ PLATÃO. *Protágoras* 331c. O trecho em grego da citação está presente na p. 15, nota 3.

Sócrates diz a Cálicles: Pelo [deus] da amizade, Cálicles, não penses que é preciso zombar de mim, tampouco responder qualquer coisa que lhe sobrevenha contra o que te parece.¹

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

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

Trasímaco pergunta a Sócrates: [...] que te importa isto, dizia, se me parece ou não? Não refutas o argumento (οὐ τὸν λόγον ἐλέγχεις)? Nada, eu retorquia.²

Ἔνεκα περαίνεσθαι τὸν λόγον ἐρωτῶ, οὐ σοῦ ἔνεκα.

Sócrates diz a Górgias: faço perguntas a fim de que o argumento se desenvolva e não por causa de ti.³

Como atesta a passagem 333c5-8 do *Protágoras*, o *élenkhos* tem por objeto principalmente o *lógos*: “para mim, não importa que sejas desse ponto de vista ou não, se ao menos respondes” (οὐδέν μοι διαφέρει, ἐὰν μόνον σύ γε ἀποκρίνη, εἴτ'οὔν δοκεῖ σοι ταῦτα, εἴτε μή).⁴ É preciso reconhecer, porém, que ele também tem uma repercussão “pessoal”⁵, pois, como Sócrates diz neste mesmo diálogo, “pode acontecer que o *élenkhos* também tenha por objeto

¹ PLATÃO. *Górgias* 500b.

² PLATÃO. *República* I 349a.

³ PLATÃO. *Górgias* 454c.

⁴ Lanço mão aqui da tradução de Peter Stemmer (Platons Dialektik. Die Frühen und Mittleren Dialoge. Berlin-New York, 1992, p. 100 *et seq.*), retomada por M. Dixsaut, que, a fim de mostrar que o trecho grego em questão é ambíguo, retoma também a tradução de Léon Robin, à qual não dá muito crédito: “[...] desde que me respondas *se esse é ou não, de fato, o teu ponto de vista*”. Ela diz: “Robin faz resultar εἴτ'οὔν δοκεῖ σοι ταῦτα εἴτε μή não de οὐδέν μοι διαφέρει, mas de ἐὰν [...] ἀποκρίνη. Sou mais propensa a aceitar a primeira construção [i.e., a de P. Stemmer], por causa da frase que segue: ‘pois, de minha parte, é principalmente o *lógos* que submeto ao exame / τὸν γὰρ λόγον ἔγωγε μάλιστα ἐξετάζω. Não se pode dizer de modo mais claro que o exame tem por objeto principalmente o *lógos* e não o fato de o interlocutor crer ou não realmente naquilo que diz’. M. Dixsaut, entretanto, considera a posição de P. Stemmer, para quem o *lógos* é o único objeto do *élenkhos*, muito radical, visto que μάλιστα não quer dizer “exclusivamente”. DIXSAUT, 2005, p. 57-58.

⁵ Que prefiro chamar de psíquica, visto tratar-se da alma (*psykhé*) dos dialogadores.

eu próprio, que faço as perguntas, bem como aquele que as responde”.¹ Se Sócrates ora exige do interlocutor que diga o que acredita, ora cuida de examinar seus *lógoi*, não há razão para adotar uma leitura “moralizante”, que cola o enunciador em seu discurso, tampouco uma leitura “logicista”, restrita à esfera do *lógos*, que desassocia por completo o enunciador de sua enunciação. Valendo-me da variedade de pontos de vista confrontados neste “estado da questão”, concluo que o *élenkhos* é um dos temas importantes do *Górgias* e que o seu objeto é o discurso, seja este o produto das crenças do interlocutor ou não, mas pode ser² que, ao ter o discurso refutado, aquele que o enunciou, envergonhado por suas contradições,³ transforme-se, ou seja, liberte-se de sua crença de saber o que não sabe, e, predispondo-se a conhecer algo, seja capaz de discorrer e agir segundo as determinações da busca desse conhecimento. Tal é a aposta de Sócrates que, frustrada no âmbito do *Górgias*, não deixa de produzir nos leitores um efeito persuasivo.

Como não há um padrão unívoco⁴ para o *élenkhos*, analiso nos capítulos seguintes os seus diferentes empregos nas três unidades dialógicas do *Górgias*: as conversas de Sócrates com Górgias, Polo e Cálicles.⁵ Levando em conta o fluxo dialógico do texto platônico e a indissolubilidade entre a sua forma e o seu conteúdo,⁶ divido a referida análise

¹ PLATÃO. *Protágoras* 333c8-9.

² Digo “pode ser” porque, ainda que faça referência ao modo dócil (πραύς) de interlocutores como Teeteto, que, no *Sofista* 217d e 226c, submete-se ao exame com boa vontade, Platão também faz referência a interlocutores mais difíceis como Cálicles, que se nega a examinar seu pretenso saber.

³ No *Sofista* 230b-c, Platão utiliza o verbo Χαλεπαίνειν para designar a dificuldade que o interlocutor sente consigo próprio ao ter o seu discurso refutado. É quando experimenta essa dificuldade que ele toma consciência de si próprio, ou seja, que ele apercebe-se de que não sabe o que julgava saber e, conseqüentemente, passa a ter disposições mais dóceis (ήμεροῦν) com o outro.

⁴ Ao contrário do que sustenta G. Vlastos, que estabelece o seguinte *élenkhos* padrão (*standard elenchus*): 1) O interlocutor afirma uma tese, *p*, que Sócrates considera falsa, e a elege como alvo da refutação; 2) Sócrates garante o acordo em relação às demais premissas, digamos *q* e *r* (cada uma delas pode sustentar um conjunto de proposições). O acordo é *ad hoc*: Sócrates argumenta a partir de *q* e *r*, não em direção a elas; 3) Sócrates, então, argumenta e o interlocutor assente que *q* e *r* acarretam *não p* e 4) Sócrates, então, afirma ter mostrado que *não p* é verdadeira e que *p* é falsa. VLASTOS, 1994, p. 11.

⁵ Platão utiliza neste diálogo a forma dramática direta, encontrada na maioria dos diálogos do primeiro grupo, conforme a periodização aproximativa das obras de Platão proposta pela GF-Flammarion, em “Chronologie”, cuja nota do editor diz: “nada garante a ordem em que elas são citadas no interior de um mesmo período”. A esse respeito, ver, por exemplo, CANTO-SPERBER, tradução de PLATON. *Gorgias*, 1993, p. 363-366.

⁶ Ainda que as ideias de Friedrich D. E. Schleiermacher tenham envelhecido sob alguns aspectos, sobretudo a sua cronologia do *corpus*, a indissolubilidade entre forma e conteúdo é uma herança importante deixada pelo

em três seções sem tomá-las como representações de três forças distintas, mas como três movimentos sucessivos de uma mesma força que Sócrates se dispõe a enfrentar. Pois o diálogo, compreendido em sua unidade, apresenta Polo como sucessor espiritual de Górgias, e Cálicles como sucessor espiritual de Polo. Cada interlocutor retoma a discussão no momento em que o seu predecessor falha, conduzindo-a a um nível mais profundo.

autor em seu modelo exegético de recepção da obra de Platão. A esse respeito, ver SCHLEIERMACHER, 2002 (1804), p. 27-76.

CAPÍTULO I

A REFUTAÇÃO DE GÓRGIAS

De que tipo sou? Daqueles que seriam prazerosamente refutados (ήδέως ἂν ἐλεγχθέντων) se não dissessem algo verdadeiro, que prazerosamente refutariam (ήδέως ἂν ἐλεγγάντων) alguém que não dissesse algo verdadeiro e que certamente não seriam refutados com mais desprazer do que refutariam (οὐκ ἀηδέστερον μεντᾶν ἐλεγχθέντων ἢ ἐλεγγάντων). Pois considero isto, [ser refutado], um bem maior, na medida em que é um bem maior alguém ser libertado do maior mal do que libertar outrem.¹

Segundo G. B. Kerferd, as sugestões modernas de que Górgias não deveria ser chamado de sofista repousam em um estreitamento arbitrário desse conceito e não têm por base testemunhos antigos.² No *Hípias Maior*, Górgias é chamado de o sofista de Leontinos (ὁ λεοντῖνος σοφιστή)³ e “sofista” conserva aí sua significação original ampla de homem sábio. No *Górgias*, entretanto, Platão o considera um orador profissional e mestre de retórica, estabelecendo uma distinção entre a sofística e a retórica — enquanto a primeira é tida como uma usurpação da imagem da legislação, a segunda é tida como uma usurpação da imagem da justiça —, ainda que, ele acrescenta de modo crítico, como partes da lisonja, ambas se misturem no mesmo domínio e em torno das mesmas coisas.¹

No início do *Górgias*, Sócrates pede a Querefonte que pergunte a Górgias justamente o que ele é (ὅστις ἐστί:). Polo responde em seu lugar que Górgias figura entre os melhores e se ocupa das artes mais belas. Neste contexto, Platão contrapõe a conversa (διαλέγεσθαι) filosófica, orientada pela pesquisa definicional, à retórica (ρήτορικῆ), caracterizada aí pelo modo evasivo de falar daqueles que não buscam responder precisamente

¹ Ἐγὼ δὲ τίμων εἰμί: τῶν ἡδέως μὲν ἂν ἐλεγχθέντων εἴ τι μὴ ἀληθὲς λέγω, ἡδέως δ' ἂν ἐλεγγάντων εἴ τίς τι μὴ ἀληθὲς λέγοι, οὐκ ἀηδέστερον μεντᾶν ἐλεγχθέντων ἢ ἐλεγγάντων· μείζον γὰρ αὐτὸ ἀγαθὸν ἡγοῦμαι, ὅσῳ περ μείζον ἀγαθὸν ἐστὶν αὐτὸν ἀπαλλαγῆναι κακοῦ τοῦ μεγίστου ἢ ἄλλον ἀπαλλάξαι. PLATÃO. *Górgias* 458a2-7.

² KERFERD, 1981.

³ PLATÃO. *Hípias Maior* 282b5.

às perguntas que lhe são feitas:² por meio de um elogio (ἐγκώμιον),³ Polo diz uma qualidade (ποία τις) da pretensa arte de Górgias, mas não como ele deve ser chamado, tampouco o que ele é.

Outro aspecto da conversa socrática é a ironia. Quando volta a fazer perguntas no lugar de Querefonte, Sócrates diz de modo irônico que Polo parece ter sido preparado para os discursos⁴ e se esquia dele, passando a conversar com o próprio Górgias. A ironia é uma estratégia de enunciação que tem seu efeito justamente por não revelar o sentido completo das palavras que emprega, ou seja, é uma estratégia discursiva que instiga o interlocutor a refletir acerca do sentido que não é dado. Sócrates se esquia de Polo não só por julgar a conversa com Górgias mais agradável (ἥδιον), mas também porque pretende fazer com que aquele pare temporariamente de falar e faça um exame das próprias palavras, refletindo sobre o modo retórico como as conduziu. A ironia desempenha, portanto, um papel importante na prática do *élenkhos* socrático, pois pode levar o interlocutor a examinar por si mesmo aquilo que ele provavelmente se negaria a considerar se lhe fosse revelado por um discurso mais direto.⁵ Passando, então, a ser interrogado por Sócrates, que deseja saber como conhecedor de que arte é preciso chamá-lo,⁶ Górgias responde: da [arte] retórica (τῆς ῥητορικῆς).

Com o assentimento dos interlocutores, Sócrates estabelece na sequência as condições para o desenvolvimento da conversa elênica. Esta deve ser realizada

¹ PLATÃO. *Górgias* 465c.

² Τὸ ἐρωτώμενον οὐ πάνυ [precisamente] ἀποκρίνεσθαι. PLATÃO. *Górgias* 448d.

³ Sócrates critica a propensão oratória de Polo a elogiar ou defender algo — sem defini-lo — como se alguém o censurasse ou atacasse: “elogias a arte dele como se alguém a censurasse, mas não respondes o que ela é / Ἐγκωμιάζεις μὲν αὐτοῦ τὴν τέχνην ὥσπερ τινὸς ψέγοντος, ἥτις δέ ἐστιν οὐκ ἀπεκρίνω”. PLATÃO. *Górgias* 448e. Ao criticar tal propensão, Platão, pela boca de Sócrates, atinge, ainda que indiretamente, o próprio Górgias. No *Elogio de Helena*, como se sabe, Górgias, fazendo do *lógos* o seu brinquedo, tece um longo elogio de Helena. Na *Defesa de Palamedes*, ele justifica, em nome de Palamedes, a sua defesa, alegando que se não fosse atacado, seria inconveniente dizer o que diz, mas como é atacado, convém dizê-lo.

⁴ Παρεσκευάσθαι εἰς λόγους. PLATÃO. *Górgias* 448d1.

⁵ Ainda que o papel da ironia seja levar o interlocutor a sofrer o efeito do ridículo e a examinar algo por si mesmo, isso pode não acontecer: primeiro, porque quem faz uso da ironia não anuncia quando lança mão desse recurso, tampouco se declara um εἴρων; segundo, porque quem é alvo da ironia pode, por falta de atenção, indisposição ou receio do desconhecido, resistir ao exame.

⁶ Χρὴ καλεῖν ὡς τίνος ἐπιστήμονα τέχνης. PLATÃO. *Górgias* 449a.

paulatinamente (κατὰ βραχύ),¹ mediante a troca de perguntas e respostas (τὸ μὲν ἐρωτῶν, τὸ δ' ἀποκρινόμενος). Ao contrário do que geralmente se diz, Sócrates eventualmente lança mão de discursos estirados (μακρολόγοι) e expositivos (διήγησις), o que considera estranho (ἄτοπος), e procede assim a fim de desenvolver seu pensamento. Ele não considera que a concisão (βραχυλογία) seja um critério suficiente para a formulação de discursos precisos. Górgias é um exemplo disso: no diálogo de mesmo nome, ele enuncia discursos tão compactos ou genéricos que não responde ou não responde precisamente ao que lhe é perguntado. Portanto, o que Sócrates espera não é tanto que o interlocutor enuncie discursos breves, mas que ele participe do diálogo estabelecido pouco a pouco por meio da troca de perguntas e respostas, o único capaz de interromper o fluxo contínuo do discurso daqueles que, de uma só vez, dão a impressão de se fazerem entender. Enfim, não é a extensão do discurso que caracteriza a conversa filosófica, mas o modo de pensar e de falar daqueles que, sem se furtarem ao exame, à refutação e ao impasse, lançam-se com paciência e tenacidade no horizonte da pergunta: o que é...?

A conversa entre Sócrates e Górgias começa como a que acontece entre Sócrates e Nícias, no *Láques*, onde uma pergunta definicional é feita e uma resposta é formulada e examinada, dando origem a uma série de perguntas que exigem respostas cada vez mais precisas. Sócrates pergunta a Górgias: o que é a retórica? Ou ainda, a retórica é o conhecimento acerca de qual dos seres? (περὶ τί τῶν ὄντων ἐστὶν ἐπιστήμη;).¹ Traduzo aqui περὶ τί τῶν ὄντων por “acerca de qual dos seres”, e não por “acerca de que objeto”,² a fim de chamar a atenção do leitor para a antípoda que Platão artificialmente produz do *Tratado [gorgiânico] do não ser* e, conseqüentemente, para a demanda definicional que está por trás da ideia de que o núcleo indeterminado do sintagma, isto é, o τί, indica um dentre os seres (τῶν ὄντων). Embora haja diversos seres, aquele que deve ser considerado como o objeto do

¹ Pouco a pouco, conforme LIDDELL, SCOTT & JONES, 1996, p. 329.

conhecimento da retórica ainda não foi apanhado. Apanhá-lo seria definir ou, dito de outro modo, diferenciar a retórica das outras artes; seria reconhecer a sua especificidade ou ainda os limites de seu poder de atuação. A primeira resposta à pergunta, acerca dos discursos (περὶ λόγους)³, é imprecisa, pois se aplica a todas as τέχναι, visto que a cada arte corresponde um discurso acerca do seu objeto.⁴ Sócrates adverte seu interlocutor de que os *lógoi* não devem ser situados entre os objetos, pois há, de um lado, o objeto/a coisa (τὸ πρᾶγμα)⁵ e, de outro, o discurso (λόγος) que o deveria cercar.

Górgias, então, tenta definir a sua arte referindo-se ao instrumento de sua prática. Há artes cujo conhecimento se relaciona com atividades manuais ou práticas afins, mas a retórica não se relaciona com esse tipo de atividade, visto que a sua prática é alcançada *por meio* dos discursos (διὰ λόγων).⁶ A segunda definição de Górgias é imprecisa, pois a retórica não é a única arte que utiliza o discurso como seu instrumento: a aritmética, o cálculo, a geometria e muitas outras artes são realizadas inteiramente *por meio* do discurso (διὰ λόγου πᾶν) e não necessitam, ou necessitam muito pouco, de atividades manuais ou práticas afins. Sócrates, então, torna a perguntar a Górgias: acerca de qual dos seres são os discursos que a retórica utiliza?⁷ Respondendo como Polo, que, em 448e-449a, qualifica o objeto da definição antes mesmo de defini-lo de modo satisfatório, Górgias responde que os discursos utilizados pela retórica são acerca das coisas humanas (ἀνθρωπείων πραγμάτων), as melhores (ἄριστα) e mais importantes (μέγιστα). Valendo-se, como de costume, de contraexemplos, Sócrates faz alusão a uma canção popular⁸ a fim de mostrar que não há acordo sobre quais são

¹ PLATÃO. *Górgias* 449d.

² Cf. as traduções de M. Canto-Sperber e de A. Croiset. E. R. Dodds não comenta esta passagem.

³ PLATÃO. *Górgias* 449e1.

⁴ PLATÃO. *Górgias* 450a-b.

⁵ A substituição de “ser” por πρᾶγμα, neste passo do diálogo, sugere que “ser” não tem sempre um sentido ontológico forte e que pode significar “coisa” em geral: homem, profissão, valor...

⁶ PLATÃO. *Górgias* 450b9.

⁷ <Τί> ἔστι τοῦτο τῶν ὄντων περὶ οὗ οὔτοι οἱ λόγοι εἰσὶν οἷς ἡ ῥητορικὴ χρῆται; PLATÃO. *Górgias* 451d.

⁸ A canção entoada pelos comensais nos banquetes enumera quatro bens: o melhor (ἄριστον) é ter saúde (ὑγιαίνειν); o segundo, o tornar-se belo (τὸ καλὸν γενέσθαι); o terceiro, o enriquecer sem dolo (τὸ πλουτεῖν ἄδολως). Segundo Dodds, Platão omite o último verso da canção, que se refere ao quarto bem, a saber, a

as coisas humanas melhores e mais importantes, pois cada profissional considera melhor o bem produzido por sua arte: o médico considera a saúde; o pedótriba, a beleza; o homem de negócios, a riqueza.

Górgias deve dizer qual é o maior bem para os homens, do qual se considera produtor (δημιουργός). Mencionando os três pilares da democracia ateniense, ele diz que o maior bem para os homens é o fato de, por meio dos discursos, eles se tornarem capazes de persuadir juízes no tribunal, conselheiros no conselho e cidadãos na assembleia. Embora cada uma dessas esferas seja responsável por funções específicas, as três compreendem a reunião política (πολιτικός ξύλλογος). Górgias apresenta a persuasão a partir de seu contexto prático: o da reunião política de um modo geral, na qual a habilidade do orador decide o rumo de importantes deliberações.¹ A persuasão é considerada por ele como o maior bem para os homens porque é a causa (αἴτιον) do poder e do domínio, e estes, como Tucídides mostra na “Oração Fúnebre”, são os sustentáculos dos valores de autossuficiência e liberdade, arraigados em Atenas no século de Péricles.² Sócrates, então, reformula a quarta definição dada por seu interlocutor: a retórica é a produtora da persuasão (πειθοῦς δημιουργός) e a sua finalidade é produzir persuasão na alma dos ouvintes (πειθῶ τοῖς ἀκούσιν ἐν τῇ ψυχῇ ποιεῖν).³ Ao reformulá-la de modo preciso, Sócrates mostra que presta atenção em suas palavras. Ele se esforça em apanhar,⁴ a partir do exame delas, aquilo a que elas se referem. Sócrates dialoga com Górgias querendo saber acerca do que é o seu *lógos*.⁵

amizade (φιλία), por considerar que esta não tem relação com a τέχνη. DODDS, comentário de PLATO. *Gorgias*, 1959, p. 200.

¹ Segundo Mogens H. Hansen, “político” pode ser compreendido como uma versão dos termos gregos ῥήτωρ: aquele que ocasionalmente ou com frequência fala em público; πολιτεύμενος: cidadão; σύμβουλος: conselheiro. Em suma, político é todo aquele que faz um uso público da palavra. HANSEN, 1983, p. 36-37.

² Para a noção corrente de liberdade, compreendida como uma consequência do poder e do domínio, ver o discurso de Péricles em TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso II*, §§35-46.

³ PLATÃO. *Górgias* 453a.

⁴ Ζητεῖν significa buscar, procurar e investigar. CHANTRAINE, 1977, p. 400. O esforço investigativo é a efetivação do desejo de apanhar, por meio do que se tem (o discurso), aquilo que se busca e que ainda é falta (o ser, ou ainda, dito de outro modo, “o que é...”).

⁵ Βουλόμενος εἰδέναι περὶ ὅτου ὁ λόγος ἐστίν. PLATÃO. *Górgias* 453b.

A quarta definição de Górgias também é imprecisa, pois há outras artes que produzem persuasão, como, por exemplo, a aritmética, que ao ensinar persuade acerca daquilo que ensina. É preciso determinar, então, que tipo de persuasão (ποίας πειθοῦς) é a retórica e dizer acerca do que (περὶ τί) ela é arte. Ao tentar definir a retórica pela quinta vez, Górgias finalmente aponta para um dos objetos centrais da reflexão socrática, a justiça. Ele diz que a retórica produz persuasão nos tribunais e em outras multidões e que ela é acerca do justo e do injusto.¹ Sócrates imagina qual é a posição de seu interlocutor, mas continua a lhe fazer perguntas, e alega proceder assim não por causa dele, mas a fim de que o discurso se desenvolva e de que ambos não adquiram o hábito de antecipar as palavras um do outro, fazendo suposições. Ele sabe que as suposições demandam mais investigação, pois são tão falíveis quanto às opiniões. Ao continuar fazendo perguntas, ele se predispõe a escutar e a examinar o que Górgias tem a dizer. Essa abertura para o *lógos* enunciado pelo outro é decisiva, visto que é constitutiva do percurso investigativo. É essencial para o desenvolvimento da pesquisa compartilhada que o interlocutor se esforce não só em dar a razão do que diz, mas também em escutar e examinar a razão dada pelo outro, ou seja, o interlocutor deve se esforçar não só em dar o *lógos*, mas também em recebê-lo, e digo que ele deve se esforçar porque, como o próprio diálogo mostra, não é fácil dar a razão do que se diz, tampouco acolher com discernimento a razão dada pelo outro.

Após sustentar que, além da retórica, outras artes produzem persuasão, como a aritmética, que ao ensinar persuade acerca daquilo que ensina, Sócrates espera que o seu interlocutor defina a sua pretensa arte levando em consideração a diferença que existe entre a crença (πίστις) e o conhecimento (ἐπιστήμη): enquanto a crença é falível, ou seja, pode ser falsa e verdadeira (ψευδῆς καὶ ἀληθής), o conhecimento, não. Górgias admite que a retórica produz a persuasão que gera o crer sem o conhecer (τὸ πιστεύειν ἄνευ τοῦ εἰδέναι), embora

¹ PLATÃO. *Górgias* 454b.

haja dois tipos de persuasão (δύο εἴδη πειθοῦς), esta, que a retórica produz, e outra, que o ensino (διδασκαλία) produz e que gera o conhecer (τὸ εἰδέναι).¹ Pode-se deduzir daí que o campo da persuasão não é restrito à esfera da crença sem conhecimento; ele abarca também a esfera do conhecimento, pois não só o orador persuade quando discorre sobre o que não conhece, mas também o professor, quando ensina o que conhece. Portanto, a relação que existe entre crença e conhecimento não é de oposição, como se imagina, mas de diferença, como o próprio texto revela a partir dos sintagmas ἄλλο e οὐ ταῦτόν ἐστιν,² pois quem tem um conhecimento também é levado a crer naquilo que conhece, mas quem tem uma crença nem sempre conhece o que julga ou aparenta conhecer. É apenas esta crença, que se faz passar pelo conhecimento, usurpando a sua imagem, assim como a pretensa arte que a engendra, que Sócrates ataca e pretende refutar.

Questionando o poder ilimitado da retórica, Sócrates argumenta que o orador não tem o conhecimento necessário para ensinar nos tribunais a respeito do justo e do injusto, tampouco para aconselhar a respeito das construções de muralhas, portos e arsenais. Apenas um τεχνικός, ou seja, um artista,³ como, por exemplo, o arquiteto, tem o conhecimento necessário para isso. Górgias contesta o seu argumento ao lembrar que as fortificações de Atenas foram construídas não em função dos conselhos dos arquitetos, mas da decisão e dos conselhos dos oradores (ρήτορες) Temístocles e Péricles. Ao perceber que Sócrates se espanta (θαυμάζειν) com o poder ilimitado do orador, que persuade os outros sem conhecer aquilo acerca do que deveria persuadi-los, Górgias lhe diz, motivado pelo sentimento de

¹ No *Teeteto*, Sócrates diz que os oradores “persuadem não ao ensinar algo, mas ao produzir opiniões / Πείθουσιν οὐ διδάσκοντες ἀλλὰ δοξάζειν ποιοῦντες”. PLATÃO. *Teeteto* 201a.

² PLATÃO. *Górgias* 454d.

³ Traduzo τεχνικός por “artista” a fim de evitar a associação restritiva do termo à noção intelectualista de “técnico”. A busca definicional das “artes” (sejam estas pretensas ou não) tem, em Platão, diversas implicações, inclusive éticas e políticas. A fim de dar apenas um exemplo singelo (e sensível!) disso, lembro a descrição narrativa — que vez ou outra aparece nos diálogos — das bochechas rosadas dos interlocutores que, envergonhados, apercebem-se de suas contradições ao tentarem definir uma “arte”. Acrescento ainda que uma consideração não intelectualista da noção platônica de τέχνη requer uma consideração mais matizada da própria noção de conhecimento (ἐπιστήμη) que a fundamenta. É sabido, entretanto, que traduzir τέχνη por “arte” trás outros problemas, não menores do que os que elenquei aqui.

vergonha, que a retórica deve ser realizada com justiça, embora não pareça preocupar-se com os limites da habilidade discursiva que ensina, pois se exime de qualquer responsabilidade no caso de ela ser utilizada de modo injusto.¹ Há, então, uma dissonância no conjunto de suas enunciações: se Górgias apresenta a retórica como uma arte axiologicamente neutra, uma vez que ela não é determinada pela busca do conhecimento de uma ἀρετή, por que acaba assentindo que ela deve ser utilizada de modo justo, ou seja, limitado?

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

De que tipo sou? Daqueles que seriam prazerosamente refutados (ἡδέως ἂν ἐλεγχθέντων), se não dissessem algo verdadeiro, que prazerosamente refutariam (ἡδέως ἂν ἐλεγχάντων) alguém que não dissesse algo verdadeiro e que certamente não seriam refutados com mais desprazer do que refutariam (οὐκ ἀηδέστερον μεντᾶν ἐλεγχθέντων ἢ ἐλεγχάντων). Pois considero isto, [ser refutado], um bem maior, na medida em que é um bem maior alguém ser libertado do maior mal do que libertar outrem.²

Embora diga ser um homem desse tipo, que considera a refutação algo bom e aprazível, Górgias tenta escapar dela, mas, por vergonha (αἰσχρός) dos ouvintes, resolve, no final das contas, continuar a discussão. Ao ser indagado sobre o poder da retórica, ele diz que ela o capacita a tornar orador (ῥητορικὸν ποιεῖν) quem quer que deseje aprendê-la, e que o orador, ao contrário dos outros artistas, não precisa conhecer as próprias coisas para persuadir a multidão, basta, para isso, que ele disponha de um mecanismo de persuasão (μηχανὴν πειθοῦς) que o faça parecer, diante dos que não sabem, saber mais do que os que sabem (φαίνεσθαι τοῖς οὐκ εἰδόσι μᾶλλον εἰδέναι τῶν εἰδόντων).³ Porém, em desarmonia⁴ com o

¹ PLATÃO. *Górgias* 457b-c.

² PLATÃO. *Górgias* 458a2-7. O trecho em grego da citação está na p. 23, nota 1.

³ PLATÃO. *Górgias* 459c.

⁴ Platão faz repetidas referências à *amusia* de Górgias, que, por dizer ora uma coisa, ora outra, acaba enunciando discursos dissonantes (ἀσυμφωνία - PLATÃO. *Górgias* 457e2) e desarmônicos (οὐ συνάδειν - PLATÃO. *Górgias* 461a2).

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

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

CAPÍTULO II

A REFUTAÇÃO DE POLO

Eu, com efeito, saberia apresentar uma testemunha a favor do que digo, o discurso do meu interlocutor, enquanto os muitos mando ir embora, pois só sei fazer votar um, com os muitos nem converso. Vê, então, se consentes em dar razão (διδόναι ἔλεγχον) de modo intermitente (ἐν τῷ μέρει), respondendo ao que é perguntado (ἀποκρινόμενος τὰ ἐρωτώμενα).¹

Em seu artigo intitulado “Polo foi refutado?”,² G. Vlastos questiona uma tese comum entre os comentadores modernos de Platão: Polo é refutado no *Górgias* porque admite que é melhor cometer injustiça do que sofrê-la, embora seja mais feio (tese referida como *T*). Com base em apenas uma das cinco etapas da segunda parte do diálogo, ele sustenta que Polo poderia ter aderido a *T* sem ser refutado, se tivesse aceitado as três primeiras premissas do argumento tais como aparecem no texto, as duas seguintes com pequenas qualificações e rejeitado de modo lógico a sua conclusão. Ele apresenta o argumento aproximadamente nestes termos:

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

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

2. Do mesmo modo todas as outras coisas, tais como as figuras e as cores? Não é por certo prazer e/ou pela utilidade que as chama de belas? ...

3. O mesmo não ocorre no caso dos sons e de tudo o que concerne à música? ...

4. Além disso, no caso das leis e das ações, a sua beleza é do âmbito da utilidade e/ou do prazer?

5. E não ocorre o mesmo com a beleza das coisas que aprendemos?

C Então, quando uma coisa é mais bela do que a outra, isso acontece porque a supera em apazibilidade e/ou utilidade... E quando uma coisa é mais feia-vergonhosa do que a outra, isso acontece porque a supera em sofrimento ou maldade...³

¹ PLATÃO. *Górgias*, 474a5-b2. O trecho em grego da citação está na p. 12.

² VLASTOS, 1967, p. 454-460.

³ Cf. VLASTOS, 1967, p. 455.

Alegando que as cinco premissas não são de Polo, mas introduzidas por Sócrates a fim de obter o acordo de seu interlocutor em relação à conclusão (referida como *C*), G. Vlastos faz uma revisão do argumento a partir do que imagina ser o verdadeiro ponto de vista de Polo. Ele deixa as premissas 1, 2 e 3 exatamente como estão, lembrando que a qualificação destacada em itálico na premissa 1 pode ser estendida às premissas 2 e 3 sem qualquer problema: os corpos, as figuras, as cores e os sons são ditos belos somente se são úteis e/ou proporcionam ao *observador* (ou ouvinte) certo prazer quando este os *observa* (ou ouve). A fim de cobrir também os casos de beleza mencionados nas premissas 4 e 5, isto é, as leis, as ações e as coisas que aprendemos, ele formula a seguinte definição: o belo é aquilo que é útil ou ‘apraz aqueles que veem, ouvem ou contemplam algo’ (referida como *D*),¹ e argumenta que se não tivesse se confundido, Polo teria aderido à *D* assim como aderiu às três primeiras premissas socráticas a partir das quais *D* foi extraída. Assim, ao invés de prazer sem qualificação em *C*, ele teria em *D* prazer que resulta da “apreensão sensual ou representação mental” de algo, o que mudaria completamente o rumo da discussão. Segundo sua interpretação, Polo é derrubado no *Górgias* não porque afirma *T*, mas porque Sócrates lhe faz a seguinte pergunta: quem padece mais, os que cometem injustiça ou os que a sofrem? G. Vlastos acredita que se *D* tivesse sido admitida ao invés de *C*, esta outra pergunta teria sido feita e salvado Polo da “capitulação abjeta” a que foi forçado por Sócrates no diálogo: ‘Qual destes eventos, cometer injustiça ou sofrê-la, é mais doloroso para aqueles que os veem ou contemplam?’² Sócrates precisaria encontrar, então, outro modo de desacreditar *T*. A conclusão a que G. Vlastos chega é que, na ocasião em que escreveu o *Górgias*, Platão acreditou ingenuamente que Sócrates tinha refutado a opinião de Polo, quando tudo o que ele

¹ VLASTOS, 1967, p. 457. Ele imagina a definição inclusive em grego: “Ο χαίρειν ποιεῖ τοὺς ὀρῶντας ἢ ἀκούοντας ἢ θεωροῦντας.

² Em uma nota de rodapé, ele chega a informar o leitor de que utiliza aspas simples para citações imaginárias, reservando aspas duplas para referências do texto grego traduzido.

fez foi refutar o homem (argumento *ad hominem*). O objetivo do presente capítulo é mostrar, contra essa interpretação, que o *lógos* que conduz Sócrates no diálogo refuta — em quatro etapas além da considerada de modo parcial e imaginativo no referido artigo — a opinião que tem por origem os valores contraditórios aos quais Polo irrefletidamente adere.

A discussão com Polo tem início quando ele repreende Sócrates por ter se comprazido com a contradição de Górgias, que assentiu por vergonha a uma tese que contradiz a sua crença de base. Ele considera uma grosseria (ἀγροικία),¹ típica dos homens rústicos e sem trato político, a mania de Sócrates dizer livremente o que pensa e estimular os outros a agirem do mesmo modo. Sócrates reconsidera, então, a noção grega de παρρησία, liberdade de “tudo (πᾶν) comunicar pelo discurso (ῥῆσις)”, e diz como espera que a liberdade da palavra seja exercida: ele espera que seus interlocutores, Polo em particular, abstenham-se do discurso ininterrupto, mas não de falar, visto que isso seria terrível, principalmente em Atenas, cidade onde há plena liberdade da palavra. A fim de evitar as consequências do uso ilimitado da liberdade, capaz de fazer com que até mesmo a forma de governo que a sustenta, a democracia, seja corrompida e transformada em tirania,² Sócrates sugere, como já havia feito anteriormente, que o bom discurso, mais do que o longo ou o curto, é o intermitente (ἐν τῷ μέρει), limitado pela troca de pergunta (o que é ... ?) e resposta.

Respondendo às perguntas postas por Polo, Sócrates, de modo crítico, define a retórica como um procedimento habitual,³ não artístico, que produz prazer e deleite, ou ainda, como uma imagem de uma parte da arte política que, junto da culinária, da cosmética e da sofisticada, faz parte da lisonja. Ele argumenta que há duas artes, uma, anônima, que se ocupa

¹ A ἀγροικία, palavra que Platão põe na boca de Polo contra Sócrates, caracterizava, não sem preconceito, a rusticidade do camponês, ver o vocábulo ἀγρός em CHANTRAINE, 1977, p. 15, cujo sentido difundido na época de Sócrates é o de campo, por oposição à cidade, à *pólis*. Para as significações de ἀγροικία de Aristóteles a Platão, ver HARTOG, 2004, p. 138-143.

² O excesso, portanto, pode gerar uma mudança radical, no sentido oposto do que operava. PLATÃO. *República*, 562b-563b.

³ Traduzo ἐμπειρία por “procedimento habitual”, a fim de conservar a sua conotação de rotina (τριβή). Retomando E. R. Dodds, lembro que a demarcação forte entre τέχνη e ἐμπειρία tem origem em Platão. DODDS, comentário de PLATO. *Gorgias*, 1959, p. 229.

do bem do corpo, cujas partes são a ginástica e a medicina, e outra, chamada de política, que se ocupa do bem da alma, cujas partes são a legislação e a justiça. Cada uma delas se relaciona com uma arte espúria, que faz parte da lisonja: a cosmética e a culinária, que se revestem¹ de ginástica e de medicina, e a sofisticada e a retórica, que se revestem de legislação e justiça. A forma espúria usurpa a imagem da arte e, fazendo-se passar por ela, gera o engano, donde o empenho de Sócrates em explicitar as diferenças que existem entre uma e outra: a primeira faz com que o corpo e a alma pareçam estar bem quando não estão, ocupa-se do prazer em detrimento do melhor e não pode dizer a causa de cada coisa, visto que é desprovida de *lógos*, e a segunda, cujas características são requeridas pela descrição negativa da arte espúria, que tenta o quanto pode ocultar a sua falta, é determinada pelo bem de seu objeto e pode dizer a causa de cada coisa, visto que é atravessada pelo *lógos*.

Sócrates critica duramente a cosmética, chamando-a de malfeitora, uma vez que ela não produz o bem de seu objeto; enganosa, uma vez que ela ilude com suas configurações, cores, lisura e revestimentos;² não livre, uma vez que ela é escrava da aparência, e sem linhagem, uma vez que ela é fruto da usurpação. Critica do mesmo modo a culinária, que persuade as crianças,³ impedindo inclusive os médicos de se servirem da medicina. Ao criticar a culinária desse modo, Platão, pela boca de Sócrates, alude ironicamente à retórica, que, em 399 a.C., persuadiu os cidadãos atenienses, impedindo inclusive Sócrates de se servir da filosofia na cidade. Ele sugere que a filosofia, nas suas formas de legislação e de justiça, ainda que não seja aproveitada pela cidade, pode cuidar de seus assuntos,⁴ ao passo que a sua forma

¹ A arte espúria “se faz passar por aquilo que a revestiu” (προσποιεῖται εἶναι τοῦτο ὅπερ ὑπέδυσ). PLATÃO. *Górgias*, 464d. Os verbos προσποιεῖν (na voz média, acompanhado de εἶναι: “fazer passar por”, “simular”) e ὑποδύειν (“revestir”, “esconder algo por debaixo”) são complementares.

² Ἐσθήσιν, dativo plural de ἐσθής, cujas significações são “revestimento”, “vestimenta”, ilustra o sentido de (τὸ) ὑποδύειν, referido na nota anterior.

³ A desinteligência é frequentemente associada por Platão às crianças, que, atadas a seus apetites e crenças, ainda não conseguem discernir o melhor do pior. PLATÃO. *Górgias*, 464d.

⁴ Para um exemplo típico daquilo que, ainda que não seja aproveitado, pode ser útil, ver o fragmento 121 de Heráclito = Estrabão, XIV, 25 & Diógenes Laércio, IX, 2. O fragmento contrapõe o valor singular de Hermodoro à comunidade infantil dos efésios, que, desconhecendo os próprios interesses, prejudicam-se quando banem

espúria, a retórica, aliada à sofisticada, engana a desinteligência, fazendo-se passar pelo novo paradigma político, mas, sem proporcionar a experiência do *télos* do homem, não pode produzir o seu estado de saúde.¹

Contra a opinião de Polo, segundo a qual os oradores — associados no diálogo não por acaso à figura dos tiranos —² são os homens mais poderosos da cidade, Sócrates argumenta que eles não dispõem de grande poder, pois, quando agem na cidade, seja matando, expulsando os outros ou usurpando seus bens, não fazem o que querem, mas o que lhes parece melhor. Sem refutar o argumento, provando pelo *lógos* o seu contrário, como foi encorajado a fazer, Polo se porta na discussão como os homens nos tribunais, ou seja, acusa Sócrates, sem refletir, de enunciar palavras ultrajantes e assombrosas; acusação que esse último rebate, alegando, mediante uma evocação rebuscada e irônica — ó agradabilíssimo Polo (ὦ λῶσ τε πῶλε)³ —, que não deveria ser atacado quando se esforça para conversar como o seu interlocutor. Sócrates imita o estilo argumentativo que Polo herda de Górgias a fim de fazer com que aquele, vendo os traços de seu próprio discurso refletidos na figura à qual se opõe, tome distância de sua opinião e consiga ver aquilo em vista do que seu interlocutor fala.

A fim de diferenciar a ação daquilo em vista do que se age,¹ Sócrates argumenta que a ação por si só é indeterminada, ou seja, não é boa nem má, pois participa ora do bem, ora do mal, ora de nenhum dos dois. Correr, andar, viajar... não são essas coisas que os homens querem, mas aquilo em vista do que as fazem. Eles só querem essas coisas se elas forem proveitosas (ὠφέλιμοι), mas jamais se prejudiciais. ὠφέλιμος designa aqui a

Hermodoro, homem mais útil entre os seus, dizendo: “Que entre nós nem um mais útil (ὀνήσιτον) seja...”. Sobre o fragmento, ver os comentários de BOLLACK; WISMANN, 1972 e KAHN, 1979.

¹ A esse respeito, ver WISER, 1975, p. 313-322.

² A associação da figura dos oradores à dos tiranos sugere que ambos agem, seja pelo discurso ou não, de modo parecido: usurpando poderes alheios.

³ PLATÃO. *Górgias*, 467b11. Com essa evocação, Sócrates provoca Polo, justamente ele, que o considerou rude anteriormente. Platão lança mão aqui da paranomásia, recurso estilístico utilizado por Górgias, que costuma aproximar termos com sonoridades análogas, mas com sentidos diferentes e contrastantes.

atualização de um fim preciso, pelo qual o homem que não perdeu o rumo de seu desejo se orienta, a saber, o próprio bem.² Sendo assim, se o tirano mata, expulsa os outros da cidade ou apropria-se de seus bens, pensando fazer o melhor para si, quando acontece de fazer um mal, age desse modo porque toma a sua ação pelo que a deveria orientar. Em razão disso, não faz o que quer, mas o que lhe parece melhor e, portanto, não dispõe de grande poder. Contrariando a interpretação de G. Vlastos, que desconsidera esta etapa inteira do diálogo, Polo concorda com o argumento de Sócrates e, caindo em contradição com o que havia dito antes, tem a sua opinião refutada pela primeira vez.

Depois de refutar a opinião de Polo, Sócrates declara que o *lógos* que o conduz na investigação é verdadeiro, o que não significa que as suas palavras, ainda que tenham se mostrado consistentes, sejam verdades proposicionais.³ Sócrates não cessa de encorajar os seus interlocutores a refutá-las e é assim que procederá até o final do diálogo, quando dirá a Cálicles:

ἐὰν δέ τῳ ὑμῶν μὴ τὰ ὄντα δοκῶ ὁμολογεῖν ἑμαυτῷ, χρὴ ἀντιλαμβάνεσθαι καὶ ἐλέγχειν. Οὐδὲ γάρ τοι ἔγωγε εἰδῶς λέγω ἅ λέγω, ἀλλὰ ζητῶ κοινῇ μεθ' ὑμῶν...

Se para vós pareço, de minha parte, concordar com o que não é, é preciso objetar (ἀντιλαμβάνεσθαι) e refutar (ἐλέγχειν), pois, por certo, não falo

¹ Tendo consciência de que o discurso (utilizado na esfera pública) é um tipo de ação (política), Platão não cessa de passar do discurso à ação e vice-versa.

² Ἀγαθός aparece no *Górgias* às vezes como bom em aparência, outras como bom em particular, outras como bom em geral e outras ainda como bom em particular e em geral. Sobre seus diferentes empregos no contexto da discussão entre Sócrates e Polo, ver DODDS, comentário a Platão. *Gorgias*, p. 235 ou CANTO-SPERBER, tradução de PLATON. *Gorgias*, p. 323, note 48. Platão não precisa neste passo da discussão se o ato que se dá em vista do próprio bem ou o ato proveitoso é realizado de modo injusto, ou ainda, à custa do bem comum. Ele nos leva a pensar, de antemão, no problema do critério da ação melhor, que só será precisado mais à frente: o modo justo será compreendido como o que define a ação melhor.

³ G. Vlastos as considera como verdades proposicionais que, implícitas nos outros homens, são capazes de refutar as suas proposições falsas; verdades cuja origem só seria compreendida com a leitura do *Ménon*, diálogo dito de transição, no qual seria desenvolvida a “teoria ultraespeculativa” da reminiscência. A respeito de sua perspectiva interpretativa do *Corpus* platônico (cronológica linear e evolutiva), a partir da qual elabora a sua “resposta metafísica” ao seguinte problema do *élenkhos* socrático, tido como um problema moral ainda não resolvido nos ditos diálogos de juventude: “como os interlocutores podem ter as verdades proposicionais necessárias para refutar as suas proposições falsas?”, ver VLASTOS, 1994, parte III. Para uma leitura crítica deste artigo, ver DIXSAUT, 2005, p. 9-43. Minha tradução de ambos os textos está em anexo.

como se soubesse o que digo (οὐδὲ εἰδῶς λέγω ἢ λέγω), mas investigo juntamente convosco (ζητῶ κοινῇ μεθ' ὑμῶν)...¹

Sem reconhecer a contradição em que caiu, Polo declara que só censura o grande poder do tirano porque este sofre punição quando age injustamente. Sócrates repete, então, que quem age injustamente faz o que lhe parece melhor, mas não tem grande poder, pois ter grande poder é fazer o que quer, enfim, é agir segundo a determinação do próprio bem, é agir de modo proveitoso... Repete ainda que a ação por si só é indefinida, visto que às vezes é melhor matar, expulsar os outros da cidade e apropriar-se de seus bens, mas às vezes é pior fazer essas coisas... Há, pois, um limite (ὄρον) que define (ὀρίζειν) a ação, sem o qual não seria possível discernir a melhor da pior, a saber, o modo como ela é realizada: o modo justo (δικαίως) é o que define a ação melhor. Diante da consistência do argumento de Sócrates, Polo reconhece que será difícil refutá-lo (χαλεπόν ἐλέγχειν), mas, tomado por uma confiança inopinada na própria capacidade discursiva, declara de modo desdenhoso que até mesmo uma criança o refutaria (κἂν παῖς ἐλέγξειεν), e é assim mesmo, como uma criança,² atada a seus apetites e crenças (οἰνιῶδες), que ele tentará refutar o seu interlocutor. Sócrates, por sua vez, o exorta a discernir a refutação melhor, que pode libertar do palavrório inútil, da pior, incapaz de fazê-lo, e a participar da primeira:

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

Eu sentirei muito deleite com a criança e igualmente contigo, se me refutares, ou seja, libertares do palavrório inútil (ἐάν με ἐλέγξης καὶ

¹ PLATÃO. *Górgias*, 506a 2-4.

² O nome Πῶλος, como que por acaso, significa potro ainda não domado. Ao compor o seu personagem no *Górgias*, Platão parece aludir a um tipo que desponta em Atenas: o do jovem refutador que, como um potro feroso que dá pinotes em várias direções e ataca de modo arrebatado o interlocutor sem argumentar contra a sua posição.

ἀπαλλάξης φλυαρίας) ... Vai, amigo, não te enfastie sendo benfazejo, refuta-me (ἀλλὰ μὴ κάμης φίλον ἄνδρα εὐεργετῶν, ἀλλ' ἔλεγχε).¹

O καὶ, destacado acima, é epexegetico, isto é, indica que ἀπαλλάξης é um aposto explicativo de ἐλέγξης. A refutação melhor, tal como Sócrates a compreende no *Górgias*, é uma libertação e, portanto, um benefício (εὐεργεσία),² e não uma “capitulação abjeta”³ da qual Polo precisa ser salvo.

Sem discernir uma refutação da outra, Polo tenta provar que a injustiça não é um obstáculo para a felicidade, recorrendo não à argumentação, mas à testemunha reputada do tirano Arquelaou,⁴ que é um típico ἄδικος εὐδαίμων. Sócrates questiona a sua conduta discursiva e os valores que a sustentam, ao adverti-lo de que sequer sabe se o grande rei⁵ é feliz, uma vez que não conhece nada de sua educação e justiça, condições que considera indispensáveis para a felicidade. Ele critica Polo por tentar refutá-lo retoricamente (ῥητορικῶς), ou seja, como os homens nos tribunais, que, ao invés de darem razão do que dizem (διδόναι ἔλεγχον ou λόγον), recorrem a testemunhas numerosas e reputadas; atitude que considera sem valor, visto que pode acontecer de alguém ser testemunhado falsamente por muitos que parecem ser algo.

Polo desconsidera as palavras de seu interlocutor e lhe diz que os que usurpam injusta e impunemente o poder alheio são invejados não só por seus concidadãos, mas também pelos estrangeiros, insinuando assim que Arquelaou é invejado inclusive por Sócrates.

¹ PLATÃO. *Górgias*, 470c7. Ἄλλὰ tem, nesta oração, uma função exortativa, pois antecede os verbos κάμνειν e ἐλέγχειν, expressos nos modos subjuntivo (κάμης) e imperativo (ἔλεγχε). Sobre o emprego da conjunção, quando seguida de verbos nesses modos, ver LIDDELL, SCOTT & JONES, 1996, p. 687.

² Segundo DODDS, comentário de PLATO. *Górgias*, 1959, p. 241, “ἀλλ' ἔλεγχε é adicionado para esclarecer o que é a εὐεργεσία”.

³ G. Vlastos refere-se à refutação socrática de Polo nestes termos: “abject capitulation”. VLASTOS, 1967, p. 458.

⁴ Dodds lembra que Antístenes escreveu contra Górgias uma obra sobre Arquelaou (Ἀρχελάος ἢ περὶ βασιλείας). DODDS, comentário de PLATO. *Górgias*, 1959, p. 241-242. Em função disso e principalmente do fato de Platão ter identificado anteriormente oradores e tiranos, penso que, por traz de sua crítica a Arquelaou, Górgias é indiretamente visado como alvo.

⁵ A expressão grande rei, τὸν μέγαν βασιλέα, traduz o ideal aristocrático de felicidade, cujas bases são a reputação e a opulência.

Este, ao invés de responder à provocação, o lembra de que ainda não foi refutado e continua a dar razão de sua posição. Sem saber o que dizer, Polo desata a rir. Com uma perseverança que, ao invés de ingênua, é irônica, Sócrates argumenta que quando fez parte do conselho, sem se portar como um político,¹ isto é, como alguém que sabe pôr assuntos em votação, também se tornou risível. Ele sugere assim que o riso, antes de uma modalidade nova de refutação, é resultado do não saber: Sócrates torna-se risível porque não sabe se portar como um orador, que persuade os muitos a votar a seu favor, enquanto Polo ri porque não sabe se portar como um bom refutador, que argumenta contra as posições que contesta.

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

¹ Ele diz que não se porta como um político, e, mais a frente, em 521d6, diz que é o único homem que maneja de modo verdadeiro a arte política. Por mais que pareçam, essas declarações não são dissonantes: quando diz que não se porta como um político, Sócrates sugere que não age com a complacência de um orador, que conforma o seu discurso aos apetites e às crenças dos muitos a fim de colher os votos, mas como um filósofo, cujo discurso é determinado pela busca do conhecimento, que não cessa de questioná-las.

com esses sentidos.¹ É notável, entretanto, que enquanto Platão faz com que Polo considere bom e mau, bem como proveitoso e nocivo exclusivamente como valores particulares, faz com que Sócrates os considere de modo inclusivo como valores particulares e comuns e jogue com a sua equivocidade na discussão. É esse jogo que lhe possibilitará restabelecer, numa relação de mútua determinação, o vínculo entre o belo e o bom (proveitoso), bem como entre o feio-vergonhoso e o mau (prejudicial). O vínculo entre o belo e o bom, próprio da antiga noção de καλοκάγατία, resulta não só na estilização do bom, que passa a ser objeto da admiração comum, mas também na delimitação do belo, que passa a ter o melhor como seu conteúdo, cuja definição é, para o Sócrates de Platão, a justiça. Um raciocínio análogo pode ser desenvolvido pelo leitor acerca do vínculo entre o feio-vergonhoso e o mau.

Depois de considerar o belo como algo bom e/ou prazeroso e o feio-vergonhoso como algo mau e/ou doloroso sem mais, Sócrates, com o assentimento de Polo, estabelece que entre duas coisas belas, uma é mais bela do que a outra porque a ultrapassa em bondade e/ou prazer, e que entre duas coisas feias-vergonhosas, uma é mais feia-vergonhosa do que a outra porque a ultrapassa em maldade e/ou dor. Se cometer injustiça é mais feio-vergonhoso do que sofrê-la, como Polo havia sustentado, então, segundo o que foi assentido, também é pior e/ou mais doloroso. Ao invés de tentar livrar seu interlocutor da “confusão”,¹ Sócrates, de modo ardiloso, a alimenta quando lhe pergunta se os que cometem injustiça padecem mais do que os que a sofrem. Sem notar que Sócrates — que falava do prazeroso e de seu oposto, ora para os observadores (no caso dos corpos, cores, figuras e sons), ora sem especificar um referente (no caso das leis, ocupações e ciências) — passa a falar do doloroso para os que cometem injustiça, Polo nega que estes padeçam mais do que os que a sofrem e, confuso, acaba admitindo que não é a dor que se torna maior quando se comete injustiça, mas o mal (a

¹ Ver a *República* (457b4) de Platão e os *Memoráveis* (4.6.9) de Xenofonte. Há, além desses, vários exemplos parecidos em Homero, nos ditos pré-socráticos etc.

nocividade), e que, portanto, cometer injustiça, além de feio-vergonhoso, é pior (mais nocivo) do que sofrê-la. Contrariando a interpretação de G. Vlastos, que, em nome da “lógica”,² desconsidera o conteúdo dinâmico da discussão e, além disso, censura com uma moral pouco socrática o modo artiloso como ela é conduzida, Polo concorda novamente com o argumento de Sócrates e, caindo em contradição com o que havia dito antes, tem sua opinião refutada pela segunda vez.

Polo sustenta a princípio que é melhor cometer injustiça, embora seja mais feio, mas tem a sua opinião refutada quando concorda que cometer injustiça, além de mais feio, é pior do que sofrê-la. Embaralhando as duas opiniões dissonantes, Sócrates passa do “melhor” ao “preferível” e lhe pergunta se o que é mais feio-vergonhoso e pior é mesmo preferível ao que é menos. Ao dar-se conta de que Polo está cada vez mais confuso, ele oportunamente o exorta a entregar-se valorosamente ao *lógos* (γενναίως τῷ λογῶ) como se o fizesse a um médico (ιατρῶ). Como uma criança que tenta escapar das cauterizações, incisões e purgações, Polo tenta escapar da discussão elêntica, mas, considerando menos feio-vergonhoso contradizer a sua crença do que a dos muitos, segundo a qual o que é mais feio-vergonhoso e pior (cometer injustiça) não é preferível ao que é menos (sofrê-la), adere a essa última e, em dissonância com a interpretação de G. Vlastos, que também desconsidera esta etapa do diálogo, tem sua opinião refutada pela terceira vez.³

¹ Confusão que o ajudará a vincular (misturar), ainda que de modo caótico, o que ele, com uma certeza irrefletida, desvincula: o feio-vergonhoso e o pior (mais nocivo). Lembro que “confusão” é um dos sentidos originários de ἔλεγχος. Para essa acepção do termo, ver DORION, 1990, p. 311-344.

² Como mostrado no início deste capítulo, G. Vlastos reconstrói o argumento lógico que Polo poderia ter desenvolvido a fim de que não fosse refutado: “Se ele [Polo] não tivesse se confundido teria aderido a *T* e passado incólume pela refutação, aceitando as três primeiras premissas do argumento praticamente como estão no texto, admitindo as duas seguintes com pequenas qualificações e rejeitando a sua conclusão com a lógica inteiramente ao seu lado (*‘with logic entirely on his side’*)...”. Cf. VLASTOS, 1967, p. 455.

³ Lembro que, além de “confusão”, “vergonha” é um dos sentidos originários de ἔλεγχος. Para a acepção arcaica do termo, ver *Odisséia*, XXI, 249-255 e *Iliada*, XI, 314-315; 341-343, versos mencionados na primeira parte da introdução desta dissertação.

Antes de passar à questão ainda não examinada da punição do injusto, Sócrates novamente exorta Polo a diferenciar a refutação melhor da pior, pondo uma diante da outra (ὁ ἔλεγχος παρὰ τὸν ἔλεγχον):¹

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

... enquanto todos os outros concordam contigo, exceto eu, tu, sendo apenas um, és suficiente quando concordas comigo e testemunhas a meu favor. Então, faço-te votar sozinho, os outros mando ir embora.²

Em seguida, o encoraja a concordar, não sem exame, que punir o injusto de modo justo é o mesmo que lhe restituir a justiça. Sem escutar a advertência de Sócrates, Polo rapidamente concorda com isso, assim como concorda com uma série de raciocínios, cuja conclusão bombardeia a sua opinião inicial, segundo a qual a punição é um mal: se o sofrimento de uma ação é determinado pelo modo como esta se dá, então quem é punido de modo justo sofre coisas justas; se as coisas justas são belas, então o ato justo é belo; se o sofrimento de quem é punido de modo justo é belo e as coisas belas são boas (proveitosas), então a punição justa é boa (proveitosa) para quem a sofre, pois pode libertar sua alma da maldade e a torná-la melhor.³ Contrariando mais uma vez a interpretação de G. Vlastos, que também desconsidera esta etapa da discussão, Polo cai em contradição com o que havia dito antes e, testemunhando a favor de Sócrates, tem sua opinião refutada pela quarta vez.

Assentindo por vergonha a tudo o que Sócrates diz, Polo admite que o mais feio-vergonhoso dos males é a injustiça e que, se é o mais feio-vergonhoso, também é o pior, não por ser o mais doloroso, mas por gerar maior prejuízo. Admite também que a mais bela das

¹ PLATÃO. *Górgias*, 475e9-10.

² PLATÃO. *Górgias*, 475e10-476a2.

³ Κακίας ἀπαλλάττεται... βελτίων τὴν ψυχὴν γίγνεται. PLATÃO. *Górgias*, 477a5-7. Embora não o faça de modo explícito, é notável que Platão estabelece no *Górgias* um paralelo entre a (restituição da) justiça e a refutação: ambas, análogas à medicina, podem, segundo Platão, libertar a alma da maldade e torná-la melhor.

artes é a justiça e que, se é a mais bela, também é a melhor, não por ser a mais prazerosa, mas por gerar maior proveito. A noção de “proveito” ou “utilidade” torna-se central na discussão com Polo, enquanto a de “prazer”, em torno da qual gira o artigo de G. Vlastos,¹ só será examinada mais de perto na terceira parte do diálogo (que ele curiosamente desconsidera em seu artigo): raciocinando por analogia, Sócrates diz a Polo que assim como a medicina é proveitosa, visto que pode libertar o corpo da doença e torná-lo melhor, a restituição da justiça também o é, visto que pode libertar a alma da injustiça e a torná-la melhor. Portanto, assim como o doente procura o médico (ιατρός), interessado na recuperação da saúde do seu corpo, o injusto deve procurar o juiz (δικαστής)², interessado na restituição da justiça. Embora tenha se persuadido de que Arquelaus é um impune feliz, Polo admite que o tirano não tira proveito do poder que usurpa dos outros, pois, sem libertar a sua alma da injustiça, ao invés de feliz (εὐδαίμων), é infelicíssimo (ἀθλιώτατος). Contrariando mais uma vez a interpretação de G. Vlastos, que também desconsidera esta etapa da discussão, Polo concorda com o argumento de Sócrates e, caindo em contradição com o que havia dito antes, tem sua opinião refutada pela quinta e última vez.

Depois de escorregar da tirania à retórica, Sócrates pergunta: qual é, afinal, a sua grande utilidade (μεγάλη χρεία)?³ Virando de ponta cabeça os valores vigentes em Atenas, ele extrapola os limites da analogia que havia estabelecido entre a medicina e a justiça quando diz que tira proveito da retórica aquele que, por vontade própria, procura o juiz a fim de ser libertado da doença da injustiça (νόσημα τῆς ἀδικίας), pois esta, quando não tratada, torna-se crônica (ἐγχερονίζειν) e, revestindo-se de uma cicatriz incurável, supura em seu interior

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

² Mas quem seria esse juiz? Platão dá ironicamente a entender que certamente não seriam os “juizes” (cidadãos) que votaram a favor da condenação de Sócrates.

³ *Górgias*, 480a2.

(ὑπουλον ἀνίατον). A imagem de tal cicatriz, que, segundo Hipócrates, encobre a ferida escavada por debaixo,¹ lembra de modo impactante o tipo de homem que, revestindo a sua alma com a imagem da justiça, encobre a sua maldade. Sócrates conclui ironicamente que a grande utilidade da retórica consiste não em defender (ἀπολογεῖσθαι) o injusto da punição, como costuma acontecer, mas em acusá-lo (κατηγορεῖν), a fim de que, pondo a nu a maldade de sua alma, ele possa recuperar a sua saúde e ser feliz, ou seja, realizar, sem prejuízo do comum, o interesse que lhe é próprio.

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

¹ “As feridas parecem ter quatro modos de progredir, o primeiro, em profundidade: essas são as fistulas, tais quais as feridas escavadas no interior, encobertas por uma cicatriz / τὰ δ' ἔστι τὰ συριγγώδη καὶ ὅσα ὑπουλα ἔστι”. HIPÓCRATES, *Do médico*, 11, 1-2.

possibilidade iminente, remanescente da “cultura da vergonha”,¹ que Platão encerra ironicamente a parte nuclear do *Górgias*, 461b-481b, dizendo, pela boca de Sócrates, que a grande utilidade da retórica não consiste em defender o injusto da punição, mas em acusá-lo, a fim de que, pondo a nu a maldade de sua alma, ele possa recuperar a sua saúde e ser feliz, ou seja, realizar, sem prejuízo do comum, o interesse que lhe é próprio.

¹ Segundo a “cultura da vergonha”, a boa conduta (heroica) é sancionada pelo olhar e admiração coletivos. A esse respeito, ver DODDS, 1988 (1951). Platão, no *Górgias*, questiona implicitamente o poder do olhar e da admiração coletivos como reguladores da conduta humana, uma vez que eles podem, por engano, sancionar atos injustos.

CAPÍTULO III

A REFUTAÇÃO DE CÁLICLES

Se para vós pareço, de minha parte, concordar com o que não é, é preciso objetar (ἀντιλαμβάνεσθαι) e refutar (ἐλέγχειν), pois, por certo, não falo como se soubesse o que digo (οὐδὲ εἰδῶς ἅ λέγω), mas investigo juntamente convosco (ζητῶ κοινῇ μεθ' ὑμῶν)...¹

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

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

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

Se, pois, falas sério e calha de ser verdade o que dizes, não é que nossa vida, a dos homens, está invertida e fazemos tudo, ao que parece, ao contrário do que se deve?²

A fim de superar a “incomunicabilidade” que caracteriza o *Górgias*, tema abordado na conhecida passagem do *Tratado do não ser ou sobre a natureza* — nada existe; se existe, é inapreensível; se é apreensível, é incomunicável e inexplicável ao outro³ —, Sócrates argumenta, com excesso de otimismo, que há entre os homens um afeto (πάθος) comum, o amor (ἔρως), capaz de tornar comunicável os afetos de cada um:

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

Se não houvesse afeto comum entre os homens, mas apenas um, para uns, outro, para outros, e se cada um de nós, ou os demais, provasse apenas um afeto próprio, não seria fácil comunicar ao outro o que se sente. Digo, então, depois de ter observado que calha agora de eu e tu provarmos algo idêntico, que estamos ambos amando, eu, Alcibíades, filho de Clíniades, e a filosofia, enquanto tu, o *dêmos* ateniense, e o filho de Pírilampo.⁴

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

¹ PLATÃO. *Górgias* 506a 2-4. O trecho em grego da citação está na p. 37.

² PLATÃO. *Górgias* 481c1-4.

³ Contra (?) e a partir de Parmênides (DK 28 B 1-9), Górgias desenvolve esta ideia: “Ἐν μὲν καὶ πρῶτον ὅτι οὐδὲν ἔστιν, δεύτερον ὅτι εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ, τρίτον ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοῖ γε ἀνέξοιστον καὶ ἀνεμῆνευτον τῷ πέλας. GÓRGÍAS. *Tratado do não ser ou sobre a natureza* (versão de Sexto Empírico *Adv. Math.* VII 65ss).

⁴ PLATÃO. *Górgias* 481c5-d5.

démos, povo ateniense, quanto com um único homem, o jovem aristocrata Dêmos, filho de Pirilampo.

Cálicles é desafiado a fazer a filosofia parar de falar. Tarefa que não será fácil, já que a filosofia, a preferida de Sócrates, sendo menos inconstante que seu outro amado, Alcibiades, que diz ora uma coisa, ora outra, diz sempre as mesmas coisas (ἢ δὲ λόγων φιλοσοφία αἰετῶν αὐτῶν)¹. Ao invés de refutar o Sócrates que está diante dele, Cálicles é desafiado a refutar (ἐξελέγχειν) a filosofia, enfim, a provar com argumentos que cometer injustiça e ficar impune não é o pior dos males. Sócrates diz, então, que se a filosofia permanecer irrefutada (ἀνέλεγκτος), Cálicles jamais entrará em acordo (οὐ ὁμολογήσεις) consigo mesmo e pronunciará discursos dissonantes para o resto de sua vida (διαφωνήσει ἐν ἅπαντι τῷ βίῳ). Valendo-se de um vocabulário “filosófico-musical”, ele acrescenta que o acordo consigo mesmo, mais do que o acordo complacente com o outro, é um valor e deve ser perseguido: é preferível ter a lira ou um coro desarmônico e dissonante (ἀνάρμοστος τε καὶ διάφωνος), ou ainda, estar em desacordo (ἀσύμφωνος) com a maioria dos homens do que dizer coisas contrárias (ἐναντία λέγειν) a si mesmo. Ainda que a autocontradição seja constitutiva de todos nós, Sócrates não cansa de considerá-la como uma ocasião para o exame.

Achando estranha² a inversão de valores operada por seu interlocutor, Cálicles o acusa de proceder na discussão como um jovem demagogo e de ter se aproveitado da vergonha de Polo, levando-o a concordar publicamente com uma tese contrária à sua convicção: é mais feio cometer injustiça do que sofrê-la. Cálicles o acusa de ter forçado Polo a contradizer-se, situando a justiça alternadamente em dois polos opostos, o da convenção/lei

¹ PLATÃO. *Górgias* 482a8-9.

² Inevitável não lembrar aqui do *Estranho* de Sigmund Freud, cujo sentido, tomado emprestado de Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, é “o familiar recalçado”. Não só o estranhamento de Cálicles em relação a Sócrates, mas também o de Sócrates em relação a Cálicles parecem, sob essa perspectiva, bastante suspeitos.

(νόμος) e o da natureza (φύσις)¹: quando Polo falava do mais feio segundo a convenção/lei, Sócrates, sem avisá-lo, indagava-o segundo a natureza e vice-versa. Nesse passo da discussão, Cálicles estabelece que, segundo a natureza, o que é mais feio também é pior, como, por exemplo, sofrer injustiça, enquanto, segundo a convenção/lei, é mais feio cometê-la.

Convencido ou tentando convencer os presentes de que o único responsável pelas contradições de Polo é Sócrates, que o teria confundido com seus jogos de linguagem, Cálicles sustenta que não é próprio do homem sofrer injustiça, mas do escravo, a quem seria melhor morrer do que viver, pois, injustiçado e ultrajado, seria incapaz de defender-se e de prestar socorro aos seus. Estabelecendo uma correspondência entre os muitos (οἱ πολλοί) e os fracos (οἱ ἄσθενεῖς), ele pensa que é porque não suportam ter menos que os outros que eles instituem as leis e alegam que, segundo elas, é belo e justo ter tanto quanto os outros (ἔχειν τὸ ἴσον).

Assim como Polo tentou provar, a partir do exemplo de Arquelau, que o injusto impune é feliz, Cálicles tenta provar, a partir dos exemplos do comportamento animal² e da relação de domínio que existe entre as cidades³ e as nações, que é justo que os superiores (κρείττων) dominem os inferiores (ἥττων) e tenham mais do que eles: Xerxes e Dario, por exemplo, em seus ataques à Hélade e à Cítia, teriam agido segundo a lei da natureza (κατὰ νόμον τὸν τῆς φύσεως) e contra a lei instituída. Essa última, ele acrescenta, é imposta aos melhores (βελτίστους) e mais vigorosos (ἔρρωμενεστάτους), que são apanhados desde cedo — como acontece aos leões — a fim de serem persuadidos por meio de encantamentos e de palavras mágicas de que a igualdade é bela e justa. Porém, quando um único homem surge e

¹ A oposição entre νόμος e φύσις é um tema recorrente entre os gregos, sobretudo entre os sofistas. Segundo Antifonte, por exemplo, a convenção/lei está, na maioria das vezes, em conflito com a força da natureza: enquanto aquela constrange, esta liberta.

² O comportamento animal era frequentemente utilizado como uma justificativa do ato de força ou de violência. A esse respeito, ver, p. ex., *As nuvens* 1427 *et seq.*, nas quais Fidípides tenta mostrar a Estrepsíades que é justo que os filhos literalmente batam nos pais e o faz recorrendo à lei que rege o comportamento animal.

³ A fim de justificar a relação de domínio que existe entre as cidades, Tucídides alega que é por força da natureza que os homens exercem seu domínio onde são superiores. Segundo ele, não fomos nós quem estabelecemos essa

pisa nessas convenções/leis contrárias à natureza, transformando-se em senhor daqueles que antes o subjugaram, age conforme a justiça da natureza (τὸ τῆς φύσεως δίκαιον). Cálicles, então, lançando mão da analogia do vigor natural, cita parte de um poema de Píndaro, justificando assim a violência. Trata-se do caso de Hércules, que, sem pagamento, apropriou-se dos bois de Gerião¹:

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

Lei, o rei de tudo,
de mortais e de imortais,
este — ele diz —
conduz de modo justo a violência extrema
com a mão soberana, sinal disso são
os trabalhos de Hércules, pois — sem que pagasse — ...²

Depois de provocar Sócrates, dizendo que ele não reconhece a verdade de suas palavras porque dedicou muito tempo de sua vida à filosofia, Cálicles diz que essa última, quando estudada sem moderação, é capaz de corromper até mesmo a alma de um homem naturalmente bom (εὐφυής), tornando-o inexperiente nas coisas que devem ser experimentadas por quem ambiciona ser belo, bom e reputado:³ as leis da cidade; os discursos agradáveis aos homens, sejam eles privados ou públicos; os prazeres e os apetites. Como Zeto critica seu irmão Anfion, em *Antíope*, peça perdida de Eurípides¹, Cálicles critica Sócrates por ter dedicado a maior parte de sua vida à filosofia, tornando-se incapaz de defender-se de uma

lei nem fomos nós quem a pusemos em prática primeiro. Ela já era praticada antes e continuará a subsistir depois de nossa existência. Ver TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*, V, 105.

¹ Segundo a *Teogonia* 287-294, Gerião de três cabeças foi morto por Hércules no dia em que esse último usurpou os seus bois. Hércules realizava a décima façanha de seu ciclo de trabalhos.

² PLATÃO. *Górgias* 484b4-9.

³ Καλὸν καὶ γαθὸν καὶ εὐδόκιμον. No registro da “cultura da vergonha”, o sentido dessas palavras se recobrem: é belo e bom o homem reputado. DODDS, comentário de PLATO. *Górgias*, 1959, p. 273.

acusação injusta diante de um tribunal; um homem nessas condições, ele conclui sem doçura, ao invés de ser considerado “artista” (τεχνικός), deve ser esbofetado. Em seguida, tentando convencer Sócrates a parar de refutar os outros (παῦσαι δ’ἐλέγχων) e a cultivar a beleza das coisas práticas, Cálicles identifica a refutação filosófica às sutilezas (κομψά), às tagarelices (ληρήματα) e ao falatório inútil (φλυαρίας). Enquanto Sócrates a concebe como uma prática filosófica capaz de libertar a alma do falatório inútil, Cálicles a concebe como um falatório inútil capaz de levar aquele que dela se ocupa a “habitar casas vazias” (κενοῖσιν ἐγκατοικήσεις δόμοις)². Ao contrário de Sócrates, que exorta seus interlocutores a “refutarem e a se deixarem refutar”, Cálicles o exorta a parar de imitar os “refutadores de ninharias” (ἐλέγχοντας τὰ μικρά) e a imitar os homens abastados e reputados, pois eles são excelentes e felizes.

Sem deixar-se abalar pelas palavras de Cálicles, Sócrates diz alegrar-se por ter encontrado alguém como ele, que, como uma pedra de toque (λίθος/βάσανος)³, parece ter as qualidades necessárias para pô-lo à prova (βασανίζειν). Cálicles é saudado ironicamente como um “presente de Hermes”, uma vez que parece ter as três qualidades essenciais para pôr à prova o filósofo: conhecimento (ἐπιστήμη), benevolência (εὐνοία) e παρρησία¹. De modo artificioso, Sócrates exalta as qualidades do seu interlocutor, sobretudo a παρρησία, a fim de que ele, pondo à prova suas posições, revele, com toda a licenciosidade de que é capaz, aquilo que os outros interlocutores, por vergonha, negaram-se a revelar, a saber, as pretensões indeclaráveis da retórica. Estabelecendo os termos da conversa, ele diz a Cálicles que se ele

¹ A cena da peça de Eurípidés referida aí é a de dois irmãos que discutem sobre seus modos de vida: Zeto é pastor e Anfíon, artista/músico. Reforçando o contraste entre as duas figuras, Eurípidés opõe as atividades do cidadão à inação (ἀπραγμοσύνη) do artista/músico.

² PLATÃO. *Górgias*, 486c8-9. Para Cálicles, os homens que se ocupam de refutar os outros acabam tendo suas casas desprovidas dos mais variados bens, inclusive de amigos, que Sócrates possivelmente consideraria em um tal contexto como adúladores.

³ A pedra da Lídia (Λύδία λίθος), também chamada de pedra de toque (βάσανος), era um objeto de quartzo ou jaspé usado para pôr à prova a pureza do ouro através da fricção produzida entre os dois. As marcas amarelas do ouro deixadas na superfície da pedra eram provas suficientes de sua pureza. DODDS, comentário de PLATÃO. *Górgias*, 1959, p. 280.

vier a concordar com suas posições, seu acordo (ὁμολογία) será considerado uma prova suficiente de sua verdade.

Sócrates, então, retomando as questões levantadas por seu interlocutor, expõe de memória seus pontos de vista sobre a justiça natural, identificados, neste passo da discussão, com as ideias presentes no epinício de Píndaro, citado anteriormente: segundo a natureza é justo que o superior (κρείττον) leve consigo pela violência (βία) os pertences do inferior (ἥττον), que o melhor (βέλτιον) domine o pior (χείρον) e que o que vale mais (ἀμείνον) tenha mais do que o que vale menos (φαυλοτέρου). Sem estabelecer diferenças entre superior, melhor e mais forte (ισχυρότερον), Cálicles alega que é porque, de fato, atacam e comandam as cidades pequenas, que as cidades grandes são, segundo a justiça natural (κατὰ τὸ φύσει δίκαιον), superiores e mais fortes do que aquelas: a força é pensada aí nos termos de sua efetividade. Operando uma inversão, Sócrates extrai do raciocínio de seu interlocutor um argumento que contradiz suas convicções aristocráticas, isto é, um argumento que justifica a superioridade dos muitos e desfaz a relação de oposição entre natureza e lei: é porque, de fato, instituem as leis contra um único homem (ένός) que os muitos (οἱ πολλοί) são, por natureza, superiores (κρείττους) e melhores (βελτίους) do que aquele. Se os muitos são superiores e melhores, como foi admitido, e consideram que é justo ter tanto quanto os outros e que é mais feio cometer injustiça do que sofrê-la, então, não é apenas pela lei (οὐ νόμῳ ἐστίν) que esses princípios são reconhecidos, mas também pela natureza (ἀλλὰ καὶ φύσει). Valendo-se ironicamente das estratégias de Cálicles, que tentou apoiar seus pontos de vista na efetividade da força, Sócrates apoia-se na efetividade da democracia ateniense e os refuta. Ele ainda aproveita a ocasião para esclarecer que não procedeu com má fé na discussão com Polo, apelando para a lei quando ele falava segundo a natureza e vice-versa, pois jamais pensou que a natureza e a lei fossem contrárias.

¹ Platão explora aí o duplo sentido de παρηγορία, que pode significar tanto a liberdade da palavra quanto a

Depois de admitir que, segundo a justiça natural (δικαίον φύσει), os superiores (κρείττους) são os mais inteligentes/competentes (φρονιμωτέρους), Cálicles acrescenta que é justo que eles não só governem (ἄρχειν) os homens que carecem de tais qualidades, mas que também tenham mais (πλέον ἔχειν) do que eles. Ainda que conceba a ἀρετή de modo diferente de Cálicles, Sócrates também sustenta que os superiores e os mais inteligentes/competentes devem governar, o que é reiterado e desenvolvido na *República*. Ele não sustenta, contudo, que eles devem ter mais do que os que carecem de tais qualidades. Os médicos, os agricultores e os sapateiros, mesmo que sejam os mais inteligentes/competentes em suas respectivas ocupações, não devem ter mais dos bens que produzem do que os que carecem de tais qualidades nessas áreas. Cálicles contesta as posições de seu interlocutor e o acusa de dizer sempre as mesmas coisas (ἀεὶ ταῦτα λέγειν)¹. Em seguida, alega que em momento algum se referiu a médicos, agricultores e sapateiros, mas apenas aos inteligentes/competentes nos negócios da cidade (οἱ φρόνιμοι τὰ πράγματα τῆς πόλεως)², pois esses últimos, além de serem inteligentes/competentes em coisas maiores, são corajosos/viris (ἀνδρεῖοι) na administração de seus negócios e executam seus planos sem esmorecerem. Sócrates corrige Cálicles, precisando que não diz apenas as mesmas coisas, mas as mesmas coisas acerca das mesmas coisas (ἀλλὰ καὶ περὰ τῶν αὐτῶν)³, enquanto esse último nunca diz as mesmas coisas acerca das mesmas coisas (οὐδέποτε ταῦτα λέγεις περὶ τῶν αὐτῶν)¹ e, em função disso, se contradiz.

Ao perguntar a Cálicles se o melhor (βέλτιον) e superior (κρείττον) é temperante (σώφρων), senhor de si (ἐγκρατῆ αὐτὸν ἑαυτοῦ) e governa seus apetites (ἐπιθυμίας) e prazeres (ἡδονάς), Sócrates revela sua concepção não só de homem melhor, mas também de governo melhor. Cálicles, por sua vez, inverte o conteúdo de sua pergunta,

licenciosidade. Ver LIDDELL, SCOTT & JONES, 1996, p. 1344.

¹ PLATÃO. *Górgias*, 490e9.

² PLATÃO. *Górgias*, 491b1.

³ PLATÃO. *Górgias*, 490e10.

respondendo que melhores (βελτίους) são os que não impõem limites a seus prazeres (ήδονάς) e apetites (έπιθυμίας) e que, valendo-se de sua coragem/virilidade (άνδρεία) e inteligência/competência (φρόνησις), os satisfaz. Sócrates o retruca, alegando que aquele que pretende governar os muitos deve aprender a governar-se. Há, portanto, uma diferença insuperável entre a sua noção de melhor (βέλτιον) e a de Cálicles, que, oscilante, será submetida a uma série de objeções, feitas por meio de alusões míticas, alegorias e refutações, atendo-me aqui às refutações.

Cálicles é, a princípio, representado no *Górgias* como um “hedonista não seletivo”², isto é, como um hedonista que tende a não discriminar prazeres melhores/mais úteis e piores/mais nocivos, chegando a identificar prazer e felicidade: viver de modo prazeroso (βιῶναι ήδέως) é viver de modo feliz (βιῶναι εύδαιμόνως). Passando dos apetites por comidas e bebidas às coceiras da cabeça e outros tipos de comichão, Sócrates pergunta ao seu interlocutor se a vida de um lascivo (κίναιδος) também é feliz. Cálicles não ousa dizer que sim, mas não qualifica os prazeres desse tipo como ruins ou vergonhosos, pois se os qualificasse assim, teria que lançar mão de outros critérios que os fatos brutos dos prazeres, o que colocaria em questão os fundamentos de seu hedonismo não seletivo. Por que ele, que se gaba de sua coragem/virilidade e falta de vergonha, não ousa sustentar que os lascivos são felizes? Suas pretensões políticas não o deixam esquecer da condição simbólica da “vida dos κίναιδοι”. Segundo Kenneth J. Dover, ainda que o termo “κίναιδία” seja vago, não há dúvidas quanto ao seu sentido de “submissão sexual”, que, no referido contexto, caracterizava a atitude efeminada e não corajosa/não viril (é preciso ter em vista que as mulheres, infelizmente, não eram consideradas cidadãs pela “democracia” ateniense), suficiente para pôr em questão a condição de cidadão de um varão ateniense³.

¹ PLATÃO. *Górgias*, 491b8.

² Valho-me aqui da expressão utilizada por C. KAHN, 1983.

³ K. Dover recorre a Ésquines, que, em seus discursos, acusa Demóstenes de ser um κίναιδος. Ésquines insinua que, em suas relações com o jovem Ariston, Demóstenes era sexualmente passivo (efeminado). Segundo ele, não

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

se sabe, ao certo, “quem fazia o que com quem”. Esse era um recurso utilizado com frequência nos tribunais, cujo fim era pôr em questão a reputação do acusado e, conseqüentemente, sua condição de cidadão: se para um homem mais velho, ser ativo (ἑραστής) em uma relação homoerótica com um jovem não era tido como algo vergonhoso, ser passivo (ἐρώμενος) o era. DOVER, 1994, p. 110-112.

¹ PLATÃO. Górgias, 495a3.

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

CONCLUSÃO

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

-Achaste, Teodoro, uma excelente imagem para minha mania (νόσος): certamente sou mais forte do que aqueles, pois milhares de Hércules e Teseus já cruzaram meu caminho, campeões de discursos todos eles, mas, ainda que tenham me destruído completamente, não renuncio, tal o amor terrível que essa modalidade de exercício provocou em mim. Portanto, não te recuses a exercitar-te em uma disputa que será vantajosa ao mesmo tempo para mim e para ti.¹

Na introdução desta dissertação, evocando algumas transformações semânticas do *élenkhos*, mostrei que, na tradição literária, o termo tem mais de um sentido, como o de vergonha (Homero), prova atlética (Píndaro) e confusão/vergonha (Sófocles). No contexto trágico, observei que o interrogador, a fim de persuadir os ouvintes de que o interrogado cometeu uma falta, recorre ao questionamento com o intuito de confundi-lo e de envergonhá-lo (ἐξελέγχειν). No contexto jurídico, verifiquei que o termo tem um sentido similar a esse último: enquanto o acusado, com os recursos de que dispõe, empenha-se em provar (ἐλέγχειν) que não cometeu delito algum, o acusador empenha-se em provar que ele o cometeu. Ele não pretende fazer com que o oponente reconheça sua falta e faz de tudo para confundi-lo diante da audiência. No contexto da *Apologia de Sócrates*, constatei que Platão subverte o *élenkhos* jurídico ao considerar o questionamento (ἐρώτησις) como uma condição não só necessária, mas também suficiente para a realização do exame. Enquanto na prática

¹ PLATÃO. *Teeteto* 169a6-c3. ΘΕΟ. Οὐ ῥάδιον, ὦ Σώκρατες, σοὶ παρακαθήμενον μὴ διδόναι λόγον, ἀλλ' ἐγὼ ἄρτι παρελήρησα φάσκων σε ἐπιτρέψειν μοι μὴ ἀποδύεσθαι, καὶ οὐχὶ ἀναγκάσειν καθάπερ Λακεδαιμόνιοι· σὺ δέ μοι δοκεῖς πρὸς τὸν Σκίρωνα μᾶλλον πείνειν. Λακεδαιμόνιοι μὲν γὰρ ἀπίενοι ἢ ἀποδύεσθαι κελεύουσι, σὺ δέ κατ' Ἀνταῖον τί μοι μᾶλλον δοκεῖς τὸ δράμα δρᾶν· τὸν γὰρ προσελθόντα οὐκ ἀνίης πρὶν ἂν ἀναγκάσης ἀποδύσας ἐν τοῖς λόγοις προσπαλαῖσαι.
ΣΩ. Ἄριστα γε, ὦ Θεόδωρε, τὴν νόσον μου ἀπήκασας ἰσχυρικώτερος μέντοι ἐγὼ ἐκείνων. Μυρίοι γὰρ ἦδη μοι Ἡρακλέες τε καὶ Θηησέες ἐντυχόντες καρτεροὶ πρὸς τὸ λέγειν μάλ' εὖ συγκεκόφασιν, ἀλλ' ἐγὼ

jurídica o uso de recursos exteriores ao ἀγῶν (testemunhas e evidências) é recorrente, o *élenkhos* socrático pode ser caracterizado pelo confronto verbal dos próprios interlocutores, que não se furtam à contingência ou à imprevisibilidade inerentes ao diálogo.

Em outro momento da introdução, mostrei que há uma ampla gama de significações de *élenkhos* também em Platão, já que o termo tem o sentido de exame, teste de coragem/virilidade, prova, seja esta extradiscursiva ou discursiva, e refutação. Essa última podendo ser compreendida em seu sentido estrito de *autocontradição* ou em um sentido mais amplo, como, por exemplo, o de dizer o *outro*. Daí a ideia de que a refutação de uma definição não implica necessariamente o estabelecimento de sua falsidade e nem, com mais razão, o estabelecimento da verdade de sua contraditória. Questionando a ideia de que haja um padrão universal para o exame socrático, analisei os diferentes empregos que Platão faz do *élenkhos* no *Górgias*, sem me render à armadilha da abstração, o que poria a perder a miríade de detalhes inerentes à complexidade da conversa entre Sócrates e seus interlocutores. Considerando o fluxo dialógico da conversa e a indissolubilidade entre a sua forma e o seu conteúdo, dividi minha análise — que, em momento algum, deixou de ser interpretativa — em três seções sem tomá-las como uma representação de três forças distintas, mas como três movimentos sucessivos de uma mesma força que Sócrates se dispõe a enfrentar, já que o diálogo, compreendido em sua unidade, apresenta Polo como sucessor espiritual de Górgias e Cálicles como sucessor espiritual de Polo.

No primeiro capítulo, partindo da inflexão que Platão faz não só da figura de Górgias, mas também da de Sócrates, mostrei que Górgias esquiva-se de dizer *o que é a retórica*, considerando-a soberana em relação às outras τέχναι. Definir uma τέχνη, ao contrário do que muitas vezes se diz, não é estabelecer apenas o que ela é conceitualmente, mas também o limite de seu poder de atuação. É devido à sua pretensão de persuadir e agradar

οὐδέν τι μᾶλλον ἀφίσταμαι οὕτω τις ἔρωσ δεινὸς ἐνδέδυκε τῆς περὶ ταῦτα γυμνασίας. Μὴ οὖν μηδὲ σὺ φθονήσῃς προσανατριψάμενος σαυτὸν τε ἅμα καὶ ἐμέ ὀνησαι.

a todos a partir do uso indeterminado que faz dos discursos e das imagens, que Górgias não consegue dizer *o que é* a retórica e cai em contradição (ἐναντίος). Ele faz de tudo para que seu poder não seja restringido pelas determinações da busca do conhecimento, mas acaba assentindo, por vergonha (αἰσχύνη) da audiência, ou seja, por uma conveniência de ocasião, que o orador tem de buscar conhecer a justiça e ser determinado por uma tal busca, discursando e agindo em conformidade com ela. Sócrates, então, não só refuta seu discurso, como também contesta sua pretensão de erigir a retórica ao estatuto de uma τέχνη. Ele contesta, com ironia, a arbitrariedade do ofício do orador, que, tentando escapar de toda e qualquer determinação, acaba se tornando, por excesso de complacência, escravo das circunstâncias, em razão das quais não cansa de dizer ora uma coisa, ora outra.

No segundo capítulo, mostrei que o *lógos* que atravessa a conversa entre Sócrates e Polo refuta em cinco etapas a opinião que tem por origem os valores contraditórios aos quais esse último irrefletidamente adere. Polo acredita que o orador ou tirano é o homem mais poderoso da cidade, pois aparenta ser justo mesmo quando não é, tornando-se, deste modo, um injusto feliz, mas, por vergonha, acaba admitindo que ele não é o homem mais poderoso da cidade; que cometer injustiça, além de feio-vergonhoso, é pior do que sofrê-la; que o que é mais feio-vergonhoso e pior não é preferível ao que é menos; que a punição justa é bela e boa para quem a sofre e que o injusto impune, ao invés de feliz, é infelicíssimo. Se, como Cálicles sustenta, é por vergonha que Polo contradiz as suas crenças e é refutado, então, não é um equívoco afirmar que a vergonha serve como um limite à atitude intelectual de tipos como ele. Essa afirmação, entretanto, não é inquestionável, pois, enquanto uma hipocrisia social, a vergonha pode servir-se da retórica para revestir o ato injusto com a imagem que usurpa da justiça e, a despeito do bem (proveito) comum, torná-lo impune. Diante dessa possibilidade, remanescente da “cultura da vergonha”, Platão encerra ironicamente a parte nuclear do *Górgias*, 461b-481b, dizendo, pela boca de Sócrates, que a grande utilidade da retórica não

consiste em defender o injusto da punição, mas em acusá-lo, a fim de que, pondo a nu a maldade de sua alma, ele possa recuperar a sua saúde e ser feliz, ou seja, realizar, sem prejuízo do comum, o interesse que lhe é próprio.

No terceiro e último capítulo, mostrei que Cálicles, caracterizado não à toa como alguém complacente com Dêmos, um jovem aristocrata, e com o povo (dêmos) ateniense, é desafiado a provar com argumentos que cometer injustiça e ficar impune não é o pior dos males. Sem estabelecer diferenças entre superior (κρεῖττον), melhor (βέλτιον) e mais forte (ἰσχυρότερον), ele alega que é porque, de fato, atacam e comandam as cidades pequenas que as cidades grandes são, segundo a justiça natural (κατὰ τὸ φύσει δίκαιον), superiores e mais fortes do que aquelas. Valendo-se, então, ironicamente das estratégias argumentativas de seu interlocutor, que tentou apoiar seus pontos de vista na efetividade da força, Sócrates apoia-se na efetividade da democracia ateniense e os refuta. Além disso, contra-argumenta que, diferentemente da acusação de Cálicles, não procedeu com má fé na discussão anterior, apelando para a convenção/lei (νόμος) quando Polo falava segundo a natureza (φύσις) e vice-versa, pois nunca pensou que a convenção/lei e a natureza fossem contrárias. Depois de admitir que, segundo a justiça natural, os superiores (κρείττους) são os mais inteligentes/competentes (φρονιμωτέρους), Cálicles sustenta que eles devem não só governar (ἄρχειν) os homens que carecem de tais qualidades, mas também ter mais (πλέον ἔχειν) do que eles. Invertendo o conteúdo da pergunta de Sócrates, que indaga se o melhor (βέλτιον) e superior (κρεῖττον) é temperante (σώφρων), senhor de si (ἐγκρατῆ αὐτὸν ἑαυτοῦ) e governa seus apetites (ἐπιθυμίας) e prazeres (ἡδονάς), Cálicles conclui que melhores (βελτίους) são os que não impõem limites a seus prazeres (ἡδονάς) e apetites (ἐπιθυμίας) e, valendo-se de sua coragem/virilidade (ἀνδρεία) e inteligência/competência (φρόνησις), os satisfaz. Sem discriminar prazeres melhores/mais úteis e piores/mais nocivos e identificando prazer e felicidade, ele acaba sendo constrangido, por um recurso de tribunal, a admitir que a

superioridade dos inteligentes/competentes e corajosos/viris e a identidade de prazer e bem são padrões dissonantes de valor e participando cada vez menos da conversa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Fontes Antigas - Platão

PLATO. *Opera*. Tomes I-V. J. Burnet (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1900-1907.

PLATON. *Œuvres complètes*. Tomes I-XII. Paris: Les Belles Lettres, 1920-1956.

PLATON. *Œuvres Complètes*. Trad. L. Robin. Paris: Gallimard, 1959-1960.

PLATON. Collection GF-Flammarion. Paris: GF-Flammarion, 1989-2006.

Obras selecionadas:

PLATON. *Gorgias*. Trad. Alfred Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1923.

PLATO. *Gorgias*. E. R. Dodds (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1959.

PLATÃO. *Górgias*. Trad. J. Bruna. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

PLATON. *Gorgias*. Trad. M. Canto-Sperber. Paris: GF Flammarion, 1993.

2. Outras Fontes Antigas

ANTIPHON. *Discours*. Trad. L. Gernet. Paris: Les Belles Lettres, 1954.

ARISTOPHANE. *Les Nueés*. Trad. H. Van Daele. Paris: Les Belles Lettres, 1963.

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

ARISTOTE. *Les Métaphysiques*. Trad. A. De Murait. Paris: Les Belles Lettres, 2010.

ARISTOTE. *Physique*. Tomes I-VIII. Trad. H. Carteron. Paris: Les Belles Lettres, 1931.

ARISTOTLE. *Physica*. W. D. Ross (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1950.

ARISTOTLE. *Topica et Sophistici Elenchi*. W. D. Ross (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1958.

ARISTOTLE. *Topiques*. Tomes I e II. Trad. J. Brunschwig. Paris: Les Belles Lettres, 2007.

DEMOSTHENES. *Orationes*. S. H. Butcher; W. Rennie (eds.). Oxford: Clarendon Press, 1931.

DÉMOSTHÈNES. *Plaidoyers civils*. Tomes I-IV. Trad. L. Gernet. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und deutsch. Berlin; Charlottenburg: Weidmannsche Buchhandlung, 1952.

DIOGENES LAERTIUS. *Vitae Philosophorum*. H. S. Long (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1964.

DIÓGENES LAÉRCIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mario da Gama Kury. Brasília: Ed. UnB, 1988.

- DUMONT, J.-P. (éd.) *Les Écoles Présocratiques*. Trad. J.-P. Dumont; D. Delattre; J.-L. Poirier. Paris: Gallimard, 1988.
- GÓRGIAS. *Tratado do não ente. Elogio de Helena*. Trad. M. C. Coelho. *Cadernos de Tradução - USP* 4 (1999), p. 5-19.
- HÉRODOTE. *Histoires*. Trad. Ph.-E. Legrand. Paris: Les Belles Lettres, 1970.
- HESÍODO. *Teogonia*. Trad. J. Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- HIPPOCRATE. *Oeuvres complètes*. Trad. É. Littré. Paris: Baillièrre, 1861.
- HOMERUS. *Ilias*. T. W. Allen (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1931.
- HOMERUS. *Odyssea*. P von der Mühl (ed.). Basileae: Helbing; Lichtenhahn, 1946.
- HOMERO. *Iliada/Odisséia*. Trad. C. A. Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001/2002.
- LYSIAS. *Discours*. Trad. L. Gernet; M. Bizos. Paris: Les Belles Lettres, 1955.
- OLYMPIODORE. *Platonis Gorgiam Commentaria*. Leipzig: L. G. Westerink, 1970.
- OLYMPIODORUS. *Commentary on Plato's Gorgias*. Trad. R. Jackson; H. Tarrant. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998.
- PINDARE. *Olympiques*. Trad. A. Puech. Paris: Les Belles Lettres, 1970.
- SOPHOCLE. *Antigone*. A. Dain; P. Mazon (éds). Paris: Les Belles Lettres, 1955.
- THUCYDIDES. *Historiae*. H. S. Jones; J. E. Powell (eds.). Oxford: Clarendon Press, 1942.
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Mario da Gama Kury. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.
- XENOPHON. *Memorabilia*. E. C. Marchant (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1921.
- XÉNOPHON. *Mémorables*. Trad. L.-A. Dorion. Paris: Les Belles Lettres, 2011.

3. Comentários:

- ARAÚJO, C. *Da arte: uma leitura do Górgias de Platão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- BALAUDÉ, J.-F. La philosophie comme mise à l'épreuve les mutations de l'élenchos de Socrate à Platon. In: P.-M. Morel (éd.). *Platon et l'objet de la science*. Paris: Presses Universitaires de Bordeaux, 1996.
- BALAUDÉ, J.-F. La finalité de l'élenchos d'après les premiers dialogues de Platon. In: G. Giannantoni; M. Narcy (éds.). *Lezione socratiche*. Roma: Centro di studio del pensiero antico, 1997.
- BOLLACK, J.; WISMANN, H. *Héraclite ou la Séparation*. Paris: Minuit, 1972.
- CAIRUS, H.; RIBEIRO, W. *Textos Hipocráticos: o doente, o médico e a doença*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005.

- CAMBIANO, G. Remarques sur Platon et la *techne*. *Revue Philosophique* 4 (1991), p. 407-416.
- CARAWAN, E. *Erotosis: Interrogation in the Courts of Fourth-Century Athens*. *Greek, Roman and Byzantine Studies* 24,3 (1983), p. 209-226.
- CASERTANO, G. Palavra, verdade e engano em Górgias de Leontinos. *Cadernos de Filosofia* 9-10 (2001), p. 113-132.
- DIXSAUT, M. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001.
- DIXSAUT, M. Réfutation et dialectique. In: DILLON, J.; DIXSAUT, M. (éds.). *Agonistes: Essays in Honour of Denis O'brien*. Burlington: Ashgate Publishing, 2005, p. 9-43.
- DODDS, E. R. *The Greeks and the irrational*. Berkeley: University of California Press, 1951.
- DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. Trad. L. S. B. Carvalho. Lisboa: Ed. Gradiva, 1988.
- DORION, L.-A. La subversion de l'elenchos juridique dans l'*Apologie de Socrate*. *Revue Philosophique de Louvain* 88 (1990), p. 311-344.
- DOVER, K. *Greek homosexuality*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- DOVER, K. *A Homossexualidade na Grécia Antiga*. Trad. L. Krausz. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.
- FREUD, S. (1919). O estranho. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira*. Trad. J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago. 1974, p. 273-314.
- HANSEN, M. The Athenian *Politicians*, 403-322 B. C. *Greek, Roman and Byzantine Studies* 24,1 (1983), p. 33-55.
- HARTOG, F. *Memória de Ulisses: narrativas sobre a fronteira na Grécia antiga*. Trad. J. Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- IRWIN, T. Say what you believe. *Apeiron* 26 (1993), p. 1-16.
- KAHN, Ch. *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- KAHN, Ch. Did Plato Write Socratic Dialogues? *Classical Quarterly* 31 (1981), p. 305-320.
- KAHN, Ch. Drama and dialectic in Plato's *Gorgias*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1 (1983), p. 75-121.
- KERFERD, G. B. *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- LAFRANCE Y. La problématique morale de l'opinion dans le *Gorgias* de Platon. *Revue Philosophique de Louvain* 67 (1969), p. 5-29.
- LESHER, J. H. Parmenides' Critique of Thinking. The *Poluderis Elenchos* of Fragment 7. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2 (1984), p. 1-30.

- MARQUES, M. O Sofista: uma fabricação platônica? *Kriterion* 102 (2002), p. 66-88.
- MARQUES, M. *Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- MAY, H. Socratic Ignorance and the Therapeutic Aim of the Elenchus. *Apeiron* 4 (1997), p. 37-50.
- MUNIZ, F. Dialética socrática entre a ironia e a *parrhesia*. *Boletim do CPA* 13/14 (2002), p. 97-108.
- MUNIZ, F. Dialética e incomensurabilidade no *Górgias* de Platão. *Boletim do CPA* 15 (2003), p. 35-42.
- QUESNEL, A. *A Grécia. Mitos e lendas*. Trad. Ana Maria Machado. São Paulo: Editora Ática, 1996.
- ROBINSON, R. *Plato's Early Dialectic*. Oxford University Press: Oxford, 1953.
- SCHLEIERMACHER, F. *Introdução aos diálogos de Platão*. Trad. G. Otte. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- SCOTT, A. (ed.). *Does Socrates have a method? Rethinking the elenchus in Plato's dialogues and beyond*. Pennsylvania: Penn State Press, 2002.
- SOUZA, J. A caracterização dos sofistas nos primeiros diálogos platônicos. *Boletim -USP- Língua e Literatura Grega* 8 (1969), p. 109-155.
- TRABATTONI, F. *Oralidade e escrita em Platão*. Trad. F. Puente; R. Bolzani. São Paulo: Discurso Editorial; Ilhéus: Editus, 2003.
- TREVASKIS, J. The Sophistry of Noble Lineage (*Sophist* 230a5-232b9). *Phronesis* 1 (1995), p. 36-49.
- VLASTOS, G. Was Polus refuted? *American Journal of Philology* 88 (1967), p. 454-460.
- VLASTOS, G. The Socratic Elenchus. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1 (1983), p. 27-58.
- VLASTOS, G. *Socratic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- WISER, J. Philosophy as Political Action: A Reading of the *Gorgias*. *American Journal of Political Science* 19/2 (1975), p. 313-322.

4. Outras referências:

- BRANDWOOD, L. A. *A Word Index to Plato*. Leeds: W. S. Maney and Son, 1976.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1977.
- DENNISTON, J. *The Greek Particles*. Oxford: Clarendon Press, 1954.

HUMBERT, J. *Syntaxe Grecque*. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1945.

LIDDELL, H.; SCOTT, R.; JONES, S. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

MALHADAS, D.; DEZOTTI, M.; NEVES, M. *Dicionário Grego-Português* (vol. 1-5: α-ω).
Cotia: Ateliê Editorial, 2010

ANEXO

Seguem minhas traduções de dois textos importantes sobre a refutação socrático-platônica: o clássico, de Gregory Vlastos, *O élenkhos socrático: método é tudo*, e o mais recente, de Monique Dixsaut, *Refutação e dialética*.

ANEXO A

O élenkhos socrático: método é tudo.¹

Gregory Vlastos

I

Nos diálogos de juventude de Platão² — em todos eles, exceto no *Eutidemo*, no *Hípias Maior*, no *Lísis* e no *Menexeno* — as pesquisas de Sócrates mostram um padrão cuja lógica ele não investiga. Elas são constrangidas por regras que ele não se compromete a justificar. Em um notável contraste com o “Sócrates” que fala por Platão nos diálogos intermediários, que se refere reiteradamente ao “método” (μέθοδος) que ele segue (seja em geral³, seja com o propósito específico de alguma investigação particular)⁴, o “Sócrates” que fala por Sócrates nos diálogos de juventude nunca usa esse termo⁵, tampouco discute seu método de investigação. Ele nunca se preocupa em

¹ Um primeiro esboço deste texto foi apresentado como uma dentre uma série de preleções sobre “The Philosophy of Socrates” na Universidade de St. Andrews, nos períodos de inverno e primavera de 1981. Devidamente revisado, ele foi publicado com o título: “The Socratic Elenchus”, em *Oxford Studies in Ancient Philosophy* I (1983) p. 27-58 e 71-74.

² N.T. Vlastos refere-se aqui a uma nota adicional presente no livro *Socratic Studies*, na qual expõe a seguinte ordem cronológica dos diálogos de Platão: (1) Diálogos de juventude, listados em ordem alfabética: *Apologia*, *Cármides*, *Críton*, *Eutidemo*, *Górgias*, *Hípias Maior*, *Hípias Menor*, *Íon*, *Láques*, *Lísis*, *Menexeno*, *Protágoras*, *República* I. O *Lísis*, o *Eutidemo* e o *Hípias Maior* seguem o *Górgias*. O *Górgias* precede o *Menexeno* e todas as obras mencionadas acima precedem o *Ménon*, que marca o ponto de transição dos diálogos de juventude aos intermediários, por isso não foi incluído no grupo (1) ou (2). (2) Diálogos do período intermediário, listados em uma ordem cronológica provável: *Crátilo*, *Fédon*, *Banquete*, *República* II-X, *Fedro*, *Parmênides*, *Teeteto*. (3) Diálogos do período tardio, também listados em uma ordem cronológica provável: *Timeu*, *Crítias*, *Sofista*, *Político*, *Filebo* e *Leis*.

³ “Nosso método habitual” (*República* X 596a5-7). Esse é o método de “investigação a partir de uma hipótese” (ἐξ ὑποθέσεως σκοπεῖσθαι) tomado emprestado dos matemáticos (*Ménon* 86e-87b) — uma hipótese cujo conteúdo padrão, para Platão, nos diálogos intermediários, é a existência das Formas (platônicas) (*Fédon* 99d4-100b7). Para a relação entre a busca d’o que é *F*” e as consequências epistemológicas dessa grande “hipótese” metafísica, ver *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* (*Socrates*, daqui em diante), p. 63-64, que começa com o comentário sobre os textos citados em T10, T11, T12, T13.

⁴ *República* IV 435d, onde o “método” seguido na análise tripartite da estrutura da alma é considerado um substituto do “caminho mais longo”, que teria sido idealmente desejável (a investigação da Forma da alma).

⁵ Usado com frequência nos diálogos dos períodos intermediário e tardio, μέθοδος é um termo novo criado por Platão em seu período intermediário: suas primeiras ocorrências preservadas no grego estão no *Fédon* (79e3, 97b6). Uma vez que em seus diálogos de juventude e intermediários Platão escreve um grego puro, raramente seguindo idiossincrasias, esse neologismo é uma expressão de seu mais novo interesse pelo método. Essa é uma importante cunhagem terminológica, estranhamente negligenciada pela discussão de Lewis Campbell sobre as “tecnicidades” de Platão (1867, p.xxiv *et seq.*).

dizer por que seu método de busca é o caminho para descobrir a verdade, nem o que é esse método. Ele não tem um nome para ele. Sócrates usa ἔλεγχος e o verbo correlato ἐλέγχειν (“refutar”, “examinar criticamente”, “censurar”)¹ para descrever o que faz², mas não para defini-lo. O *élenkhos* só se tornou um nome próprio nos tempos modernos³. A questão “o que é *F*”, formulada elenticamente acerca de outras coisas, Sócrates nunca formula acerca do *élenkhos*, deixando apenas sua prática guiar-nos quando tentamos respondê-la nós mesmos. Carecendo de uma definição de *élenkhos* sua, a nossa só pode ser uma hipótese — uma suposição. E podemos supor erroneamente.

Supus errado há trinta e cinco anos atrás na explicação que dei do *élenkhos* em minha introdução a *Plato's Protagoras*¹ e outros também supuseram errado antes ou desde então. Segue a explicação presente no artigo de Roland Hall sobre “Dialética”, em *The Encyclopedia of Philosophy* (1967):

O *élenkhos* socrático foi talvez uma forma refinada dos paradoxos zenonianos, uma inquirição prolongada que refuta a tese original do oponente, levando-o a extrair dessa tese, por meio de uma série de perguntas e respostas, uma consequência que a contradiz.

Essa explicação se aproxima de uma definição satisfatória do *élenkhos*, mas ainda não o suficiente. Obviamente é errada a sugestão de que Sócrates leva o oponente “a extrair” aquela consequência. É Sócrates quem a extrai; o oponente deve ser levado a ela contra sua vontade. Mais passível de objeção é a assimilação do *élenkhos* à dialética de Zenão, da qual difere em um aspecto fundamental. As proposições refutadas nos paradoxos de Zenão são contrafactuais não assentidas:

Se há muitas coisas, elas devem ser tanto infinitamente muitas quanto finitamente muitas. Se há movimento, então o mais rápido não pode ultrapassar o mais lento. Aquiles jamais alcançará a tartaruga.

¹ O leitor deve ter em mente que os mesmos termos são usados por Platão nos diálogos intermediários — como, por exemplo, em *República* VII 534c1-3, para referir-se a seu próprio método, que é tão diferente daquele de Sócrates quanto a Forma platônica é diferente da forma socrática —, satisfazendo critérios categoriais radicalmente diferentes (detalhados em *Socrates*, capítulo 2, seção III). Ao longo deste texto, usarei “*élenkhos*” exclusivamente como uma abreviatura do “*élenkhos* socrático”.

² E isso em grande profusão. Há dúzias de usos do nome e do verbo em Platão, a maioria deles nos diálogos de juventude, como uma olhada no *Word Index* de Brandwood (1976) mostrará.

³ Talvez não antes do que em George Grote, 1865, Lewis Campbell, 1867, e, novamente, em Henry Sidgwick, 1872, sem dúvida sob a influência de Grote e Campbell, a cujas obras ele se refere.

Como veremos, Sócrates, por outro lado, não debaterá premissas não assentidas — debaterá apenas aquelas categoricamente afirmadas por seu interlocutor, a quem não é permitido responder “contrariamente à sua opinião real”.

O terceiro erro é a sugestão de que a consequência que contradiz a tese é extraída *dessa* mesma tese. Essa noção é uma invenção de Richard Robinson. Ele tinha sustentado que Platão “habitualmente pensava e escrevia *como se* todo *élenkhos* consistisse em reduzir a tese a uma autocontradição”². Se isso fosse verdade, o procedimento de Sócrates teria sido o seguinte: quando o respondedor declarasse *p*, Sócrates derivaria *não p*, seja diretamente de *p*, seja derivando de *p* mais premissas que acarretariam *não p* — em qualquer caso, deduzindo a negação de *p* a partir de *p* “sem a ajuda de premissas extras”³. O problema dessa explicação é que ela descreve algo que não está em nossos textos⁴. Há, na conta de Robinson (*op. cit.*, 24), cerca de 39 argumentações elênticas nos diálogos de juventude de Platão. Nenhuma delas apresenta o padrão. As premissas a partir das quais Sócrates deriva *não p* geralmente não compreendem *p*, e mesmo quando *p* faz parte delas, há outras premissas no conjunto das premissas extraídas do interlocutor que não são passíveis de serem deduzidas de *p*.

Se Sócrates tivesse pensado que provou aquilo que, segundo Robinson, Platão “geralmente escrevia e pensava” como se ele o tivesse feito, teria acreditado que estava fornecendo a prova mais forte possível da falsidade de *p*: não pode haver prova mais forte da falsidade de uma tese do que mostrar que ela acarreta sua própria negação. No entanto, o que Sócrates de fato faz em qualquer *élenkhos* dado é condenar *p* por ser parte de um conjunto de premissas inconsistentes; fazer isso não é mostrar que *p* é falso, mas apenas que ou *p* é falso ou algumas ou todas as premissas são falsas. A questão, então, passa a ser a seguinte: como Sócrates pode afirmar, como argumentarei que afirma no “*élenkhos* padrão”¹, ter provado que o que está sendo refutado é falso, quando tudo o que ele estabeleceu foi sua inconsistência com as premissas cuja verdade não tentou estabelecer nessa argumentação? As premissas são introduzidas na argumentação simplesmente como proposições assentidas por Sócrates e pelo interlocutor. Esse é o

¹ Vlastos, 1956. Como indiquei na Introdução do *Socrates*, revisei alguns dos pontos de vista que expressei lá. Seu erro mais sério é a interpretação equivocada do *élenkhos* e, conseqüentemente, da profissão de ignorância de Sócrates.

² Robinson, 1953, p.28. Apesar desse e de outros erros, este é um livro admirável. Ele serviu de modelo para meus estudos platônicos anteriores. Ver o tributo que presto a ele em minha resenha dos *Collected papers* de Cherniss (Vlastos, 1978, p.538) e em *Socrates*, Introdução, nota 55.

³ Robinson, *loc. cit.*

⁴ Como foi observado por Friedländer e Cherniss na época: para as referências, ver minha resenha de Cherniss, citada na nota 10.

problema do *élenkhos* socrático, que desaparece na explicação dada por Robinson e que é repetida em *The Encyclopedia of Philosophy*². Retomarei esse problema na ocasião oportuna no presente capítulo.

Sugiro, então, uma descrição mais defensável:

O *élenkhos* socrático é uma busca da verdade moral, uma argumentação feita através da confrontação de perguntas e respostas, ao longo da qual uma tese é debatida somente se for afirmada como a própria crença do respondedor, sendo considerada refutada somente se sua negação for deduzida³ a partir de suas próprias crenças.

Em primeiro lugar e acima de tudo o *élenkhos* é uma *busca*. O procedimento contencioso que é sugerido (mas não exigido) pelo termo grego (que *pode* ser usado para significar “refutação”, mas também “teste”, ou ainda, de forma mais ampla, “censura” ou “reprovação”) não é um fim em si mesmo. Caso fosse, a dialética socrática descrita nos diálogos de juventude de Platão seria uma forma de erística⁴, o que ela não é, pois seu objetivo é sempre aquela ultrapassagem positiva na direção da verdade, que é expressa pelos termos relativos a buscar (ἐρευνῶ, διερευνῶ), inquirir (ζητῶ, ἐρωτῶ, συνερωτῶ) e investigar (σκοπῶ, διασκοπῶ, σκέπτομαι, διασκέπτομαι). Isso é o que a filosofia é para Sócrates. Quando Sócrates pensa que será silenciado pelas autoridades, as imagina dizendo:

T1 *Apologia* 29c: “Você não deverá mais dedicar-se a essa busca, tampouco filosofar”,

afirmação na qual o termo “tampouco” é epexegetico. De modo equivalente, filosofar, para Sócrates, é “examinar” — ele busca “examinando”.

T2 *Apologia* 28e: “O deus me ordenou... a viver filosofando, examinando a mim mesmo e aos outros”.

Fosse ele para o Hades, continuaria

¹ Essa expressão será explicada na seção III, abaixo.

² Kidd, 1967. Ela ainda é repetida: “Uma das formas mais comuns [do *élenkhos*] é argumentar que uma dada proposição leva a uma autocontradição, em outras palavras, a duas proposições que são mutuamente contraditórias” (Keferd, 1981, p.65, com uma nota de rodapé citando Robinson como autoridade).

³ A pretendida força do argumento é completamente dedutiva; recorrer à *epagogé* (que é frequente) não é exceção, pois a *epagogé* não é uma verdadeira indução, embora frequentemente seja confundida com uma. A esse respeito, ver Robinson, *op. cit.*, capítulo 4, *Epagogé* e Vlastos, *Socrates*, nota adicional 3.2, “Epagogic arguments”.

⁴ Cf. a descrição de Sócrates de “*sophia* erística” na nota 29, abaixo. (N.T. Vlastos refere-se aqui a uma nota adicional presente no livro *Socratic Studies*).

T3 *Apologia* 41b: “examinando e buscando lá como tenho feito com as pessoas aqui”.

O que Sócrates busca? A verdade, certamente, mas não qualquer tipo de verdade — apenas a verdade no domínio moral. Se quiséssemos saber qual é o preço no atacado do óleo de oliva no mercado do Pireu, Sócrates não declararia que uma argumentação elêntica é o modo adequado para descobri-lo. Tampouco para descobrir, digamos:

- (1) Qual é a dieta correta para um paciente com febre?
- (2) Qual é o lado de um quadrado cuja área é duas vezes a de um quadrado dado?
- (3) Que condições devem ser satisfeitas para uma resposta verdadeira à questão “o que é *F*”?

Não há razão alguma para supormos que, para Sócrates, as verdades no domínio das artes produtivas, das matemáticas ou da lógica sejam alcançadas por argumentação elêntica. Ele nunca diz ou sugere algo assim. Os exemplos (2) e (3) são utilizados de modo provocativo. O exemplo matemático, naturalmente, é o da inquirição do jovem escravo no *Mênon*. No Sócrates dessa passagem, Platão já deu um passo gigantesco — a doutrina da “reminiscência” — ao transformar o moralista dos diálogos de juventude no metafísico dos diálogos intermediários. A inquirição é desenvolvida para sustentar essa doutrina, para ajudar Mênon a “rememorar” (81c-82a). O *élenkhos* é usado nessa passagem para corrigir erros¹ — seu uso apropriado, puramente negativo na dialética filosófica dos diálogos intermediários² de Platão — e não para descobrir ou, menos ainda, comprovar a proposição que servirá como a verdadeira solução para o problema³.

O exemplo (3), de fato, refere-se ao Sócrates não reconstruído dos diálogos de juventude⁴. Mas note-se que Sócrates não obtém de seus interlocutores, assim como não

¹ Ver meu argumento sobre essa posição em *Socrates*, capítulo 4, nota 54.

² *Fédon* 85c.

³ O método de descoberta usado na inquirição do jovem escravo *não* é elêntico, mas maiêutico, embora a metáfora da parteira não seja usada aqui, como não é em nenhum diálogo anterior ao *Teeteto*. Sócrates vê o jovem alcançar a resposta “não por aprendê-la de mim” (82b), mas por “recuperar o conhecimento a partir de si mesmo” (85d). É isso que Sócrates diz de seus interlocutores no *Teeteto*: “eles não aprenderam nada de mim, mas descobriram por eles mesmos” a verdade buscada (150d6-7). Concordo com Burnyeat, 1977a, que a metáfora da parteira é uma invenção platônica: considero conclusivo seu argumento a favor dessa tese. Também concordo que a parturição e a reminiscência são metáforas distintas que não devem ser confundidas. Mas, ainda assim, elas têm em comum a noção fundamental, expressa em cada um dos dois textos que citei, segundo a qual as proposições verdadeiras descobertas na inquirição *não vêm de Sócrates*, mas do interlocutor (“rememoradas” por ele no *Mênon* e “concebidas” por ele no *Teeteto*) — uma noção que não foi expressa em nenhum dos diálogos de juventude.

⁴ *Láques* 191c-192b; *Eutífron* 5d, 6d-e, 11a6-b1; *Hípias Maior* 287c *et seq.*; *Mênon* 72a6 *et seq.* (Embora essa última passagem ocorra em um diálogo de transição, sua posição nesse diálogo antecede a introdução da teoria da reminiscência. Estreitamente comparado com as especificações que uma definição correta

discute as condições lógicas para a resposta correta à questão “o que é *F*?”: ele as apresenta totalmente por iniciativa própria, diz aos interlocutores quais são essas condições e exige deles que concordem com elas, sem nunca provocar argumentação elêntica para saber se são corretas ou não. Desse modo, quando diz a Láques que a definição de “coragem/virilidade” deve cobrir todos os casos assentidos de condutas corajosas/viris, Sócrates não pergunta: “você concorda?”, mas apenas: “você compreende?”¹. E, em geral, isso é verdade. O interlocutor nunca demonstra ter pontos de vista discordantes sobre o padrão lógico, ao qual uma definição apropriada deve conformar-se — pontos de vista que precisam ser refutados pela argumentação elêntica antes de a investigação começar. Ele é mostrado como estando totalmente confuso sobre o assunto, precisando de instrução sobre os próprios princípios rudimentares; instrução que Sócrates está disposto a oferecer. Sócrates a oferece sem se deparar com qualquer oposição por parte do interlocutor, mas com incompreensão². As verdades lógicas que orientam a definição e algumas ainda mais abstratas, como o princípio de não contradição³, nunca são tratadas como teses elênticas⁴. Apenas as verdades morais são tratadas desse modo.

Sócrates não tem um termo especial para “moral”⁵. Mas tampouco tem a menor dificuldade em indicar que o que busca é a verdade no domínio moral:

T4 *República* I, 352d: “Nossa argumentação não é acerca de qualquer assunto ao acaso, mas acerca de *que modo devemos viver*” (A mesma frase, com palavras idênticas, aparece em *Górgias* 500c3-4).

deve satisfazer no *Eutífron* — cf. *Mênon* 72c6-d1 com *Eutífron* 6d9-e6 — *Mênon* 72a6 et seq. é, claramente, uma reprodução fiel da doutrina definicional dos diálogos de juventude).

¹ 191e11: ἢ οὐπω καταμαθάνεις ὃ λέγω; A mesma questão em *Mênon* 72d1: ἢ οὐ μαθάνεις ὅτι λέγω;

² Assim, quando Hípias diz: “não há diferença” entre (a) “o que é o belo?” e (b) “o que é belo?”, ele não é descrito como alguém que propõe um ponto de vista errado que requer refutação, mas como alguém que expõe uma incapacidade lamentável para entender o sentido exato dessas questões. Preferindo ignorar a proposição de Hípias, segundo a qual não há diferença entre (a) e (b), Sócrates insiste que (a) é que deveria ser respondida (*Hípias maior* 287d-e).

³ Assim, quando os interlocutores caem em contradição, Sócrates nunca acha que deve argumentar que eles sofreram um desastre lógico. O princípio de não contradição nunca é mais do que mencionado nos diálogos de juventude (sendo que é em alguns diálogos intermediários: *República* IV 436e-437a), sem discutir se é defendido ou justificado.

⁴ Devo o ponto de vista segundo o qual as condições de uma definição bem sucedida não são elas mesmas sujeitas à argumentação elêntica diretamente a Paul Woodruff. Ver seus comentários sobre a dependência entre “argumentos de teste de definição” e “premissas-chave fornecidas por Sócrates”, que “determinam a forma e o conteúdo que uma definição deve ter para ser aceitável”. Sobre esse assunto, Sócrates age como “uma autoridade” (1982, p.137-8).

⁵ Mas, ao expor a doutrina socrática, ele usa o termo ἀρετή para *significar* “virtude moral”; ver minha discussão sobre esse assunto importante no parágrafo que abre o capítulo 8, em *Socrates*.

T5 *Górgias* 487e-488a: “De todas as investigações, Cálicles, esta é a mais nobre — acerca das coisas sobre as quais você me repreendeu, *que tipo de homem alguém deve ser, o que deve fazer* e até que ponto, quando é jovem e quando é velho”.

T6 *Górgias* 472c-d: “Pois as coisas que estamos discutindo são longe de serem triviais, mas, como se poderia dizer, aquilo que é mais nobre conhecer e que seria vergonhoso desconhecer; pois o mais importante em relação a elas é o seguinte: saber ou ignorar *quem é feliz e quem não é*”.

Essas são as questões que Sócrates investiga pelo método elêntico, que ele trata como se nunca tivessem sido investigadas pelo método correto até então, de modo que os homens sábios do passado disseram ou não acerca delas tem pouca importância. Quando Sócrates está conversando com você, ele quer saber sua resposta. Se você cita a resposta de algum sábio — como Polemarco faz em *República* I — ele a discutirá como se fosse uma resposta sua, esperando que você a defenda como se fosse sua. Se você não tiver credenciais fortes, isso não será um problema, mas até uma vantagem. Como companheiro de busca qualquer um é bem vindo:

T7 *Apologia* 29d: “qualquer um de vocês que eu por acaso encontre em um momento qualquer ...”

T8 *Apologia* 30a: “qualquer um, jovem ou velho, cidadão ou estrangeiro ...”

Seu apelo é agressivo, o apelo indiscriminado a todo e qualquer um, típico de um pregador de rua. Se você fala grego, está disposto a conversar e a raciocinar, então pode ser parceiro de Sócrates na busca e ter perspectiva de que a verdade, não desvendada há tempos imemoriais, pode ser descoberta imediatamente por vocês dois, nos próximos quarenta minutos.

Para que este seja um empreendimento bem sucedido, duas condições devem ser observadas. A primeira é abster-se de fazer discursos — é preciso dar respostas curtas, simples, diretas e não evasivas às questões postas a você. Esse esforço cooperativo no sentido do esclarecimento mútuo é autoexplicativo; a segunda exigência nem tanto — dizer o que se acredita”:

T9 *Górgias* 500b: “Pelo deus da amizade, Cálicles, não pense que você pode brincar comigo e responder tudo o que lhe vier à cabeça, contra sua própria opinião (παρὰ τὰ δοκοῦντα)”¹.

¹ Cf. também o que ele disse a Cálicles antes, em 495a, e também o que ele diz ao sofista, em *Eutidemo* 286d: “Dionisodoro, você diz isso por dizer — para dizer algo ultrajante — ou você realmente acredita que nenhum ser humano é ignorante?”.

T10 *República* I 346a: “Meu bom homem, não responda o contrário de sua própria opinião, para que cheguemos a algum lugar”.

T11 *Criton* 49c-d: “Se você concorda com essas coisas, Criton, cuidado para que não o faça contra sua própria opinião ...”

Sócrates diz a Protágoras, que tinha acabado de lhe responder: “Mas o que isso importa? Que seja assim para nós (ἔστω ἡμῖν), se você quiser”:

T12 *Protágoras* 331c: “Não posso concordar com isso. Pois não é este “se você quiser” e este “se você pensa assim” que eu quero que seja refutado, mas você e eu. Digo “você e eu”, pois penso que a tese será refutada melhor se você retirar o “se” dela”.

Por que Sócrates faria objeções a teses cheias de condições? Premissas hipotéticas sempre foram legítimas, não apenas nas disputas, mas também na mais rigorosa de todas as formas de argumentação até então descobertas na Grécia, a saber, a prova matemática. Isso é típico da geometria grega, na qual premissas não assentidas — iniciadas com o termo utilizado há pouco por Protágoras: ἔστω, “seja assim” — eram empregadas em provas indiretas¹. Zenão, cuja dialética havia se tornado clássica naquela época — Aristóteles o chama de “o inventor da dialética”² — praticava sistematicamente o que Sócrates proíbe: cada um de seus paradoxos investigava as consequências contraditórias de sua premissa contrafactual. Por que Sócrates recusaria essa modalidade de argumento filosófico? Ele não diz. Sugiro que ele tivesse três razões para fazê-lo.

Primeiro, a fim de testar a honestidade na argumentação. Na erística, cujo primeiro objetivo é vencer³, uma pessoa é livre para dizer qualquer coisa que lhe dê alguma vantagem no debate. No *élenkhos*, cujo objetivo primeiro é a busca da verdade, ninguém tem essa opção. A pessoa deve dizer o que acredita, ainda que perca o debate⁴.

Segundo, a fim de testar a seriedade de alguém na busca da verdade⁵. A seriedade pode ser fingida. Uma pessoa pode usar uma expressão solene, uma voz

¹ Por exemplo, Euclides, *Elementos* I, 14.

² Diógenes Laércio 9.25 e 29.

³ Cf. a descrição de *sophia* erística: “habilidade na competição verbal e na refutação de tudo o que é dito, independente de que seja falso ou verdadeiro” (*Eutidemo* 272 a-b).

⁴ Sócrates diz a Górgias: “Sou um daqueles que seria refutado com prazer se o que digo não é verdadeiro”, acrescentando que, se Górgias não compartilha esse sentimento, continuar a discussão seria inútil (458 a-b).

⁵ Observe-se a conexão que Sócrates vê entre “dizer o que você acredita” e a seriedade na argumentação, em T9, acima, donde segue: “você não deve pensar que estou brincando. Pois você vê aquilo de que trata a argumentação — e há algo sobre o que até mesmo um homem de pouco senso poderia ser mais sério do que isto: de que modo devemos viver?” (*Górgias* 500b-c; cf. T4, acima). A mesma conexão entre a regra

grave, simulando uma sinceridade que não sente, mas, se se deixa registrar como dizendo aquilo que acredita, acaba dando à sua opinião o peso de sua vida. Uma vez que as pessoas consideram suas opiniões mais sacrificáveis do que suas vidas, Sócrates quer que vinculem suas opiniões a suas vidas, como uma garantia de que dirão realmente o que pensam.

Outra razão provém daquela outra dimensão do *élenkhos*, à qual não fiz alusão até agora. Ela é destacada na *Apologia*, onde a “busca” de Sócrates é, ao mesmo tempo, um desafio a seus companheiros a mudarem de vida, a pararem de se preocupar com o dinheiro e com a reputação, deixando de cuidar da coisa mais preciosa de todas — aquilo que são:

T13 *Apologia* 29e-30a: “E se um de vocês disser ... que se preocupa, não o deixarei partir nem o abandonarei; eu o questionarei, examinarei e refutarei. E se me parece não ter a virtude que diz ter, o repreenderei por subestimar as coisas de maior valor e por supervalorizar as triviais”.

Sócrates nem sempre é tão inquisidor e severo. Mas aqueles que o conhecem melhor entendem que o *élenkhos* tem essa dimensão existencial e que o que ele examina não são apenas proposições, mas vidas. Nícias, um antigo conhecido de Sócrates, diz a Lisímaco, um conhecido mais recente:

T14 *Láques* 187e-188a: “Creio que você não compreende que quem se aproxima muito de Sócrates em uma discussão, ainda que comece discutindo algo diferente, não deixará de ser levado de um lado para o outro na argumentação, até que Sócrates o obrigue a prestar contas de si — do modo como vive agora e como viveu no passado. Quando chegar nesse ponto, Sócrates não o soltará mais, pelo menos enquanto não lhe prestar um serviço completo, examinando-o a fundo”.

O *élenkhos* tem, portanto, este duplo objetivo: descobrir como cada ser humano deve viver e testar aquele ser humano único que está respondendo, a fim de descobrir se *ele* vive como alguém deve viver. Essa é uma operação dupla. Sócrates não propõe dois tipos de *élenkhos*, um filosófico, que buscasse a verdade sobre a boa vida, e um terapêutico, que examinasse a vida do próprio interlocutor, na esperança de conduzi-lo à verdade. Existe um *élenkhos* e ele deve realizar ambas as tarefas, apesar de uma ou outra estar à frente nas suas diferentes fases. Sob esse ponto de vista, a exigência: “diga o que você acredita” faz sentido. Como Sócrates esperaria fazer com que você, mais

e a seriedade na argumentação é feita em *República* I 349a e está subentendida na pergunta feita a Dionisodoro, citada na nota 26, acima.

cedo ou mais tarde, justificasse sua vida, se não exigisse que você expressasse sua opinião sobre as questões discutidas?

Isso também explica por que, em algumas ocasiões, Sócrates está disposto a abrir mão da regra. O que pode ser mostrado, por exemplo, quando o interlocutor está perdendo o debate, vê que o desastre vai acontecer e tenta evitar que seu ego abalado receba mais golpes, mudando da posição de combatente para a de observador. Isso acontece com Protágoras, logo após a passagem citada em T12, acima, no momento em que já perdeu duas argumentações. No início da terceira, ocorre a seguinte conversa:

T15 *Protágoras* 333b-c: Sócrates: “você acredita que quem comete injustiça age de modo sensato ao cometer injustiça¹? Protágoras: “Sócrates, eu teria vergonha de concordar com isso, mas muitos concordariam”. Sócrates: “Devo dirigir meu argumento a eles ou a você?” Protágoras: “Argamente primeiro contra o ponto de vista dos muitos, se quiser”. Sócrates: “Isso não faz diferença para mim, contanto que você responda. Pois o que examino é, sobretudo, a proposição. Mas o resultado pode ser que tanto eu, o perguntador, como você, o respondedor, sejamos examinados”.

Quando Protágoras procurava, anteriormente, o mesmo tipo de refúgio, ao restringir sua resposta a “se você quiser”, Sócrates o interrompeu, alegando que ele já tinha tomado uma posição e que estava preso a ela: seu ego já estava em jogo, como deve ocorrer no *élenkhos*, pois caso contrário Sócrates teria uma proposição desvinculada de uma pessoa disposta a basear sua vida nela, o que ele recusaria, como de fato se recusou naquela ocasião. Uma vez que isso é estabelecido, Sócrates, sob protesto e como um *pis aller*, admite fazer concessões, a fim de que a argumentação possa continuar: Protágoras tem permissão para livrar-se da humilhação, atribuindo a parte que lhe cabe àquele substituto sem face, “os muitos”. Pela mesma razão, Sócrates deixa isso acontecer novamente, mais tarde no diálogo, numa escala ainda maior, quando dirige sua argumentação em favor da impossibilidade da *akrasía* ao mesmo respondedor imaginário, “os muitos”, arrastando Protágoras como um aliado fictício (352e *et seq.*). No final desse debate, vemos que Sócrates considera que a consequência foi que, consideradas as subsequentes concessões de Protágoras (crucialmente aquelas que aparecem em 358a5-6, b3-5), no final das contas, ele foi “examinado” e compelido a confessar que *sua* tese — não apenas a “dos muitos” — revelou-se “impossível” (360e).

¹ Ἄρα τις σοι δοκεῖ ἀδικῶν ἄνθρωπος σωφρονεῖν, ὅτι ἀδικεῖν;

II

Porque é permitida a inconstância do debate improvisado, a argumentação elênica pode tomar vários rumos diferentes. Mas, através de suas variações heterogêneas, é preservado o seguinte modelo, que chamarei de “*élenkhos* padrão”:

(1) O interlocutor afirma uma tese, p , que Sócrates considera falsa e elege como alvo da refutação;

(2) Sócrates garante o acordo com relação às demais premissas, digamos q e r (cada uma das quais podendo representar um conjunto de proposições)¹. O acordo é *ad hoc*: Sócrates argumenta a partir de $\{q, r\}$, não em direção a elas;

(3) Sócrates, então, argumenta e o interlocutor assente que q & r acarretam *não* p ;

(4) Sócrates, então, alega ter mostrado que *não* p é verdadeira e que p é falsa;

Eis algumas teses que Sócrates estabelece dessa maneira (a lista não pretende ser exaustiva):

. o poeta versifica e o rapsodo recita não por habilidade, mas por um tipo de loucura (*Íon*);

. em matéria de justiça, devemos seguir não “os muitos”, mas “o homem que sabe” (*Críton* 47a-48a);

. jamais devemos retribuir erro com erro ou mal com mal (*Críton* 48b-49c);

. a piedade e a justiça, bem como a temperança e a sabedoria, implicam uma na outra (*Protágoras* 329e-333b);

. a ação pia é amada pelo deus porque é pia, não pia porque é amada pelo deus (*Eutífron* 9d-11a);

. o homem justo não prejudicará seus inimigos (*República* I, 335);

. o governante justo não governa em benefício próprio, mas, de seus súditos (*República* I, 338c-347d);

. ensinar a justiça aos homens é *ipso facto* torná-los justos (*Górgias* 460a-c);

. o bem não é o prazeroso e o prazeroso não é o bem, assim como o prazer deve ser perseguido em virtude do bem e não o contrário (*Górgias* 494e-500a);

¹ Uso duas variáveis, embora uma seja suficiente, tendo em vista o caso especial que será discutido na seção III, abaixo, onde o interlocutor tem a opção de sustentar apenas uma das premissas assentidas.

. é melhor sofrer injustiça do que cometê-la, sofrer punição merecida do que escapar dela (a grande argumentação do *Górgias*, feita primeiro contra Polo e depois contra Cálicles com diferentes premissas).

A principal alternativa a esse padrão é, na terminologia de Robinson¹, o “*élenkhos* indireto”. Acredito que Robinson superestima sua frequência com relação a do “*élenkhos* direto”² e proponho agora concentrar-me no *élenkhos* padrão, que considero o principal instrumento de busca de Sócrates, como mostram as teses positivas estabelecidas mediante esse tipo de argumentação. Minha argumentação enfatizará os pontos (2) e (4), pois assim estabelecerei melhor, a partir de uma perspectiva historiográfica, a interpretação do *élenkhos* que defendo aqui. Nesses dois pontos, afasto-me incisivamente de cada uma das principais linhas de interpretação passadas, representadas respectivamente por duas obras que são marcos da pesquisa acadêmica do séc. XIX: Zeller, *Philosophie der Griechen*³, e George Grote, *Plato and the other companions of Socrates*⁴. Vou contra Zeller no ponto (2) e contra Grote no ponto (4). Uma vez que o Sócrates de Grote é incomparavelmente mais interessante do que o de Zeller e está, em meu ponto de vista, muito mais próximo da verdade, terei mais a dizer sobre a relação de meu Sócrates com o de Grote do que com o de Zeller.

A alegação que faço no ponto (2) é que as premissas $\{q, r\}$, a partir das quais Sócrates deduz a negação da tese do oponente em qualquer argumentação dada, não são logicamente garantidas dentro dessa argumentação. Sócrates pergunta ao interlocutor se concorda com elas e, se consegue esse acordo, continua a argumentação a partir dali.

¹ *Op. cit.* p.22 *et seq.* No “*élenkhos* indireto”, a falsidade de p é demonstrada ao se admitir sua verdade junto da de q e r e mostrar que, uma vez que o conjunto de premissas $\{p, q, r\}$ é inconsistente e o interlocutor sustenta a verdade de q e r , ele deve inferir que p é falso. Assim, do ponto de vista da lógica, não há diferença substancial com relação ao *élenkhos* padrão. Como Polansky sugeriu (1985, nota 3), meu tratamento do *élenkhos* indireto erroneamente o desconsiderou na versão de 1983 deste texto. (Aceito o ponto de vista de Polansky, segundo o qual, em *República* I 349d, o “*élenkhos* indireto” é usado).

² Ele conta 31 ocorrências do “*élenkhos* indireto” em nove diálogos (p.24). Mas é difícil saber o que fazer com essa estimativa, pois ele não dá as referências a partir das quais ela possa ser verificada. De qualquer forma, ele deixa de reconhecer quantas das doutrinas positivas de Sócrates são estabelecidas pelo *élenkhos* padrão e quão diferente é o peso relativo posto sobre ele. Assim, na argumentação contra Polemarco (*República* I 331e *et seq.*), o *élenkhos* indireto é usado para incomodá-lo (333d-334a-b), sem alcançar um resultado positivo; ele apenas desmoraliza a definição ultrarrespeitável que Polemarco defende, mantendo o *élenkhos* padrão em suspenso até que seja preciso estabelecer a poderosa tese socrática, segundo a qual o homem justo não prejudicará seus inimigos. Da mesma forma, a primeira definição do *Eutifron* é atacada pelo *élenkhos* indireto (6e *et seq.*) e o *élenkhos* padrão é introduzido para provar a doutrina tão fundamental para a teologia racional de Sócrates: a ação pia é amada pelo deus porque é pia e não o contrário (9d-11a).

³ O volume intitulado *Sokrates und die sokratiker*. Minha referência será a tradução inglesa da terceira edição alemã de Reichel, 1885.

⁴ Citado anteriormente na nota 8.

Sendo assim, não há apelo algum ao que Aristóteles considera ser o tribunal de última instância para decidir discordâncias filosóficas: nenhum apelo, por um lado, àquelas verdades autoevidentes, que são, para Aristóteles, a fundação de toda a argumentação demonstrativa¹; e, por outro lado, nenhum apelo ao que ele chama de τὰ ἔνδοξα — proposições dignas de crença porque são acreditadas “por todos, pela maioria ou pelos sábios e, dentre esses, pela maioria ou pelos mais distintos e de melhor reputação” (*Tópicos* 100a29-b23), que são, para Aristóteles, a fundação da “argumentação dialética” — a forma de argumentação própria da investigação moral. Sócrates não apela a esses recursos; ele jamais diz ao interlocutor que deve admitir uma premissa porque é uma verdade autoevidente ou porque é a mais honrada das opiniões sobre o assunto. Não há apelo algum à autoevidência nos diálogos de juventude de Platão². Há sim um apelo à crença comum, mas não por parte de Sócrates. É Polo quem, no *Górgias*, apela à crença comum, quando Sócrates o surpreende rejeitando o apelo feito.

T16 *Górgias* 473e: “Sócrates, você não acha que já foi refutado quando diz coisas com as quais ninguém concordaria? Basta perguntar a qualquer uma dessas pessoas aqui”.

Sócrates sustenta sua convicção, muitas vezes expressa, de que a única opinião que importa na argumentação é a dos próprios argumentadores.

T17 *Górgias* 472b-c (e cf. 474a-b): “Se não posso apresentar um único homem — você mesmo — que seja testemunha de minhas afirmações, creio não ter conquistado nada... Nem você conquistará, creio, se esse homem — eu mesmo — não testemunhar a seu favor, mandando todas as outras pessoas embora”¹.

Nesse ponto, o Sócrates dos diálogos de juventude de Platão está em completo desacordo com o de Xenofonte:

¹ A demonstração (ἀπόδειξις) provém de premissas que são “primeiras” (πρῶτα), i.e., “que provocam convicção por elas mesmas e não por outras coisas (μὴ δι’ ἑτέρων ἀλλὰ δι’ αὐτῶν ἔχοντα τὴν πίστιν)” (*Tópicos* 100a27-b19; Cf. *Primeiros Analíticos* 64b34 et seq., *Física* 193a4-6).

² Contrariamente ao que às vezes é sugerido na literatura acadêmica — mais recentemente por Reeve, 1989, p.165, que descreve o *élenkhos* como “uma prática de refutar proposições, mostrando que elas têm vínculos inconsistentes com verdades óbvias.” Gulley, 1968, p.43-4, sustenta que com o *élenkhos* Sócrates pretende “estabelecer como a contraditória da tese inicial do respondedor uma proposição apresentada como sendo tão obviamente verdadeira que o respondedor é levado a abandonar a sua tese”. Isso é certamente falso. Assim, no *Górgias*, em cada um dos argumentos de Sócrates contra Górgias, Polo e Cáicles, a contraditória de suas teses é um paradoxo — de modo algum capaz de parecer àquele que sustenta o que está sendo refutado como “obviamente verdadeira”, não importa como ela lhe seja apresentada. Assim, no segundo argumento contra Polo, a contraditória da tese de Polo é que é melhor sofrer injustiça do que cometê-la e melhor submeter-se à punição merecida do que escapar dela; depois que Sócrates “provou” isso (*Górgias* 479e8), suas consequências imediatas continuam a parecer a Polo como “ultrajantes” (ἄτοπα, 480e1).

T18 *Memoráveis* 4.6.15: “Sempre que o próprio Sócrates argumentava alguma coisa, partia das opiniões mais fortemente sustentadas², acreditando que a segurança da argumentação vinha dali. Portanto, sempre que argumentava, conseguia assentimento muito maior de seus ouvintes do que qualquer outro que conheci”.

Que o Sócrates *de Xenofonte* conseguia um assentimento muito maior de seus ouvintes do que qualquer outro que este tivesse conhecido é sem dúvida verdade, mas não nos diz nada sobre o Sócrates real. Pois, quando comparamos o Sócrates de Xenofonte com o de Platão, descobrimos que o primeiro fica lamentavelmente reduzido, despojado daquelas doutrinas que, como argumentei em *Sócrates*, compõem as inovações mais características desse último. Não se encontra em Xenofonte a ideia segundo a qual a prática de atos ritualísticos não é um componente essencial da piedade, cujo núcleo deve ser ético, pois a piedade e as outras virtudes implicam uma na outra, a começar com a justiça. Em Xenofonte, a conformidade com os “costumes” do culto é considerada um aspecto decisivo da piedade³ e Sócrates é representado como refutando a acusação de impiedade, através da alegação de que era “o mais visível de todos os homens” no culto aos deuses da cidade (*Memoráveis* 1.2.64)⁴. A rejeição da retaliação ou da antiga ideia de que é tão justo fazer mal aos inimigos quanto fazer bem aos amigos não está em Xenofonte, cujo Sócrates, ao contrário, firmemente se declara a favor do sentimento tradicional⁵.

Diremos, então, que sempre que Sócrates defende tais novidades contra determinados oponentes ele consegue produzir convicção? Não, se ouvirmos Platão ao invés de Xenofonte. As teses que foram “provadas” (*Górgias* 479e8) contra Polo ainda lhe parecem “ultrajantes” (ἄτοπα, *Górgias* 480e1). Esse parece ser o estado de espírito que, em Platão, Sócrates provoca continuamente em seus oponentes. Derrotados no debate e sem qualquer expectativa de obter êxito caso renovassem a argumentação, Górgias e Cálicles no *Górgias* (460e, 510a), Protágoras no *Protágoras* (361d), Trasímaco em *República* I (354a) e Eutífron no *Eutífron* (14 a-e) não dão sinal de terem

¹ Para a recusa de Sócrates do apelo à opinião comum, ver também *Láques* 184e e *Criton* 46d-47d.

² Διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων. Não há uma tradução completamente satisfatória dessa frase. Mas eu concordaria com Donald Morrison, 1987, p.15, que minha versão anterior dela por “as opiniões mais geralmente aceitas” é muito fraca, uma vez que seu sentido literal é “as coisas que são acima de tudo assentidas”, μάλιστα transmitindo “tanto intensidade como frequência”.

³ O “homem pio” é definido como alguém que considera os deuses segundo o costume (τὰ νόμιμα, *Memoráveis* 4.6.4).

⁴ Cf. *Socrates*, nota adicional 6.4, “Xenophon on sacrifice”.

⁵ Cf. *Socrates*, capítulo 7, “Socrates’ rejection of retaliation” e a nota adicional 7.1, “Plato vs. Xenophon on Socrates’ rejection of retaliation”.

mudado de inclinação sobre o ponto discutido. Não há razão suficiente para pensarmos que Sócrates conseguiria maior assentimento em Xenofonte se tivesse argumentado a favor das mesmas teses, o que ele de fato não faz. Em Xenofonte, no que diz respeito ao núcleo da piedade, a conduta ética não toma o lugar da prática ritual; não há interdição da retribuição do mal pelo mal e a relação da virtude com a felicidade e do conhecimento com a virtude é confusa e inexpressiva — os paradoxos tornam-se lugares comuns.

Ao dizer isso, não estou restringindo, de modo algum, a liberdade de Sócrates de lançar mão das crenças comumente aceitas dentre as premissas assentidas, a partir das quais ele deduz a negação da tese do oponente. *Qualquer* proposição cuja verdade é assentida por ele e pelo interlocutor é proveitosa. Se a proposição é uma “crença reputada” ou uma “verdade óbvia”, tanto melhor. O ponto sobre o qual o Sócrates de Platão, diferentemente do de Xenofonte, não concordaria com Aristóteles é o *princípio* de que as “crenças reputadas” constituem o tribunal de última instância para decidir sobre desavenças morais¹. Teria sido desastroso para um inovador tão ousado no âmbito da ética conceder esse princípio a seus oponentes, visto que essa concessão lhes propiciaria uma maneira rápida de refutar aquelas dentre suas posições éticas que fossem radicalmente contra o sentimento moral tradicional. Nenhuma crença seria considerada mais reputada na opinião corrente — e continuaria a manter esse estatuto durante séculos, na antiguidade greco-romana — do que aquela que põe o fazer mal aos inimigos no mesmo patamar que o fazer bem aos amigos, e que santifica a retaliação como um princípio de justiça. As posições socráticas que, segundo Cálicles, parecem “virar nossa vida de ponta cabeça” (*Górgias* 481c), não poderiam ser sustentadas se se apelasse ao que Aristóteles chama de “crenças reputadas” e ao que Xenofonte chama de “opiniões mais fortemente sustentadas”, enquanto fundamentos da pesquisa moral.

Portanto, o conflito entre o testemunho de Platão e o de Xenofonte não é negociável, e a falta mais grave de Zeller, embora tenha sido um grande historiador, foi ter tomado o partido do testemunho de Xenofonte ao invés da explicação de Platão, em relação a essa questão fundamental. Ao declarar que “a peculiaridade” do método de

¹ Em 1983, p.43, nota 41, afirmei que Sócrates exige algumas premissas *não endoxais* para alcançar conclusões *contraendoxais*. Vários críticos objetaram (Kraut, 1983; Polansky, 1985; Morrison, 1987). Eles me deram uma boa razão para renunciar à minha primeira afirmação, mas nenhuma para me convencer de seu contrário. Até onde posso ver agora, a questão não é passível de ser decidida por evidência textual e, de qualquer modo, minha primeira afirmação é dispensável. Eu a dispensei inteiramente ao expor o ponto de vista de Sócrates no texto acima.

Sócrates era “deduzir concepções a partir das opiniões comuns dos homens”¹, Zeller não percebe, de modo algum, aquilo que Platão reconhece como sendo a peculiaridade do método socrático: obter resultados deduzindo o argumento que refuta das teses presentes nas próprias crenças dos interlocutores, sem apelar “às opiniões comuns dos homens”². Zeller, em função disso, legou aos historiadores que o seguiram — mais recentemente Guthrie³ — uma explicação do método socrático que é fatal para o *élenkhos*. E assim vemos como em Zeller⁴, e posteriormente em Guthrie⁵, o *élenkhos* desaparece sem deixar vestígios. Em suas explicações sobre o método filosófico de Sócrates, ele não é abandonado através de argumentação; simplesmente desaparece.

III

Passamos agora ao ponto (4) de minha análise do *élenkhos* padrão, sendo, dentre minhas propostas, a que mais apresenta novidade⁶. Começo com a posição a que cheguei em meus primeiros estudos socráticos — o extremo oposto do ponto de vista que pretendo defender agora. Eu tinha sustentado de modo explícito naquela breve Introdução ao *Protágoras* (1956), a que aludi acima (nota 11), e de modo implícito no ensaio sobre o “Paradox of Socrates” (1958), escrito aproximadamente na mesma

¹ *Op. cit.* 121, que cita (em 122, nota 1) *Memoráveis* 4.6.15 (citado acima como T18).

² Zeller deixa de reconhecer que sobre essa questão Aristóteles tacitamente apoia Platão contra Xenofonte, uma vez que, para Aristóteles, a razão pela qual Sócrates “fazia perguntas, mas não as respondia” é que “ele confessou que não tinha conhecimento algum” (*Refutações Sofísticas* 183b7-8): alguém que diz que não tem conhecimento e que não pode argumentar *ὡς εἰδῶς* (*ibid* b3) não teria opção senão empregar o que Aristóteles chama de argumentação *peirástica*, na qual se argumenta “a partir das próprias crenças do respondedor” (ἐκ τῶν δοκούντων τῷ ἀποκρινομένῳ, *ibid* 165b4-5).

³ Guthrie, 1969 e 1975.

⁴ Nenhuma discussão sobre o *élenkhos* em Zeller, *op. cit.* capítulo 6, “The Philosophical Method of Socrates”. Tampouco em Guthrie (ver próxima nota).

⁵ O que é muito mais surpreendente é que Guthrie, ao contrário de Zeller, considera que Platão é “a fonte principal de nosso conhecimento de Sócrates como um filósofo e Xenofonte apenas uma auxiliar” (1969, p.350).

⁶ Minha interpretação do *élenkhos* padrão, considerada como um todo e aplicada rigorosamente, concebida como o *único apoio definitivo* que Sócrates oferece às suas doutrinas morais, não tem precedente claro na literatura acadêmica, pelo que sei. Suas afinidades são com os pontos de vista como aqueles de Gulley, 1968, p.37 *et seq.*, Irwin, 1977, p.37 *et seq.* e 1979, que também reconhecem que o *élenkhos* tem um propósito positivo, não menos que negativo, que pretende dar apoio argumentativo aos pontos de vista afirmativos de Sócrates. Minha divergência com Gulley foi indicada na nota 39, acima. Quanto a Irwin, que entende que em Platão, diferentemente do que em Xenofonte, “o *élenkhos* era o método de Sócrates garantir o acordo” (1974, p.412) — surge uma diferença residual por causa de seu ponto de vista (1977, p.37), segundo o qual “nem todas as doutrinas positivas [de Sócrates] dependem do *élenkhos*; algumas dependem da analogia entre virtude e arte”. Não vejo razão sólida para situar essa analogia fora do *élenkhos*: todas as argumentações que retiram conclusões a partir dessa analogia são puramente *elênticas*. Mais uma divergência surge por causa das supostas restrições que, de acordo com Irwin, Sócrates “normalmente” impõe sobre o que o interlocutor pode ou não dizer: “normalmente [ao interlocutor] não é permitida esta liberdade [rejeitar contraexemplos que refutem sua definição proposta]” (1977, p.39). Em meu entendimento do *élenkhos*, Sócrates sempre permite — e na verdade requer — que os interlocutores digam o que acreditam, se acreditam nisso (T9, T10, T11, T12, acima).

época, que Sócrates nunca foi além de (3) em suas argumentações *elênticas* — que o seu objetivo era apenas revelar aos interlocutores suas confusões e desordens, abalando sua adesão a algum dogma confiável, ao chamar sua atenção para o fato de ele ser conflitante com outras suposições suas não menos confiáveis. Essa é a última imagem oferecida por Platão do “sofista de linhagem nobre” no *Sofista* (230 a-e), cujo serviço prestado a seus interlocutores é simplesmente terapia (“purgação”), através do autoconhecimento ampliado: o dogmatismo dos interlocutores é abalado na medida em que passam a ter consciência dos conflitos inerentes às suas próprias crenças. Deve-se notar que nada é dito que faça com que essa arte “purgativa” seja considerada como uma subdivisão da erística¹. O que obtemos com essa visão retrospectiva é uma representação autêntica de Sócrates, ainda que parcial². Esse é o Sócrates que destrói a “presunção de sabedoria” (*Apologia* 21b-23b). Mas Platão jamais afirma que Sócrates era apenas isso, o que seria verdade, se a explicação do *élenkhos* que dei naquela época estivesse correta.

Essa interpretação teve um precedente poderoso na obra do grande estudioso vitoriano da antiguidade grega, cujos vários volumes de *History of Greece* (1851) e os três volumes de *Plato* (1865) ainda são, em minha opinião, afinal de contas, a melhor contribuição existente sobre seus respectivos temas. Ao contrário de Zeller, Grote viu com extrema clareza o quão central o *élenkhos* era para a pesquisa socrática, tal como retratada nos diálogos de juventude de Platão; o quão central ele teve que permanecer em nossa imagem de Sócrates, se déssemos algum crédito ao testemunho de Platão; e o quão valiosa seria sua contribuição para o pensamento humano, enquanto uma inexorável polêmica contra o dogmatismo, ainda que fosse apenas o instrumento negativo que Grote pensava que era³.

Portanto, embora aquela imagem de Sócrates do meu primeiro trabalho fosse um ponto de vista minoritário, ela não me pôs em má companhia; ademais, seu enraizamento no relato de Platão sobre a argumentação elêntica, precisamente nos diálogos de juventude, parecia-me seguro: como Platão poderia estar nos dizendo, eu me perguntava, que o seu Sócrates se encarregava de provar que as teses de seus

¹ Pace Lewis Campbell (*op. cit.* p.191) e outros: ver Cornford, 1935, p.177-82.

² A identificação com Sócrates é garantida na referência à passagem 268 b-c: “ele não tem conhecimento”. O mesmo ocorre no discurso de Alcibiades, no *Banquete*, pois sabemos que o assunto de sua história é o Sócrates dos diálogos de juventude de Platão, quando o vemos descrito como “alguém ignorante que nada conhece” (216d).

³ Ver especialmente 1865, I, p.236-277 e p.281 *et seq.*; e suas observações sobre o *élenkhos* em *A history of Greece*, parte II, capítulo 68 (vol. IX, p.85 da edição Everyman).

interlocutores eram falsas e a sua própria verdadeira, se tudo o que ele mostrava Sócrates fazendo era provar a inconsistência das teses de seus interlocutores com outras teses admitidas e não discutidas por eles? Mas aquela imagem tampouco estava livre de problemas. Ela me suscitou a seguinte questão: se tudo o que Sócrates esperava conseguir do *élenkhos* fosse isto — a exposição da inconsistência de seus interlocutores — onde ele teria encontrado um apoio positivo para aquelas suas doutrinas sólidas em cuja verdade baseou sua vida? Se o *élenkhos*, sua única linha de argumentação, não proporcionou um fundamento racional àquelas doutrinas, o que proporcionou? Grote não tinha se preocupado com essa questão, pois acreditava que as próprias convicções positivas de Sócrates e seus ataques críticos às convicções dos outros seguiam rotas distintas¹. Eu não poderia me reconciliar com a figura do “missionário da vida examinada” de Grote, que era ele próprio um dogmático. E havia também, certamente, bases textuais para gerar incômodo com relação à defesa dessa imagem, como os críticos começaram a mostrar². Então, comecei a perder meu entusiasmo por ela. Mas uma coisa é tornar-se descontente com uma imagem, outra bastante diferente é livrar-se dela, revelando a evidência textual que a destrói. Eu não poderia conseguir essa evidência com meus críticos, pois eles mesmos não a tinham. Eu tive que descobri-la por mim mesmo.

A passagem crucial é³:

T19 *Górgias* 479e: “Não foi provado (ἀποδέδεικτοι) que o que foi afirmado [por mim mesmo] é verdadeiro?”

Sócrates diz aqui, em poucas palavras, que fez exatamente o que Grote e eu tínhamos sustentado que ele nunca fazia em uma argumentação elêntica: “provou” que sua tese é “verdadeira”. Grote certamente analisou essa frase muitas vezes, assim como eu e tantos outros. Mas ela não havia saltado aos nossos olhos⁴. Vejamos o que ela significa quando lida em seu contexto próprio.

¹ “A inquirição negativa e o dogmatismo afirmativo são duas operações desconexas de pensamento, uma coisa não leva, implica ou verifica a outra” (Grote, 1865, I, p.292).

² A objeção mais clara e aguda foi levantada por Dodds, 1959, p.16 e nota 2. Ver também Gulley, *op. cit.* p.68 *et seq.*

³ Mas, de modo algum, a única. Há muitas outras a partir das quais a mesma objeção a Grote poderia ser feita (por exemplo: T17, acima, e T20, T21, abaixo). Mas esta é a mais impressionante e resolvida, não deixando lugar para sofismas.

⁴ Não há comentário sobre isso em Dodds ou Irwin, assim como nenhuma referência em Gulley, embora deva ter sido uma frase notável para os três.

A argumentação começa uma meia dúzia de páginas Stephanus antes, quando Sócrates faz a seguinte pergunta: se alguém fosse forçado a escolher entre cometer injustiça contra alguém ou sofrê-la, qual seria sua melhor escolha? Polo escolhe a primeira opção. Sua tese é:

p Cometer injustiça é melhor do que sofrê-la.

Sócrates defende o que considera ser a contraditória lógica,

não p Sofrer injustiça é melhor do que cometê-la.

Atacando, à maneira do padrão elêntico, Sócrates consegue fazer com que Polo dê assentimento a um grande número de premissas adicionais, mas apenas uma precisa ser lembrada aqui:

q Cometer injustiça é mais vergonhoso ($\alpha\sigma\chi\iota\omicron\nu$) do que sofrê-la,

enquanto todas as outras podem ser agrupadas em um único conjunto *r*, cujo conteúdo não precisamos levar em consideração¹. Sócrates argumenta e Polo concorda que *q* e *r* acarretam *não p*. Tendo em vista esse resultado, Sócrates se sente autorizado a dizer a Polo, nas palavras que acabei de mencionar, que sua própria tese, *não p*, foi provada verdadeira².

Por que as simples palavras de Sócrates em T19 foram ignoradas? Por que eu mesmo as ignorei? Porque as subestimei, no momento mesmo em que as lia, desconsiderando-as como se fossem um exagero sem importância. Eu não teria feito isso se tivesse observado que elas não aparecem apenas lá, nas últimas palavras da conversa com Polo, quando Sócrates diz poder provar que *não p* é verdadeira. Sócrates faz a mesma afirmação, com palavras diferentes, algumas páginas antes, perto do começo da discussão. Lembremos o que ele disse a Polo, em T17, acima: “Se não posso fazer com que um único homem, você mesmo, seja testemunha de minhas asserções, creio que não terei conquistado nada...”. Admitindo que “quase todos os homens, atenienses e estrangeiros, concordariam com você” (472a), Sócrates declarou:

¹ Para uma análise da argumentação, ver *Socrates*, capítulo 5, sessão III.

² Outras duas descrições da conclusão de Sócrates (*Górgias* 479c4-7, 480b2-5) não vão além de chamar a atenção para a inconsistência demonstrada entre a tese de Polo e as premissas às quais assentiu. Mas ele não diz nada para retirar ou atenuar a afirmação que faz em T19. (O leitor deve ter em mente, ao longo deste capítulo, que deixo de lado todas as questões relativas à validade lógica do raciocínio com o qual Sócrates tenta refutar a tese de seu oponente no *élenchos* específico. Para esse aspecto inteiro da dialética socrática, refiro-me a Santas, 1979, com cujas análises detalhadas dos argumentos socráticos concordo substancialmente).

T20 *Górgias* 472b: “Mas eu, um único homem, não concordo, pois você não me compele a isso, mas produz uma infinidade de testemunhos falsos contra mim, tentando expulsar-me de meu domínio, o da verdade (ἐκ τῆς οὐσίας καὶ τοῦ ἀληθοῦς)”.

Como alguém “compele” seu adversário a afirmar o que ele nega? Em uma argumentação, os únicos meios de coerção são lógicos¹. Portanto, para “compelir” Polo a “testemunhar” a favor de *não p*, Sócrates teria que lhe fornecer uma *prova logicamente decisiva* de que *p* é falso. Assim, já em 472b, sete páginas Stephanus antes de afirmar, em T19, acima, que tinha “provado” que sua tese é verdadeira, Sócrates diz que fará exatamente isso. Portanto, *pace* Grote, *ex-Vlastos* e, quem sabe, quantos outros, só pode haver o *élenkhos* em sua forma padrão, que nos termos da lógica não fez mais do que demonstrar a inconsistência no interior do conjunto de premissas $\{p, q, r\}$; inconsistência que Sócrates utiliza para provar que *p* é falsa e *não p*, verdadeira. E, em um de seus comentários, o vemos afirmar que ele pode fazer o mesmo contra todos os que dele se aproximarem:

T21 *Górgias* 474 a5-6: “Mas sei como produzir uma testemunha para minhas asserções: o homem contra quem estou argumentando”.

Sua afirmação é absolutamente geral: sempre que Sócrates discute uma tese de modo elêntico, “sabe” como fazer o oponente “testemunhar” a favor de sua contraditória, i.e., sabe como fazê-lo admitir que a tese é falsa. De modo inverso, sustenta que é “impossível” que o oponente faça o mesmo com ele. Quando Polo o ridiculariza, dizendo ironicamente que seria “mais difícil” refutar a tese socrática, Sócrates replica:

T22 *Górgias* 473b10-11: “Não é apenas difícil, Polo, mas impossível, pois o que é verdadeiro nunca é refutado”.

O que nos remete diretamente ao que chamei anteriormente de “o problema do *élenkhos*”: como pode Sócrates afirmar que provou que uma tese é falsa quando, no que concerne à lógica, tudo o que provou foi sua inconsistência com o conjunto de premissas assentidas, a favor das quais nenhuma razão foi dada na argumentação? Estaria ele cego quanto ao fato de que a lógica não autoriza essa alegação? Deixe-me

¹ Para uma coerção desse tipo não pode haver, certamente, nenhuma objeção. Se seu oponente admite a verdade de suas premissas e a validade das inferências que você faz a partir delas, então, caso pretenda ser racional, ele não terá outra opção senão aceitar a conclusão.

formular a questão nos termos da metáfora que atravessa a passagem, quando é dito que uma testemunha é compelida a dar testemunho contra ela mesma. Suponhamos que o seguinte estivesse para acontecer: uma testemunha dá um testemunho p por iniciativa própria e, então, influenciada pelo promotor, admite q e r ; depois disso o promotor mostra-lhe que q e r acarretam *não* p e a testemunha concorda com isso. Ela foi, então, compelida a testemunhar a favor da falsidade de p ? Não, não foi. Diante do conflito em seu testemunho, ainda depende dela decidir qual dos enunciados conflitantes ela quer recusar. Portanto, se Polo tivesse tido presença de espírito, poderia ter replicado:

Vejo a inconsistência que admiti e devo fazer algo para arrumar a bagunça. Mas não tenho que fazer isso a seu modo. Não tenho que admitir que p é falso. Tenho outras opções. Por exemplo, poderia decidir que p é verdadeiro e que q é falso. Nada do que você provou me impede de escolher essa alternativa.

Por que Polo não poderia, naquele momento difícil, decidir lançar q ao invés de p aos leões? Já vimos quão fortemente ele acredita em p , ele considera um absurdo da parte de Sócrates negá-lo quando quase todo mundo o afirma¹. Por outro lado, ele não tem entusiasmo com relação a q . Ele pode tê-lo admitido apenas, como Cálicles observa mais tarde, “por vergonha de dizer o que pensa” (*Górgias* 482e2). Por que, naquela ocasião, Polo não deveria ter se livrado de q com o sentimento de que o teria feito “em boa hora”? Ele teria, então, saído do *élenkhos* acreditando que cometer injustiça é melhor e *mais nobre* do que sofrê-la; o seu último estado seria pior do que o primeiro. Não poderia acontecer isso sempre? Por que os interlocutores não poderiam aferrar-se a suas teses, recusando uma ou mais premissas que tinham admitido, quando Sócrates lhes provava que essas premissas acarretavam a negação de suas teses?

Sócrates certamente estava consciente dessa possibilidade sempre presente. Por que, então, não se preocupou com ela? Proponho que foi porque acreditava que se essa escolha errada fosse feita *ele teria recursos para recuperar as opções perdidas em outro élenkhos*. Sugiro que era essa sua ideia geral. Se você o decepcionasse, ao negar q ao invés de p , ele continuaria a confiar que poderia começar tudo de novo e encontrar outras premissas dentro do seu sistema de crenças para mostrar que você não tinha se livrado do problema — para mostrar que se você sustentasse p , essa escolha continuaria a lhe trazer problemas, pois p estaria em conflito com as novas premissas escolhidas por

¹ Acima T16.

você, assim como estava em conflito com q e r . Pode-se mostrar, no texto, que Sócrates tinha essa confiança? Pretendo sustentar que sim.

Observemos, a princípio, o que acontece no *Górgias* após o término da argumentação com Polo. Cálicles é introduzido para desempenhar o papel que Polo poderia ter desempenhado se tivesse escolhido descartar q ao invés de p . Polo foi derrotado na argumentação, diz Cálicles, apenas porque admitiu q , o que ele não teria feito se tivesse sido menos melindroso. Se Polo tivesse sido firme em admitir que cometer injustiça é melhor do que sofrê-la, teria escapado ileso (482d7-e2). Mas é isso que acontece? De modo algum. Sócrates não derrama lágrimas pela perda de q . Ele extrai um novo conjunto de premissas de Cálicles e, certamente, esse novo conjunto contém as premissas que ele precisa para deduzir *não p* novamente. Mas, e se um super-Cálicles surgisse para recusar essas novas premissas a partir das quais Sócrates derivou *não p*? Há alguma evidência de que ainda assim Sócrates não seria intimidado? Nem mesmo por um super-super-Cálicles que surgisse depois daquele? O nosso texto pode confirmar a crença de Sócrates de que jamais aparecerá um antagonista de carne e osso que não carregue sempre consigo, em seu próprio sistema de crenças, um conjunto de premissas que o “constranja” a “dar testemunho” contra p ? Pretendo sustentar que sim e, para tanto, lanço mão de duas afirmações que, consideradas juntas, produzem a clara evidência de que Sócrates realmente acredita nisso.

A primeira é uma das afirmações que ele faz a Polo antes de sua argumentação começar:

T23 *Górgias* 474b: “Penso que eu e você, bem como o resto da humanidade, acreditamos que cometer injustiça é pior [para o agente] do que sofrê-la”.

O que Sócrates poderia querer dizer ao declarar que Polo e as multidões que concordam com ele “acreditam” no contrário do que afirmam? Para mim, há apenas um modo de essa observação fazer sentido: devemos compreender que Sócrates usa “acreditam” naquele sentido periférico do termo, em que todos nós “acreditamos” em inúmeras coisas que nunca entraram em nossas cabeças, mas que são, contudo, *acarretadas* pelo que acreditamos, no uso corrente do termo. Chamarei essa última crença de “aberta” e a primeira de “oculta”¹. Assim, se acredito abertamente que Maria é irmã de João e que João é avô de Bill, pode-se dizer que acredito ocultamente que

Maria é tia-avó de Bill, ainda que nunca tenha pensado nesse fato — ainda que não tenha a palavra “tia-avó” em meu vocabulário. Ou, para utilizar um exemplo menos trivial: se acredito que uma dada figura é um triângulo euclidiano, então acredito ocultamente na proposição que era tão surpreendente quando a aprendemos pela primeira vez em geometria: que a soma dos ângulos internos da figura é igual a dois ângulos retos.

Aqui está, então, o que Sócrates poderia querer expressar ao dizer que Polo e companhia “acreditam” em *não p*, mesmo quando insistem que acreditam em *p* — isto é, que eles têm algumas crenças do tipo comum, ou seja, abertas, que acarretam *não p*. Isso torna compreensível o que Sócrates poderia estar dizendo em nosso texto. Ele não se nega a considerar as palavras de Polo e companhia quando insistem que acreditam em *p*. Aceitando suas palavras com relação a isso, Sócrates afirma que, junto com a crença (aberta) deles em *p*, eles têm outras crenças (abertas) que acarretam *não p*. Desse modo, acreditam (ocultamente) em *não p*.

Consideremos agora o que Sócrates diz a Cálicles no pequeno discurso que se torna uma preliminar para sua discussão:

T24 *Górgias* 482 a-b: [a] “Não fique espantado quando digo essas coisas. Mas é a minha amada, a filosofia, que você deve mandar parar de dizê-las. É ela, meu amigo, que diz essas coisas que você ouve de mim, e ela é muito menos inconstante do que o meu outro amado. O filho de Clíneas [i.e., Alcibiades, o jovem amado de Sócrates - 481d] diz ora uma coisa, ora outra, enquanto a filosofia diz sempre a mesma coisa. Ela diz essas coisas que você considera espantosas; você mesmo estava presente quando elas foram ditas”.

[b] “Assim, de duas uma, ou você refuta as coisas mesmas que ela diz, aquelas que eu tinha afirmado — que cometer injustiça e ficar impune é o maior dos males — ou, caso deixe isso sem refutação, Cálicles, então, pelo cão, deus do Egito, Cálicles não concordará com você e ficará em dissensão com você por toda a vida”.

O que Sócrates poderia querer dizer ao declarar a Cálicles que, se ele não pode refutar a tese socrática, então, apesar de rejeitá-la de modo desdenhoso, a tese permanecerá nele como uma fonte de dissensão interna por toda a vida? Como ela permanecerá nele de algum modo, se ele a repudia absolutamente? Certamente, do mesmo modo que foi dito que Polo “acredita”, em T23, na tese que ele mesmo repudia, ou seja, ele acreditará nela (ocultamente) em virtude de acreditar (abertamente) em outras coisas que, desconhecidas dele, acarretam-na. Assim, é dito que se Cálicles não

¹ A terminologia me foi sugerida por David Gauthier. De modo alternativo, poderíamos falar em crença “explícita” e “tácita”.

pode refutar a tese socrática (e ele não está sendo encorajado a pensar que pode), ele *sempre* (em sua “vida toda”) acreditará em proposições que a acarretam.

Temos aqui uma evidência conclusiva a favor da convicção de Sócrates: ele acredita que quando mostra a seus interlocutores a inconsistência de suas teses com relação ao conjunto de premissas às quais deram assentimento, eles *nunca* conseguirão salvar suas teses retirando uma ou mais das premissas admitidas. Se tentarem salvar suas teses dessa maneira, fracassarão, independentemente de quais premissas recusarem, pois haverá *sempre* outras premissas no seu sistema de crenças que acarretarão a tese socrática¹.

Sócrates, então, está fazendo uma tremenda suposição. Dita de modo geral significa o seguinte:

[A] Quem quer que tenha uma crença moral falsa terá sempre, ao mesmo tempo, crenças verdadeiras que acarretam a negação dessa crença falsa.

Está inequivocamente subentendido que Sócrates conta com a verdade de sua suposição se presumirmos — como de fato podemos fazer — que o que diz em T24 [b] ele também diria sobre qualquer uma das teses refutadas nas argumentações elênticas. Poderíamos também ter derivado esse resultado de T23, embora não tão diretamente. Pois essa asserção revela a confiança de Sócrates de que Polo “*e o resto da humanidade*” que têm a crença falsa p têm, entretanto, crenças verdadeiras que acarretam a negação de p . Portanto, se Polo pertence à “humanidade”, ele deve ter as crenças que acarretam a negação de p . Ele não pode escapar dessa determinação, recusando q , pois qualquer outra premissa que ele substitua por q ainda fará com que admita crenças que acarretam *não* p . É isso que Sócrates revela mais diretamente na observação que faz a Cálicles em T24 [b]. O que isso mostra, quando completamente generalizado, é que alguém que se apegue a sua tese falsa terá “sempre” — ao longo de sua vida — crenças que acarretam sua negação e permanecerá, então, em conflito irresoluto consigo próprio. Dito de outro modo, ainda que alguém recuse as premissas a partir das quais Sócrates deduziu a negação de p em qualquer *élenkhos* dado, haverá

¹ Um crítico (Kraut, 1983, p.65) diz que essa seria “uma afirmação espantosa para Sócrates fazer”. Verdade. Algumas das afirmações que Sócrates faz *são* espantosas (N.T. Vlastos refere-se aqui a uma nota adicional presente no livro *Socratic Studies*). O crítico objeta que “Sócrates teria percebido que tinha apenas um número finito de argumentos a favor de suas conclusões”. Certamente, tanto Sócrates como

“sempre” outras crenças dentro dele a partir das quais o mesmo resultado poderá ser obtido.

Se é isso o que Sócrates supõe, por que não argumenta a seu favor? Porque essa é uma afirmação metaelêntica¹. Para defendê-la Sócrates teria que empreender uma investigação metaelêntica. E, como indiquei no início deste capítulo, ele jamais faz isso nos diálogos de juventude de Platão. Em cada um dos diálogos anteriores ao *Mênon*, Sócrates preserva sua inocência epistemológica e sua ingenuidade metodológica, admitindo que tem o método certo para buscar a verdade moral, mas nunca tentando justificar a suposição. *A fortiori*, ele nunca tenta justificar a suposição em que baseia a eficácia construtiva do método. O que não quer dizer que a suposição seja arbitrária. Sócrates tem algumas razões a favor de [A]: toda vez que conversa com as pessoas que defendem uma tese que ele considera falsa e que procura, entre suas crenças, as premissas que negam essa tese, as premissas estão no lugar certo — estão onde devem estar, se [A] for verdadeira. Sócrates obtém essa evidência puramente indutiva a favor de uma parte de [A] — exceto a parte de [A] onde é dito que as crenças a partir das quais Sócrates deduz a negação das teses de seus interlocutores são *verdadeiras*². Para isso ele teria que recorrer a nada além do que o valor pragmático dessas crenças, pois elas articulam intuições em sua experiência que são viáveis praticamente; elas lhe dizem quem é feliz e quem não é; ele faz o que elas lhe dizem e é feliz¹.

Estamos, neste momento, diante da solução do “problema do *élenkhos*”. Para alcançá-la devemos notar que a partir da suposição [A], Sócrates poderia inferir com segurança que qualquer conjunto de crenças morais internamente consistente deveria conter exclusivamente crenças verdadeiras: pois se contivesse uma única crença falsa, então, dado [A], ele teria que conter crenças que acarretariam a negação da crença falsa. Vejamos, então, a parte [a] de T24. O que Sócrates pretende, quando diz a Cálicles que

seu oponente são criaturas finitas e, cedo ou tarde, perderão o gás. O que Sócrates afirma é que seus recursos sempre se igualarão aos de seu interlocutor. Isso é tão impossível assim?

¹ Foi por isso que a ignorei em minha descrição do *élenkhos* padrão, no começo da sessão II, acima. Ela deveria ser ignorada na análise da estrutura lógica de qualquer argumentação elêntica dada: [A] não é uma premissa em nenhuma argumentação elêntica, nem Sócrates sugere que ela seja. Os comentários a partir dos quais eu a extraí são *obter dicta*. O interlocutor estaria perfeitamente justificado se os ignorasse como puro falatório socrático: nenhuma razão foi dada para que devesse considerá-los verdadeiros. Por isso [A] foi introduzida apenas para explicar *por que o próprio Sócrates acredita* que provar a inconsistência da tese com as premissas assentidas é *ipso facto* provar que, se a tese é falsa, ninguém pode afirmá-la sem gerar contradição dentro de seu próprio sistema de crenças, e, dessa maneira, “provar” que a tese é falsa (T19, acima).

² Nesse ponto, devo muito à crítica útil de Brickhouse e Smith (1984, p.187-92). Eles me convenceram de que o ponto de vista oposto, que eu tinha expressado na versão anterior deste texto, estava errado, e eu o retirei de minha publicação seguinte (1985, p.18-19 = capítulo 2, p.56-7).

o que ele ouviu de sua boca, na argumentação contra Polo, foi dito pela “filosofia”, propondo-se de modo tão arrogante como o porta voz do processo mesmo pelo qual a verdade moral é alcançada? As coisas que se diz que Cálicles ouviu da “filosofia” são as teses que Sócrates defendeu contra Polo e se predispõe a defender contra qualquer outro. A característica notável das asserções de Sócrates, que ele enaltece ao afirmar que foram ditas pela “filosofia”, é a consistência que existe entre elas: o seu amor, a filosofia, ele diz, “sempre diz a mesma coisa”; fica implícito que Sócrates também². Ele afirma isso de modo categórico pouco depois (490e10-11), assegurando a Cálicles que, ao contrário dele, sempre diz as mesmas coisas sobre as mesmas coisas.

Na sequência imediata a T24 [b], ele começa a elevar a consistência ao plano de um desiderato, em sua própria busca pela verdade:

T24 [c] *Górgias* 482b-c: “Eu, de minha parte, preferiria que minha lira estivesse desafinada e destoante, ou um coro que eu estivesse dirigindo, e que uma multidão inteira discordasse de mim e me contradissesse, do que eu, um único homem, ficasse destoante e em contradição comigo mesmo”.

Durante anos ele se esforçou exatamente nisto, submetendo constantemente a consistência de suas crenças à prova elêntica, predispondo-se a acabar com qualquer uma delas, embora lhe parecesse atraente em si mesma, se perturbasse a coerência do sistema como um todo. Então, agora, após todos esses anos de busca, ele se encontra no seguinte ponto: de todos os conjuntos de crenças morais que disputam por aprovação na argumentação elêntica, surgiu apenas um, em sua própria experiência, que satisfaz seu desiderato — o seu próprio. Todos os outros, quando testados em sua consistência,

¹ Cf. *Socrates*, “Epilogue: Felix Socrates”.

² Ninguém deve ser enganado por seu comentário retrospectivo (527d), “nunca pensamos o mesmo sobre as mesmas coisas”. Como Dodds, 1959, comenta *ad. loc.*, “essa censura aplica-se, é claro, apenas a Cálicles... mas Sócrates de modo cortês se inclui”. Para uma substituição igualmente irônica de “nós” por “você”, ver *Eutífron* 15c8-9: “ou erramos quando concordamos antes ou, se acertamos, então, agora erramos” (como o contexto mostra, “nós”, em sua última ocorrência, diz respeito exclusivamente a Eutífron); *Cármides* 175b6-7: “admitimos que existe conhecimento do conhecimento, embora o argumento diga ‘Não’” (apenas Crítias argumentou a favor do “conhecimento do conhecimento”, Sócrates argumentou “Não”); *Láques* 194c: “Vamos, Nícias, se você puder, salve seus amigos abalados pela tempestade da argumentação” (apenas Láques foi “abalado”; Sócrates, navegando calmamente, praticou a refutação). A ironia, em *Górgias* 527d, deveria ser transparente: Cálicles tinha sido convencido de numerosas inconsistências, Sócrates de nenhuma. Kraut, 1983, p.69, fazendo desaparecer a ironia, considera esse texto como sendo “uma confissão de inconsistência tão clara quanto desejarmos”. (De modo alternativo, Sócrates pode usar “nós” quando “eu” é, inequivocamente, o que pretende dizer, como em *Eutífron* 6b: “nós mesmos concordamos que não conhecemos nada sobre essas coisas [a rivalidade entre os deuses]”. Eutífron não tinha dado assentimento a nada disso; ele conhece muito acerca deles: 5e-6a).

falharam. Sócrates, então, tem a evidência — evidência indutiva, como antes,¹ — a favor de mais uma suposição:

[B] O conjunto de crenças morais testadas elenticamente e sustentadas por Sócrates em um momento dado é consistente.

Sócrates não desejaria dizer e, de fato, nunca diz que *sabe* que todas suas crenças morais são mutuamente consistentes². Tudo o que precisa dizer é que acredita nisso e que essa, assim como todas suas outras crenças, pode ser submetida à prova elêntica por quem quiser; ele convida para refutá-las qualquer um que for capaz de mostrar que uma ou mais crenças do conjunto acarretam a negação de qualquer das diferentes crenças que o compõem. Contanto que a consistência do conjunto resista a todos os desafios, Sócrates estará perfeitamente justificado em defender a suposição [B] e, por conseguinte, supor, como consequência da suposição [A], que seu conjunto de crenças é composto exclusivamente de crenças verdadeiras.

Esse último passo fornece a peça que faltava para a solução do “problema do *élenkhos*”. O problema aparece na asserção (4), desenvolvida acima, na análise do *élenkhos* padrão, quando Sócrates mostra que *não p* resulta de *q* e *r*, cujas verdades ele não discutiu. Por que, então, ele afirmaria que sua argumentação provou que *não p* é verdadeira? O que o levou a pensar isso? A resposta está nas suposições [A] e [B], cuja conjunção, como mostrei, requer que o conjunto de crenças de Sócrates seja composto inteiramente por crenças verdadeiras, a partir do que segue que *q* e *r* são verdadeiras: mostrar que *não p* resulta de premissas verdadeiras é provar que *não p* é verdadeira³.

¹ A consistência do conjunto é inferida a partir do resultado da própria experiência de Sócrates: de todas as argumentações elênticas de que participou, ele nunca falhou por inconsistência. Essa é uma inferência muito arriscada, pois os resultados da argumentação elêntica são decisivamente afetados pela habilidade argumentativa dos contendores; uma vez que a habilidade de Sócrates ultrapassa a de seus interlocutores, ele é mais eficaz em encontrar suas crenças que acarretam a negação de suas teses do que eles quando tentam fazer o mesmo com ele. Então, seu recorde imbatível não precisa mostrar que seu conjunto de crenças é consistente; ele pode apenas mostrar que suas inconsistências desafiaram o poder de seus adversários trazerem-nas à luz. Dificilmente Sócrates teria se tornado inconsciente desse perigo inevitável em seu método. Isso deve contribuir para o seu senso de falibilidade, que, acredito, é a pista certa para sua profissão de ignorância.

² Pode parecer espantoso que Sócrates deva admitir [B] e basear nela sua confiança de que pode provar a verdade de suas teses e, todavia, negar que sabe que [B] é verdadeira. O que não significa nada além do que sua afirmação de que pode provar a verdade de suas teses, embora não saiba que elas são verdadeiras. (N.T. Vlastos faz referência aqui a uma nota adicional “On *Gorgias* 508e-509a” presente no livro *Socratic Studies*).

³ O que explica por que Sócrates devia querer dizer a Cálicles: “se você concorda com as coisas em que minha alma acredita, essas coisas serão a própria verdade” (*Górgias* 486e) e “seu acordo alcançará o alvo

Imagine, agora, Platão escrevendo diálogos socráticos. Ele tinha se convencido, sob a influência de um certo Crátilo, de que não pode haver conhecimento do mundo sensível porque ele está todo em fluxo¹, e isso o havia deixado refletindo sobre como pode haver algum conhecimento de qualquer coisa. O Sócrates ao qual ele dá vida, diálogo após diálogo, nega ter conhecimento, mas, mesmo assim, busca incansavelmente a verdade moral e, no *Górgias*, vê que é possível encontrá-la no mais improvável de todos os lugares — nas mentes dos desencaminhados e confusos, pessoas desatinadas, cujas almas ele tenta melhorar. A questão, “Como isso poderia ser verdade?”, que nunca incomodou Sócrates, dificilmente poderia não incomodar Platão quando escreve o *Górgias*. Pois, nesse diálogo, ele põe na boca de Sócrates esse conjunto de *obiter dicta* que revelam as suposições nas quais baseia sua confiança de que o método eléntico estabelece a verdade e a falsidade.

Então, um dia, Platão se convence de uma coisa que seu mestre teria considerado fantástica — a alma de cada um existiu muito antes de seu nascimento, passou por muitos nascimentos prévios em encarnações diferentes e adquiriu, de modo misterioso, conhecimento pré-natal *sobre todas as coisas*²; esse conhecimento está agora em toda alma e fragmentos dele são recuperáveis através da “reminiscência”. Ocorreria a Platão que isso responde a pergunta que ele nunca fez Sócrates formular: como explicar que cada um e todos os interlocutores de Sócrates tivessem as crenças verdadeiras necessárias para refutar todas suas crenças falsas? O mais extraordinário dos voos metafísicos de Platão, a teoria ultraespeculativa segundo a qual todo aprendizado é “reminiscência”, pode ser compreendido, entre outras coisas, como uma resposta ao problema do *élenkhos* socrático.

da verdade” (487e). (N.T. Vlastos faz referência aqui ao comentário de T12, feito no cap.2 do livro *Socratic Studies*).

¹ Aristóteles, *Metafísica* 987a32 *et seq.*, com comentário *ad loc.* de Ross, 1924.

² “Se a alma é imortal, teve muitos nascimentos e viu tudo neste mundo e no Hades, *não há nada de que ela não tenha tomado conhecimento* (*Ménon* 81c5-7). Em *Socrates* (capítulo 2, nota 32), enfatizei que não há evidência de aceitação dessa doutrina extraordinária no *corpus* platônico antes do *Ménon*, já que não há nenhuma evidência dela no *Górgias*: o mito escatológico com que esse diálogo termina é “uma fábula puramente moral, um ornato sobre a crença popular... um julgamento de retribuição após a morte... — uma crença com um rico conteúdo moral, mas sem importância epistemológica” (*loc. cit.*).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRANDWOOD, L. *A Word Index to Plato*. Leeds: W. S. Maney & Son, 1976.
- BRICKHOUSE, T. & SMITH, N. D. "Vlastos on the Elenchus". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2 (1984), 185-195.
- BURNYEAT, M. F. "Socratic Midwifery, Platonic Inspiration". *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 24 (1977a), p. 7-16.
- CAMPBELL, L. *The Sophistes and Politicus of Plato*. Oxford: Clarendon Press, 1867.
- CORNFORD, F. M. *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*. London: Routledge and Kegan Paul, 1935.
- DODDS, E. R. *Plato "Gorgias"*. Oxford: Clarendon Press, 1959.
- GROTE, G. *A History of Greece* [1st edn. 1846-56]. London: Everyman Library, 1906.
- _____. *Plato and the Other Companions of Sokrates*. London: J. Murray, 1865.
- GULLEY, N. *The Philosophy of Socrates*. London: Macmillan, 1968.
- GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- _____. "Plato, The Man and his Dialogues: Earlier Period". In: *A History of Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- IRWIN, T. "Review of Leo Strauss, *Xenophon's Socrates*". *Philosophical Review* 83 (1974), p. 409-413.
- _____. *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues*. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- _____. *Plato: Gorgias*. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- KERFERD, G. B. *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- KIDD, I. G. "Socrates". In: *Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan Publishing, 1967.
- KRAUT, R. "Comments on Gregory Vlastos, 'The Socratic Elenchus'". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1(1983), p. 59-70.
- MORRISON, D. "On Professor Vlastos' Xenophon". *Ancient Philosophy* 7 (1987), p. 9-22.
- POLANSKY, R. M. "Professor Vlastos's Analysis of Socratic Elenchus". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3 (1985), p. 247-259.
- REEVE, C. D. C. *Socrates in the "Apology" an essay on Plato's Apology of Socrates*. Indianapolis: Hackett, 1989.
- ROBINSON, R. *Plato's Earlier Dialectic*. New York: Oxford University Press, 1953.
- ROSS, W. D. *Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- SANTAS, G. *Socrates: Philosophy in Plato's Early Dialogues*. London & Boston: Routledge and K. Paul, 1979.
- SIDGWICK, H. "The Sophists". *Journal of Philology* 4 (1872), p. 288-307.
- VLASTOS, G. *Plato's "Protagoras"*. Translation by B. Jowett extensively revised by M. Ostwald. Introduction by Gregory Vlastos. New York: The Liberal Arts Press, 1956.
- _____. "The Paradox of Socrates". *Queen's Quarterly* 64 (1957-1958), p. 496-516.
- _____. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- _____. "The Socratic Elenchus". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* I (1983), p. 27-58.

- _____. "The socratic elenchus: method is all". In: *Socratic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 1-29.
- WOODRUFF, P. *Plato, "Hippias Major"*. Indianapolis: Hackett, 1982.
- ZELLER, E. *Socrates and the Socratic Schools*. Translated from the third German edn. by Oswald J. Reichel. London: Longmans, Green & Co, 1868.

ANEXO B

Refutação e dialética

Monique Dixsaut

Antes de me encontrar com Denis O' Brien, esse estrangeiro de Cambridge, meu interesse pela refutação era puramente teórico. Eu não a praticava; além disso, sua prática não era habitual na França naquela época. Havia, decerto, conflitos entre os historiadores da filosofia, mas tratava-se mais de divergências de interpretação resultantes de grandes orientações filosóficas e religiosas, ou ainda, de escolhas teóricas ou metodológicas, do que de discussões que se apoiavam em uma argumentação detalhada. A situação mudou um pouco desde então, principalmente em filosofia antiga. No entanto, a resistência continua forte, em virtude do postulado segundo o qual o essencial é compreender e explicar e que o que se encontra refutado assim sucumbirá por si mesmo, sem que seja necessário dizê-lo. Ora, no final das contas, se alguém quer ser ouvido, é necessário, apesar de tudo, dizê-lo, e foi isso que aprendi com Denis O' Brien. O texto que segue não pretende estar à altura de seu rigor nem de sua pugnacidade, mas é uma maneira de saldar minha dívida com ele.

Em quase todos os trabalhos que tratam da dialética platônica, a começar pela obra de referência de R. Robinson¹, há um capítulo sobre o *élenkhos*, compreendido como um exercício de refutação, e considera-se, geralmente, que há lá uma fase primitiva e ainda socrática do método dialético. Esta distinção — refutação socrática, dialética platônica — tem o mérito de ser simples e parece impor-se tanto do ponto de vista teórico como do cronológico. Mas sua aparente simplicidade suscita vários problemas complexos, dos quais o menor (que deixarei de lado) não é saber qual era o método do Sócrates histórico e se ele tinha um². Ainda que nos limitássemos ao Sócrates que figura nos primeiros diálogos de Platão e admitíssemos que o que ele pratica lá é um método de refutação, seríamos constrangidos a nos interrogar sobre os fins perseguidos: trata-se simplesmente de refutar a tese enunciada ou de estabelecer, por meio da refutação, a verdade de sua contraditória? Sócrates busca purificar a alma

· Tradução do original: DIXSAUT, Monique. *Réfutation et dialectique*. In: J. Dillon et M. Dixsaut (eds.) *Agonistes: Essays in Honour of Denis O'Brien*. Burlington: Ashgate Publishing, 2005, p.9-43.

¹ R. Robinson. *Plato's earlier Dialectic*. (Ithaca: 1941) 2a. ed. Oxford: 1953, Parte I, cap.2-3

² Ver, por exemplo, *Does Socrates have a method? Rethinking the elenchus in Plato's Dialogues and beyond*. G. A. Scott (ed.). The Pennsylvania State University: 2002.

de seu interlocutor ou, antes, toda alma em geral? Aliás, de que ele se esforça em purificá-la: de sua ignorância ou de suas crenças morais falsas? Talvez ele deseje fazer tudo isso ao mesmo tempo? O que se pretende dizer quando se supõe que a dialética platônica sucede ao *élenkhos* socrático? Que o *élenkhos* é sua figura inicial? Que ele é abandonado em seu proveito? Que ele é sua condição prévia? Que ele constitui sua dimensão contínua? É evidente que para responder a todas essas perguntas (ou talvez para mostrar que elas não são bem formuladas), é preciso, antes, determinar que significação ou que pluralidade de significações Platão dá aos termos *élenkhos* e *elénkhein* no conjunto de sua obra.

No entanto, não começarei por aí, mas pelo que, a partir de um artigo célebre de G. Vlastos, passa a ser conhecido como “o problema do *élenkhos*”¹. Vlastos tem por objeto o método que devia ser praticado pelo Sócrates histórico, embora sua reconstituição seja feita essencialmente a partir de alguns diálogos de Platão. No entanto, essa reconstituição se inscreve, parece-me, em uma perspectiva mais aristotélica do que platônica; é por isso que só retornarei a Platão após a retomada das definições bem conhecidas presentes nos *Tópicos* de Aristóteles e no seu apêndice, as *Refutações Sofísticas*.

O “problema do *élenkhos*” socrático

A reconstrução de Gregory Vlastos

O projeto de Vlastos pressupõe a possibilidade de distinguir o método do Sócrates histórico da inflexão que lhe deu Platão. Segundo Vlastos, o *élenkhos* utilizado a partir do período intermediário “é tão diferente do de Sócrates quanto a Forma platônica é diferente da Forma socrática”². Remetendo-se a Brandwood, ele considera como prova de que o *élenkhos* é o método propriamente socrático o fato de que a maioria de suas ocorrências se encontra nos diálogos do primeiro período³. Ora, se fizermos a conta dessas ocorrências, admitindo uma porcentagem de erro, teremos 57 ocorrências dos termos *élenkhos* e *elénkhein* no primeiro período (até o *Mênon*), 56 nos outros diálogos (61 se acrescentarmos as 5 ocorrências da *Carta VII*); quanto ao substantivo *élenkhos*, teremos 10 nos primeiros diálogos contra 14+2 nos últimos. O que não significa, de forma alguma, que o *élenkhos* não seja uma prática própria de

¹ G. Vlastos. *Socratic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, capítulo I (que retoma e modifica o seu artigo “The Socratic Elenchus”. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1 (1983) p.27-58).

² Vlastos, 1994, p.2, nota 6.

³ Vlastos, 1994, p.2, nota 7.

Sócrates, mas é ao menos o sinal de que, ainda que Platão a tenha transformado, não rompe com ela.

Ademais, visto que Vlastos toma os diálogos platônicos como fonte principal de sua reconstituição, é preciso distinguir nos diálogos do primeiro período um grupo em que Sócrates praticaria uma refutação — ou um exame — em sentido estrito, ou seja, um grupo em que ele se restringiria a seu papel de interrogador, e um grupo de três diálogos “de transição”, em que ele próprio proporia as teses que se consagraria a refutar: o *Eutidemo*, o *Lisis* e o *Hípias Maior*. Constatar-se-ia, nesses diálogos, a “morte” do *élenkhos* socrático¹. Haveria, pois, diálogos em que Platão continuaria fiel ao conteúdo e ao método das conversas socráticas e diálogos em que ele começaria a tomar distância com relação a essas conversas e começaria a platonizar.

Vlastos propõe duas retificações (que parecem perfeitamente justificadas) das definições do *élenkhos* fornecidas anteriormente: não é o respondedor quem extrai a consequência que contradiz sua tese inicial, mas Sócrates; a consequência não é extraída da própria tese, mas de premissas suplementares. Ele afirma, a partir daí, a seguinte análise do *élenkhos* “padrão”:

1. O interlocutor enuncia uma tese p , que Sócrates cuidará de refutar.
2. Para fazer isso, ele exige o acordo com relação às premissas suplementares, que podem ser proposições simples ou compostas, q e r .
3. Sócrates sustenta, então, que q e r implicam *não* p .
4. Deduzindo daí que a falsidade de p foi provada e também a verdade de *não* p .

A etapa (4) mostra, segundo Vlastos, que o *élenkhos* não tem somente uma finalidade negativa. Se, com efeito, Sócrates esperasse apenas pôr em evidência as incoerências de seus interlocutores, não poderia extrair crenças fortes sobre cuja verdade positiva baseou sua vida inteira. A falsidade de p não vale somente para o interlocutor, mas vale absolutamente. Este é o problema do *élenkhos*: Sócrates espera descobrir a verdade com o *élenkhos*, sendo que ele só pode verificar a coerência de um conjunto de proposições e de crenças. Então, por que a proposição p seria mais falsa do que as proposições q e r ? Assim, Cálicles censura Polo por ter concedido, por falsa vergonha, que é mais feio cometer injustiça do que sofrê-la (*Górgias* 482d-e). Cálicles, de sua parte, rejeita q e sustenta p . É também desse modo que Trasímaco procede quando afirma que a injustiça é útil e se nega a considerá-la vergonhosa. Sócrates reconhece que não é muito fácil, nesse caso, refutá-lo (*República* I 348e). A resposta de

Vlastos a esse problema é que o *élenkhos* tem por objeto apenas verdades morais: como é preciso viver, quem é feliz... Não se trata, portanto, ou não somente, de examinar proposições, mas de maneiras de viver, donde a reivindicação insistente de Sócrates: é preciso que o interlocutor diga o que acredita, que a opinião que enuncia seja autenticamente sua. O *élenkhos* tem mesmo uma finalidade pessoal, como dizia Robinson, mas no sentido de uma finalidade moral (parece-me ser essa a verdadeira razão da recusa de Vlastos de três diálogos “socráticos” do dito período “de transição”: nenhum deles trata de uma questão moral); o método tem igualmente a finalidade de provar a falsidade de uma tese e, por conseguinte, a verdade de sua contraditória, mas ele prova apenas a incoerência de um conjunto de premissas sustentadas pelo interlocutor. O problema pode, então, ser formulado do seguinte modo: como uma verdade universal e necessária poderia nascer de crenças particulares e contingentes? Vlastos resolve esse problema ao afirmar que Sócrates crê na existência de um fundo de verdades morais; verdades implícitas em todos os homens, ainda que um deles enuncie explicitamente uma crença falsa. O que acarreta as duas afirmações seguintes: A. Quem quer que tenha uma crença moral falsa terá sempre, ao mesmo tempo, crenças verdadeiras que implicam sua negação. B. O conjunto de crenças morais professadas por Sócrates em um dado momento é coerente, pois elas resistiram a toda tentativa de refutação². Tudo isso está associado à definição enunciada por Vlastos: o *élenkhos* é “uma busca da verdade moral, por meio de uma argumentação adversativa que se dá mediante a troca de perguntas e respostas, ao longo da qual uma tese é debatida se e somente se for afirmada como a própria crença do respondedor e é considerada refutada se e somente se sua negação for deduzida de suas próprias crenças”³.

Os pressupostos

O artigo de Vlastos repousa sobre um conjunto de pressupostos que me parecem dificilmente admissíveis. Primeiramente, como fez Ch. Kahn, podemos contestar o postulado segundo o qual Platão teria escrito diálogos estritamente socráticos⁴. Se considerarmos que Platão é Platão desde que começou a escrever (é nesse sentido que

¹ Vlastos, 1994, p.29 *et seq.*

² G. Vlastos, 1994, p.25.

³ G. Vlastos, 1994, p.4.

⁴ C. Kahn, “Did Plato write Socratic Dialogues?”. *Classical Quarterly* XXXI (1981) p.305-320.

Nietzsche rejeita inteiramente a noção de “diálogos de juventude”¹ e que ele jamais foi um tipo de gravador inteligente, precisamos supor que não é Sócrates, tampouco seu interlocutor, que propõem as teses a serem examinadas, mas o próprio Platão. É ele quem escolhe as teses e determina a ordem em que são enunciadas — a fim de provar que há uma ordem, podemos pensar, por exemplo, na estrutura análoga do *Láques* e do *Cármides*, onde duas definições “culturais” sucedem duas definições “intelectuais” de inspiração provavelmente sofisticada — assim como é ele quem escolhe a maneira de criticá-las. O que nos autoriza a pensar que cada diálogo, ainda que sua conclusão seja aporética, avança em uma direção bem determinada.

Em segundo lugar, o *élenkhos* não resulta sempre na negação da proposição inicial. Quando Sócrates examina as duas primeiras definições de coragem/virilidade enunciadas por Láques, conclui que elas são insuficientes e parciais, mas não que são falsas; no *Eutífron*, ele censura seu interlocutor por ter lhe fornecido uma propriedade (o piedoso é efetivamente estimado pelos deuses, *theophilés*), mas não uma definição; no *Hípias Menor*, indica o perigo de uma definição que faz da *dýnamis* uma capacidade igual dos contrários e, portanto, uma disposição axiologicamente neutra, sem, no entanto, rejeitá-la. Em nenhum desses exemplos o *élenkhos* estabelece a falsidade da proposição inicial e nem, com mais razão, a verdade de sua contraditória.

Enfim, o Sócrates de Vlastos é caracterizado por um conjunto de crenças morais que ele não só considera universalmente válidas, mas também presentes em todo homem. Ele faz muito caso das crenças ou das opiniões para alguém que afirma que crer não é saber. O exame conduzido por Sócrates deve mesmo produzir um efeito na alma, mas será que esse efeito consiste em reforçar as crenças morais do interlocutor e em libertá-lo de suas crenças imorais? Ele tende, antes, a libertar cada um e, em primeiro lugar, o próprio interlocutor da pior forma de ignorância, a que consiste em acreditar que se sabe algo. No *Cármides*, Sócrates diz a Crítias:

Que fazes (...) ao imaginares que a principal razão pela qual eu te refuto não é outra senão aquela pela qual eu exploro o que eu mesmo digo, em todos os sentidos, com medo de que, sem perceber, eu passe a acreditar que sei algo, quando não sei².

¹ F. Nietzsche. *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*. Trad. O. Berrichon-Sedeyn. Combas: Éditions de l'Éclat, 1991, p.13-14.

² *Cármides* 166c6-d2: οἶον, ἢν δ' ἐγώ, ποιεῖς ἠγούμενος, εἰ ὅτι μάλιστα σέ ἐλέγχω, ἄλλου τινὸς ἔνεκα ἐλέγχειν ἢ ὅπερ ἔνεκα κἂν ἑμαυτὸν διερευνώμην τί λέγω, φοβούμενος μή ποτε λάθω κἂν ἑμαυτὸν διερευνώμην τί λέγω, φοβούμενος μή ποτε λάθω οἰόμενος μὲν τι εἰδέναι, εἰδῶς δὲ μὴ.

Ao fazer isso, Sócrates torna capaz de aprender aquele que pode e o deseja. Se existe uma finalidade “pessoal”, ela não consiste somente em refutar crenças falsas, mas em fazer reconhecer a virtude e o poder do saber e do *lógos*: é esse reconhecimento, ou desconhecimento, que determina inteiramente uma maneira de viver. Como bem viu Robinson, o fim do *élenkhos* “não é realizar a troca de um conjunto de opiniões por outro, ainda que o novo conjunto seja verdadeiro e coerente enquanto o antigo fosse falso e incoerente”¹. Ao fazer seu interlocutor tomar consciência de sua ignorância, Sócrates desperta nele o sentimento, ainda que obscuro, da diferença que existe entre o saber e a opinião, seja esta falsa ou verdadeira. “O *élenkhos*, continua Robinson, não transmite nenhum saber positivo, mas fornece a alguém, pela primeira vez, a *ideia* do que é um saber real”. A finalidade pessoal identifica-se, então, com uma finalidade, digamos, epistemológica, que é acompanhada necessariamente de uma consequência moral — de uma consequência e não de uma finalidade. Pode-se acrescentar a isso que, na *Apologia*, que devia supostamente constituir, segundo Vlastos, a prova do caráter *ad hominem* do *élenkhos*, a investigação conduzida por Sócrates não é dirigida a ninguém em particular, mas a categorias de “sábios”; ademais, Sócrates expõe suas conclusões gerais sem reconstituir em detalhe as perguntas e respostas que resultaram nessas conclusões. A investigação não fornece o exemplo de um método, ela depende de uma crítica geral da *sophia* tal como se encontra em todos os diálogos, do começo ao fim.

No entanto, seria preciso, como faz Stemmer, chegar ao ponto de rejeitar toda a noção de finalidade pessoal²? O *élenkhos*, segundo ele, tem por objeto apenas a tese, o *lógos*, e para defender essa posição ele se apoia essencialmente em uma passagem do *Protágoras* (333c5-8): “Mas, para mim, pouco importa que tu tenhas esse ponto de vista ou não, se ao menos respondes” (ἐὰν μόνον σύ γε ἀποκρίνη, εἴτ’ οὖν δοκεῖ σοι ταῦτα, εἴτε μή). Pode-se discutir a construção da frase, e Robin a traduz assim: “desde que tu me respondas *se esse é ou não, de fato, o teu ponto de vista*”¹, fazendo com que εἴτ’ οὖν δοκεῖ σοι ταῦτα εἴτε μή dependa não de οὐδέν μοι διαφέρει, mas de ἐὰν (...) ἀποκρίνη. Sou mais propensa a aceitar a primeira construção, por causa da frase que segue: “pois, de minha parte, é principalmente o *lógos* que submeto ao exame” (τὸν γὰρ λόγον ἔγωγε μάλιστα ἐξετάζω). Não se pode dizer de modo mais claro que o exame tem por objeto principalmente o *lógos*, e não o fato de o interlocutor crer ou não

¹ R. Robinson, 1953, p.16.

² P. Stemmer. *Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge*. Berlin-New York: 1992, p.100 *et seq.*

realmente naquilo que diz. O mesmo ocorre quando Trasímaco pergunta a Sócrates: “que importância tem para ti que essa seja ou não minha opinião, se tu não refutas minha tese?”, ao quê este responde: “Nenhuma importância”². A posição de Stemmer é, todavia, muito radical (μάλιστα, que figura igualmente na frase do *Cármides*, 166c6, citada acima: εἰ ὅτι μάλιστα σὲ ἐλέγχω, não quer dizer “exclusivamente”). O exame pode ter uma repercussão “pessoal” sobre aqueles que o conduzem: “Pode acontecer sem dúvida, diz Sócrates, que o exame tenha também por objeto “eu mesmo”, que faço as perguntas, bem como aquele que as responde” (*Protágoras* 333c8-9), e Nícias adverte Lisímaco de que “aquele que se aproxima de Sócrates e que, aproximando-se, põe-se a conversar com ele, é forçado, qualquer que seja o assunto que tenha começado a discutir primeiro, a deixar-se virar e revirar pelo *lógos* sem parar, até que finalmente venha a dar razão de si mesmo, da maneira como vive no presente e viveu no passado; e uma vez que isso tenha acontecido, Sócrates não o deixará partir antes de ter submetido tudo isso ao exame totalmente”³. Podemos, todavia, concordar com Stemmer quando diz que se Sócrates aplicasse a Górgias, a Hípias ou a Protágoras a regra de Vlastos, “say what you believe”, ele daria prova de uma ingenuidade grande e incomum, pois é próprio desses sofistas não crer em tese alguma, mas somente no poder que têm de impor aquilo que lhes parece melhor, ou, simplesmente, aquilo que lhes agrada.

A origem do élenkhos

Constatando a torrente de estudos sobre o *élenkhos*, L.-A. Dorion ressalta que a maioria deles procura enfatizar sua estrutura lógica, “como se a definição aristotélica do *élenkhos* já estivesse em vigor no momento em que Platão escrevia seus diálogos”¹. Dorion começa reconstituindo de modo bem convincente a evolução semântica do termo: parte da “vergonha” homérica, sentida por aquele que foi vencido em uma “prova” que, em Píndaro, revela o verdadeiro valor de um homem; prova que passa a ter em seguida um sentido jurídico e torna-se o meio de confundir o verdadeiro culpado: “O *élenkhos* jurídico consiste (...) essencialmente em demonstrar a culpabilidade de uma pessoa”. O procedimento baseia-se nas testemunhas que podem ser reunidas antes do

¹ L. Robin. Platon. *Oeuvres Complètes*. t.I. Paris: Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, 1950. Grifos meus.

² *República* I 349a9: Τί δέ σοι, ἔφη, τοῦτο διαφέρει, εἴτε μοι δοκεῖ εἶτε μή, ἀλλ’ οὐ τὸν λόγον ἐλέγχεις; - Οὐδέν, ἦν δ’ ἐγώ. Cf. *Górgias* 454c1-3: Τοῦ ἐξῆς ἕνεκα περαίνεσθαι τὸν λόγον ἐρωτῶ, οὐ σοῦ ἕνεκα, ἀλλ’ ἵνα μὴ ἐθιζώμεθα ὑπονοοῦντες προαρπάζειν ἀλλήλων τὰ λεγόμενα.

³ *Láques* 187e6-188a3; cf. *Apologia* 38a.

processo e não tem relação nenhuma com qualquer debate oratório. Existe, todavia, outro procedimento para o julgamento, a *erótesis*, em virtude da qual o acusador tem um tempo disponível para interrogar diretamente o acusado durante o processo. É a *erótesis* que seria a origem da refutação socrática. Dando-lhe, na *Apologia*, uma origem divina — o oráculo e a vontade desmedida (*hubristique*) que tem Sócrates de refutá-lo — a intenção de Platão seria, aos olhos de Dorion, apagar esse vínculo com a *erótesis*, de modo que a prática socrática da refutação parecesse ter surgido espontaneamente e não como tendo sido inspirada em alguma prática anterior². Existe, no entanto, uma prática na qual Sócrates pode muito bem ter se inspirado, mesmo atacando-a e corrigindo-a, que é a prática sofística do diálogo³, que Platão, longe de dissimular, não cessa de trazer à cena, o que impossibilita a consideração de que o *élenkhos* socrático tenha vindo à luz como que por encantamento. É mesmo verossímil que o *élenkhos* sofístico tenha se inspirado na *erótesis* jurídica (podemos encontrar uma confirmação disso nos § 29-30 da *Defesa de Palamedes* de Górgias), mas, em se tratando do Sócrates de Platão, a origem sofística não poderia ser negligenciada. Ela é o elo que curiosamente falta no artigo de Dorion, que, quando cita a definição do *élenkhos* presente no *Sofista* (230b4-8) e a aproxima da definição dada por Aristóteles nas *Refutações Sofísticas* (5, 167a23-28), não explica que ela figura justamente na sexta definição do *sofista* e que é, portanto, ao sofista, mais do que a Sócrates, que é preciso atribuí-la, mesmo que seja preciso refiná-la em seguida. Sua análise do interrogatório de Meleto por parte de Sócrates (*Apologia* 24d-28a) leva Dorion a propor a seguinte definição: “Refutar uma pessoa é provar o contrário do que ela diz, ou ainda, mostrar que o que ela diz é contraditório”, é “constranger o interlocutor a admitir uma proposição que contradiz sua proposição inicial”. Assim, justamente depois de ter começado observando que toda a análise lógica do *élenkhos* e sua tradução por “refutação” pressupõem uma concepção aristotélica do *élenkhos*, Dorion acaba por concluir com uma definição que, por pouco, se confunde com a de Aristóteles.

De qualquer maneira que alguém a considere, parece, então, que a noção de *élenkhos* conduz a Aristóteles. É preciso, portanto, investigar um pouco mais de perto em que perspectiva Aristóteles formula sua definição.

¹ L. -A. Dorion, “La subversion de l’*élenkhos* juridique dans l’*Apologie de Socrate*”. *Revue Philosophique de Louvain* 88, 2 (1990) p.311-343, p.312.

² L.-A. Dorion, 1990 p.334.

³ Ver, por exemplo, Górgias, *Elogio de Helena*, 13.

A definição aristotélica de refutação

Aristóteles e o espaço da discussão

No começo do capítulo 2 das *Refutações Sofísticas*, há a seguinte demarcação do espaço dialogado: “Entre os modos de argumentos utilizados em uma discussão (τῶν ἐν τῷ διαλέγεσθαι λόγων) há quatro gêneros: didáticos, dialéticos, peirásticos e erísticos” (165a39-165b1). O espaço do *dialégesthai* é, pois, mais amplo do que o da dialética. É um espaço empírico e cultural — aquele, razoável, do diálogo humano, diálogo real entre dois interlocutores dotados de *lógos* (ao qual mesmo estas “plantas” que são os sofistas pertencem, visto que discutem, embora discutam de tal modo que dele se excluem, *Metafísica*, G, 4, 1006a14-15). Nem todos os diálogos têm os mesmos fins ou empregam os mesmos meios, mas, na maioria das vezes, os fins são percebidos apenas de modo confuso e os meios são utilizados sem arte. Este primeiro espaço não é, portanto, nem vazio, nem neutro, ele é diferenciado e regulado de modo espontâneo, pois a capacidade dialética, diz Aristóteles, pertence a todos, aos leigos (οἱ ἰδιῶται) e a qualquer um: “Assim, todos, de algum modo, mesmo os leigos, fazem uso da dialética e da peirástica. Todos, com efeito, em certa medida, tentam chegar a algum juízo sobre aqueles que dizem saber algo”¹. Pode-se notar, conforme o que foi dito, que a figura de Sócrates, especialmente a do Sócrates da *Apologia*, não tem mais nada de excepcional, a não ser um grau superior de obstinação: seu exercício de exame está ao alcance de qualquer um. Para submeter à prova os que pretendem saber, não é necessário ter um conhecimento do objeto que eles dizem conhecer, mas tampouco é necessário ter consciência de que não se sabe. A ciência e a ignorância são pensadas como simples contrários; ignorar significa não ter um determinado conhecimento, e não, crer que se sabe. A forma negativa — propriamente socrática — da *sophía*, a consciência de *não* saber o que não se sabe, não é, segundo Aristóteles, uma dimensão necessária do exame dialético. A diferença entre a prática de discussão leiga e a prática instruída não passa mais por certa concepção de *sophía*, mas pela aquisição de uma *tékhnē*. Os leigos fazem simplesmente, sem arte, o que se pode fazer, com arte, de modo mais eficaz, fácil e rápido. Trata-se, portanto, para Aristóteles, de traçar as fronteiras, bem como de destacar as regulações dessas práticas de discussão, justificando-as. O empreendimento

¹ *Refutações Sofísticas* 172a30-33: διὸ πάντες καὶ οἱ ἰδιῶται τρόπον τινὰ χρῶνται τῇ διαλεκτικῇ καὶ πειραστικῇ πάντες γὰρ μέχρι τινὸς ἐπιχειροῦσιν ἀνακρίνειν τοὺς ἐπαγγελλομένους.

consistirá em extrair do interior disso que se chama discussão ou conversa maneiras particulares de argumentar, das quais a dialética e a peirástica fazem parte.

No começo dos *Tópicos* (100a21 *et seq.*), Aristóteles precisa que a delimitação que faz do espaço dialogado não é “rigorosamente exata”; ela é um esboço cujo único fim é o de identificar cada espécie de raciocínio dedutivo. O capítulo 1 distingue três delas: a demonstração, a dedução dialética e a dedução aparente ou erística. Essa distinção não coincide exatamente com aquela, mais precisa, das *Refutações Sofísticas*, onde são distinguidos quatro gêneros de discussão, enquanto os *Tópicos* apresentam apenas três espécies de raciocínio dedutivo. O que implica que dois dos quatro gêneros de discussão devem forçosamente utilizar uma mesma espécie ou uma espécie semelhante de raciocínio. O que pode ser resumido da seguinte maneira:

três gêneros de raciocínio
(*Tópicos* 100a27-101a26)

demonstrativo dialético erístico (aparente)

quatro gêneros de discussão
(*Refutações Sofísticas*, 165a39-165b11)

didática dialética peirástica erística

As quatro espécies de raciocínio

Os enunciados didáticos são deduzidos (*sylogizómēnoi*) a partir de “princípios próprios a cada objeto de estudo (*mathéma*)” (*Refutações Sofísticas*, 165b1-2). Eles utilizam a demonstração, que “parte de premissas verdadeiras e primeiras”, ou seja, de premissas “que geram convicção (*pístis*) não por uma razão exterior a elas, mas por elas mesmas” (*Tópicos*, 100b1-2). Logo depois, essa forma de diálogo é retomada no estudo que os *Analíticos* fazem dela (*Refutações Sofísticas*, 165b9-10). Trata-se, entretanto, de uma maneira de dialogar, visto que há transmissão do *lógos*. No entanto, na medida em que o professor ensina apenas o que é necessário e verdadeiro (“nenhum professor pretende ensinar o falso”, *Tópicos*, 142a9-11), o papel do aluno limita-se ao de ser convencido (δεῖ γὰρ πιστεύειν τὸν μανθάνοντα, *Refutações Sofísticas*, 165b3), ao de não recusar a evidência — é isso que o constitui precisamente como um *manthánon*, isto é, alguém capaz de aprender. O gênero didático suprime o caráter empírico da conversa dialogada ao suprimir a particularidade doxástica das premissas, o que não o impede de conservar uma estrutura dialógica: “Pois a demonstração, assim como o

silogismo, não diz respeito ao discurso exterior, mas ao discurso interior da alma. Com efeito, é sempre possível levantar objeções contra o discurso exterior, mas contra o discurso interior nem sempre”¹. Opõem-se aqui o pensamento como discurso interior da alma e o pensamento proferido: o primeiro se submete ao constrangimento da demonstração, em todo caso e na maioria das vezes, o segundo admite sempre objeções erísticas, pois pode ficar preso às suas palavras.

Os comentadores habitualmente retomam aqui o *Teeteto* e a definição platônica do pensamento como diálogo da alma consigo mesma. Aristóteles, contudo, contenta-se em retomar a distinção entre *lógos* interior e *lógos* exterior, sem fazer do *lógos* interior um diálogo constituído de perguntas e respostas, como é o caso para Platão. A necessidade do encadeamento demonstrativo deve, ao contrário, excluir o que poderia vir a interrompê-lo ou contestá-lo. O aluno deve ter boa fé e aderir à evidência, do contrário o diálogo puramente verbal que se instaurará será apenas um diálogo aparente. A estrutura dialógica do discurso didático não é, portanto, de modo algum, a estrutura platônica do perguntar-responder, mas aquela do demonstrar-compreender; compreender que implica em ser convencido e crer. Ao aderir à necessidade demonstrativa, o aluno se apropria do discurso exterior do professor e o transforma em discurso interior, assim como, simetricamente, o professor traduz o que para ele é pensado sob a forma da necessidade no *lógos* exterior, que será destinado ao aluno. O fato de tratar-se de uma estrutura dialógica significa simplesmente que essa tradução é sempre possível nos dois sentidos (do discurso interior ao discurso exterior, e vice-versa). Para Aristóteles, o diálogo didático é, sem dúvida, a forma suprema do *dialégesthai*, na medida em que a necessidade da verdade tem o poder de se impor a todas as almas capazes de reconhecê-la e de considerá-la (*dokein*) como tal. A necessidade desse tipo de discurso funda a possibilidade de sua transmissão, funda a possibilidade de algo como um diálogo universal entre seres vivos, contanto que sejam dotados de *lógos*.

Os outros três gêneros de raciocínio são *sylogistikoí*: são operadores das deduções que dizem respeito ao domínio *poiético* e não ao teórico. Pode-se descartar prontamente os raciocínios erísticos que, tanto para Platão como para Aristóteles, são aparências falsas da dialética: eles procedem apenas de modo aparentemente dedutivo e partem de premissas aparentemente admitidas. Restam ainda não só as conversas

¹ *Segundos Analíticos* I, 76b24-26 (Tradução de Tricot ligeiramente modificada): Οὐ γὰρ πρὸς τὸν ἔξω λόγον ἢ ἀπόδειξις, ἀλλὰ πρὸς τὸν ἐν τῇ ψυχῇ, ἐπεὶ οὐδὲ συλλογισμός. Ἄει γὰρ ἔστιν ἐνστῆναι πρὸς

dialéticas, que, como afirma o começo dos *Tópicos*, raciocinam a partir “das opiniões compartilhadas por todos os homens, por quase todos ou pelos sábios, e entre esses, por quase todos, pelos mais conhecidos ou pelos mais reconhecidos” (*Tópicos*, I, 100b22-24), mas também as conversas de natureza peirástica. As primeiras realizam a dedução “a partir das opiniões admitidas [ou de autoridade], a fim de estabelecer a contraditória”; as segundas, “a partir das opiniões do respondedor e daquilo que aquele que diz ter a ciência deve saber”. Ambas deduzem a contraditória e constituem, portanto, dois gêneros de refutação, visto que a refutação é a dedução da contraditória¹. Mas a peirástica, que procede a partir das opiniões do respondedor, pode ser levada a deduzir o falso por causa da ignorância do respondedor. Portanto, discursos dialéticos e discursos peirásticos são postos aqui em um mesmo plano; a diferença que existe entre eles consiste, por um lado, na natureza de seus fins — a peirástica quer tornar manifesta a ignorância de um pretense sábio e a dialética quer resolver um problema com a ajuda de opiniões admitidas — e, por outro lado, na natureza de suas premissas: o campo das premissas dialéticas é nitidamente mais amplo do que o da peirástica, que é circunscrito pelas opiniões do respondedor.

Dialética e peirástica são, portanto, duas espécies de refutação e utilizam a mesma espécie de raciocínio, a saber, a dedução dialética. Eis como Jacques Brunschwig resume, em sua introdução aos *Tópicos*, a tarefa designada ao perguntador (*Tópicos*, VIII, 1-4): “ele deve construir uma argumentação formalmente constrangedora, que tenha como premissas proposições às quais o respondedor não possa deixar de assentir, e como conclusão a proposição contraditória daquela que o respondedor sustenta”². São apropriadas as premissas que acarretam de modo lógico a conclusão e que forçam por elas mesmas o assentimento de um interlocutor, todavia, comprometido com a defesa de uma tese que contradiz essa conclusão. O perguntador, por conseguinte, faz o respondedor assumir a responsabilidade por essas premissas; premissas que aquele só lhe apresenta mediante a forma interrogativa e se impede de utilizar se não obtém o acordo do respondedor. Podemos estimar o peso que essa análise aristotélica teve na interpretação do *élenkhos* dito socrático.

Dialética e peirástica

τὸν ἔξω λόγον, ἀλλὰ πρὸς τὸν ἔσω λόγον οὐκ ἄει.

¹ Cf. *Primeiros Analíticos*, II, 66b11, *Refutações Sofísticas*, 165a34.

² Aristote. *Topiques*, livros I-IV, texto estabelecido e traduzido por J. Brunschwig. Paris: Les Belles Lettres, “coll. des Universités de France”, 1967, p.XXXVIII.

Nos *Tópicos*, bem como nas *Refutações Sofísticas*, Aristóteles toma, pois, todo o cuidado ao delimitar os domínios e os procedimentos. No entanto, encontramos nessas obras uma oscilação reveladora: em um momento das *Refutações Sofísticas*, peirástica e dialética são dois gêneros distintos, mas, algumas páginas à frente, a peirástica torna-se uma parte da dialética (*Refutações Sofísticas*, 169b25-26: ἔστι δ' ἡ πειραστική μέρος τῆς διαλεκτικῆς), uma espécie de dialética (171b4: ἡ γὰρ πειραστική ἐστὶ διαλεκτική τις). A peirástica é, afinal, um *gênero* diferente ou uma *espécie* de dialética? Sem falar de *Metafísica* G 2: a orientação da dialética como um todo é dita peirástica, por oposição à orientação cognitiva da filosofia (1004b25-26). Onde, portanto, situar de modo exato o *élenkhos* socrático? E a dialética de Platão? Que relação estabelecer entre eles? O termo *élenkhos* não ocorre nos *Tópicos*, quando Aristóteles quer dizer “refutar”, emprega *anaskeuázein*, em compensação, ele aparece de modo evidente em todas as páginas das *Refutações Sofísticas*. No livro VIII dos *Tópicos*, a prática que estaríamos tentados a qualificar de socrática parece ter apenas uma função agonística, a contenda, desejosa de uma vitória que ela só pode obter refutando a tese, verdadeira ou falsa, sustentada pelo adversário. Chamada de peirástica, ela é absorvida pela dialética, da qual é apenas uma parte.

Vemos que a tentativa de delimitar espaços não é simples. Temos o sentimento de que Aristóteles oscila entre um movimento de ampliação do espaço dialético e um movimento de estreitamento: a dialética é um meio universal de examinar o que não entra em nenhum gênero determinado, e, nesse caso, seu campo vai além do espaço dialogado em seu sentido próprio. A discussão dialética, por sua vez, é demarcada pelo discurso didático, de um lado, e pela discussão peirástica, de outro. Mas a dialética acaba assimilando a peirástica. No final das contas, nada mais resta do que o discurso dialético frente ao discurso demonstrativo. Resta apenas Aristóteles diante de Platão — os sofistas e mesmo Sócrates, sendo personagens secundários, elimináveis (os erísticos) ou assimiláveis (Sócrates). Parece, portanto, tratar-se, para Aristóteles, de saber que espaço ele quer conceder à dialética de Platão.

Ele lhe concede todo o espaço do discurso, com exceção do da ciência e do ensino — a dialética discute tudo e não demonstra nada (*Refutações Sofísticas* 172a12-13), interrogar não é ensinar (*Tópicos*, VIII, 159a13-14). Todo o espaço, exceto precisamente aquele que a dialética platônica reivindicava. Pois é sua falta de apoditicidade que determina, segundo Aristóteles, o espaço dialético, o espaço no qual os homens falam, mas não demonstram. A dialética engloba todos os regimes não

científicos da discussão, ela parte de opiniões, passa por opiniões, para chegar a opiniões. Ela não tem objetos próprios. É uma capacidade (*dýnamis*), mas uma capacidade que não é orientada para o conhecimento. Ao inscrever a dialética no espaço onde a inscreve, Aristóteles opera uma redução notável, tornada possível e mesmo necessária pela afirmação segundo a qual, partindo de premissas *endoxais*, só se pode chegar a uma conclusão no plano doxástico. O exame de uma opinião poderá resultar na sua refutação, mas jamais permitirá que se passe da opinião ao saber. Pois só é dialético o problema ao qual é possível responder sim ou não (*Tópicos*, I, 19, VIII, 2). As questões do tipo “o que é?” não são, portanto, dialéticas, mas tornam-se tais se formuladas no modo “y é a definição de x?” (a virtude é um saber? o prazer é o Bem? etc.). Ao proceder de modo dialético, Sócrates é necessariamente levado a substituir a questão da essência por um problema cuja matéria é fornecida pela opinião daquele que responde. Sua maneira de proceder exclui, por ela mesma, o conhecimento do que é a coisa.

Ora, ainda que em Platão tampouco haja uma passagem contínua da opinião ao saber, é uma espécie de questionamento que trata de um tipo específico de objetos que compele à ultrapassagem da opinião. Para Aristóteles, o problema não é ultrapassar, mas distinguir entre modos de raciocínio e, por conseguinte, entre tipos diferentes de premissas. Graças a essa distinção, o diálogo didático, científico, é imediatamente subtraído do espaço da palavra dialogada, ao passo que a inserção do diálogo dialético nesse espaço exclui toda possibilidade de uma *ciência* dialética. Através disso, uma arte dialética pode ser elaborada de modo não dialético, um discurso que não é falado, mas que explicita de que maneira os homens procedem quando falam entre si. Se, para Platão, todo discurso, inclusive o da ciência, é essencialmente uma palavra falada, visto que pensar é falar a si mesmo, para Aristóteles, o discurso científico é um dizer que não tem nenhuma das dimensões da palavra falada.

O élenkhos segundo Platão

Os postulados aristotélicos

Jacques Brunschwig observa que, segundo Aristóteles, “o perguntador deve contar com as reações do respondedor, com sua desconfiança, com sua preocupação em defender sua própria tese tanto quanto possível, com as previsões que ele pode fazer quanto às consequências, inofensivas ou constrangedoras, às quais será exposto se aceitar ou recusar esta ou aquela premissa”. Ele pensa que, daí, “poderíamos chegar a

uma conclusão bem forte: nenhum texto escrito, ainda que escrito sob a forma dialogada, pode ser um texto completamente dialético em sentido estrito”¹. As reações do leitor são, com efeito, desconhecidas para o escritor. Nenhum texto escrito pode, em sentido estrito, ou seja, aristotélico, ser dialético. Se os diálogos escritos por Platão não são científicos, ou seja, demonstrativos, nem verdadeiramente dialéticos (no sentido de Aristóteles), são o quê? Ficções, tecidas com metáforas poéticas?

Ademais, a distinção nítida dos *Tópicos* entre o papel do perguntador e o do respondedor tem um alcance que ultrapassa de longe o de um simples protocolo. Trata-se da negação radical da unidade platônica do perguntar-responder, outra maneira de lembrar que, para Aristóteles, a inquirição jamais pode tratar daquilo que é, mas sim daquilo que é ou foi dito. A premissa dialética é uma *erótesis éndoxos*, “a posição sob forma interrogativa de uma ideia admitida”, traduz J. Brunschwig, faz dela, antes, uma “interrogação admitida”: a interrogação só encontra sua matéria nas *éndoxa*, não podendo, em caso algum, ser inventiva. Por conseguinte, apenas a demonstração pode ser um discurso interior: a distribuição dos papéis implica que, mesmo silenciosa, fictícia e escrita, uma discussão é sempre do domínio do discurso exterior, visto que é habitada pela exterioridade das opiniões recebidas e das palavras definidas de modo não técnico; ela se expõe, portanto, à confusão e a objeções verbais. Apenas a demonstração é universal e necessária.

Mas o postulado fundamental de Aristóteles se manifesta no estabelecimento do espaço dialético. O espaço platônico do *dialégesthai* é aquele dinâmico do perguntar-responder, é aquele espaço que Platão delimita ao traçar a linha da *República* e ao seccioná-la. Quando pretende situar a dialética, Platão não o faz distinguindo maneiras de dialogar, mas diferenciando maneiras de pensar. Quando ela é inscrita nesse espaço, a dialética não é definida em relação a outras formas de diálogos, como em Aristóteles, mas em relação a outras formas de pensamento, outros modos de conhecimento: a potência dialética rompe com a *dóxa*, constitui as ciências dianoéticas como propedêutica e tem seus objetos próprios, as Formas inteligíveis. Dialectizar é partir das Formas para, passando pelas Formas, chegar às Formas. “Dialética” não é o atributo de um gênero de conversa, o termo determina a natureza mesma do pensamento quando elevado à sua verdade.

¹ Brunschwig, Jacques. Dialectique et philosophie chez Aristote à nouveau. In: Cordero, N. L. (Dir.) *Ontologie et Dialogue. Hommage à Pierre Aubenque*. Paris: Vrin, 2000, p.107-130, p.113.

O objeto do élenkhos no Górgias

Chego, finalmente, ao estatuto do *élenkhos* em Platão. Se aplicarmos a seus diálogos ditos socráticos, embora escritos, a definição e as regras aristotélicas da refutação, pressupomos necessariamente que um dos dois interlocutores adere à tese e que o outro adere à tese contraditória que pretende estabelecer ao refutar seu adversário. É essa confrontação de duas crenças que, segundo Vlastos, dá ao exame de tipo socrático seu caráter particular e accidental. No entanto, sabemos que não é o indivíduo Sócrates que realiza esse exame, mas é o *lógos* que, através dele, o conduz. Sabemos também que não é preciso refutar Sócrates, mas, ainda uma vez, o *lógos*¹. Quanto às teses do interlocutor, elas não são suas, elas são aquelas que as forças irracionais que habitam a alma inspiram em todo homem. Parece difícil falar do exame socrático sem falar daquilo que é, sem exceção, o seu alvo, a saber, a opinião nela mesma, a opinião que é apenas opinião, e sem se perguntar de onde, para Platão, ela retira sua origem. Em um dos raros textos onde se encontra explicitada a diferença entre o saber e a opinião verdadeira, *Timeu* dá as razões que o levam a considerá-los dois gêneros distintos. A diferença que existe entre eles consiste na presença ou na ausência da razão verdadeira; no fato de que, enquanto o saber tem uma natureza inabalável, a opinião se deixa modificar pela persuasão; consiste, enfim, no fato de que enquanto todo homem participa da opinião, os deuses e apenas um pequeno número de homens participa da inteligência (*Timeu* 51d-e). É preciso acrescentar que, se a persuasão tem o poder de abalar a opinião, é porque ela é sua origem, ao passo que é por meio do aprender que o saber nasce em nós.

Quando se trata de uma opinião, o enunciado é inseparável do sujeito da enunciação. Esse sujeito é constituído por seus desejos e paixões, que é o que ele crê que ele mesmo é e que afirma através de todas as opiniões que sustenta. Pois é a opinião que é particular e é graças às opiniões que sustenta, que o sujeito crê constituir sua particularidade. Ora, cada um tem o discurso que tem em função do que acredita saber, mas é certa orientação preponderante do desejo que determina a figura própria de sua ignorância: “É, com efeito, a direção que o desejo segue (ὅπη γὰρ ἂν ἐπιθυμῆ), que determina a qualidade da alma de cada um, é ela que, na maioria das vezes, faz também

¹ Ver *República* 394d8-9: “qualquer que seja a direção a que o *lógos*, como um sopro, conduz, é para lá que é preciso ir”; é preciso dizer adeus a “ti” e a “mim” (*Sofista* 239c), ao *Górgias* e ao *Filebo* (*Filebo* 59b). Como diz R. Schaerer (*La question platonicienne. Enquête sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les Dialogues*, 2 ed. revisada e aumentada. Paris: Neuchâtel: Vrin, 1969), o *lógos* é “o único personagem ativo do diálogo, a única individualidade que conta” (p.38).

com que cada um de nós se torne tal” (*Leis* X 904b8-c4). A principal produtora da persuasão é, portanto, a predominância em uma alma de certo tipo de desejo. Toda opinião é uma crença, que tem por origem os valores aos quais o sujeito adere, valores que são a expressão das pulsões irracionais que agem em sua alma; são elas que o persuadem e, antes de tudo, porque esse eu irrefletido que elas constituem é realmente ele mesmo. A raiz profunda da opinião é a ausência do conhecimento de si.

Mas a persuasão tem os seus peritos, que conferem às opiniões ao mesmo tempo sua generalidade e um acréscimo de força. O *Górgias* é o diálogo onde o número de termos que conotam a refutação (*élenkhos*, *elénkhein* e todos os compostos formados a partir desse verbo) é de longe o mais elevado, de modo que poderíamos pensar que esse é o seu verdadeiro assunto. É também o diálogo onde Sócrates enfrenta os profissionais da persuasão, os retóricos. Após ter, mediante restrições sucessivas, constringido Górgias a reconhecer que a retórica não é uma ciência competente no discurso, mas uma potência, não privada, mas pública, de agir pelo discurso, Sócrates indaga sobre o gênero de persuasão que ela produz. A retórica proporciona convicção sem apoiar-se em um saber, pois essa é a única maneira possível de proceder diante de grandes assembleias: estatisticamente, trata-se necessariamente de uma multidão de ignorantes. A opinião é o elemento no qual a cidade imerge, o consenso social só pode ser estabelecido baseado nas opiniões, não no saber¹. A opinião se crê particular, mas ela é, de fato, geral e comum, assim como as necessidades, os apetites e as paixões dos homens, e aqueles que se dizem senhores dessas coisas são, de fato, escravos delas (*Górgias* 481e-482a, cf. o “grande animal” de *República* VI 493b-c). Eles se contentam, graças a uma lógica da verossimilhança, em fortalecer ou enfraquecer as forças vigentes, mas são incapazes de modificar sua natureza.

Sócrates não contesta a premissa de Górgias, segundo a qual a opinião é o modo de pensamento habitual da maioria dos homens, pois essa premissa é também a sua. Ao longo de seu diálogo com Górgias, o saber simplesmente muda de sentido e de objetos. É por isso que, após ter sido levado a precisar que o objeto do discurso retórico era o justo e o injusto, o diálogo entre eles só pode ser interrompido. Como dirá Polo a Sócrates, Górgias jamais deveria ter concedido a possibilidade de um saber do justo. Se ele não a tivesse concedido, Sócrates não teria sido capaz de refutar Górgias. De fato, Sócrates não o refutou realmente, ele simplesmente afirmou a possibilidade de outro

¹ Sobre o vínculo social que consiste na *homodoxía*, ver *Político* 310e.

saber, do qual o justo e o injusto podem ser objetos, mas não objetos empíricos, um saber do qual os objetos são as ideias.

Em compensação, Sócrates refuta sucessivamente Polo e Cálicles. Diante de Polo, ele sustenta paradoxos cujo caráter paradoxal nega. Ele o faz apoiando-se em premissas *endoxais* implícitas que ele mesmo consideraria como sendo verdadeiras (Vlastos). Ou, ao contrário, a fim de mostrar que toda opinião, mesmo a que se considera moralmente reta entra necessariamente em contradição com outra? Quando é declarado que cometer injustiça é mais vantajoso do que sofrê-la, a afirmação diz respeito exclusivamente à lógica da adulação, privada e restrita ao imediato que o apetite conhece. Se, ao contrário, é dito que cometer injustiça é mais feio, essa afirmação diz respeito a um julgamento social, do *aidós*, da vergonha sentida diante do olhar dos outros. Não há, nessa afirmação, nenhuma verdade moral, mas, antes, a interiorização de uma consciência social que faz apelo a um cálculo a longo prazo do vantajoso, o que Cálicles denuncia de modo preciso. Não há, portanto, contrariamente ao que pensa Vlastos, conflito entre uma crença moral falsa (é mais vantajoso ser injusto) e uma verdadeira (cometer injustiça é mais vergonhoso do que sofrê-la), as duas crenças são igualmente pouco morais. Se, como sustenta Vlastos, a argumentação procede de postulados implícitos, não são as crenças morais de Sócrates que estão implícitas, é o fundo irracional presente em toda a alma humana que ainda não foi purificada pelo exame. O que é posto em questão no *Górgias* é a própria opinião, a brutalidade das afirmações e negações que a exprimem, os conflitos violentos entre interesse particular e interesse geral que ela engendra e a pretensa técnica persuasiva que não faz mais do que confortar ou contestar esses interesses.

Pode-se ler o *Górgias*, creio, como uma reflexão sobre as raízes da opinião, raízes ao mesmo tempo psicológicas e sociais, uma reflexão sobre o fato de que a retórica obtém seu poder das primeiras e contribui seja para reforçar, seja para solapar as segundas. O exame não tem por objeto proposições isoladas, ele combate mais profundamente as origens mesmas da *dóxa*. Nem mesmo o Sócrates dos primeiros diálogos se apoia em premissas *endoxais*, pois, por mais virtuosas e morais que ela seja, toda opinião é privada de fundamento e merece ser submetida ao *élenkhos*¹. Mas isso não significa que ela deva ser obrigatoriamente refutada.

¹ Que as opiniões (e as representações sobre as quais elas se apoiam) sejam objeto de exame é confirmado por *Teeteto* 161e: καὶ ἐπιχειρεῖν ἐλέγχειν τὰς ἀλλήλων φαντασίας τε καὶ δόξας.

As diferentes significações dos termos élenkhos e elénkhein

Até o *Sofista*, o termo *élenkhos* jamais é definido, mas, nos textos onde se reflete o que chamamos de “dialética”, o *élenkhos* aparece antes com o sentido de exame¹, o mesmo ocorrendo com o verbo *elénkhein*, que tem o sentido amplo de examinar, discutir (*Láques* 89b, *Sofista* 238d, 239b: o Estrangeiro sempre foi vencido em seu exame do não-ser, *Filebo* 14b, 15a, *Leis* XII 963b). Ademais, encontra-se nos diálogos toda uma gama de sentidos do substantivo e do verbo. O substantivo *élenkhos* pode significar a prova a que são submetidos conhecimentos e prazeres (*Filebo* 50d), ou ainda, a coragem/virilidade dos cidadãos (*Leis* I 648b). O termo também significa prova, ora positiva — Alcibíades afirma que logo será dada a prova de que Sócrates jamais se embriaga (*Banquete* 220a6) e o Ateniense afirma várias vezes nas *Leis* (por exemplo, em III 702b) que uma prática “foi provada pelas experiências (*érgoi*)” —, ora negativa: pesadelos, doenças, ilusões dos sentidos são a prova da falsidade da tese de Protágoras (*Teeteto* 157c). Todas essas provas são extradiscursivas. Quando se trata de provar de modo discursivo, o verbo *elénkhein* pode perfeitamente ser empregado em um sentido positivo: a partir do que disse Protágoras, seria provado, se se quisesse, que todas as coisas são semelhantes (*Protágoras* 331b); aquele que conhece o Bem deve fundar suas provas não na opinião, mas na essência (*República* VII 534c); o homem capaz de provar com justificativas o que escreveu deve ser chamado de filósofo (*Fedro* 278e); o Estrangeiro diz ter provado que era da natureza dos gêneros se misturarem (*Sofista* 256c) e, enfim, a contribuição de uma justificativa é a prova de uma legislação inteligente (*Leis* X 891a). Todos esses exemplos mostram que, em qualquer período, os termos não apresentam necessariamente uma significação negativa e que não se trata, em nenhum desses textos, de concluir a contraditória (a expressão *didónai élenkhon* é sinônima de *didónai lógon*, dar razão, em *Górgias* 474b1).

Existe, contudo, um contexto onde os termos possuem um sentido negativo e onde só podemos traduzi-lo por “refutar” ou por “refutação”. O *Fedro* diz do *élenkhos* que ele é uma técnica retórica e que os oradores praticam até mesmo uma “refutação da refutação”². Trata-se, então, de uma refutação antilógica, essa que os “jovens cães” da *República* praticam, eles que de “tanto refutarem e serem refutados” acabam não acreditando em mais nada (*República* VII 539b, cf. *Filebo* 15b-16a). É também essa

¹ *Protágoras* 347e6; *Górgias* 458b2, 461a4, 474b1. Sobre esse assunto, ver os dois apêndices de meu livro, *Métamorphoses de la dialectique dans les Dialogues de Platon*, Paris, Vrin, “Bibliothèque d’histoire de la philosophie”, 2001.

² *Fedro* 267a8, ver em 273b-c o exemplo do “homenzinho ousado” de Tísias.

refutação que Crítias acusa Sócrates de praticar (*Cármides* 166c) e Trasímaco faz o mesmo: porque Sócrates compreendeu que era mais fácil perguntar do que responder, ele se lança sobre qualquer resposta e a refuta (*República* I 336c, 337e). Hípias se gaba de ensinar a esse mesmo Sócrates a arte de responder, sem que alguém jamais possa refutá-lo (*Hípias Maior* 288 a, b), mas, para terminar, Sócrates não cessa de refutar a si próprio (304d). *Elénkhein* quer dizer, então, pôr à prova uma tese para refutá-la. Mas isso não significa necessariamente concluir a contraditória; isso pode ser constatado desde os primeiros diálogos, e é ainda mais verdadeiro na sequência. No *Sofista*, o “deus do *élenkhos*”, que é o Estrangeiro (216b), submeterá ao exame a tese de “nosso pai Parmênides”: fica evidente que ele não concluirá a contraditória, pois o ser, que “sob certa relação não é”, não é o de Parmênides, mas o ser pluralizado de Platão; e o não ser, que “de certa maneira existe”, tampouco é aquele de Parmênides. É, doravante, de bom tom dizer que Platão não refutou Parmênides, embora isso seja verdadeiro e falso ao mesmo tempo. Verdadeiro porque ele não provou a contraditória, falso se admitimos que “refutar” significa dar um sentido diferente aos termos em questão. A introdução, por Platão, do Outro como “grande gênero” e o fato de que uma negação não significa o contrário do termo negado, mas “somente o outro”, dão forçosamente à refutação um sentido diferente do aristotélico.

A Sexta definição do Sofista

Estariamos, contudo, tentados a reconhecer na sexta definição do *Sofista* (226b2-231b8) um sentido próximo daquele determinado por Aristóteles — próximo no que se refere ao princípio de contradição. Diferente dele, todavia, devido ao fato de que não se trata de *estabelecer a contraditória*, mas de fazer *tomar consciência de uma contradição*.

Essa passagem é a única onde uma definição do *élenkhos* é formulada. Ela tem por ponto de partida uma espécie da arte de adquirir. Algumas operações — filtrar, peneirar, triar, desembaraçar — são do domínio de uma arte diacrítica, que pode dissociar o semelhante do semelhante ou o melhor do pior. O Estrangeiro deixa à esquerda a primeira espécie, a arte anônima que separa o semelhante do semelhante, e divide a segunda, a arte de purificar, segundo seus objetos: o corpo ou a alma. Purificar a alma é libertá-la seja de sua maldade, que é associada a uma doença, visto que ela é uma discórdia e um desequilíbrio, seja de sua ignorância, análoga na alma à fealdade. A ignorância (*áгноia*) comporta duas espécies, às quais correspondem dois remédios: o

ensinamento profissional, que liberta a alma da falta de certo tipo de conhecimento (pode-se pensar que se trata de passar daquilo que o *Górgias*, 463b, chamava de “prática rotineira”, a *tribé*, a uma *tékhne* verdadeira), e a educação (*paideía*), que a liberta da parte mais rebelde e mais invasora da ignorância: a *amathía*, que consiste em crer saber, quando não se sabe. Porque se situa em uma lógica da purificação, a ignorância não pode em nenhum dos dois casos ser conhecida como um vazio a ser preenchido, mas como um obstáculo positivo. Quanto à *amathía*, a *paideía* pode consistir na punição com palavras — a arte antiga da admoestação, mas o Estrangeiro não parece estar convencido de sua eficácia —, ou no procedimento que opera mediante a refutação. Como conseguir expulsar da alma de um homem a certeza ilusória de saber, que é forçosamente acompanhada da recusa de aprender? Do seguinte modo: primeiro, interrogando esse homem a fim de que ele diga alguma coisa, ainda que suas palavras não queiram dizer nada; em seguida, examinando uma a uma suas opiniões incoerentes e, depois, agrupando-as em um mesmo discurso, a fim de que elas sejam confrontadas; enfim, mostrando que elas são contraditórias, ao mesmo tempo, sobre os mesmos objetos, sob os mesmos pontos de vista e sob as mesmas relações¹. O efeito desse método será a liberação da alma de suas opiniões falsas, mas, sobretudo daquela que o interlocutor tinha sobre ele próprio quando se acreditava sábio. Do mesmo modo que é preciso purgar o corpo a fim de que ele possa beneficiar-se dos alimentos que ingere, é preciso remover os obstáculos internos da alma a fim de que ela possa beneficiar-se dos conhecimentos (*mathémata*) que adquire. O fim é levar a alma a “pensar que sabe exatamente o que sabe e nada mais”. O *élenkhos* é a mais importante e a principal das purificações.

Quem são aqueles que o utilizam? De minha parte, diz o Estrangeiro, temo dizer que sejam os sofistas, com medo de lhes atribuir muita honra. Ao quê Teeteto responde: “no entanto, o que acabamos de dizer tem muita semelhança com alguém desse gênero”. Como a que existe entre o cão e o lobo, objeta o Estrangeiro, que, todavia, conclui: “essa refutação de uma *sophía* aparente (*doxosophía*), não dizemos ser ela a sofística autenticamente nobre?”

¹ *Sofista* 230b4-c8: Διερωτώσιν ὧν ἂν οἴηταί τις τι πέρι λέγειν λέγων μηδέν εἶθ' ἅτε πλανωμένων τὰς δόξας ῥαδίως ἐξετάζουσι, καὶ συνάγοντες δὴ τοῖς λόγοις εἰς ταῦτόν τιθέασι παρ' ἀλλήλας, τιθέντες δὲ ἐπιδεικνύουσιν αὐτὰς αὐταῖς ἅμα περὶ τῶν αὐτῶν πρὸς τὰ αὐτὰ κατὰ ταῦτ' ἐναντίας.

Essa passagem fez correr muita tinta. Podemos aplicar a definição ao método socrático, assim como pensam Cornford e Bluck¹? Ou é preciso pensar, como Kerferd (em seu artigo de 1954)², que essa definição descreve antes o método de Protágoras? Ao pormos o problema assim, sob a forma de alternativa — tratar-se-ia aqui da refutação socrática *ou* da refutação sofística — encontramos-nos na seguinte situação: se há uma sofística nobre, esta só pode ser a de Sócrates, no entanto, ainda que se acrescente “nobre”, o Estrangeiro faz de Sócrates um sofista. Parece-me que não se pode e não se deve decidir, quando Platão não só não decide, mas também assinala de modo tão nítido a semelhança, continuando mudo sobre a diferença. É por isso que a alternativa proposta pelos comentadores é sem dúvida falsa e o “ou” precisa ser substituído por um “e”: a definição se aplica a Sócrates *e* ao sofista, aos dois ao mesmo tempo. Essa foi a solução de Kerferd trinta anos mais tarde: “o texto caracteriza um procedimento que não apenas os sofistas utilizam, mas também Sócrates”³.

Em qual ocasião, com efeito, há hesitação sobre a denominação? Somente quando se trata desta espécie de purificação, o *élenkhos*. O método tem, então, certamente, uma função puramente negativa, ele constitui uma condição prévia necessária, mas é apenas uma condição prévia. Desse ponto de vista, Sócrates e os sofistas realizam a mesma tarefa, exercem a mesma função. O que não significa que Sócrates seja um sofista, mas simplesmente que ele opera como um sofista. Ambos tornam a opinião instável, utilizando-se para tanto da contradição, e, desse ponto de vista, a diferença que existe entre eles é indiscernível. Ambos são, em certo sentido, médicos⁴.

Compreendemos que a sofística praticada e enobrecida por Sócrates pode ser uma purificação da ignorância, uma tomada de consciência das armadilhas da linguagem e do caráter não fundado de toda opinião. Há, portanto, um uso nobre da sofística⁵, uso que Sócrates é capaz de fazer, mas não os sofistas (donde o título do

¹ F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, London, 1935, p.180-183; R. S. Bluck, *Plato's Sophist*, G. C. Neal (ed.), Manchester, 1975, p.40-46.

² G. B. Kerferd, “Plato's Noble Art of Sophistry (*Soph.* 226a-231b)”, *Classical Quarterly* 4 (1954) p.84-90.

³ Le sophiste vu par Platon: un philosophe imparfait, In: *Positions de la sophistique*. (org.) B. Cassin, Paris, Vrin, 1986, p.13-25, ver p.25.

⁴ Ver *Teeteto* 167a-b: do mesmo modo que o médico, por meio de seus remédios, substitui os sintomas da doença pelos da saúde, o *sophós* saberá, pelo discurso, substituir uma aparência sem valor e sem utilidade por outra melhor e proveitosa; ver também Górgias, *Elogio de Helena*, §14: “idêntica é a relação da linguagem sobre a disposição da alma e a prescrição dos remédios sobre a disposição do corpo”. Para Sócrates-médico, ver todo o *Cármides*.

⁵ Ver J. R. Trevaskis, “The Sophistry of Noble Lineage (Plato, *Sophistes*, 230a5-232b9)”. *Phronesis* 1 (1955) p.36-49.

artigo de Kerferd: o sofista, segundo Platão, é um “filósofo imperfeito”). Pois não é o método do sofista, nele mesmo, que é criticável, mas sua finalidade. O sofista compreende a mutabilidade da opinião e joga com ela para obter glória, poder e vantagem. Sócrates sabe que as opiniões são estátuas de Dédalos, e se as refuta e as desvia, ele o faz não para substituí-las por outras, para substituir as falsas por verdadeiras ou vantajosas, mas para romper com a opinião. Em nome de quê ele as refuta, se não é do seu saber sobre a diferença que existe entre saber e opinar?

O incômodo é evidentemente que essa diferença existe apenas para o pequeno número dos que sabem, o que faz paradoxalmente do saber o lugar por excelência da confusão possível entre o sofista e o filósofo. Essa confusão não pode ser dissipada pela forma purificadora da arte diacrítica, que, ao contrário, a reforça, pois os sofistas e Sócrates desqualificam de modo semelhante a opinião. Sócrates, decerto, a rejeita por motivos muito diferentes daqueles próprios dos sofistas — devido à impossibilidade de ela dar razão de si mesma e à incapacidade de referir-se a outra coisa que não às realidades sensíveis —, mas no que concerne apenas à prática do *élenkhos*, as razões dessa rejeição não contam.

Bom e mau élenkhos

É por isso que, quando o Estrangeiro retoma a questão do *élenkhos*, em 259b-d (portanto, depois da parte dita ontológica do *Sofista*: a discriminação dos cinco gêneros maiores e a afirmação da existência de uma Forma do Não-ser), ele utiliza a segunda espécie da arte diacrítica, aquela que ele tinha deixado à esquerda, que separa o semelhante do semelhante. Ele opõe, então, dois tipos de refutação: uma que lança os discursos ora em um sentido ora no sentido contrário, uma refutação aparente e verbal; outra que é uma refutação autêntica. A primeira não cessa de revirar o contrário em seu contrário; a segunda é capaz, “ao admitir essas oposições como possíveis”, de justificar como se pôde declarar como sendo mesmo o que é outro ou outro o que é mesmo. É, portanto, possível afirmar a identidade dos contrários: o grande pode ser dito pequeno e o pequeno, grande; o um, múltiplo e o múltiplo, um: tudo depende da relação visada quando se afirma. Sobre esse ponto, os dois tipos de refutação apresentam certa semelhança¹, mas, de modo diverso de sua forma sofística, a refutação autêntica sabe

¹ A distinção estabelecida por Pródico (*Protágoras* 337a6-b1) entre uma discussão entre amigos e uma disputa, a garantia dada por Górgias de que ele faz parte da categoria de homens que têm prazer em ser refutados (*Górgias* 458b), bem como a declaração atribuída a Protágoras sobre a boa maneira de refutar (*Teeteto* 168a2-6), ainda que essas passagens devam ser compreendidas ironicamente, assinalam a

por onde fazer passar o mesmo e o outro. Mesmo e Outro são, portanto, os instrumentos indispensáveis para a distinção entre essas duas formas de refutação. Mas, quando o *élenkhos* se transforma na capacidade de discernir o que é mesmo do que é outro, ele não é mais uma condição prévia, mas a própria ciência dialética, justamente como será definida no *Sofista* (em 253d).

Élenkhos e dialética

Segundo sua função purgativa, o *élenkhos* é uma condição prévia que pertence ao domínio da *paidéia* e não ao da dialética, a sexta definição é perfeitamente clara sobre esse ponto. Podemos então continuar a afirmar que a refutação socrática é a origem da ciência dialética e estabelecer uma ordem de sucessão entre elas? Não creio nisso, por três razões: 1) porque essa perspectiva cronológica não tem nenhuma base sólida¹; 2) porque isso que se chama “refutação socrática” deve quase tudo a Aristóteles e, sem dúvida, bem pouco a Sócrates e, sobretudo, 3) porque não é uma técnica de refutação que Platão toma emprestado de seu mestre. O que ele sempre conservou de Sócrates é que todo saber verdadeiro tem por princípio a consciência de não saber, pois apenas essa consciência pode ser a origem do desejo de aprender. Isso é suficiente para suprimir o caráter doxástico do que se diz, pois, para aquele que sabe que não sabe, a verdade torna-se ao mesmo tempo objeto de desejo e de busca, ela não é a posse de alguns enunciados e, diferentemente do verdadeiro que tem por contrário o falso, que só pode ser dito da opinião, a verdade não tem contrário, ela é o “elemento” no qual se move um saber que, nele mesmo, jamais pode ser falso (um saber que pode apenas errar o seu fim). O filósofo, tal como Platão o concebe, não é sábio, tampouco detém a verdade, ele busca aquilo que, na verdade, é próprio do que é verdadeiramente. Aprender, examinar, buscar, interrogar e responder – não há e jamais houve para Platão outras modalidades de saber. Isso não faz, no entanto, do filósofo um ignorante, porque segundo ele ignorar não é o contrário de saber, mas sim crer que se sabe. A maneira que o filósofo tem de *não* saber orienta sua ruptura com os modos de formulação próprios da opinião: afirmação e negação. Conceber o saber mais elevado como um saber dialético significa, com efeito, outra coisa que determiná-lo como um conjunto de

dificuldade de se estabelecer a fronteira entre argumentação erística e exame socrático, pois os próprios sofistas reivindicam uma “boa” maneira de refutar.

¹ Ver acima, em *A sexta definição do Sofista*.

proposições afirmativas e negativas, mas fazer dele o exercício de um pensamento que é antes de tudo e necessariamente interrogativo.

Por conseguinte, em meu ponto de vista, o preconceito do qual todo comentador dos diálogos deveria se ocupar, ou ao menos a respeito do qual deveria dar-se o trabalho de refletir, é aquele da oposição nítida entre positivo e negativo. Ao método negativo e destrutivo do *élenkhos* socrático sucederia, dizem, a doutrina platônica de um conhecimento positivo das Formas. Ora, a positividade está para Platão, assim como para seu Sócrates, inteiramente do lado da opinião, e é preciso purgar a alma de suas certezas, convicções, evidências (sintaticamente afirmativas ou negativas). Para sair da alternativa simplista do “ou isso... ou aquilo” (ou cético ou metafísico dogmático), e da hipótese de uma sucessão que os textos não atestam, é preciso antes, creio, compreender que saber o que *não é* uma coisa é já saber muito mais sobre o que ela é do que quando se acreditava conhecê-la: no *Teeteto*, a questão “o que é a ciência?” não tem resposta; “todavia, diz Sócrates, avançamos o suficiente aqui para não mais a procurarmos na sensação, mas no nome, qualquer que ele seja, que tem a alma, quando, ela mesma, por ela mesma, lida com os seres que são” (187a1-6).

Como, ao lermos essa frase, que faz do saber um estado da alma (e não um conjunto de conhecimentos ou enunciados) e que lhe atribui seus objetos, seres que são essencialmente, afirmar sem embaraço que o *Teeteto*, sendo aporético, conduz apenas a um resultado negativo (dito de outro modo, a uma ausência de resultado)? Como, senão cometendo o mesmo erro que Teeteto e crendo que Sócrates acaba de definir a opinião verdadeira? Se o saber é interior a uma alma que só consegue conhecer um ser ao interrogar-se sobre o que ele é e ao inventar os meios de responder a sua questão, o saber não é, nele mesmo, nem negativo nem positivo, mas interrogativo e inventivo¹. Ademais, toda conclusão platônica situa-se no horizonte de um reexame, ou mesmo de uma refutação possível: “Quanto ao que acabamos de dizer que era o Não-ser, ou bem, que consigam nos convencer, submetendo-nos ao exame, que não falamos como convém, ou bem, enquanto forem incapazes de fazê-lo, que digam como nós mesmos dissemos...” (*Sofista* 259a). Pode-se ver nessa frase uma afetação ou um desafio; pode-se ver nela também a afirmação de que, para Platão, o pensamento tem sempre um porvir tão imprevisível quanto inesgotável. O que o Estrangeiro declara acerca do Não-ser, o protagonista de cada diálogo poderia declarar a propósito da alma, de *éros*, da reminiscência, da Beleza e igualmente da *tékhne*, das Formas, da dialética e do Bem:

essas coisas não são abordadas do mesmo modo e não são apresentadas sob o mesmo aspecto todas as vezes que aparecem. Em lugar de ver nisso contradições ou sinais de uma evolução geralmente considerada como uma série de rupturas, pode-se preferir pensar que as diferentes perspectivas se completam, ver nisso as provas de uma fecundidade. Não se trata, portanto, de modo algum, de pretender que Platão jamais alcança uma conclusão irrefutável, mas de reconhecer sempre aberta a possibilidade de retomar um problema sob um novo ângulo. Se Aristóteles concebe a ciência apenas segundo a modalidade do necessário, Platão não cessa de abrir ao pensamento a modalidade do possível.

Universidade Paris I – Panthéon-Sorbonne

Tradução: Janaína S. Mafra.

Revisão técnica: Marcelo P. Marques.

¹ Tornar-se melhor dialético é tornar-se mais inventivo (*Político* 286e2, 287a4); cf. *República* V 455b.