

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
Faculdade de filosofia e Ciências Humanas- FAFICH  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

GEORGE MATIAS DE ALMEIDA JÚNIOR

O LUGAR POLÍTICO DO FILÓSOFO: estudo sobre a *atopía* no  
*Górgias* de Platão

Belo Horizonte  
2012

GEORGE MATIAS DE ALMEIDA JÚNIOR

O LUGAR POLÍTICO DO FILÓSOFO: estudo sobre a *atopía* no  
*Górgias* de Platão

Dissertação de Mestrado apresentada  
ao programa de Pós-graduação em  
Filosofia da Universidade Federal de  
Minas Gerais para a obtenção do título  
de mestre em Filosofia  
Orientador: Dr. Marcelo P. Marques.

Belo Horizonte  
2012

100	Almeida Júnior, George Matias de.
A4471	O lugar político do filósofo: [manuscrito] : estudo sobre a
2012	atopia no Górgias de Platão / George Matias de Almeida Júnior. - 2012.
	423 f.
	Orientador: Marcelo Pimenta Marques.
	Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	Inclui bibliografia.
	1.Filosofia – Teses. 2.Platão. Górgias. 3.Ciência política – Filosofia - Teses. I. Marques, Marcelo Pimenta. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
Curso de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado)


**Ata da Defesa de Dissertação de  
GEORGE MATIAS DE ALMEIDA JUNIOR  
Nº de Matrícula: 2010655804**

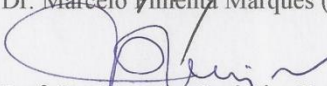
Aos quatorze (14) dias do mês de dezembro de dois mil e doze (2012), reuniu-se na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais a Comissão Examinadora, indicada pelo Colegiado do Curso em 19/10/2012, para julgar, em exame final, a Dissertação "O LUGAR POLÍTICO DO FILÓSOFO: ESTUDO SOBRE A ATÓPIA NO GÓRGIAS DE PLATÃO", requisito final para a obtenção do Grau de Mestre em Filosofia, Área de Concentração: Filosofia – Linha de Pesquisa: Filosofia Antiga e Medieval. Abrindo a sessão, o Presidente da Comissão, Prof. Marcelo Pimenta Marques, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra ao Mestrando **GEORGE MATIAS DE ALMEIDA JUNIOR**, para apresentação de sua Dissertação. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa do candidato. Logo após, a Comissão se reuniu, sem a presença do Mestrando e do público, para julgamento e expedição do resultado final. Foram atribuídas as seguintes notas:

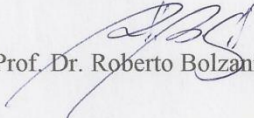
- Prof. Dr. Marcelo Pimenta Marques (orientador)/UFMG... / 10,00
- Prof. Dr. Jacyntho José Lins Brandão/UFMG... / 10,00
- Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho/USP... / 10,00

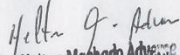
Pelas notas atribuídas o candidato foi considerado aprovado com a seguinte média: 10,00 (dez).

O resultado final foi comunicado publicamente ao candidato pelo Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, o Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 14 de dezembro de 2012.

  
Prof. Dr. Marcelo Pimenta Marques (orientador)

  
Prof. Dr. Jacyntho José Lins Brandão

  
Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho

  
Prof. Dr. Helton Machado Adverse  
Coordenador do Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia da  
UFMG

Observação: Este documento não terá validade sem a assinatura e carimbo do Coordenador.

Dedicado à minha família, que conviveu com a face mais angustiante e terrível de minha própria *atopia*.

## Agradecimentos

Agradeço ao orientador deste trabalho, professor Marcelo Marques, pela paciência, pelo apoio e dedicação. Agradeço ainda ao professor Jacyntho Lins Brandão, o qual me despertou o interesse pelo *Górgias*. Sou grato também ao professor Roberto Bolzani Filho pela disponibilidade em participar da Banca. A estes três quero assinalar minha profunda gratidão e admiração.

Destaco o apoio firme de minha família e o companheirismo e compreensão nos momentos mais difíceis deste trabalho.

Agradeço a Flavio F. Loque, grande companheiro e incentivador; Thiago Bittencourt-Rodrigues, Michel Menezes, Marina Palmieri, Roberta Miquelanti, Natália Valentini, José André Ribeiro, Filipe Bravim, Túlio Rebehy, Edgar Cabral e Marcos Sarriddine.

## Resumo

De acordo com a tradição, Platão determinou as bases do paradoxo filosófico da relação entre a filosofia e a *pólis*, lançando a questão sobre se o filósofo pertence à cidade ou se é ausente, distante de suas práticas. Nossa dissertação questiona esse *tópos* vital aos estudos socráticos e platônicos e pretende jogar luz nova sobre um problema que é nuclear à filosofia política ocidental, através da análise do papel político do filósofo no *Górgias* de Platão. Contra os rótulos convencionais segundo os quais a filosofia política de Platão é utópica, autoritária e anti-democrática, argumentamos que a dimensão política é tão efetiva quanto decisiva para uma compreensão correta de todos os seus escritos, independentemente de quão estranha, excêntrica e fora de lugar possa parecer. Propomos renovar esse *tópos* concentrando nosso foco analítico num diálogo que é único e paradigmático, na medida em que representa não um momento de transição na filosofia de Platão, mas uma reflexão autônoma e aguda sobre o lugar do filósofo enquanto *atopía* ou um não-lugar. Essa ideia é apresentada e discutida em sua tripla dimensão conceitual de *estranheza*, *contradição* e *deslocamento*, sendo proposta com o intuito de nos ajudar a compreendê-la, não o de explicá-la para nos livrarmos dela. Portanto, ao argumentarmos que a *atopía* do filósofo é seu *tópos* único e genuíno, mostramos como esse oxímoro deve perfeitamente fazer sentido ao leitor atento, devido ao caráter ambíguo e extraordinário da filosofia política de Platão, tese que sustentamos dando ênfase especial à noção de filosofia como modo de vida.

**Palavras-chave:** *atopía*; estranheza; contradição; deslocamento; filosofia política; Sócrates

### Abstract

According to tradition, Plato laid down the basis for the philosophical paradox of the relationship between philosophy and the *polis*, putting forth the question whether the philosopher belongs to the city or is absent from its practices. Our thesis questions this vital *topos* in socratic and platonic studies and throws new light on a problem that is nuclear to western political philosophy, by analyzing the political role of the philosopher in Plato's *Gorgias*. Against the conventional labels according to which Plato's political philosophy is utopic, authoritarian and anti-democratic, we argue that the political dimension is as effective as it is decisive for a correct understanding of all of his writings, no matter how strange, eccentric and out of place it may be. We propose to renew this *topos* by focusing on this unique and paradigmatic dialogue, insofar as it represents, not a transitional moment in Plato's philosophy, but an autonomous and acute reflection on the political place of the philosopher as *atopia*, or a non-place. Such idea is presented and discussed in its threefold conceptual dimension of *strangeness*, *contradiction* and *displacement*, which is meant to help us understand it, not explain it away. Thus, by arguing that the philosopher's *atopia* is his only and genuine *topos* we show how this oxymoron should make perfect sense to the attentive reader, due to the ambiguous and out of ordinary character of Plato's political philosophy, which we sustain by giving special emphasis to the notion of philosophy as the best way of living.

**Key-words:** *atopía*, strangeness; contradiction; displacement; political philosophy; Socrates



### Advertências preliminares:

Adotamos na maioria das vezes a tradução do *Górgias* do professor Dr. Daniel Rossi Nunes Lopes, de acordo com a versão presente em sua tese de Doutorado defendida no ano de 2008. No entanto, em alguns momentos, optamos por fazer algumas modificações nesta e em outras traduções de textos gregos escolhidas, o que foi devidamente assinalado caso a caso, com a indicação precisa da modificação realizada em nota. Em certos momentos, também oferecemos algumas traduções do grego, o que foi indicado a cada caso.

Todas as traduções da bibliografia secundária em línguas estrangeiras foram feitas por nós.

Sobre os critérios de transliteração do grego antigo, adotamos aqueles propostos pela professora Dra. Anna Lia Amaral de Almeida Prado numa nota publicada em *Classica* (2006), com a única diferença de que marcamos os alongamentos das vogais com traços subscritos e não sobre-escritos.

## Sumário:

APRESENTAÇÃO:.....	11
INTRODUÇÃO: lugar e “não-lugar” .....	18
O lugar da <i>atopía</i> nos estudos socrático-platônicos .....	22
<i>Atopía</i> na bibliografia secundária, ou a “recorrência atópica” .....	27
CAPÍTULO 1: A filosofia política platônica: estado da questão, questionamento dos lugares-comuns e a posição marginal da <i>atopía</i> .....	38
A filosofia política platônica e o problema de Sócrates .....	38
O <i>corpus</i> político de Platão .....	47
Breves considerações metodológicas:.....	52
CAPÍTULO 2: O lugar do <i>Górgias</i> na vida e na obra de Platão.....	60
O <i>Górgias</i> , entre a <i>Apologia</i> e a <i>República</i> .....	60
O lugar do <i>Górgias</i> na vida e na obra de Platão .....	72
Filosofia, <i>atopía</i> e modos de vida no <i>Górgias</i> .....	79
CAPÍTULO 3: Sócrates e <i>Górgias</i> : estranheza .....	88
CAPÍTULO 4: Sócrates e Polo: contradição.....	121
A <i>atopía</i> das palavras de Sócrates e os paradoxos da vida feliz:.....	132
CAPÍTULO 5: Sócrates e Cálicles: deslocamento.....	164
Primeiro discurso de Cálicles.....	169
Segundo discurso de Cálicles:.....	191
<i>Atopía</i> como alotopia .....	197
Mito e <i>atopía</i> .....	216
<i>Atopía</i> , singularidade e demagogia .....	225
<i>Atopía</i> como governo de si e dos outros:.....	229
CAPÍTULO 6: Uma antilogia atópica .....	252
Não sou um político: .....	252
Sou um dos poucos, senão o único político hoje em dia: .....	268
CONCLUSÃO: O lugar político do filósofo .....	310
REFERÊNCIAS:.....	352
Apêndice A: <i>Atopía</i> socrática, <i>atopía</i> platônica: o discurso de Alcibíades .....	376
Apêndice B: <i>Excursus: atopía</i> e <i>aporia</i> .....	392

## APRESENTAÇÃO:

Este trabalho se situa numa discussão sobre a *atopia* do filósofo e da filosofia apresentada na obra de Platão.<sup>1</sup> *Atopia* é um tema menos estudado na filosofia do que em outras áreas acadêmicas de maneira geral. Exceção feita à medicina, na qual a *atopia* se consagrou como uma terminologia corrente num campo da patogenia, em outras áreas ela comparece ainda timidamente; por exemplo, a noção de *atopia* é tratada na teoria psicanalítica (Lacan, 1961/2001), crítica literária e semiologia (Barthes, 1977; Borges, 1990) e sociologia (Willke, 2001).<sup>2</sup> No campo dos estudos platônicos, o assunto não é muito recorrente e não se constituiu num *tópos*, isto é, numa matéria comum, assim como poucos são os autores contemporâneos interessados no “não-lugar” que pode ser diretamente ligado à figura de Sócrates, e ainda, à figura do próprio Platão. Num plano mais amplo, no cenário do pensamento contemporâneo, a maior parte dos autores que de alguma maneira mostrou interesse pela *atopia* negligenciou a origem socrático-platônica do tema, com exceção de J. Lacan e R. Barthes, e ainda há os que reconheceram incidentalmente a *atopia* de Sócrates mas não se atentaram ao fato de que sua fonte mais expressiva são os diálogos de Platão.

A pequena quantidade de estudos sobre a *atopia* no contexto da filosofia platônica espanta porque a tradição interpretativa dos diálogos é marcada pela exegese minuciosa de uma obra escrita há quase 25 séculos, em alguns períodos objeto de uma monástica disciplina de interpretação, e que ainda hoje suscita um volume de produção no qual, virtualmente, todos os assuntos já foram tratados, alguns, aliás, muito mais inusitados do que uma investigação sobre a *atopia*. Tomando-se em consideração a abrangência dos

---

<sup>1</sup> Existe no vernáculo o substantivo *atopia* e o adjetivo *atópico*, e os dicionários de língua portuguesa indicam a origem grega das palavras, cujos sentidos convergem de maneira geral em relação aos que os dicionários de grego antigo apresentam (ver introdução). Os termos são pouco utilizados na linguagem corrente, e na prática costumam ficar restritos ao campo da literatura médica, onde designam certo grupo de doenças (asma, eczema, dermatite atópica) - cabendo-nos ressaltar a origem grega da palavra que deu origem à nomenclatura criada em 1923 pelos médicos A. F. Coca e R. A. Cooke, sob sugestão do helenista E. D. Perry, professor de Columbia (Coca; Cooke, 1923, p. 166). Está claro que não empregamos os termos *atopia* e *atópico* no sentido técnico da medicina. Advertimos também que grafaremos *atopia* em itálico e acentuada, transliterando o grego, para ressaltar a estranheza dessa palavra estrangeira e para diferenciar nossa abordagem de outros sentidos possíveis associados à *atopia*.

<sup>2</sup> Além disso, a noção de “não-lugar” tem recorrido na obra de antropólogos, como M. Augé (1994), assim como de urbanistas como P. Virilio (1993). Na filosofia contemporânea, há pouco espaço para a *atopia*: apenas G. Bachelard (1961) fez algumas considerações sobre o “espaço atópico”, sem, no entanto, dar muito destaque à noção.

estudos sobre Platão, seria um tanto quanto exagerado dizer que se trate de uma desatenção ou negligência dos especialistas. Ao contrário, pensamos que outros fatores tenham concorrido para empurrar a *atopía* para a posição marginal que ela ocupa na área na qual situamos nossa pesquisa.

Nos meios acadêmicos, seja na filosofia, seja em outros campos, Platão é continuamente revisitado como um dos fundadores do discurso e prática filosóficos, mas quando refletimos sobre esse interesse, temos uma sensação de total estranhamento diante de uma obra que suscita uma curiosa mistura de fascínio e repulsa. Desse modo, nos dias de hoje, o estudo sobre os diálogos não pôde ser simplesmente abandonado, embora, por outro lado, o que Platão (supostamente) teria dito não pôde ser assumido, e, para dizer mais, precisou ser ativamente combatido, como ocorreu na obra de alguns importantes filósofos contemporâneos.

Se a contemporaneidade julga ser proveitoso ainda retornar à obra platônica é para, no mais das vezes, classificar sua filosofia como depassada e deslocada, tendo sido Platão um venerável mestre do passado, cujo pensamento seria totalmente inatual, por motivos em princípio óbvios, dada a antiguidade de uma obra redigida no quarto século antes de nossa era, mas também e sobretudo porque as linhas mais gerais da filosofia platônica (para uns muito bem traçadas, para outros nem tanto) pouco se conformam às expectativas e necessidades de um discurso filosófico que poderíamos chamar de pós-moderno ou pós-metafísico.<sup>3</sup> Tais classificações são um tanto quanto vagas, embora tenham sido usualmente reivindicadas pelas diferentes linhagens e estilos de filosofia predominantes na atualidade, que também posicionaram Platão na origem da tradição filosófica ocidental, definindo-o como o patrono de algumas das principais questões da filosofia; Platão teria sido alguém que lançou as perguntas que ainda hoje

---

<sup>3</sup> Seria curioso notar que essa recusa não atinge Sócrates, o mestre e principal inspirador de Platão. Se não é possível ser platônico hoje em dia, há quem tenha desviado da sisudez e objetividade acadêmica para declarar sua incontida admiração a Sócrates, tal como G. Vlastos, que não hesitou em dizer que “Sócrates tem sido e sempre será meu herói filosófico” (Vlastos, 1994, p. 133). Além de Vlastos, outros comentadores não deixaram de fazer apologia a Sócrates, e este último ainda foi tema de elogios de diversos filósofos contemporâneos. Até mesmo Nietzsche, um ferino anti-platônico e anti-socrático, confidenciou sua admiração por Sócrates (especialmente num fragmento póstumo do Verão de 1875; KSA 8, 6 [3], p. 97 *apud* Medrano, 2004, p. 237); grandes críticos de Platão no século XX, como K. Popper e H. Arendt (principalmente no ensaio *Filosofia e Política*), pouparam de seus vitupérios uma certa faceta de Sócrates, aquela equivalente à dimensão questionadora e aberta desse filósofo (que para eles poderia ser vista em alguns dos ditos diálogos socráticos de Platão, entre eles, o *Górgias*).

motivam muitos pensadores, sobre o ser, a linguagem, o mundo, a verdade, a justiça, mas cujas (presumíveis) respostas parecem totalmente descabidas em nosso contexto.

Nem por isso deixamos de sentir a presença da filosofia de Platão em nossa contemporaneidade, e a acronia de sua obra acaba apontando para uma espécie de *atopía*, isto é, o “não-lugar” no qual ela se coloca para nós – ou talvez, caberia-nos perguntar, o lugar no qual nós a colocamos? Platão comparece em nosso cenário como um objeto de estudo interessante, e mesmo que alguns o tenham tachado de uma espécie de vilão da filosofia, da história e da política, ele ainda permanece presente em nosso horizonte de pensamento e ação, ou se quisermos, em nosso próprio *tópos* filosófico.

Pensemos por exemplo na *República* e em toda a polêmica suscitada por esse imponente diálogo platônico que conteria as mais características teses platônicas em todos os campos de sua filosofia, em particular o da política, por elaborar a chamada tese do filósofo rei.

Eloqüente é a nota de R. Bolzani Filho em sua introdução à mais recente tradução da *República* publicada no Brasil, na qual o autor enfrenta o desafio de comentar sobre a influência que a obra mais conhecida de Platão exerceu e ainda exerce na filosofia contemporânea:

Mas não devemos ler a *República* como uma receita a ser aplicada, nem mesmo como uma proposta política que devêssemos avaliar, como fazemos a propósito de doutrinas contemporâneas. Não mais se pode, nem mesmo se deve, ser platônico em política, até porque não mais se pode ser platônico *tout court*.

(Bolzani, 2006, p. XL)

Impossibilitados de serem “platônicos”, no entanto, o que muitos filósofos e comentadores fizeram foi justamente avaliar e reavaliar o platonismo sob o impacto do próprio tempo no qual pensaram e escreveram, com seus interesses e sentidos, desafios e impasses peculiares. O comentário de Bolzani pode ser melhor absorvido se nos dermos conta de que o que os estudiosos contemporâneos fizeram foi justamente avaliar e julgar a filosofia platônica (em especial a filosofia política) de acordo com seus próprios interesses, ou seja, suas próprias pressões políticas e conceituais. Por mais espantoso que possa parecer, a estranha influência platônica pode ser vista no centro de alguns debates seminiais do século XX, em especial no que tange à filosofia política.

Isso em parte explica a (im)popularidade que a *República* gozou no século XX e a quantidade de estudos dedicados a interpretar aquela que seria a principal epítome da obra platônica, por sua vez elaborada numa obra que seria a primeira utopia política da filosofia e da história. Fortes paixões e ideologias dominaram a interpretação da *República* e suas propostas políticas (as quais, como sabemos, estão diretamente vinculadas às propostas ontológicas e epistemológicas de Platão). Segundo J. Brunschwig:

Platão encontrou-se misturado sob as formas mais contraditórias e, às vezes, mais inesperadas, com querelas ideológicas e políticas de nosso século.

(Brunschwig, 1993, p. 955-956)

Ora, tudo isso não poderia ser sentido senão como estranho, pois como podemos ao mesmo tempo assumir a atualidade e a inatualidade do pensamento platônico? Se não é possível assumir qualquer traço platônico, por que também não é possível deixar de reagir a Platão? Como dissemos antes, a obra do pensador ateniense parece exercer ainda uma poderosa atração, sendo ainda capaz de nos causar estranheza, nos contraditar e nos deslocar, mesmo numa situação totalmente diferente.

O que fazemos neste trabalho é investir nessa extraordinária condição para conceber a sobreposição de passado e presente na filosofia, e o lugar que Platão ainda ocupa em nosso pensamento. Sem dúvida, posta desse modo, a motivação geral desta dissertação poderia parecer uma empresa demasiadamente geral e temerária, inexecutável em princípio, e ainda que pudesse ser executada, inócua. Entretanto, elaboramos uma via especial para tocar nessa questão, que se não for plenamente satisfatória, ao menos procura escapar seja dos riscos da vagueza conceitual e da falta de rigor analítico, por um lado, seja do vício da especialização excessiva e da técnica meramente formal, por outro lado, em que um estudo *sobre* um problema da filosofia perca a relevância enquanto um questionamento filosófico vívido sobre nosso próprio pensamento, ou sobre nosso próprio *lugar* político *enquanto* filósofos.

Então, nosso recorte incide sobre a filosofia política de Platão, e mais especificamente sobre sua *política filosófica* (Schlosser, 2009), uma maneira sutilmente diferente de recolocar a clássica questão inaugurada nos diálogos acerca das relações entre a filosofia e a política ou a vida na cidade. Revisitada e renovada por muitos autores

ao longo da história da filosofia, a questão da relação entre a filosofia e a política, por razões que serão apontadas ao longo deste trabalho, poderia ser descrita com a seguinte expressão: “o lugar político do filósofo”. Mesmo que essa não seja uma denominação frequente para a questão, pensamos que o problema acerca do *lugar* político do filósofo é um tema comum, em relação à qual há uma discussão pungente e plural, que ao mesmo tempo divide e une os especialistas.

Nesse horizonte, apresentamos a questão da *atopía*, ou seja, o “não-lugar” como a posição política da filosofia, explorando as possibilidades de um tema que alguns autores já associaram à personalidade e prática de vida de Sócrates. Objetivamos assim avaliar o *tópos* ou a posição que poderia definir a reflexão platônica, que muitos autores tomaram como a reflexão inauguradora da filosofia política ocidental, se é que é possível defini-la de algum modo.

Desse modo, logo de saída, fazemos questão de notar o caráter insólito e contraditório na formulação de nosso problema: como o “não-lugar” poderia ser algo assim como o lugar do filósofo? Não seria isso uma mera confusão verbal, algo sem qualquer sentido? Pensamos que não. Paradoxo e contradição têm tudo a ver com a situação da filosofia na cidade, assim como a estranheza, o deslocamento e todas as possíveis traduções para os termos *átapos*, *átupon* e *atopía*, que, será visto, são bastante freqüentes na obra platônica, sendo particularmente aplicados para designar os discursos, as ações e o próprio indivíduo Sócrates.<sup>4</sup> Assim, pretendemos mostrar o

---

<sup>4</sup> Ao contrário do termo “utopia”, que é uma criação original de Thomas More (1516) para intitular seu romance no qual descreve o que poderia ser o melhor estado de uma república, *Utopia*. “Utopia” não é uma palavra grega: ela foi inventada por More tendo por base a composição do advérbio grego *ou* ((não) + *tópos* (lugar) + *ia* (sufixo latino que designa localização)). É conveniente assinalar que nos textos auxiliares presentes nas boas edições de *Utopia*, constando de cartas dos humanistas amigos de More, poemas e outros tipos de textos, podemos ver o poema de Anemólios (pseudônimo de autor desconhecido), no qual ele brinca com a semelhança fonológica entre utopia e *eutopia*, do grego *eú* (bom) + *tópos*. Tal brincadeira dá o tom da recepção de *Utopia* e elucida o que ocorreu na transformação desse substantivo próprio em substantivo comum: utopia é o bom lugar imaginário. Sobre a relação entre a utopia e a tradição platônica, veja-se M. G. Augusto (1989), e o livro de J. Y. Lacroix (2008), no qual o autor discute pormenorizadamente a relação e também reserva algumas páginas para a *atopía* socrática (p. 55-58). Sobre a dificuldade em se definir propriamente o que é uma utopia, ver. P. Sawada (1971), artigo do qual retiramos a seguinte citação sobre a escolha do nome utopia por More (Sawada, 1971, p. 139): “Como sabemos por suas cartas a Erasmo, More deu ao livro, enquanto ainda trabalhando em seu rascunho, um título provisório de *Nusquama*. A palavra *Nusquama* pode ter vindo à mente de More ao ler a *Politeia* de Platão nas traduções de Ficino. O platonista florentino havia traduzido a famosa passagem no final do Livro IX *gês ge oudamou oimai autên einai* (592 a-b), como *in terris uero nusquam ut arbitror*. Mas More, talvez sob a influência de Erasmo, queria um nome grego latinizado para sua ilha. O advérbio *oudamou*, a provável origem de *nusquama*, no entanto, dificilmente poderia ser latinizado e transformado em uma

sentido dessa conjunção em princípio extravagante de lugar e “não-lugar”, e quais são suas implicações para a compreensão da filosofia política de Platão.

Para isso, apresentamos os modos usuais pelos quais o problema do lugar político do filósofo foi visado pela tradição recente dos estudos platônicos. Desafiando nosso poder de investigação e síntese, procuramos mostrar como na questão do lugar político do filósofo sobressaíram conceitos-chave que determinaram a explicação do paradoxo em questão, como os de utopia e vida contemplativa, embasados por uma oposição rígida demais entre teoria e prática, entre o registro histórico do pensamento de Sócrates e as elaborações de Platão, por sua vez assentados em determinadas metodologias de leituras da obra platônica (evolutivas, cronológicas, biográficas) que possuem várias fragilidades e projetam uma imagem confortante dos problemas inerentes à determinação do lugar político da filosofia. Nessa linha de leitura, a *República* impôs-se como o texto de referência para mensurar todos os demais, classificados genericamente como pré-*República* e pós-*República*, consolidando a suposta utopia platônica como um *lugar-comum* no julgamento da filosofia política dos diálogos.

Depois de apresentar o que nos parece ser um *tópos* dos estudiosos, nos deslocamos dos modos mais conhecidos de se tratar da questão do lugar político do filósofo. Trazemos à tona a *atopía*, cujo estudo rigoroso nos permitirá questionar os entendimentos estabelecidos sobre o tema em questão neste trabalho. Nesse caso, ao invés de referendar a cristalizada oposição entre teoria e prática, procuramos pensar na conjunção de uma prática teórica; ao invés de forçar uma separação absoluta entre a filosofia socrática e a platônica, enxergamos uma maior complexidade ao visar a relação Sócrates-Platão; ao invés de especularmos sobre as vidas particulares do autor dos diálogos e de suas personagens, realizamos uma análise cuidadosa da fundação da filosofia como um *modo de vida* singular em relação com outros modos de viver e

---

terminação de nome de lugar, como deveria, com *ia*. O que ele poderia ter usado para seu propósito seria *mépote* ou *oudépote*, ambos significando *nunquam*. A ilha teria então sido chamada de Mepotia ou Oudepotia, (Neverwhere). Embora a última escolha fosse de fato a preferida por seu amigo Budé, More finalmente escolheu *Outopia* | *Vtopia*, que ele sabia que era um barbarismo. Por quê? Parece que More, que desejava permanecer na companhia de Platão selecionando *nusquam* como um nome provisório, se decidiu por *utopia* por causa de sua proximidade fonológica e mitológica com a palavra *átomos* ('estranho', 'absurdo') que apareceu no *Timaios* de Platão para qualificar a terra da Atlântida [20d7]. Também pode ter sido por isso que More escolheu *utopia*, porque lhe permitiu se envolver no jogo de palavras com *eutopia*, e porque o prefixo *ou* implicava a negação de um fato objetivo, enquanto *mè* no caso de *mepotia* é a negação de uma opinião subjetiva”.



conviver. Fazemos isso com o fito de saltar o abismo entre a filosofia e a vida política que teria sido aberto com a morte de Sócrates, que por sua vez teria sido retomado por Platão e assim por toda uma tradição ulterior. Desse modo, pensamos ter as condições para adentrar na *atopía* que, segundo pensamos, move a filosofia política platônica.

A investigação sobre o “não-lugar” se originou de longos anos de pesquisa e abarcou uma leitura transversal de diálogos como *Apologia*, *Górgias*, *Teeteto* e *República*, entre outros, assim como o estudo de outras obras filosóficas e comentadores. No entanto, devido ao volume do trabalho, fragmentamos e compactamos os resultados de nossas pesquisas, que originalmente versavam sobre uma gama maior de diálogos platônicos (destacadamente a *República*). A presente dissertação deve ser tomada como uma primeira etapa da escrita de nossas pesquisas, na qual privilegiamos o *Górgias*, que parece ser um *locus* especial para iniciarmos a discussão sobre a *atopía* platônica, ou seja, a estranheza, a contradição e o deslocamento inerentes à vida filosófica no interior da cidade.

## INTRODUÇÃO: lugar e “não-lugar”

Aonde vais e de onde vens?  
 (poí dē poreúei kai póthen;)  
 (Lísis 203a6-b1)

Platão não inventou, mas foi o grande responsável pelo estabelecimento dos sentidos dos termos da raiz *atop-* (*hē atopía*, *ho átopos*, *hē átopon*, *tò átopon*, além do advérbio *atópos*) no idioma grego antigo, e os utilizou em mais de 100 passagens de sua obra, em certos casos designando mupassagens importantes de sua filosofia.<sup>5</sup>

*Atopía* significa, literalmente, “não-lugar”, “sem lugar”, “fora de lugar”, segundo a simples etimologia “a” (prefixo de negação, ênfase objetiva) + *tópos* (lugar). Não surpreende que esse étimo tenha dado origem a uma miríade de traduções possíveis e uma série de nuances instigantes, as quais os léxicos indicam, desde o século X d. C., com o verbete *atopías pléon prágma* no léxico da *Suida* (*alpha*, 4374 11-19),<sup>6</sup> passando pelo léxico da língua platônica de F. Ast, de 1835 (1956, p. 303-304),<sup>7</sup> bem como pelos léxicos de Liddell, Scott e Jones (1996, p. 272) e A. Bailly (2000, p. 303). Apenas para se ter uma idéia, *atopía* pode ser concebida como “estranheza”, “singularidade”,

<sup>5</sup> Segundo T. Eide (1996, p. 59-60): “*atopía* é a qualidade de ser *átopos*, um adjetivo favorito de Platão, cerca de 230 instâncias (incluindo o advérbio *atópos*) sendo encontradas em suas obras. Não é exagero dizer que Platão estabeleceu o uso de *átopos* na literatura grega, e pode parecer estranho que esse importante termo tenha recebido tão pouca atenção”. Entretanto, o index de L. Brandwood (1976, p. 130) lista apenas 134 ocorrências dos termos da raiz.

<sup>6</sup> O verbete do léxico da *Suida* (4374 Adler – trad. nossa) nos dá uma boa idéia da pluralidade de sentidos do substantivo *atopía*, do adjetivo *átopon* e do campo semântico subsidiário que os termos podem abarcar: “uma coisa cheia de absurdos (*atopías pléon prágma*) [cf. Aristófanes, *Rãs* 1372, que traz apenas “*atopías pléon*”]. Significa uma maravilha (*thaúmatos*). “Com Chosroes seduzindo-o a chegar a este ponto de absurdo” [Menandro *Protetor* fr. 9. 1]. Significado de irracionalidade (*alogías*), de irreflexão (*aboulías*). E alhures: “alguém se admiraria do absurdo do homem, que de qualquer maneira, além de outras coisas, ousou dizer até isso” [citação de autor desconhecido]. E em outro lugar: “Quando apareceu água, foi como se não a tivessem encontrado, por causa da estranheza”. [Cassius Dio 75.2.2]. Isto é, por maldade (*kakías*). Também *átopon* significa irracional (*álogon*), espantoso (*thaumásion*), paradoxal (*parádoxon*), estranho (*xénon*), mau (*kakón*), imprestável (*mokhtherón*); e o que não tem lugar (*kai hó mē ékhei tópon*). Também sobre o inesperado (*anyponóeton*), tal como aquilo que não se pode adivinhar. [cf. o escólio a Platão, *Fédon* 60B; *República* 405D]. Aristófanes [diz] [*Assembléia de mulheres* 956-7]: “algum desejo estranho (*átopos póthos*) me pressiona, que me consumiu”. E em outro lugar: “[ele] tendo suspeitado de algum absurdo” [citação de autor desconhecido]. [modificação no texto traduzido: na linha 17 preferimos a edição de Bekker, lendo o adjetivo *anyponóeton* ao invés da lição escolhida por Adler, *anypomóneton*].

<sup>7</sup> Ast recolhe as cinco ocorrências do substantivo *atopía* na obra platônica (*Banquete* 215a2; 221d2; *Carta VII* 352a4; *Fedro* 229e1; 251d8), sugerindo as seguintes opções de tradução: “*admirabilitas*, *insolentia*”. Para os adjetivos, Ast sugere: “*insolitus*, *admirabilis* (vern. *Wunderlich*); *inscitus*, *absurdus*”. Para o advérbio, Ast propõe “*mirum in modum*, *incredibiliter*”.

“contradição”, “absurdidade”, “originalidade”, “novidade”, entre outras significações. *Atopía* se refere ao caráter extraordinário, absurdo, desviante ou inclassificável de uma coisa, acontecimento, argumento ou indivíduo.<sup>8</sup>

A título de uma pequena amostragem, Platão utiliza os termos na *Carta VII* (352a4) (explicação da segunda viagem à Siracusa); *Fédon* (59a3) (*atopía* da mistura contraditória do prazer e da dor); *Fedro* (251d7-8) (a *atopía* do *páthos* na experiência erótica); *República VII* (515a1) (a *atopía* da imagem da caverna e de seus prisioneiros), (524a7-b1) (*atopía* das sensações contraditórias que levam a alma a buscar a realidade inteligível); *Sofista* (240c3-4) (a *atopía* da imagem, que entrelaça o ser e o não-ser); *Timeu* (20d7) (*atopía* do *lógos* sobre Atlântida); (48d5) (*atopía* da causa errante), etc.

---

<sup>8</sup> Liddell, Scott e Jones (1996, p. 272) destacam que o adjetivo masculino *átopos* é dito “de pessoas” (*of persons*), significando “singularidade” (cf. Aristófanos, *Acarnenses* 349; Platão, *Banquete* 215a), enquanto o neutro *átupon* encampa o sentido geral de “absurdo” (*absurdity*). Mas as nuances do adjetivo *átupon/átopos* foram destacadas com maiores detalhes por G. Arnott (1964, p. 119-122), num artigo sobre *O Discolo* de Menandro. Arnott se deparou com as dificuldades e as riquezas inerentes ao termo por ocasião de uma ocorrência do adjetivo *átupon* e uma do substantivo *atopía* na referida comédia (*O Discolo* 289; 609), que o levou a discutir a pluralidade de sentidos e nuances das palavras: “Um interessante artigo semasiológico poderia ser escrito sobre o uso da palavra *átopos* no grego clássico e pós-clássico, pois este adjetivo possui conotações pouco notadas no Thesaurus e nos léxicos”. No entanto, o próprio autor não chegou a realizar esse estudo, fazendo, no entanto, úteis observações sobre o emprego da palavra *átopos*, com amplas referências nos textos gregos (algumas das quais destacamos entre colchetes na próxima citação). Depois de registrar os significados do neutro *átupon* no léxico da *Suida* (cf. nota 6 *supra*), e de destacar a preferência do grego (especialmente o dialético ático) por tomar o neutro *átupon* como “ilógico” e “extraordinário” [*Gorg.* 521d; *Aristo. Met.* 342b4; *De Gener.* 316b20], Arnott destaca quatro usos do adjetivo, destacando suas nuances (Arnott, 1964, p. 120-121): “(1) *átopos* é freqüentemente usado, especialmente nos escritores áticos do século IV, para isolar uma pessoa em razão de um comportamento não convencional, mas nem sempre em um sentido depreciativo. Assim, Sócrates é chamado de *átopos* várias vezes sem malícia em Platão [*Alcibíades I* 106a, *Fedro.* 230c; *Górgias* 494d; *Banquete* 215a]. No entanto, é claro que esse uso contém um germe pejorativo: um homem que parece “estranho” (*odd*) para a multidão rejeita seus valores [*Ética a Nicômaco* 1179a15], e assim a multidão pode facilmente (e com vários graus de malícia) designar tal pessoa como *átopos* apenas por causa dessa “estranheza” (*oddness*) em qualquer comunidade onde as virtudes sociais são primordiais.

(2) Portanto, *átopos* e seus congêneres tornam-se facilmente equivalentes eufemísticos e menos emotivos no ático do século IV para palavras como *kakós* e *anóētos*, usadas de forma variada como paliativos ou palavras difamatórias. Às vezes, *átopos* é associado a um adjetivo pejorativo para estigmatizar uma ação [*Carta VII* 333c; *Isoc. Filípicas* 18]; às vezes é uma substituição por uma palavra mais claramente pejorativa, a fim de mitigar qualquer possível ofensa que possa ter sido sentida pelo público [Ar. Ach. 349].

(3) Existe uma expressão idiomática especial, que possivelmente poderia ser incluída na categoria 2, mas ocorre com frequência suficiente para merecer uma classificação separada para si mesma; este é o uso de *átupon/átopa* como objeto direto de *poieîn*. No uso desta frase parece haver uma interessante oscilação de tons. Há casos em que *átupon/átopa* carrega um significado simples, emocionalmente neutro (“estranho”, “inconsistente” [*Górgias* 465e; *Demóstenes* 45 51]). Em outros casos *átupon* é aparentemente emocionalmente neutro, mas o contexto revela uma espécie de potencial pejorativo no uso. Em outros novamente *átupon* é claramente eufemístico [*Xenofonte Ciropédia* 7 2 18].

(4) Na *koiné*, onde muitas das nuances áticas mais sutis foram perdidas, *átopos/átupon* costuma ser usado como mero sinônimo de *kakós* e *mokhterós*, aparentemente sem força eufemística [Fílon *Leg. All.* III 53].

Além disso, em vários lugares, Platão apresenta a *atopía* dos discursos, das ações e do próprio indivíduo Sócrates, cuja estranheza não encontra par entre os homens, cuja falta de lugar é exatamente o *tópos* peculiar de um ser que desafia as normatizações, as convenções e os parâmetros mais comuns para racionalizar, classificar e explicar algo ou alguém. Além da *atopía* socrática no *Banquete* (215a2; 221d2), que seria algo como o *locus classicus* de um tema que nunca chegou a se tornar realmente clássico no platonismo, outras passagens apresentam o caráter *átomos* de Sócrates, a personagem que representa por excelência a figura do filósofo na obra de Platão: *Alcibíades I* (106a2; 116e3); *Eutidemo* (305a3); *Fedro* (229c6, 230c6); *Górgias* (473a1, 480e1; 494d1); *Protágoras* (361a5), *Teeteto* (149a9), etc.

Parece ser relevante conceber um Sócrates *átomos* no interior dos diálogos, e notar o constante interesse de Platão pela *atopía*, principalmente se considerarmos que o maior discípulo e apologeta de Sócrates é tido como um dos grandes fundadores da filosofia ocidental, a qual, nas conhecidas palavras de A. Whitehead, poderia ser caracterizada como uma “série de notas de rodapé a Platão”.<sup>9</sup> Notas estas que criaram a imagem de um Platão sisudo e fanático pela explicação sistemática da realidade, que para muitos teria sido o grande responsável por estabelecer as hierarquias dominantes na metafísica ocidental, e que em tempos recentes tem sido um dos alvos prediletos do discurso filosófico que procura se erguer sobre os escombros da ordem que, segundo muitos autores, teria sido originalmente edificada pelo platonismo e por Platão.<sup>10</sup> Entre outras designações, Platão já foi classificado como o apolíneo que pretendia edificar um estado metafisicamente fundado (Nietzsche);<sup>11</sup> o inventor da verdade e o arauto da

<sup>9</sup> Segundo A. Whitehead (1985, p. 39): “A caracterização geral mais segura da tradição filosófica européia é que ela consiste em uma série de notas de rodapé a Platão”.

<sup>10</sup> Esse tipo de recepção de Platão foi muito bem resumido por D. Janssens (2006, p. 284): “Por um lado, Platão é freqüentemente citado como o pai da *Gesamtordnung*, a ordem fechada, totalmente abrangente e contida em si mesma. Nesse papel, ele é considerado responsável por pelo menos parte das dificuldades em que o pensamento ocidental se envolveu: a falha e até a recusa em reconhecer as contingências de todas as ordens, a perigosa tentativa totalizante de integrar a gênese da ordem dentro da ordem duplicando-a e, por último, mas não menos importante, a concomitante falta de receptividade ao estranho e ao pático”.

<sup>11</sup> Visamos Nietzsche, que em várias partes de sua obra aponta Platão como um dos grandes fundadores da tradição filosófica ocidental. Em *Introdução teórica sobre a verdade e a mentira num sentido extra-moral* (1873), Nietzsche anota o seguinte (Nietzsche, 1984, p. 103): “Conclusão: o estado de Platão como *além-helênico*, como não impossível. A filosofia atinge aqui o apogeu como fundadora constitucional de um estado metafisicamente ordenado”. Já em 1878, em *Humano, demasiado Humano* (261), Nietzsche fala de como os filósofos gregos e sua determinação do conhecimento e da verdade os tornaram verdadeiros

ordem do discurso (Foucault);<sup>12</sup> o autoritário que pensou em instaurar uma sociedade fechada e utópica governada por filósofos (Popper e Arendt).<sup>13</sup>

Entretanto, o que nos parece mais espantoso é que Platão foi justamente o filósofo que dedicou maior atenção à *atopía* e fez dela um assunto privilegiado de seu pensamento. Em sua concepção peculiar do discurso e da vida filosófica, Platão fez o uso mais original, abrangente e criativo da *atopía* socrática, fundindo ao seu próprio pensamento a estranheza, a contradição, a originalidade e as demais acepções contidas na *atopía*, o signo que designa algo em princípio impossível e absurdo, o “não-lugar”.<sup>14</sup> Se considerarmos que os diálogos em boa parte podem ser situados na determinação desse “não-lugar” de Sócrates e de sua prática de vida, dificilmente poderíamos convir a uma tão estrita *ordem* instaurada por Platão, que os modernos e os pós-modernos

---

“tiranos do espírito”. Isso se manifestava inclusive na participação política a que se dispuseram Sólon, Parmênides, Pitágoras, Empédocles e Anaximandro, como legisladores ou fundadores de cidades. No caso de Platão, Nietzsche diz o seguinte: “Platão foi o desejo encarnado de se tornar o supremo filósofo-legislador e fundador de Estados; parece ter sofrido terrivelmente pela não-realização de sua natureza, e perto do fim sua alma se encheu da mais negra bile”.

<sup>12</sup> Podemos pensar aqui em *A Ordem do discurso*, no qual Foucault coloca Platão como o responsável pela partilha entre o discurso verdadeiro e o falso, ao lado de Hesíodo. Assim, a obra platônica seria uma das inauguradoras do modo como a vontade de saber determina a tradição ocidental, sendo matricial na fundação do “sistema de exclusão” (1971, p. 17-18): “Entre Hesíodo e Platão, uma certa divisão se estabeleceu, separando o discurso verdadeiro e o discurso falso; divisão nova porque dali em diante o discurso verdadeiro não é mais o discurso precioso e desejável, porque não é mais o discurso ligado ao exercício do poder. O sofista foi caçado. Essa divisão histórica sem dúvida deu sua forma geral à nossa vontade de saber. Mas ela não cessou portanto de se deslocar (*se déplacer*) [...]”.

<sup>13</sup> Popper diz o seguinte acerca da *República*, que para ele é uma utopia totalmente descabida e inviável desde que tomada como uma tentativa de ação “tópica” (Popper, 1947, p. 135): “Dificilmente se pode duvidar, por exemplo, que a obra de Platão, cheia de alusões a problemas e personagens contemporâneos, foi concebida por seu autor não tanto como um tratado teórico, mas como um manifesto político atual (*topical*)”. Já H. Arendt, que também vê a *República* como uma utopia, escreve o seguinte (1997, p. 145): “Em nenhum outro lugar o pensamento grego se acerca tão estreitamente do conceito de autoridade como na *República* de Platão, onde ele confrontou a realidade do governo da *pólis* com um utópico governo da razão na pessoa do rei-filósofo. O motivo para o estabelecimento da razão como governante no âmbito da Política era exclusivamente de ordem política, embora as consequências de esperar que a razão se tornasse um instrumento de coerção tenham sido, talvez, não menos decisivas para a tradição da Filosofia Ocidental do que para a tradição da política ocidental”.

<sup>14</sup> Devemos pensar na idéia corrente entre os gregos antigos de que *tudo o que é deve ser em algum lugar*, representada por autores como Zenão, Górgias, Arquitas de Tarento e o próprio Platão, que no *Timeu* (52a8-b5) faz Timeu dizer o seguinte (trad. nossa): “E ainda, [há] o terceiro gênero do espaço (*trítion dê aú génos ón tò tês khóras aeí*), [que] sempre é, não admitindo corrupção, fornecendo situação (*hédran*) a tudo quanto tem gênese, ele próprio atingível por meio de um discurso bastardo sem [recurso ao] sensível, pensosamente crível. Olhamos para ele tendo sonhos e dizemos que é necessário que tudo aquilo que é (*tò òn hápan*) esteja numa posição em algum lugar (*anankaíon eínaí pou ... én tini tópoi*) e ocupe algum espaço (*katékthon khóran tiná*), enquanto o que não tem alguma posição (*pou*) nem na terra nem no céu nada é (*oudèn eínaí*)”. Ver, a respeito entre a correlação necessária entre “ser” e “ser em algum lugar” na história da filosofia, a obra de E. Casey (1997) como um todo.

supuseram e procuraram combater de todas as formas; ou, pelo menos, poderíamos revelar um elemento extraordinário e resistente a toda ordenação absoluta nas fundações do edifício metafísico e sistemático supostamente erguido pelo platonismo. Se a *atopía* estiver mesmo na base de alguns importantes desdobramentos filosóficos platônicos, não somente poderíamos ver uma fissura nos alicerces que uma antiga tradição pensou serem tão sólidos, mas poderíamos indicar ainda uma tentativa de encobrir uma elusiva estranheza presente na obra platônica. A descoberta de um Platão *átomos* poderia servir para questionar as imagens mais comuns hoje apresentadas de sua filosofia, nos mostrando uma brecha nas visões tradicionais do platonismo que muitos leitores dos diálogos de certo modo recalçaram.

Na sua transposição ou recriação do socratismo, Platão não procurou neutralizar a *atopía* de Sócrates, pensador ágrafo que fez da vida sua obra, e que volta e meia é retomado (nem que seja para ser combatido) nos discursos filosóficos como o representante da filosofia em suas possibilidades mais abertas, controversas e diversificadas, enfim, quando se procura refletir sobre os sentidos da própria atividade filosófica.<sup>15</sup> O “não-lugar” é o solo no qual se situam aqueles que viram e ainda vêem nas práticas socráticas um modelo de comportamento filosófico a ser imitado e refletido, ou atacado e rejeitado, e também o espaço no qual os estudiosos de Platão permanecem, mesmo que sem total consciência dessa situação, na medida em que se voltam para explicar o pretenso “sistema” de pensamento desse filósofo e investigar uma de suas aplicações mais notáveis, a tentativa de ordenar a *pólis* dele derivada. Pouco se nota a dimensão atópica dessas atitudes (isto é, as de Platão e as nossas), pois elas parecem nos colocar diante de uma abertura para o que há de mais extraordinário na prática filosófica.

### O lugar da *atopía* nos estudos socrático-platônicos

Apesar da presença recorrente da *atopía* para descrever Sócrates nos diálogos, não existe uma *tradição* consolidada nos estudos platônicos acerca do que poderia ser chamado de *atopía* socrática (e menos ainda uma que conceba o que denominaremos

---

<sup>15</sup> Pode-se dizer que Sócrates foi uma figura predileta na antiguidade, tendo sido considerado o inspirador e até mesmo o originador das escolas cínica, estoica e acadêmica (ver, a esse respeito, A. Long (1988)). Sócrates continua suscitando um grande interesse dos filósofos e pensadores contemporâneos.

de “*atopía* platônica”). Contudo, por outro lado, não podemos dizer que nossa pesquisa tenha surgido pura e simplesmente *ex nihilo*, e que a expressão que move nossa busca seja um mero jargão com objetivo de introduzir uma novidade terminológica num campo teórico saturado como o da interpretação da filosofia de Platão, e o problema congênito a ela, o “paradoxo de Sócrates”.<sup>16</sup> O que podemos dizer é que, na literatura secundária, a atenção dedicada ao problema da *atopía* tem sido pequena, apesar de não ser inexistente, e que somente com muito esforço e uma paciência de escoliasta fomos capazes de descobrir não uma tradição, como dissemos, mas uma *recorrência* do tema na literatura secundária sobre a filosofia socrático-platônica e a cultura antiga de modo geral, que, pensamos, não poderia mesmo estar totalmente ausente dos estudos platônicos devido à difusão que ele tem nos escritos de Platão.<sup>17</sup>

O fato de tão pouco ter sido produzido acerca da *atopía* nos soa estranho, principalmente se consideramos a alta frequência relativa das ocorrências nos textos antigos do substantivo feminino *atopía*, além dos adjetivos masculino e feminino *átopos* e o neutro *átupon*, bem como a do advérbio *atópos*, principalmente em Platão, que nos revelam, nos seus mais variados contextos de aplicação, uma impressionante polissemia, que dificulta o trabalho dos tradutores e instiga o dos comentadores mais atentos.

A presença da *atopía* e a variedade dos contextos no qual ela aparece nos diálogos poderiam favorecer investigações filosóficas relevantes, como podemos

---

<sup>16</sup> Em relação ao qual acompanhamos o que é dito na orelha do livro de G. Medrano (1998): “Entre nós parece que se assume a tese de que tudo sobre Sócrates já foi dito e que, portanto, qualquer tentativa de repensar sua filosofia está fadada à repetição deste ou daquele tópico”. A esse comentário, acrescentaríamos nossa impressão de que a sensação de que tudo já foi dito sobre Sócrates se reflete sobretudo sobre o Sócrates platônico. Com a evolução dos estudos críticos sobre a filosofia antiga no século XX, os estudiosos de Platão se voltaram para o estudo de outras influências, como a dos pré-socráticos, dos sofistas e rétores, enquanto os estudiosos de Sócrates procuraram escapar ao domínio da visão platônica na determinação da filosofia socrática, consolidado no século XIX (já que no XVIII, a imagem do Sócrates de Xenofonte foi hegemônica entre os intelectuais). É preciso salientar os esforços dos estudiosos de Sócrates no século XX (como Giannantoni, Rosseti, entre outros), que ao recolher e analisar as diversas e conflitantes fontes sobre Sócrates fora dos diálogos, abriram novas perspectivas para o problema, embora essas novas perspectivas tenham fomentado uma espécie de reticência em relação à autenticidade do socratismo de Platão.

<sup>17</sup> Levantamento realizado nos números dedicados a Platão no periódico *Lustrum*, complementado pela triagem da bibliografia produzida sobre Platão de 2000 a 2012 listada na página da *International Plato Society* revelou menos de meia dúzia de artigos consagrados diretamente à *atopía*, e um único livro sobre o tema. Parece que o tema da *atopía* chamou mais a atenção dos não-especialistas na obra de Platão, como por exemplo os estudiosos da psicanálise lacaniana, ou os estudiosos da obra barthesiana. Na literatura secundária platônica, predominam breves menções, comentários incidentais e assistemáticos sobre o tema, principalmente em traduções dos diálogos.

depreender nas margens das obras de alguns dos grandes intérpretes da obra platônica, os que não desconsideraram por completo o tema, e em alguns artigos exclusivamente dedicados à *atopía*, que surpreendentemente não chegam a uma dezena. Enquanto alguns autores assinalaram a *atopía* em alguns momentos de suas obras, sem conferir à noção maior destaque, outros avançaram na riqueza da *atopía* em domínios variados, apontando para as múltiplas possibilidades de um tema que se espalha por diferentes diálogos, e assume diferentes feições, cujo estudo poderia ser interessante se contraposto a uma série de problemas clássicos e muito mais discutidos entre os estudiosos da filosofia platônica.

J. Turner (1993) fez um estudo sobre a *atopía* no (e do) *Górgias*, pensando a influência da noção na lógica e na ação dramática do diálogo (assim como sua função para a recepção do diálogo pelo leitor). T. Eide (1995, p. 19-21; 1996) analisou algumas ocorrências dos termos nos textos gregos, principalmente em alguns diálogos platônicos, apresentando o sentido primitivo de *atopía* como “irracionalidade, contradição, incompreensibilidade”, a partir da negação de *tópos* na acepção técnica de “*locus* geométrico”.<sup>18</sup> F. Makowski (1994) estudou a aporética relação corpo-alma à luz da *atopía*, perpassando por diálogos como *Fédon*, *Fedro* e *Timeu*. T. Weber (1998) analisou o “Sócrates *átomos*” do *Fedro*. No Brasil, H. Vaz (1997) discutiu a *atopía* em sua complexa obra sobre a relação entre a filosofia e a cultura, enquanto A. Haddad (2012) se propôs a compreender o estatuto da narrativa de Crítias como uma “atopia”. Em linhas gerais, a autora analisou algumas ocorrências do adjetivo *átomon* nos diálogos platônicos, tais como *Sofista* (239c1), *Teeteto* (158c6), *Político* (291b5-6), entre outras, mas especialmente *Timeu* (20d7), para argumentar que a Atenas do passado descrita por Crítias é “[...] “atópica” porque nunca sabida, nunca vista”. Platão, através da “estranheza, perplexidade, desconcerto” busca tirar o leitor do *Timeu–Crítias* de seu “lugar habitual”,

---

<sup>18</sup> Segundo T. Eide (1995, p. 19): “o adjetivo *átomos* assume seu sentido básico de “não de acordo com *tópos*”, i. é., “impossível”, “contraditório”, “ilógico”. O seu uso técnico é melhor visto na frase *hóper (estín) átomon* regularmente concluindo uma *reductio in absurdum* em escritores geométricos”. Veja-se ainda C. Mugler (1958, p. 87, s. v. *átomos*): “adj. que serve para caracterizar a impossibilidade lógica de uma propriedade ou de uma construção. Sinônimo de *adýnatos*”, comparar com essa palavra; particularmente freqüente, em toda história da geometria grega, nas fórmulas como *hóper átomon*, *hóper estín átomon*, *hóper átomon edeíkhthe*”. Mugler prossegue citando algumas ocorrências dessas expressões em autores como Euclides (sendo 27 instâncias de *átomon* nos *Elementos*), Apolônio, Pappus, Proclo e outros. Por fim, podemos dizer que o procedimento lógico conhecido pela expressão latina *reductio ad absurdum* tem como sua contraparte grega a expressão *apagogé eis adýnaton* ou *eis átomon apagogé*.



oferecendo a ele um modelo de *pólis* diferente daquele da *República*, posto que a Atenas arcaica foi uma cidade viva, ela própria “existiu” (Haddad, 2012, p. 209).<sup>19</sup>

Por fim, G. Medrano (2004), no único livro sobre o tema, procurou elaborar um “guia para *não* entender Sócrates”, buscando reconstruir a *atopía* socrática contra a “beataria” e as tentativas de “domesticar” a estranheza desse indivíduo ocorridas ao longo do tempo. Para “reconstruir” a *atopía* socrática, Medrano coligiu uma grande quantidade de fontes e imagens do filósofo, que vão da bibliografia crítica sobre Sócrates produzida nos séculos XIX e XX (que é por si só muito variada e nos deixa notar as dificuldades de classificar Sócrates), e passa por uma rara doxografia socrática, pouco conhecida até mesmo pelos mais eruditos. Com um estilo fluente, o autor recolhe as mais inusitadas anedotas sobre Sócrates, sua vida e personalidade, transmitidas por intelectuais, filósofos e escritores das mais variadas épocas e regiões, sem deixar de revisitar as representações de Sócrates na literatura, escultura, pintura, música e gravura.<sup>20</sup> Assim, o autor atinge seu objetivo, qual seja, não o de estabelecer com certeza

---

<sup>19</sup> Ver ainda o comentário de M.-L. Desclos sobre a “margem” do texto, inserido numa série de prudentes considerações metodológicas sobre a aplicação de abordagens hermenêuticas aos escritos de Platão, aos quais remetemos o leitor (Desclos, 2003, p. 220 *et seq.*). Segundo Desclos, a compreensão é uma tarefa comum entre o autor e leitor, de modo que o primeiro deve instaurar a participação ativa do segundo no texto, mediante *solicitação* e não *submissão*. Uma das estratégias de solicitação do leitor pelo autor empenhada por Platão é chamada de “deformação coerente”, que segundo a autora poderia ser definida pelos elementos escolhidos na escrita das obras que têm por objetivo tirar o leitor de sua “*estabilidade habitual*”. Dentre esses efeitos, estão os numerosos anacronismos nos diálogos e a inversão proposital da sucessão e da lógica dos acontecimentos (deslocamentos temporais). Por exemplo, o *Menexeno* sugere que a verdadeira autora da oração fúnebre de Péricles seja uma mulher e cortesã (Aspásia); o *Crítias* associa elementos bárbaros e atenienses de um modo estranho; o *Teeteto* elogia um soldado vivo morrendo de disenteria e não dos ferimentos de combate, etc. Nas palavras de Desclos (2003, p. 225; grifos do original): “[...] a deformação coerente tem por tarefa fazer surgir o inesperado do particular, de pressionar o habitual com a *estranheza*. A *atopía* cessa então de aparecer somente como aquele traço que permite caracterizar melhor que qualquer outro a personagem Sócrates: devemos ver igualmente nela uma *operadora de escrita*. Ela não é mais nem menos do que um *argumento verossimilhante* invertido, um “sinal de alerta” para o leitor sair da sua passividade funcional”.

<sup>20</sup> A fama de Sócrates excedeu as fronteiras acadêmicas; Medrano destaca inusitadas apropriações contemporâneas, tais como a de músicos como E. Satie, J. Cage e L. Bernstein, que dedicaram composições a Sócrates, além do fato de a figura socrática ter vindo a nomear marcas e produtos, assim como a estampar a moeda de 10 Yuan da China (1994). Nessa direção, vale a pena ainda registrar o comentário de D. Nails sobre as mais diversas apropriações de Sócrates (“Socrates.” In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2000. Disponível em <http://plato.stanford.edu/entries/socrates/2000>): “Uma vez que se começa a ler sobre Sócrates nos diálogos de Platão, começa-se a perceber que o velho filósofo é um ícone da cultura popular que inspirou diversas associações e cujo nome foi apropriado para todos os tipos de propósitos: Sócrates é uma cratera na lua da Terra; Sócrates é um boneco de pano descalço feito pela Guilda dos Filósofos Desempregados; Socrates é um programa de educação e treinamento da União Européia; Sócrates é o quinto movimento da serenata de Leonard Bernstein para Violino Solo, Orquestra de Cordas, Harpa e Percussão, baseado no *Banquete* de Platão; Sócrates é um parque de esculturas na cidade de Nova York; e a eSocrates é uma empresa comercial”. Se isso tudo nos alerta para a dificuldade

o que Sócrates fez na história, “mas revelar o que a história não deixa de fazer com ele ao tentar, paradoxalmente, dar coerência à sua *atopía*” (2004, p. 17). Medrano traz à baila a estranheza, a raridade, o caráter inclassificável de Sócrates, e apesar de Platão não ser o foco de seu livro, ele acaba dando muito crédito ao filósofo da Academia, o autor que mais importância conferiu à *atopía* socrática.

Por isso, acreditamos haver razões suficientes para retirar a *atopía* do “limbo” dos temas mais descurados e filosoficamente menos relevantes da obra platônica. Esse interesse se justifica a partir do próprio *status quaestionis* da *atopía*, que revela a situação estranha e intrigante de uma questão com uma grande força latente, mas desconhecida da maioria dos estudiosos e ainda não plenificada por aqueles que se interessaram no fenômeno.

Assim, podemos dizer que nosso primeiro intuito neste trabalho é o de fazer surgir a questão da *atopía*, e ao mesmo tempo mostrar sua possível relevância no debate dos estudiosos sobre a interpretação e apropriação da filosofia platônica, e mais especificamente, no campo da filosofia política. Para isso, em primeiro lugar, apresentaremos uma breve síntese do que chamamos de a “recorrência atópica” na literatura secundária, tendo já indicado - e não mais que isso, por enquanto, a presença da *atopía* nos diálogos platônicos, para procedermos às nossas análises, em que procuraremos dar um conteúdo específico à expressão “não-lugar”. Pensamos que a *atopía* pode ser situada no centro do debate acerca da posição ou o lugar político da filosofia platônica, de tal maneira que apresentamos uma proposta pouco habitual com o objetivo de renovar um problema antigo na obra de Platão. Nosso trabalho têm dois eixos conceituais, intimamente relacionados. Procuramos apresentar o tema da *atopía*, cooperando para o esclarecimento e o aprofundamento do assunto, e ao mesmo tempo, inserimos essa discussão num tópico clássico dos estudos platônicos. Nessa confrontação entre o “não-lugar” e o lugar-comum, pretendemos contribuir com os estudos sobre a *atopía* e os estudos sobre a filosofia política platônica.

---

de se definir e classificar Sócrates, por outro lado, também nos adverte do cuidado que devemos ter para não tomar Sócrates como um receptáculo de todo e qualquer pensamento e inclinação.

### *Atopía* na bibliografia secundária, ou a “recorrência atópica”

Como dissemos, os termos da raiz *atop-* possuem uma etimologia clara: derivam da negação de *tópos*, lugar, um termo extremamente importante na cultura, ciência e filosofia grega antiga, e que por si só mereceria um estudo específico, junto com a noção de “espaço”.<sup>21</sup> Considerando a pluralidade das significações do termo *tópos* tomado isoladamente, podemos entender como a palavra composta a partir da negação de “lugar” gera tantas possibilidades de (in)compreensão.<sup>22</sup> Numa tradução literal, *atopía* pode ser entendida como não-lugar, sem-lugar, fora-de-lugar; daí, percebemos porque palavras como estranheza, absurdo, contradição, singularidade, originalidade, novidade, entre outras, foram propostas pelos tradutores para traduzir as cinco ocorrências do substantivo na obra (*Banquete* 215a2; 221d2; *Carta VII* 352a4; *Fedro* 229e1; 251d7-8). Já o adjetivo *átapos/on*, pelo fato de aparecer em mais de cem ocorrências no *corpus platonicum*, em contextos bastante variados, assume uma polissemia ainda mais notável: estranho, inclassificável, absurdo, ilógico, extraordinário, inconveniente, extravagante, insólito, bizarro, insituável, desviante, deslocado, inusual, entre outras. Podemos dizer que, de certo modo, o signo *atopía* espelha em si as marcas de seus significantes, pois ele próprio é estranho e de certo modo inclassificável, o que poderia ser corroborado pela

---

<sup>21</sup> Apesar de não haver na obra platônica (à diferença da aristotélica) uma teoria sistemática do lugar e do espaço, Platão é um autor extremamente interessado na reflexão filosófica sobre ambas as noções, e vários de seus diálogos demonstram isso, de diversas maneiras, a começar pela extensa utilização de uma linguagem topográfica, na qual são abundantes termos como *tópos*, *khóra*, além de outras expressões linguísticas que evocam lugar e espacialidade (como advérbios de localização, além do caso dativo locativo). No *Timeu*, as noções de *tópos* e *khóra* são elementos cruciais na discussão do diálogo sobre a criação e ordenação do universo físico e as relações que ele mantém com o âmbito inteligível (ver, a esse respeito, L. Brisson (2012)). A noção de lugar também é recorrente nos mitos escatológicos de diálogos como *Górgias*, o *Fedro* e, sobretudo, a *República* e o *Fédon* (ver, a esse respeito, as análises de J. P. Vernant sobre a “geografia do invisível” platônica). Alguns diálogos se envolvem no próprio ambiente em que eles ocorrem, lugares que sugerem situações dramáticas determinadas e que possuem implicações filosóficas relevantes (ver a esse respeito o artigo de J. Philip (1981) sobre a topologia do *Fedro* e as análises de D. Hyland (1994) sobre os locais nos quais as obras são situadas (com uma lista útil do ambiente de cada diálogo). Há quem saliente a dimensão geográfica, antropológica e política da noção de lugar nos diálogos, como P. Friedländer (1989) e A. Castel-Bouchouchi (1994). Outros autores sugerem uma reflexão sobre o “lugar do leitor” nos diálogos (Turner, 1993; Nehamas, 1998; Desclos, 2003; Janssens, 2006). Parece que em todos os campos apontados as noções de *tópos* e *khóra* são filosoficamente relevantes e poderiam oferecer matéria para um estudo à parte, o que deixaremos para outra ocasião, fixando-nos aqui apenas na questão da *atopía*.

<sup>22</sup> Eis algumas acepções do termo *tópos*: 1) espaço, lugar, território 2) fundamento de um argumento, principais pontos da demonstração; tópicos retóricos e dialéticos, lugar-comum (*koinòs tópos*); matéria de discurso 3) lugar de um mal ou parte doente do corpo (medicina) 4) lugar ou ocasião de fazer algo; etc. (Bailly, 2000, p. 1947). Ver ainda Liddell, Scott e Jones (1996, p. 1806), que incluem as acepções de “região” e de “lugar” no sentido de uma passagem de um texto.

ausência de uma versão hegemônica ou definitiva do termo, como vemos pelas palavras empregadas pelos tradutores dos diálogos para verter *atopía* e *átomos/on*.<sup>23</sup>

O estudo filosófico da *atopía* no *corpus platonicum* não é inédito, posto que figura como o núcleo de alguns poucos estudos diretos, acima mencionados. Tais trabalhos são úteis e serão referenciados ao longo de nosso trabalho, mas não nos focamos numa revisão e síntese dos artigos exclusivamente dedicados à *atopía*, o que, sem dúvida, poderia ser uma via mais convencional para estabelecermos uma introdução ao objeto de nossa dissertação.<sup>24</sup> Tomamos outra via, na qual ao invés de destacarmos a posição central que o tema assume em alguns trabalhos, preferimos comentar a posição periférica que ele assume em vários autores e obras mais conhecidas e influentes sobre a filosofia de Sócrates e Platão. Queremos ressaltar o fato de que a *atopía*, não tendo chegado a estabelecer qualquer tradição nem muito menos se transformado num termo técnico na literatura secundária, aparece em diversas notas, breves menções e glosas incidentais em alguns trabalhos mais conhecidos, sem deixar traços mais profundos na interpretação. Pensamos que a *atopía*, mesmo quando notada, parece ser francamente marginalizada, o que ocorre na maioria dos autores, que apenas mencionam o tema, dedicando a ele não mais do que notas ou comentários de importância acessória. Isso é o que denominamos de recorrência atópica na literatura secundária, e o que avaliamos brevemente abaixo.

Até onde temos conhecimento, depois de E. Zeller (1846), L. Robin inaugurou a tendência mais comum naquilo que chamamos de recorrência atópica na literatura secundária, que, conforme será visto, possui um alcance limitado à chamada “*atopía* socrática”.<sup>25</sup> Prolífico estudioso e tradutor de Platão, não escapou a Robin as várias passagens nos diálogos em que Sócrates é considerado *átomos*, dentre elas um famoso trecho do *Banquete* (214a-222a), onde Alcibíades realiza um discurso no qual tenta

<sup>23</sup> Ao longo do trabalho, quando citarmos as passagens nas quais a *atopía* é explicitamente mencionada, indicaremos algumas das variantes de tradução.

<sup>24</sup> Cada um dos artigos mencionados versa sobre passagens de diferentes diálogos, e, além do mais, nenhum deles enfoca a dimensão política da *atopía* que nos propomos a avaliar nesta dissertação.

<sup>25</sup> Há, com efeito, uma breve menção à *atopía* no capítulo sobre a “vida e a personalidade” de Sócrates na influente obra de E. Zeller (1846, p. 22; 1931, p. 98). F. Ast (1835) incluiu os termos *átomos* e *atopía* em seu léxico platônico, e Kierkegaard (1962 (1844)) tangenciou a *atopía* socrática em seus escritos (ver *infra*, nota 26). Ainda no século XIX, um estudioso alemão chamado K. M. Fleischer (1855) publicou uma monografia de 36 páginas sobre o tema da *atopía*, que pouco foi citada por outros autores (essa monografia não será discutida nesta dissertação porque ela foi escrita em latim). Assim, parece que os comentários de L. Robin foram as principais referências para a (parca) fortuna crítica da *atopía* no século XX.

dar conta da natureza de Sócrates. Em linhas gerais, segundo Alcibíades, “não é fácil” (*ouk eupóros*) classificar Sócrates, devido à sua “singularidade” (*atopían*; 215a2), a menos que, para *tentar* fazê-lo, utilizemos parâmetros não humanos, mas divinos, já que ele não possui um termo de comparação entre os homens. Sócrates deve ser comparado aos silenos e aos sátiros, tamanha a dificuldade de se fornecer uma classificação coerente da “*atopía* do homem e também de seus discursos” (*atopían ánthropos, kai autòs kai hoi lógoi autoû*) (221d2).<sup>26</sup> Na introdução à sua tradução do *Banquete*, Robin registra num comentário *ad loc*:

Em um grande número de lugares, Platão insistiu sobre aquilo que há de estranho (*étrange*) e desviante (*déroutante*) na *personalidade* (*personnalité*) de seu mestre: *essa é a famosa atopía*, o caráter que faz com que não saibamos onde *localizar* (*où loger*) semelhante ser nas categorias humanas da experiência comum.

(Robin, 1949, p. CII)

Entre esses lugares, destaca-se o *Fedro*, na passagem em que o jovem Fedro descreve Sócrates como um “*atopótatós*”, isto é, um ser tremendamente deslocado e espantoso, que parece um estrangeiro em sua própria cidade (*Fedro* 230c6). Robin nota como Sócrates seria o homem “*le plus déroutante*”, ou, “aquele que não nutre os sentimentos comuns e cuja originalidade ingênua (*atopía*) desconcerta” (Robin, 1947 (1928), p. V, n. 4).

Embora Robin tenha identificado a “famosa *atopía*” socrática, numa frase que nos remete ao bordão hegeliano “essa é a famosa ironia...”,<sup>27</sup> há poucas fontes que testemunhem o interesse explícito na questão em autores anteriores e coetâneas ao autor, com a possível exceção de Kierkegaard, para o qual Sócrates seria um “estranho”, uma personalidade “refratária a todo predicado”.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Não citaremos agora por extenso a passagem do *Banquete*, pois ela será comentada no apêndice 1 desta dissertação, no qual analisamos o discurso de Alcibíades. Nesta introdução, só precisamos ressaltar que as ocorrências de *atopía* no *Banquete* poderiam ser vistas como as mais próximas de um *locus classicus* da *atopía* socrática.

<sup>27</sup> Segundo Hegel (1955, p. 52): “É esta a famosa ironia socrática, que não é senão um modo especial de comportar-se no trato de pessoa para pessoa; é, por assim dizer, uma forma subjetiva da dialética unicamente, enquanto a dialética versa sempre sobre os fundamentos da própria coisa”.

<sup>28</sup> Kierkegaard foi um filósofo fascinado pela figura de Sócrates, presença marcante em suas obras e na construção de sua própria personalidade filosófica, já que o filósofo dinamarquês instalou a reflexão sobre Sócrates no coração de seu pensamento filosófico e teológico. Para Kierkegaard, como dito no corpo de nosso texto, Sócrates é “refratário a todo predicado”, e assim o “estranho no mundo”, o “único”, “o Indivíduo”. Kierkegaard poderia ser tomado como um precursor na descoberta da *atopía* socrática, embora, segundo nosso conhecimento, ele tenha se referido diretamente à *atopía* (a partir de *Teeteto* 149a) num

Supomos que Robin esteja pensando mais na fama que o discurso de Alcibiades logrou do que propriamente na fama da *atopía* socrática. Com efeito, ao longo dos séculos, a descrição de Sócrates no *Banquete* foi uma das passagens prediletas para a tentativa de definir Sócrates, tendo despertado a atenção de autores como Máximo de Tiro, Al Kindi, Marcílio Ficino, Erasmo de Roterdã, François Rabelais, Michel de Montaigne, entre outros, antes de se tornar uma peça-chave nos estudos críticos sobre o problema do “Sócrates histórico”, inaugurados, na forma geral pela qual o conhecemos hoje, por F. Schleiermacher (1818) e G. Hegel (1836).<sup>29</sup> Os comentários de Robin, sem dúvida muito bem talhados, porém incipientes, tornaram-se uma referência básica daqueles que viriam a se interessar posteriormente pela *atopía* socrática – pode-se dizer que eles lançaram o mote do Sócrates “inclassificável”, retomado nas margens das obras de alguns estudiosos.<sup>30</sup>

Numa linha semelhante à de Robin, alguns outros autores insistiram no tema da *atopía* enquanto denominador comum das imagens estranhas e paradoxais do socratismo, remetendo-a ao elemento que permitiria definir, na medida do possível, o caráter incongruente e arredo a toda determinação definitiva da filosofia e “*personalidade*” de Sócrates.<sup>31</sup> É o caso de P. Hadot, que retornou ao *Banquete* em mais

---

único comentário de Climacus, nos *Fragmentos Filosóficos* (1962, p. 13), onde Sócrates é concebido como a “mais singular das criaturas” (*atopótátós*). De qualquer maneira, Kierkegaard, ao lado de Robin, exerceu ampla influência nas menções ao tema da *atopía* por P. Hadot em seus comentários sobre a figura “inclassificável” de Sócrates (1988, p. 77-108), e não foi esquecido por M. Dixsaut (2000, p. 205-207) em sua nota sobre o caráter “único e atópico de Sócrates”.

<sup>29</sup> Nenhum dos autores mencionados no corpo do texto se preocupou especificamente com a *atopía*. Para um breve, porém elucidativo panorama histórico dos estudos críticos sobre Sócrates, veja-se F. Adorno (s.d., p. 135-152) e Medrano (2004, p. 230-244).

<sup>30</sup> Além da influência do comentário de Robin assumida por G. Vlastos (1991, p. 2. n. 3), como veremos adiante no corpo de nosso texto, outros autores seguiram os comentários do autor francês sobre a *atopía*, tais como J. Lacan (1960), que em sua extensa leitura do *Banquete* de Platão no *Seminário VIII*, utiliza a tradução e os comentários de Robin, além de P. Hadot (1991, p. 80) e L. Brisson (que traduz *átapos* em *Fedro* 229c6 por “*original*” e *atopótátós* em 230c6 por “*le plus déroutant*”, aparentemente na linha de Robin (ainda que ele não seja mencionado). Brisson acrescenta em nota *ad loc* (*Phèdre*, p. 195, n. 38), que, para falar propriamente, o termo *átapos* significa “*inclassable*”, citando também *Górgias* (494d1) e *Banquete* (215a2). Ver ainda L. A. Dorion (2006, p. 26-28), entre outros.

<sup>31</sup> O tema da “personalidade” de Sócrates é um dos grandes problemas, senão O grande problema da historiografia crítica socrática, e recorre explicitamente em numerosas obras desde o século XIX até os dias de hoje, tais como Hegel (1836 (1955)), Kierkegaard (1991 (1841)), E. Zeller (1846), H. Maier (1913), L. Robin (1928), F. Adorno (s.d.), P. Hadot (1988), G. Vlastos (1991) e G. Medrano (1998; 2004), entre outros. Veja-se, por exemplo, as seguintes passagens de Maier (*Sokrates: Sein Werke und sein Geschichtliche Stellung*, Tübingen, 1913) citadas por F. Adorno: “não se pode apagar a impressão de estarmos diante de uma *personalidade* enorme, um daqueles homens que não viveram apenas para sua época e seu povo, nem somente para alguns séculos, mas que conservarão sua importância enquanto

de um momento de sua obra, para ali identificar uma descrição genérica da filosofia antiga a partir da noção de “exercícios espirituais”, e depois, *modo de vida* (1988, p. 77-108; 1991, p. 69-83; 2001 (1983), p. 29-32). Hadot procurou no *Banquete* a definição da “filosofia” a partir de seu étimo, segundo o qual o filósofo é um amante (*phílos*) da sabedoria (*sophía*), atributo que, segundo Diotima, estaria reservado aos deuses. Hadot retoma a conhecida impressão de Máximo de Tiro (18. 14. 86-87), notando que alguns dos traços que Diotima utiliza para descrever Eros são apropriados por Alcibiades para definir a estranha e aporética natureza de Sócrates. Segundo Diotima, Eros não é propriamente um deus, mas um *daímon*, um intermediário entre os deuses e os mortais. Ele seria filho de Poros e Penia, e assim teria herdado do pai o recurso, a astúcia, a sofística, e da mãe a pobreza, a carência, a falta, figurando como um ser híbrido, nem divino, nem humano, nem totalmente pleno, nem totalmente carente. Hadot explora a mistura contraditória em Eros e Sócrates para pensar no “filó-sofo”, ou seja, aquele que é “*amoureux de la sagesse*”, e assim, por consequência, segundo os termos de Diotima, um amante do divino.<sup>32</sup>

Embora Hadot parta também da clássica discussão sobre a “personalidade” de Sócrates, ele vai um pouco além dessa tradição, na medida em que vê na singular *atopía* socrática a manifestação típica da “estranheza do filósofo no mundo humano” (2000, p. 29). Além de ser aquilo que torna Sócrates um “inclassificável”, essa estranheza poderia ser aplicada às escolas de filosofia antiga, como um elemento comum a todas elas, que se definiram numa relação conflituosa com o senso comum e a vida cotidiana. Como sabemos, Hadot diferenciou a filosofia antiga de toda sua posteridade, mostrando como ela era entendida e praticada como um modo de vida e uma busca pela sabedoria divina; no entanto, segundo Hadot, o traço geral definiria esse modo de vida seria uma peculiar extensão da *atopía* socrática, que o autor compreende numa via particular:

---

houver homens [...]” (Maier, 1913, p. 1 *apud* Adorno, s.d., p. 136); e por G. Medrano: “em presença de cada tentativa inédita para trazer sua *personalidade* [de Sócrates] mais próxima de nós, a impressão recorrente é sempre a mesma: “Não podia ter sido assim o homem cuja influência foi tão grande e tão profunda” (Maier, 1913, p. 13 *apud* Medrano, 2004, p. 18).

<sup>32</sup> Hadot retoma o assunto em seu livro *O que é a filosofia antiga* (Hadot, 1991. p. 79-80): “Eros é filósofo, pois está a meio caminho entre a *sophía* e a ignorância. Platão não define aqui o que entende por sabedoria [cf. *Banquete* 203 *et seq.*]. Permite-nos apenas entender que se trata de um *estado transcendente*, visto que a seus olhos, propriamente falando, somente os deuses são sábios [cf. *Fedro* 278d]”.

Agora compreendemos a *atopía*, a estranheza (*l'étrangeté*) do filósofo no mundo humano. Nós não sabemos onde classificá-lo, pois ele não é nem um sábio, nem um homem como os outros.

(Hadot, 2000, p. 32)

Trata-se de uma proposta interessante, que parte da *atopía* de Sócrates e chega à *atopía* de todo o modo de vida filosófico na antiguidade, com a qual concordamos em boa parte. Entretanto, em nossa leitura, focada na obra de Platão, seguimos com Hadot até certo ponto, qual seja, de relacionar a *atopía* ao modo de vida filosófico, embora nos distanciemos de Hadot na medida em que o autor acaba por comprometer o caráter “inclassificável” de Sócrates (e do filósofo), fazendo-o pender para um dos lados entre os quais ele está distendido. Hadot vê o filósofo como um estranho no mundo humano enquanto um *intermediário* entre os homens e os deuses, mas, na medida em que enfatiza a filosofia como uma busca pela sabedoria divina, acaba privilegiando o aspecto “*transcendente*” desse modo de vida.<sup>33</sup> Depois de passar em revista algumas peculiaridades do cinismo, epicurismo e especialmente do estoicismo, talvez a derradeira influência na visão de Hadot sobre a filosofia enquanto modo de vida (mais do que Sócrates e sua singular *atopía*), o autor deixa claro essa tendência:

Para todos, de qualquer modo, a vida filosófica será uma tentativa de viver e pensar segundo a norma da sabedoria, ela será exatamente uma marcha, um progresso, de algum modo assintótico, em direção a esse *estado transcendente*.

(Hadot, 2000, p. 33, grifo nosso)

De nossa parte, preferimos salientar o aspecto *imanente* da estranheza filosófica no mundo humano, situando-nos no limiar entre a transcendência e de certo modo o dogmatismo que determinam a experiência da filosofia como modo de vida em Hadot, e a imanência, o individualismo e o ceticismo proposto por um autor como A. Nehamas (1998), um dos críticos de Hadot e que sustenta uma leitura alternativa da filosofia como uma “arte de viver”.<sup>34</sup> Nesse aspecto, cabe-nos adiantar, nossa visão da *atopía* enquanto modo de vida assume um entre-lugar entre as duas posições indicadas.

<sup>33</sup> Hadot privilegia assim o aspecto “divino” da mistura.

<sup>34</sup> A. Nehamas (1998) procura tratar da “arte de viver” como um exercício filosófico da criação de si mesmo, que começou com Sócrates e foi refletido na obra de filósofos como Platão, Montaigne, Nietzsche e Foucault (além da obra do próprio Nehamas). Nehamas discute brevemente da visão de Hadot, da qual procura tomar distância, insistindo na dimensão aberta e provisória das “reflexões socráticas” sobre a arte da vida, associando-a uma prática de si que seria mais próxima do individualismo e do ceticismo, e, mais importante, muito distante da política. Nehamas não deixa de considerar o ponto de vista de Hadot, mas



Por outro lado, um grande expoente da recorrência atópica foi G. Vlastos, que inicia seu conhecido livro *Socrates ironist and moral philosopher* também a partir da descrição de Alcibíades no *Banquete* (215a2; 221d2), evocando logo na primeira linha de sua obra a *atopía* como o traço distintivo de Sócrates (Vlastos, 1991, p. 1, n. 1). Vlastos nos alertou que noções como a de “estranheza” (*strangeness*) não abarcam toda intensidade da palavra grega original, e propôs que considerássemos a *atopía* socrática a partir das noções de “absurdidade” (*absurdity*) e mesmo de “ultraje” (*outrageousness*).<sup>35</sup> Depois de um breve comentário, Vlastos ainda enuncia sua convicção de que a *atopía* de Sócrates seria a “chave para sua filosofia” (*key to his philosophy*), na medida em que seria a “chave para sua personalidade” (*key to his personality*) (1991, p. 2, n. 3).<sup>36</sup>

Apesar de afirmar a intensidade da *atopía* socrática, ao longo da obra, contudo, Vlastos praticamente não retorna de modo explícito à questão, e segue analisando a paradoxal filosofia socrática sem se deter propriamente na discussão da *atopía* nos diálogos, preterida pelo estudo da lógica e pela definição do método peculiar de Sócrates, num contraponto ao que seria a filosofia típica de Platão. A menção inicial sobre a “absurdidade” e o “ultraje” próprios da filosofia de Sócrates diz pouca coisa sobre a “personalidade” do filósofo, mas nos deixa ver os traços mais característicos da interpretação de Vlastos: a ênfase no domínio lógico-formalista e nos estudos dos paradoxos socráticos a partir de um viés analítico (em sentido estrito); a separação forte entre aquilo que é próprio do chamado socratismo histórico ou genuíno daquilo que

---

as críticas que ele lhe dirige nos parecem um pouco fora de foco (1998, p. 255, n. 65). Para Nehamas, Hadot estaria comprometido com uma visão muito politizada da estranheza do filósofo no mundo humano, quando, a nosso ver, a interpretação de Hadot parece se aproximar mais de uma visão religiosa da filosofia como exercício espiritual. A proximidade da concepção de Hadot sobre a filosofia antiga com a religião nos parece mais explícita, e o próprio Hadot procurou desfazer essa impressão no posfácio da segunda edição de seus *Exercices Spirituels*, replicando a um questionamento de R. Imbach (Hadot, 1988, p. 237-239). O debate entre Hadot e Foucault também é interessante para termos uma idéia dos limites das interpretações dos dois autores sobre a filosofia como modo de vida, e podemos dizer que o ponto de vista de Nehamas soa como uma radicalização do ponto de vista foucaultiano (num contraponto a Hadot, que, sabemos, entabulou um debate aberto com Foucault sobre os referidos assuntos; ver Hadot (1989)).

<sup>35</sup> Vlastos não está errado em propor um sentido tão forte e pejorativo para o termo *atopía*; ocorre que esse acerto é apenas parcial, já que nem sempre o termo assume um sentido depreciativo tão claro (algumas vezes *atopía* e *átapos* podem ter um sentido neutro e até eufemístico- (ver G. Arnott, 1964, p. 120; cf. nota 8 *supra*). Vlastos retorna ao adjetivo *átopa* apenas uma vez mais, a partir de uma menção da passagem 480e1 do *Górgias* (1991, p. 292, n. 161). Ele enfatiza o que poderíamos denominar de a dimensão lógica da *atopía* socrática.

<sup>36</sup> Vlastos (1991, p. 2, n. 3) menciona Robin como um autor que já tinha notado a *atopía* da personalidade de Sócrates.

caracteriza a filosofia própria de Platão, e, assim, o comprometimento nítido de Vlastos com uma versão contundente do chamado paradigma “evolucionista”. Como fica claro a partir do próprio título da referida obra de Vlastos (1991), assim como em seus bem conhecidos estudos sobre o *élenkhos* socrático (1983; 1994), a filosofia genuína do mestre de Platão seria marcada por um comprometimento estrito com a exortação e a transformação do modo de vida, por sua vez sustentada por uma argumentação *ad-hominem* e restrita ao campo moral.<sup>37</sup> Com isso, Vlastos adere (à sua maneira) a um lugar-comum dos estudos socráticos e platônicos, segundo o qual os traços da filosofia socrática reconhecíveis nos diálogos platônicos ditos socráticos ou de juventude e em outras fontes nos levariam a circunscrever a influência intelectual de Sócrates à vivência de uma filosofia pré-lógica e, sobretudo, pré-política.<sup>38</sup> Para Vlastos, Sócrates possui um método, que o caracteriza como um “ironista” (e não como um lógico) e como um “filósofo moral” (e de modo algum como um filósofo político).<sup>39</sup> A *atopía*, a estranheza que leva ao absurdo e ao ultraje, mesmo sendo a chave que nos daria acesso à “personalidade” de Sócrates, acaba não ganhando muito espaço na interpretação de Vlastos, a não ser talvez como algo a ser explicado e quiçá corrigido à luz do viés lógico-filosófico que o autor confere a seus artigos. Algo análogo pode ser dito dos outros autores mencionados, como Robin e Hadot, que, apesar dos anúncios solenes sobre a pertinência da *atopía* para um estudo sobre a “personalidade” de Sócrates, não conferem um lugar central para a *atopía* em suas respectivas leituras, ou não se aprofundam no tema como pensamos que é possível.<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> Sobre as concepções de Vlastos sobre o *élenkhos* socrático, além do próprio autor, ver J. Mafrá (2008), M. Dixsaut (2012) e G. Almeida Júnior (2012).

<sup>38</sup> Segundo M. Dixsaut (2012, p. 60), os comentaristas normalmente tomaram o *élenkhos* socrático como uma fase prematura da dialética propriamente platônica, em consonância com a idéia de que haveria um período estritamente socrático na obra de Platão, na qual ele seria uma espécie de “gravador inteligente”. Mas salientamos também como o *élenkhos* foi tomado como uma fase prematura da política platônica: além de Vlastos, R. Robinson (1953, p. 14) e A. Nehamas (1998, p. 181, n. 65) põem em questão a natureza política da refutação socrática. Para Robinson, o caráter *ad-hominem*, a negatividade e a dimensão pessoal do *élenkhos* tornam Sócrates um “reformador moral”, e não mais que isso; já Nehamas, por seu turno, diz o seguinte: “Mas quando evocamos o estado permanentemente interminado do projeto elênico socrático, podemos nos questionar em que medida uma vida devotada ao *elenchus* é de todo compatível com a vida na comunidade política”.

<sup>39</sup> Segundo Vlastos (1991, p. 49): “Sócrates é [isto é, dos “*early dialogues*”] é exclusivamente um filósofo moral”.

<sup>40</sup> Outros autores poderiam ser elencados como expoentes da recorrência atópica, tais como J. Cavalcante de Souza (1988) e H. Vaz (1996; 1997), que viram a *atopía* socrática na *República*.

Então, como vemos, a discussão sobre a *atopía* existe, e ainda que fundada sobre os diálogos platônicos, é vinculada à historicidade de Sócrates.<sup>41</sup> Além disso, a discussão sobre o assunto vem a ser confinada a uma abordagem incidental. É desse ponto que partimos para nos aprofundarmos no problema, fazendo da *atopía* o núcleo de nossa investigação, procurando mostrar que, para além da personalidade socrática, um tópico sem dúvida da maior pertinência, poderíamos ver nesse “não-lugar” o *tópos* próprio da filosofia na obra platônica. Concentramos nossos esforços em desvelar o aspecto político que pensamos encontrar na pesquisa sobre a *atopía* do filósofo nos diálogos, a dimensão que menos chamou a atenção dos interessados na estranheza de Sócrates, talvez inspirados pela crença rotineira de que Platão teria preferido a superação do mestre, tomando a via da coerência lógica, do rigor científico e, sobretudo, da autoridade política, conferindo à sua filosofia características pouco condizentes com as diversas significações possíveis para a *atopía* socrática. Seria como se Platão tentasse suprimir a *atopía* socrática que ele mesmo destaca, mais do que qualquer outro herdeiro ou crítico de Sócrates, como veremos no decorrer deste trabalho.<sup>42</sup> Evitamos essa incongruência em nome de um estudo sobre o “não-lugar” do filósofo no *corpus platonicum*, ou, de outra maneira, a favor do reconhecimento da *atopía* platônica, mostrando que o filósofo da Academia assume e renova de maneira singular a *atopía* socrática.

---

<sup>41</sup> O que é até certo ponto natural, embora haja um certo exagero da parte de alguns comentadores em separar demais a *atopía* de Sócrates do pensamento político de Platão. Por exemplo, um dos pontos mais curiosos da visão de Vlastos é que embora o *Banquete* para ele seja uma obra inequivocamente pertencente ao período intermediário de Platão, refletindo portanto o pensamento deste último, o discurso de Alcibíades presente no diálogo seria crucial na descrição do Sócrates histórico; trata-se de uma incongruência na visão evolutiva do autor, bem notada por D. Nails (1993, p. 275): “O *Banquete* apresenta uma complicação adicional: o discurso de Alcibíades é considerado 'socrático' (mais do que isso, é a fonte quintessencial de Vlastos para a ironia socrática supostamente característica do Sócrates ε)”.  
<sup>42</sup> Embora possamos encontrar indícios em outras fontes não-platônicas que respaldem ou possam ser de algum modo associados à *atopía* socrática, isto é, que testemunhem a estranheza, o caráter extraordinário, a irreverência e a dificuldade de saber quem foi e como julgar Sócrates, podemos dizer que o autor mais interessado na *atopía* socrática foi Platão, no qual as menções explícitas ao tema são abundantes, fora todos os elementos associados à estranheza, ao espanto e à singularidade de Sócrates que podemos encontrar em diversas outras fontes no exterior do *corpus platonicum*. Aristófanes, Aristipo, Antístenes, Ésquines, Xenofonte, além dos comediógrafos antigos e outros autores que reconheceram o caráter extraordinário de Sócrates, de seus feitos e ditos, mas ao contrário de Platão, não se voltaram para a *atopía* do mestre, a não ser indiretamente. Autores como Robin (1928), Vlastos (1991) e Medrano (2004), que associaram o problema de Sócrates (histórico) com a noção de *atopía* partem já de uma influência platônica. Outros autores contemporâneos nossos, como J. Lacan (1960/2001) e R. Barthes (1993/1977), que discutem a *atopía* num contexto próprio de seus respectivos pensamentos, reconhecem a origem socrática (platônica) do termo, tendo por referência básica o *Banquete*.

A título de peroração, demarcamos com clareza o lugar teórico de onde partimos e aonde queremos chegar em nossa leitura: começamos por uma breve apresentação da *recorrência atópica* na literatura secundária sobre os diálogos, indicando sua incipiência, sua dispersão, e, ao mesmo tempo, sua riqueza inexplorada, na medida em que a *atopia* foi destacada por alguns autores para (tentar) definir a estranha e paradoxal figura de Sócrates e seu peculiar modo de vida, mas pouco serviu para compreender outros elementos da própria filosofia platônica. Contudo, julgamos que a *atopia* pode render mais, se pudermos rejeitar os entraves colocados ao estudo desta noção, superando a escassez de fontes bibliográficas e o caráter disperso e independente das fontes existentes, que acabaram por negar ao tema uma posição mais destacada.

Isso para não falar que a potência política da *atopia* foi de certo modo aviltada, sendo que ela poderia muito bem servir para dar conta do paradoxo e originalidade da filosofia política platônica, na esteira de e para além da singularidade de Sócrates, embora isso ainda não tenha ocorrido de fato, em parte pelo preconceito evolucionista de que haveria um período estritamente socrático na obra de Platão, estigmatizado como não-político, em parte porque a dimensão política da *atopia* foi ofuscada pela projeção da utopia na compreensão da teoria e prática platônica. Com efeito, a preferência pela utopia revela uma decisiva resolução metodológica tomada pelo *mainstream* dos estudos platônicos, que pouca atenção prestou à *atopia*, ao mesmo tempo em que se lançou numa controvérsia homérica sobre um neologismo criado apenas na era moderna, assumindo todas as condições e implicações que o conceito de *utopia*, que é em certo sentido confuso, indefinível e mesmo inaceitável, supõe em nosso tempo.

Podemos visualizar melhor a amplitude que o tema da *atopia* pode alcançar desde que recusemos o paradigma evolucionista, e com ele, a distinção radical entre socratismo e platonismo, que nos parece ser discutível, não menos que a cisão entre ética e política, na figura da investigação refutativa socrática sobre a vida *versus* a teoria política platônica, dicotomia que nos parece rotundamente equivocada em se tratando da obra platônica, assim como do contexto histórico da época clássica em Atenas.

Segundo J. Turner (1993, p. 72), “[...] afinal de contas, ser *átomos* é o lugar usual de Sócrates no mundo dos diálogos platônicos”. Esta afirmação nos parece correta, mas deve ser complementada. Além de ser o *tópos* habitual de Sócrates nos diálogos, a *atopia*

pode ser entendida como o lugar próprio da filosofia e, a nosso ver, pode ser utilizada para pensarmos outros paradoxos e tensões constatados na interpretação das obras platônicas. Entre eles, destacamos o problema sobre a posição política filosófica de Platão, uma questão central e nutriz de uma grande controvérsia entre os estudiosos, em particular os da *República*. Devido à peculiar imbricação entre discurso e vida que este diálogo apresenta (conjunção essa que nos parece refletir justamente a singular atividade filosófica de Sócrates), a sombra da *Kallípolis* vem a ser projetada nos outros diálogos, sendo difícil escapar da polêmica sobre a obra tida como a mais representativa da filosofia platônica desde a era vitoriana.<sup>43</sup> No entanto, talvez possamos enxergar a conjunção entre discurso, ação e vida procurada nos diálogos à luz da prática filosófica socrática, desde que identifiquemos sua controvertida dimensão política. Para isso, fazemos um estudo sobre a *atopía* enquanto modo de vida (*bíos*), entendendo que essas noções mediam as relações entre a filosofia e a *pólis* nos diálogos platônicos, em particular no *Górgias*.

---

<sup>43</sup> Para maiores detalhes sobre a posição da *República* no conjunto das obras platônicas e um esboço historiográfico de como a obra foi interpretada ao longo do tempo, veja-se G. Press (1996) e M. Vegetti (2010).

## CAPÍTULO 1: A filosofia política platônica: estado da questão, questionamento dos lugares-comuns e a posição marginal da *atopía*

### A filosofia política platônica e o problema de Sócrates

Depois de termos apresentado os aspectos principais da recorrência atópica, passemos a uma breve discussão sobre um aspecto do “problema de Sócrates” que incide sobre os diálogos e (in)define o *status* da *atopía* enquanto uma questão filosoficamente relevante. Esta noção, quando percebida, foi em geral inserida na perspectiva doutrinal cronológica, evolutiva e biográfica construída sobre a filosofia platônica, que poderíamos tomar como uma autêntica ortodoxia nas interpretações sinópticas dos diálogos. Assim, pensamos que uma rápida abordagem das metodologias predominantes na interpretação da filosofia platônica é fundamental para esclarecer a relevância do tema deste trabalho, no qual um de nossos objetivos é o de mostrar que a *atopía*, além de socrática, é também platônica, e qual poderia ser o significado dessa afirmação para pensarmos a clássica questão sobre o papel político do filósofo.

Começemos por Vlastos, que reconheceu o problema da *atopía* socrática, e, como dissemos, inseriu sua representação de Sócrates numa discussão sobre a trajetória evolutiva da vida e da obra platônica, sustentando que o pensamento de Platão poderia ser dividido em fases bastante distintas, correspondentes à periodização dos diálogos em três grupos e fases: “*early, middle e late*” (Vlastos, 1991, p. 45-80). Para Vlastos, nos primeiros diálogos, Platão teria tentado registrar a filosofia do Sócrates histórico, e apenas nos diálogos ditos intermediários, ele teria vindo a elaborar sua filosofia “original”, utilizando a figura de Sócrates como “porta-voz” de seu novo pensamento metafísico, epistemológico e político.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> D. Nails (1993, p. 273) resume bem a conhecida tese evolucionista, indicando sua influência nos estudos platônicos e a posição destacada de Vlastos em seu interior: “Os adeptos do desenvolvimentismo estão comprometidos com as premissas interligadas de que as visões de Platão evoluíram ou desenvolveram ao longo de sua vida produtiva, e que a ordem cronológica de composição dos diálogos pode ser reconstruída com confiança suficiente para produzir um mapeamento de doutrinas dos diálogos. Com mais uma premissa, de que os primeiros diálogos retratam as visões do Sócrates histórico, a ortodoxia dos estudos platônicos anglo-americanos está funcionando. O desenvolvimentista mais influente desta geração é Gregory Vlastos, cuja longa cadeia de artigos ao longo de muitos anos, defendendo e elaborando essas premissas, foi amplamente aceita: os “primeiros” diálogos são marcados pela adesão de Platão às doutrinas do Sócrates histórico, os “transitórios” por um afastamento das visões ‘socráticas’ e o aparecimento de teorias seminais, e os “intermediários” por uma maturidade filosófica em que a personagem Sócrates se tornou um porta-voz das doutrinas muito diferentes de Platão”.

Vlastos, nesse ponto, seguiu uma tendência exegética antiga e bem consolidada, que se difundiu nos estudos platônicos desde sua criação, no século XIX, presumivelmente com a obra de K. F. Hermann (1836), desde quando arregimentou vários adeptos, estimulados pelos estudos estilométricos que viriam a surgir algumas décadas depois na obra de L. Campbell (1876), e por uma tradição biográfica de leitura das obras a rigor existente desde a antiguidade, mas que vivenciou uma vigorosa renovação no século XIX.<sup>45</sup> Trata-se da conhecida “tese evolucionista” (*developmental thesis*) que em suas linhas gerais presume uma linearidade evidente no pensamento de Platão, desde a juventude até a velhice, caracterizada pelo progressivo afastamento de Platão do pensamento de seu mestre e a criação de suas doutrinas próprias, de tal modo que, ao longo da obra, haveria *pelo menos* duas filosofias radicalmente distintas, quando não três, correspondentes aos chamados *early, middle e late dialogues*.<sup>46</sup>

Muitos autores esposaram essa via de leitura da obra platônica, mas vamos destacar apenas um eloqüente exemplo oferecido por F. Cornford (1974), no texto *Plato's commonwealth*, porque queremos sublinhar os efeitos dessa metodologia no que tange à filosofia política platônica. Segundo Cornford, poderíamos verificar uma ruptura nítida no *corpus platonicum* entre o registro histórico do socratismo realizado nos ditos primeiros diálogos e a emergência das teses próprias e características da maturidade platônica em diálogos posteriores; esse rompimento, que aparece nitidamente no campo do conhecimento, no qual o *élenkhos* e a ironia dos ditos primeiros diálogos dá lugar à dialética e as Formas inteligíveis dos chamados diálogos intermediários, poderia ser visualizado com a maior clareza possível no domínio da política, tomando-se por baliza

---

<sup>45</sup> Para um panorama dos estudos estilométricos, veja-se L. Brandwood (1992) e C. Kahn (2003), os quais são favoráveis aos principais resultados dessas investigações. Ver, no entanto, *contra*, J. Howland (1991), J. Cooper (1997), J. Annas (2003), C. Griswold Jr. (2003) e C. Gill (2006).

<sup>46</sup> O tema da evolução ou desenvolvimento (al. *Entwicklung*; ing. *development*) é um lugar-comum já centenário dos estudos platônicos, o que se percebe desde o título de muitos livros sobre a filosofia platônica, escritos por diferentes autores ao longo do século XX, sob perspectivas diferentes. Além dos autores do século XIX, em especial K. Hermann, que intitula sua obra de *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, nos deixando ver a abordagem historicista e sistemática com a qual ele trata o tema da evolução platônica, e E. Zeller, que enfatiza sobremaneira a noção de *Entwicklung* em suas diversas obras, assinalamos, a título de exemplo, apenas alguns livros especificamente voltados para o estudo da evolução platônica: H. Raeder, *Platons philosophische Entwicklung* (1905); J. Stenzel, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles* (1917); J. Gould, *The Development of Plato's Ethics* (1955); H. Teloh, *The development of Plato's metaphysics* (1981); W. Prior, *Unity and development in Plato's metaphysics* (1985); G. Klosko, *The development of Plato's political thought* (2007 (1986)).

o lugar da *República* no conjunto da obra platônica. Segundo Cornford, na *República*, “Platão não diz: em primeiro lugar façamos indivíduos perfeitos e depois já não precisaremos de leis ou instituições cívicas” (Cornford, 1974, p. 116).<sup>47</sup>

Para Cornford, a *República* significa uma ruptura na obra platônica porque Sócrates (e o jovem Platão) estariam limitados apenas a uma ambição ética, ou no máximo a uma política indireta, posto que restrita à formação moral dos indivíduos no plano extra-institucional: “Sócrates não se preocupou diretamente com a reforma da sociedade” (p. 115).<sup>48</sup> No entanto, Sócrates até almejava uma “transformação social”, mas buscava esse fim de uma maneira peculiar, pois ele era movido pela crença de que a sociedade seria transformada quando os indivíduos se tornassem excelentes, sem a mediação das instituições políticas e quaisquer meios coercitivos, bastando apenas a tarefa de persuadir individualmente os homens. Sócrates acreditava no “auto-governo” e na “liberdade ilimitada”, e buscava a “perfeição” moral dos homens, de tal modo que ele nunca chegou a conceber a edificação de uma teoria política ou um plano para a intervenção concreta nas instituições sociais.

Supondo que Platão em seus primeiros diálogos estaria tentando registrar a filosofia autenticamente socrática, Cornford assumiu que ele também partilharia da crença de Sócrates de que a tarefa final da filosofia seria a transformação individual dos homens, e que tal como o mestre, o discípulo também suporia em suas primeiras obras

---

<sup>47</sup> Esta conhecida passagem de Cornford também é destacada por G. Leroux (2004, p. 54) e por R. Oliveira (2006, p. 35).

<sup>48</sup> Vale citarmos aqui um dado que esclarece a posição de Cornford, e que nos mostra que a prática filosófica de Sócrates suscita as mais díspares classificações no que tange seus aspectos políticos. Segundo Cornford (1974, p. 115), a sociedade almejada por Sócrates poderia ser descrita da seguinte maneira (note-se que o autor aproxima duas noções completamente antagônicas, “anarquia” e “teocracia”): “Tal sociedade não teria necessidade de leis. Não haveria diferença entre o reitor e o governado, pois cada um governaria a si mesmo. Haveria igualdade perfeita e liberdade ilimitada. O nome para tal estado da sociedade é Anarquia, ou então (se a faculdade governante do conhecimento for considerada divina), Teocracia”. O evolucionismo de Cornford é claramente percebido na (contraditória) posição política que ele atribui a Sócrates, por oposição à posição assumida por Platão (da *República* em diante), pois o regime da *República* veicularia um ideal de transformação da sociedade que seria muito próximo do “bolchevismo russo” (leitura defendida por B. Russell (1917), que é citado por Cornford), por descrever um regime em que a massa seria governada e submetida aos interesses indiscutíveis de uma minoria sábia (Cornford, 1974, p. 125). Na linha de Cornford segue ainda G. Klosko (1983), que admite uma evolução muito bem definida das posições socráticas sobre a política para as formulações tipicamente platônicas. Segundo Klosko, Sócrates tinha “objetivos políticos”, embora ele se recusasse a usar os “meios políticos” convencionais, pois seu ideal era o de uma coletividade de almas livres e autônomas. Enfim, diz Klosko (1983, p. 497): “Ao menos implicitamente, Sócrates era o que chamaríamos hoje de um ‘anarquista’”.



uma crença fiel na “virtude e liberdade” humanas, as quais, se devidamente orientadas, seriam suficientes para uma completa transformação social.

Contudo, ao longo do desenvolvimento das doutrinas de Platão, vinculado à oscilação de suas convicções pessoais e certas circunstâncias de sua vida (os episódios de Siracusa narrados na *Carta VII* e as supostas “desilusões” com a política), poderíamos observar como o filósofo teria vindo a “perder a fé” na liberdade e na perfeição humana (Cornford, 1974, p. 113; p. 124), sendo levado a elaborar um plano concreto para a intervenção política, na forma de uma cidade dotada de um aparato institucional e dotado da força coercitiva de um completo sistema legal e penal.<sup>49</sup> Cornford é muito claro ao dizer que a questão do “Estado” na obra platônica surge pela primeira vez apenas na *República*, diálogo que seria como que uma resposta aos problemas gerados pela vivência filosófica de Sócrates, assim como aos males da *pólis*, que Platão, na *Carta VII*, havia declarado intratáveis sem medidas enérgicas.

Para muitos autores, que seguiram na esteira de Cornford, esse sistema poderia ser vislumbrado na *República* platônica, diálogo tradicionalmente visto como o momento da superação das aporias e do *élenkhos* socrático; para outros, de maneira ainda mais radical, esse sistema, que representaria a consideração séria sobre a política no pensamento platônico, poderia ser encontrado apenas nas *Leis*, como sustentou recentemente R. Oliveira (2006), assumindo e atualizando a hipótese evolutiva de Cornford, e adequando-a à visão de L. Strauss (1974) sobre a filosofia política platônica.<sup>50</sup>

De qualquer maneira, aqui já temos elementos suficientes para voltarmos à formulação do problema que nos move nesse trabalho, a avaliação do estatuto político do pensamento platônico, que por sua vez nos leva de volta ao problema de Sócrates e a discussão sobre a suposta evolução da filosofia de Platão ao longo de sua vida e obra.

Nem a visão de Vlastos nem a de Cornford sobre a evolução política de Platão são casos isolados, pois segundo muitos estudiosos, a própria gênese da filosofia platônica

---

<sup>49</sup> Ver G. Leroux (2004, p. 53-54): “F. M. Cornford observou em seu ensaio sobre as *Leis* que a extensão em que o projeto platônico difere do projeto socrático é a própria perda da fé na liberdade (*la perte de la foi en la liberté*). Sócrates queria a reforma moral dos indivíduos e pensava numa cidade feita de indivíduos livres e perfeitos; Platão acredita que apenas uma cidade política restritiva pode aperfeiçoar a natureza humana”.

<sup>50</sup> Para L. Strauss, uma referência central para Oliveira, as *Leis* seria o texto político de Platão por excelência, ou mesmo o seu “único texto propriamente político” (Strauss, 1974, p. 29; 1988, p. 29).

seria determinada pela problemática da vida ética e política na cidade, cujo tratamento nos diálogos seria, antes de mais nada, o reflexo da própria biografia e das inquietações do gênio platônico, inconsolado com a “trágica” morte de Sócrates, com a degradação dos homens na condução dos assuntos políticos e com a falta de espaço para a racionalidade filosófica na *pólis*. Essa visão seria amparada pela correlação entre a obra platônica e aquilo que sabemos da biografia do filósofo, em particular o que diz a *Carta VII*, e o relato das frustrantes experiências de Platão com os tiranos da Sicília.<sup>51</sup>

Autores como E. Wilamowitz-Moellendorff (1920), A. Diès, (1947) e E. Dodds (1990), entre muitos outros, defenderam a perspectiva biográfica de leitura dos diálogos, a qual é sintetizada em suas linhas mais gerais pelo conhecido *dictum* de Diès acerca da própria “gênese” da filosofia platônica:

Platão de fato não é levado à filosofia senão pela política [...] originalmente, a filosofia não foi para Platão senão uma *ação travada* (*action entravée*).

(Diès, 1947, p. V, grifo nosso)

Segundo Diès, o ápice do projeto filosófico platônico seria a *República*, onde poderíamos perceber com a maior clareza possível “a primazia da política em sua

---

<sup>51</sup> Vale notar também que as fontes para a reconstrução da vida de Platão são exíguas; além dos dados *parciais* da *Carta VII*, elas se restringem basicamente ao capítulo terceiro da obra de Diógenes Laércio (segunda metade do século II d.C.), *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* (III). As outras obras sobre a vida de Platão são *De Platone* (I 1-4) de Apuleio de Madaura (séc. II d. C.), e o *De Vita Platoni* de Olimpodoro de Alexandria (séc. VI d. C.), as quais, além de tardias, parecem conter material ainda mais parcial e duvidoso do que o de Diógenes Laércio. Outras fontes (também parciais) mais ligadas à história da Sicília são encontradas nas biografias de *Dion* de Cornelius Nepos (séc. I a.C.) e de Plutarco (séc. I-II d.C.). A *Carta VII* registra apenas certos aspectos da vida de Platão (especialmente as viagens a Siracusa), e ainda sua autenticidade suscita discussões, ao passo que a biografia de Platão escrita por Diógenes Laércio é a “menos ruim” dentre outras biografias antigas do filósofo, nas palavras de A. Taylor (1928, p. 1, n. 1). Como sabemos, as *Vidas* de Diógenes é uma fonte normalmente considerada ambígua, pois, se por um lado registra informações preciosas acerca dos filósofos antigos, por outro lado, também contém muitas informações suspeitas e pouco fidedignas, tendo em vista que Diógenes congregava fontes muito diversas, algumas confiáveis e outras duvidosas e espúrias. Nesse sentido, há um consenso geral em torno da grande e talvez incontornável dificuldade de estabelecermos uma biografia confiável de Platão a partir do material que nos restou. Com efeito, além dos autores mencionados acima, sabemos que a vida de Platão foi tema de inúmeros escritos biográficos (incluindo um de Espeusipo) e anedóticos, mas, infelizmente, quase todas essas obras foram perdidas, restando-nos apenas vestígios. Segundo G. Press, as 148 anedotas sobre a vida e o pensamento de Platão foram coligadas e avaliadas por A. Riginos (1976), que constatou a inconfiabilidade dessas informações para uma adequada imagem do “Platão histórico”. De maneira geral, essas anedotas parecem estar contaminadas por intenções difamatórias, mistura de elementos satíricos e lendários, assim como simplesmente por “má-língua”, como nos lembra T. Irwin (2008, p. 13 e n. 8). Para maiores discussões sobre a biografia do filósofo e o caráter lendário das fontes sobreviventes, veja-se o ainda atual artigo de G. Boas (1948).

filosofia”, na figura da “Cidade Santa” (*Cité Sainte*), ideal que para Diès, Platão teria sempre conservado em sua filosofia. Por isso, segundo Diès:

O poderoso encanto da *República* vem de que ela nos mostra, melhor do que todos os outros diálogos, e, na falta destes, poderia nos mostrar sozinha essa complexidade harmoniosa de seu gênio e sua vida.

(Diès, 1947, p. IX)

É assim que Diès, em sua introdução à *República*, descreve a centralidade da questão política no pensamento platônico, tomando por referência a famosa passagem do livro V (473c-e), na qual Sócrates enuncia a polêmica tese do rei filósofo. Para Diès, a passagem do livro V da *República* seria praticamente idêntica à passagem 326d-e da *Carta VII*, na qual Platão confessaria seu “estado de espírito” (*diánoia*; 326b5) pouco antes de decidir partir para a Sicília pela segunda vez, persuadido de que teria o “momento oportuno” para por em prática seus projetos políticos - com efeito, na *Carta VII*, o autor diz ainda que seria a maior vergonha para ele não poder cumprir em ato as palavras (*Carta VII* 328c4-6), o que a tradição biográfica interpretou como sinal inequívoco de que Platão planejou a realização de sua cidade ideal. Assim, Diès e muitos outros autores radicaram (especulativamente) o estudo dos principais temas da filosofia platônica nas experiências psicológicas de Platão, em conformidade com alguns de seus acontecimentos biográficos mais marcantes, tais como o julgamento e condenação de Sócrates e as fracassadas experiências de Platão em Siracusa.

Com o apoio da *Carta VII*, os comentadores foram levados a supor que Platão, em sua juventude, teria almejado participar da política, mas, frustrado pelas circunstâncias, especialmente o sanguinolento governo dos trinta e a democracia restaurada, que condenou Sócrates à morte, ele teria se desiludido com seu projeto político e voltado-se para a “verdadeira filosofia” (*Carta VII* 326b). Nessa prática filosófica, Platão teria nutrido a esperança da solução dos problemas das cidades, concebendo entre a primeira e a segunda viagem para a Sicília uma possibilidade de conciliação entre a filosofia e a política, desde que os filósofos chegassem ao poder ou os poderosos fossem tornados filósofos. Mas as malfadadas experiências com Dionísio II teriam levado Platão a uma nova *desilusão* que viria a ter consequências profundas na obra escrita do filósofo.<sup>52</sup>

<sup>52</sup> Ver, por exemplo, F. Lisi (2006, p. 243-244): “Segundo uma interpretação biográfica (*interprétation biographique*) das obras de Platão, foram as desilusões (*désillusions*) sofridas em Siracusa que teriam convencido o filósofo da necessidade de temperar e controlar o poder dos governantes”. Por mais estranho

Essa desilusão teria acarretado profundas modificações no pensamento de Platão, que o levariam de um fiel seguidor de Sócrates na juventude, adepto do individualismo, da persuasão e da liberdade, para um filósofo mais fechado na velhice, resignado quanto às possibilidades de transformação moral dos homens e convicto da necessidade de instaurar um cerrado programa político institucional.<sup>53</sup>

Nesse sentido, podemos dizer que um dos problemas mais importantes da filosofia platônica, que tanto instigou e ainda instiga os estudiosos, é justamente a determinação da posição política do filósofo não só na obra, mas também na vida de Platão. Poucas teses são tão famosas na história da filosofia e das idéias em geral quanto a proclamação de que, numa situação ideal, os filósofos deveriam ser reis ou os reis filósofos, numa cidade em que não existisse propriedade privada entre os governantes e as mulheres e crianças fossem comuns no âmbito do grupo dirigente. Essa seria a resposta platônica ao problema da falta de lugar para a filosofia na cidade, e ela teria sido concebida no plano teórico e tentada no plano prático – *República* e *Carta VII* estabeleceram uma conjunção decisiva nos estudos platônicos, em primeiro lugar, por situarem o tema da política no centro dos diálogos.

Com efeito, a filosofia política de Platão foi um tema que se impôs como central na avaliação sinóptica dos diálogos, e sem dúvida contribuiu para que a *República* fosse tomada como a *akmé*, o ápice do desenvolvimento de Platão, posto que o diálogo foi eleito como um importante marco evolutivo do pensamento político do filósofo, onde, pela primeira vez, ele teria elaborado suas mais importantes teorias, entre as quais uma verdadeira teoria sobre o Estado e as instituições políticas. Na *República*, além de responder ao problema levantado pela vida e morte de Sócrates, Platão também superaria o mestre numa direção particular.

A *República* traria uma resolução definitiva para a conflituosa relação entre a filosofia e a cidade, de tal modo que não supreende que ela tenha gerado as maiores

---

que possa parecer, a atribuição das mudanças no pensamento político de Platão a uma “desilusão” pessoal é um lugar-comum dos estudos platônicos há longa data. Veja-se V. Bradley-Lewis (1998, p. 331-332) (cf. p. 69 *infra*), que faz um sumário dos autores que defenderam essa via de leitura no século XX, e que mais recentemente foi outra vez defendida por G. Klosko (2006, p. 6).

<sup>53</sup> Por ora, tratamos apenas de uma apresentação rápida dessa visão da filosofia política platônica, a qual nos parece ser extremamente difundida entre os estudiosos. Maiores detalhes sobre ela, assim como a discussão de outras referências que a partilham serão oferecidos ao longo de nossa dissertação, ainda na introdução e no segundo capítulo.

polêmicas e controvérsias no campo do pensamento político. O tema do governo dos filósofos sempre retornou na tradição da filosofia política, praticamente não havendo quem o desconheça e, entre os filósofos interessados em política, quem não tenha deixado de, em algum momento, tomar alguma posição diante dela, favorável ou desfavorável. Não é exagero dizer que a maior parte da historiografia crítica platônica dos séculos XIX e XX ficou rendida à tarefa de explicar a complexa teoria política de Platão e suas eventuais implicações práticas, tomando esta questão não apenas como um tópico entre outros no estudo de sua obra, mas como uma pedra de toque de sua filosofia em geral (Vegetti, 2010).

As três ondas da *República* (especialmente a última, tida como a “maior” delas (*República* V 473c)) alcançaram um destaque considerável na avaliação da filosofia platônica, particularmente no século passado, quando foram massivamente analisadas, criticadas e recusadas por muitos especialistas em Platão, que tomaram o problema como uma prioridade exegética, impulsionados pelo fascínio e desconcerto da própria questão, assim como pela notabilidade que ela alcançou entre filósofos eminentes como K. Popper, H. Arendt e L. Strauss, entre outros, que tanto se interessaram no problema e cujas filosofias foram e têm sido cada vez mais influentes.

Nosso trabalho, portanto, tem como *ponto de partida* um lugar-comum da tradição platônica (e anti-platônica), qual seja, a posição política que o próprio filósofo teria constituído ao longo de sua *vida e obra*.<sup>54</sup> Como indicamos, nessa tradição, desde o fim do século XIX, os estudiosos procuraram responder a essa questão a partir de uma leitura sinóptica dos diálogos e para além deles, na experiência de vida do próprio autor e de seu mestre, conjecturadas a partir das cartas atribuídas a Platão e a uma especulação sobre os vestígios de uma biografia do filósofo, que permitisse uma via para sistematizar a filosofia platônica, explicando algumas das modificações mais perceptíveis nos diálogos e as dificuldades de interpretação impostas pelas obras escritas. Podemos pensar aqui nas supostas rupturas no campo da filosofia política dos diálogos socráticos para a *República* e da *República* para o *Político* e as *Leis*, ou entre a elaboração e o declínio de uma utopia filosófica. Muito embora o papel da política na vida e na obra de Platão tenha sido

---

<sup>54</sup> Um dos motivos para o destaque da questão política na obra platônica é justamente o fato de ela ter sido formulada como um problema simultaneamente teórico e prático, sendo assim seminal na apreciação da filosofia de Platão.

investigado ao máximo, pensamos que ele ainda pode ser recolocado como uma questão relevante para o debate sobre a filosofia platônica, e assim, como uma questão filosoficamente importante em si mesma, dada a popularidade que a questão levantada pela *República* atingiu entre os pensadores das mais diversas áreas e mesmo em leitores casuais de teoria política e filosofia.

Uma releitura desse problema é o que nos dispomos a fazer neste trabalho, a partir de uma visão da filosofia enquanto *modo de vida*, mediada por uma peculiar concepção da *atopía*. Mas não faremos isso a partir da *República*, e sim a partir do *Górgias*, porque esse diálogo tem todas as características que nos mostram a influência de uma longa tradição cronológica-evolutiva e biográfica, ao mesmo tempo que contém também elementos que nos deixam ver a fraqueza desses difundidos paradigmas de leitura.

Assim, podemos dizer que a questão desta dissertação parte de um *tópos* bem constituído nos estudos platônicos, que pode ser descrito adequadamente sob a rubrica de “o lugar político do filósofo”.<sup>55</sup> No entanto, apesar de partirmos daquilo que consideramos ser uma matéria conhecida dos estudos platônicos, pretendemos abordá-la de maneira diferente, em primeiro lugar por apresentar a pouco estudada noção de *atopía*, e mostrar que, por meio de uma série de estudos exploratórios sobre esse estranho “não-lugar”, o que o constitui e quais suas implicações filosóficas, podemos abrir um diálogo com outras interpretações da obra platônica, algumas delas clássicas, e assim desestabilizar alguns clichês consagrados na crítica da filosofia política nos diálogos. O estudo sobre a *atopía* nos permite tocar num tema central nestes estudos, o deslocamento que Platão opera na vida política convencional a partir de sua filosofia, oferecendo novas perspectivas para compreender e avaliar esse processo.

Destarte, a *atopía*, além de configurar o objeto desta dissertação, designa também, de certo modo, o método ou a situação em que o presente trabalho se encontra, no qual tentamos mostrar que uma análise do “não-lugar” do filósofo na cidade pode nos proporcionar um distanciamento em relação às interpretações mais conhecidas sobre o problema em questão, que, no mais das vezes, foi visado a partir da noção de utopia (o

---

<sup>55</sup> A expressão é metafórica, como é possível perceber. Lugar designa noções tão abrangentes como situação, posição, ambiente, esfera, papel, oportunidade, posição num conjunto, numa série, numa sociedade, etc. Nosso objetivo ao formular a questão assim obedece ao vocabulário próprio de Platão, em especial na *República*, no qual os termos vinculados à espacialidade são bastante frequentes.

bom lugar imaginário), vinculado à especulação sobre a vida individual de Sócrates e de Platão e inserido numa especulação sobre uma eventual evolução doutrinal e pessoal do autor dos diálogos.<sup>56</sup> De outra maneira, pretendemos abordar a *atopía* e sua relação com o tema dos gêneros ou modos de vida, uma questão mais complexa e, a nosso ver, mais relevante no contexto de uma investigação sobre o lugar político do filósofo, embora menos visada pelos estudiosos.

Isso se traduz na proposição de uma abordagem não habitual do tema do lugar político do filósofo, a começar pelo privilégio que conferimos à dimensão “socrática” dessa questão no pensamento platônico. Não obstante, advertimos que quando pensamos em Sócrates, estamos nos referindo ao dos diálogos de Platão, por sinal uma figura já suficientemente variada e inclassificável, deixando de lado a pretensão de abordar a questão do Sócrates “histórico” em toda sua amplitude, conforme a multiplicidade de fontes e todos os problemas historiográficos pertinentes.<sup>57</sup> Há uma farta bibliografia sobre o Sócrates “histórico”, e algumas obras mais recentes que, inclusive, lêem o problema a partir da *atopía* (Medrano, 2004). Nossa prioridade é a *atopía* do Sócrates platônico e, mais que isso, a *atopía* do modo de vida filosófico tal como (re)criada nos diálogos. Sem nos filiar ao esquema evolutivo tradicional para situar os diálogos, tratamos de pensar o uso original que Platão faz da singularidade de Sócrates em vista de sua própria filosofia.

### O *corpus* político de Platão

Apesar de apresentar uma perspectiva singular, este trabalho parte de um problema caro aos estudiosos na obra de Platão, que se sentiram perplexos diante da

---

<sup>56</sup> Muitos autores sugeriram que a *República* platônica pode ser lida como uma “utopia”, gênero do qual o diálogo platônico seria o representante antigo mais acabado, ou mesmo que ela teria inaugurado a tradição utópica ocidental. Há uma farta bibliografia sobre o tema, mas aqui destacamos apenas as seguintes obras, em primeiro lugar as utopias de T. More, F. Bacon (*A nova Atlântida*), T. Campanella (*A cidade do Sol*) as quais referem-se diretamente à *República* de Platão. Sobre o gênero utópico de modo geral, veja-se Manuel e Manuel (1981); sobre uma diferença possível entre os antigos e os modernos em relação à utopia, veja-se M. Finley (1989); sobre a relação entre Platão, Thomas More e a tradição utópica, veja-se J-Y. Lacroix (2008); sobre a utopia na *República*, veja-se M. G. M. Augusto (1989), M. Burnyeat (2000), M. Vegetti (2000, 2010), D. Morrison (2007), L. Romeri (2008) (*contra*). Sobre a relação entre Sócrates e a utopia platônica, veja-se V. Magalhães-Vilhena (1952, p. 147-167). Para um panorama da utopia na antiguidade, ver D. Dawson (1992).

<sup>57</sup> Fazemos nossas as palavras de Medrano (1998, p. 17): “Acrescente-se, porém, que como *a-topos*, o Sócrates autêntico também não aparecerá nestas páginas. Este é o grande paradoxo do socratismo: qualquer tentativa de captar sua imagem de forma concreta acaba por diluir sua singularidade. O que explica, por outro lado, que dois mil e quinhentos anos depois de sua morte, continuamos a escrever sobre ele”.

relação entre a filosofia e a cidade, e que julgaram necessário determinar o sentido da “teoria política” elaborada nos diálogos. Ao longo de sua obra, Platão consagra um amplo espaço para discutir a vida na cidade, a questão do governo de si e dos outros, do bem comum e individual, o papel da lei e da educação, dedicando ao problema da política nada menos que a metade de todos os seus escritos, segundo o cálculo de M. Vegetti (2010, p. 15-17). As múltiplas referências a assuntos relacionados à política e a maneira como eles são tratados em diálogos diferentes nos autorizam a pensar em algo como uma “teoria política” platônica, a qual, em todo caso, é multifacetada e de difícil unificação, como são, aliás, as demais “teorias” que imputamos (e impomos) a Platão.

Na determinação da teoria política platônica, os estudiosos normalmente destacaram as obras que C. Rowe (2007, p. 27-28) nomeou de “os suspeitos usuais”: a *República*, o *Político* e as *Leis*.<sup>58</sup> Devemos acrescentar ainda a famigerada *Carta VII*, a pedra de toque autobiográfica que confirmaria as intenções (políticas) originárias da filosofia platônica. Para os autores que defendem a autenticidade da *Carta VII*, esse texto representaria uma via privilegiada para o *acesso direto* ao pensamento platônico,<sup>59</sup> de certo modo escamoteado pela opção de Platão pela escrita dramática e indireta (a composição de diálogos), assim como pelo anonimato que o autor mantém em sua obra.<sup>60</sup>

Afora as obras usualmente tomadas como o núcleo do pensamento político de Platão (*República*, *Político* e *Leis*), Rowe considera relevante incluir outros diálogos na lista, tais como, além do *Timeu* e do *Crítias* (por causa da narrativa sobre a Atlântida), o *Crítion*, o *Górgias*, o *Menexeno*, o *Protágoras* e possivelmente o *Eutidemo* (288-292), por causa de seus discursos protrépticos, reconhecendo que essa seleção não seria tão frequente. Não por acaso, Rowe intitula seu artigo de “o lugar (*place*) da *República* no

<sup>58</sup> Vale notar que a questão da relação desses diálogos entre si (especialmente entre a *República* e as *Leis*, as obras mais extensas do *corpus*) é um *tópos* dos estudos sobre a filosofia política platônica, sendo objeto de vários estudos específicos, e um tema praticamente obrigatório para os estudiosos das *Leis*.

<sup>59</sup> Segundo L. Brisson (2003, p. 28- grifos nossos): “Se, como um feixe convergente de indícios leva a crer, a *Carta VII* é autêntica, ela constitui, portanto, um documento essencial para *apreender diretamente a vida e o pensamento* de Platão”.

<sup>60</sup> A questão do anonimato de Platão em sua obra é clássica (Platão só menciona a si mesmo na *Apologia* (33b; 38c) e no *Fédon* (59d)); no primeiro caso, Platão diz que está entre aqueles dispostos a participar de um consórcio para pagar uma eventual multa aplicada a Sócrates, e no *Fédon*, menciona sua ausência por motivo de doença. O anonimato platônico em sua obra foi notado desde a antiguidade, por exemplo por Diógenes Laércio (III 37), e é continuamente estudado até hoje. Remetemos apenas ao livro organizado por G. Press sobre o assunto (2000) e a um artigo de P. Plass (1964, p. 255, 272-273; 276), especialmente porque este autor relaciona a questão do anonimato à ironia e à *atopía*.



pensamento político de Platão”, sendo levado às tradicionais comparações da *Politeia* com outros diálogos, nas quais, contudo, toma uma via singular, por abandonar a fantasia evolucionista e conferir mais importância à dimensão “socrática” do pensamento político platônico (com destaque para a discussão do *Górgias*).

Nesse sentido, Rowe procura se distanciar da maior parte da tradição exegética da filosofia política platônica, que normalmente concedeu pouco ou nenhum espaço para diálogos supostamente pertencentes ao que se convencionou chamar de “diálogos socráticos” ou “diálogos de juventude”, escritos na suposta primeira fase da filosofia platônica, antes da elaboração de uma verdadeira teoria política. É verdade que, ocasionalmente, uma ou outra passagem de diálogos como *Apologia*, *Protágoras*, *Eutidemo* e do *Górgias* tenham sido evocadas para sustentar um ou outro ponto particular das teorias sobre a teoria política platônica, basicamente para melhor determinar os traços da “evolução” que o assunto teria sofrido ao longo da trajetória de Platão como escritor, como veremos em nosso primeiro capítulo (em que enfocamos o *Górgias* e sua posição singular na trajetória do pensamento platônico). No entanto, ainda assim, ou talvez por isso mesmo, podemos dizer que os ditos diálogos de juventude sofreram com o preconceito de que eles simplesmente não seriam políticos, na medida em que, tomados como um registro histórico ou biográfico do Sócrates histórico, apresentariam uma filosofia apenas negativa em relação à cidade e às suas instituições.

Assim, partimos da famigerada questão sobre a (in)definição da posição política fundada na filosofia platônica, mas devemos assinalar dois grandes desvios iniciais em nossa formulação da questão e no modo como a tratamos. Em primeiro lugar, dispensamos as abordagens que dominaram os estudos platônicos durante os séculos XIX e XX, calcadas na determinação de uma sequência cronológica (ou histórica) linear de composição dos diálogos (que fundamentaria uma ordem de leitura correta para lê-los), na determinação da data de composição precisa de cada diálogo e na suposição de fases doutrinárias evolutivas correspondentes à trajetória da vida de Platão (da qual quase nada sabemos de seguro). Como veremos adiante, em nossas breves considerações metodológicas, pensamos haver elementos suficientes para questionar o sentido filosófico da conhecida divisão entre três grupos de obras amparada pelos estudos estilométricos, em especial a tendência de se assumir um período estritamente socrático na obra de

Platão, e, com base nesse confinamento do socratismo, uma ruptura ou colapso da visão socrática de filosofia ao longo dos diálogos (nos domínios da lógica, ontologia, psicologia e, especialmente, da política). Pretendemos mostrar que elementos tipicamente considerados como “socráticos” sobrevivem em algumas das mais características teses atribuídas a Platão, determinando seus paradoxos mais elusivos. Além dos ditos “paradoxos socráticos” concernentes à ética e psicologia, salientamos a continuidade da dimensão da *atopía* socrática no pensamento político platônico.

Em segundo lugar, ao invés de uma teoria política no sentido mais conhecido, isto é, uma reflexão abstrata sobre as instituições políticas, as constituições, as leis e o “Estado”, preferimos visar as relações constituídas entre o fazer filosófico (que na obra platônica vem a ganhar a delimitação que ainda não tinha no século V a.C.) e os modos convencionais de intervir e viver na cidade. Tomamos a noção de política num sentido mais amplo do que estamos acostumados hoje em dia, em favor de uma concepção bem diferente que julgamos ter sido esposada pelos clássicos e por Platão. Assumimos como princípio a tentativa de nos aproximar de uma obra em que a filosofia é (socraticamente) concebida como um modo de vida, por sua vez elaborada numa *época em que a política também era concebida como um modo de vida*, um engajamento permanente de um indivíduo em seus direitos de cidadão, e mais que isso, uma maneira de ser e se inserir no seio da comunidade vital.<sup>61</sup> Quando Aristóteles define o homem como um “animal político” (*Política* I 1253a) e afirma que “a *politeía* é de certo modo o [modo de] vida da cidade” (*he gàr politeía bios tís esti póleqs*; *Política* I 1295a40-41), para além das instituições políticas, ele não faz mais do que se inserir numa antiga tradição cultural dos gregos antigos, que também é muito bem representada nas obras de Platão, ao contrário do que se poderia imaginar.

No entanto, sabemos que ambos os pressupostos (da filosofia e da política como modos de vida) encontram uma resistência no cenário atual dos estudos filosóficos e das

---

<sup>61</sup> Veja-se, a esse respeito, o artigo de P. Rahe (1984), que colige múltiplas referências dos autores gregos desde a época arcaica até a clássica para defender a primazia da política entre os helenos. Sem poder analisar a ampla documentação do autor em fontes literárias e epigráficas desde a época arcaica, e a comparação destas fontes com visões modernas da política, limitamo-nos aqui a registrar o seguinte comentário (Rahe, 1984, p. 269): “A *pólis* não era uma trama (*conspiracy*) de indivíduos egoístas (*self-seeking*) reunidos para benefício mútuo e proteção numa parceria legal temporária que poderia ser dissolvida quando cessasse de sustentar seus interesses. Era uma comunidade moral de homens permanentemente unidos por um *modo de vida comum*”.

práticas políticas, devido a dogmas estabelecidos no contexto da filosofia moderna que se cristalizaram na interpretação dos antigos; no primeiro caso, porque sobressaiu na modernidade um discurso em que a filosofia se tornou um exercício teórico institucionalizado, uma profissão e não um modo de vida, no qual a teoria não precisa necessariamente acompanhar a prática e a investigação abstrata não precisa repercutir na vida do pesquisador, ao contrário dos antigos, para os quais não se concebe a filosofia sem mensurar seu reflexo no próprio *bíos* de seu praticante.<sup>62</sup> Depois, porque na modernidade a política perde muito de seu caráter direto e de engajamento vital, tornando-se também um exercício institucional, essencialmente separado da moral e autônomo em relação às outras esferas da vida humana. Alheios à experiência da vida na *pólis* grega, os modernos visaram a política antiga mediados por uma série de conceitos a ela extrínsecos, tais como o de Estado, Sociedade civil, soberania, entre outros, que não parecem corresponder adequadamente ao caráter “direto” da política e mesmo da filosofia política “clássica” em seu momento de fundação, para usarmos a expressão de L. Strauss (1988, p. 91-92).

Sem assumir a faceta de um discurso anti-moderno, neste trabalho, contudo, dispensaremos alguns conceitos e mediações que nos parecem estranhas ao contexto da filosofia e da política na época clássica, seja ao modo como ela era praticada, seja ao modo como era pensada pelos intelectuais atuantes no período em questão.<sup>63</sup> Não se trata de mero capricho, mas de um princípio crucial para elaborarmos nossa leitura do lugar do filósofo na *pólis*, e fundamental para que captemos a singularidade do modo de vida filosófico, manifesta em sua *atopía*. A novidade apresentada por Platão faz mais sentido se situada no próprio espaço em que ela se constituiu, de modo que para compreendermos a *originalidade* de sua *atopía* precisamos, necessariamente, referi-la às suas *origens*.

---

<sup>62</sup> Nesse sentido, ver A. Nehamas (1998, p. 1-2): “Durante o período que começou com a Grécia clássica e terminou na antiguidade pagã tardia, a filosofia era mais do que uma disciplina teórica. Mesmo quando Aristóteles identificava filosofia com “teoria”, seu propósito era argumentar, como faz no décimo livro da *Ética a Nicômaco*, que uma vida de atividade teórica, a vida da filosofia, é a melhor vida que o ser humano pode levar”.

<sup>63</sup> Na obra de Platão, pelo menos, a reflexão abstrata da política identifica-se com a prática da política; trata-se de uma conjunção estranha, sem dúvida, e é isso que justamente procuramos apresentar e discutir neste trabalho, no qual a *atopía* marca o espaço de confluência entre a filosofia e a política.

### Breves considerações metodológicas:

O tema da *atopía*, pelas características do próprio objeto e do método que o cerca, poderia dar ensejo a uma interpretação mais criativa do que analítica (em sentido amplo). No entanto, priorizamos a segunda maneira, lançando mão do método histórico-filológico, não apenas devido às limitações de uma dissertação e as rigorosas exigências próprias dos estudos platônicos, mas para evitarmos o risco da “super-interpretação” de um tema já envolto em dificuldades suficientes, tal como a incipiência das abordagens e a consequente insipiência das possibilidades filosóficas do assunto. Estamos cientes de que o interesse filosófico de uma obra do século IV a.C. e sua eventual atualidade não podem emergir a partir de um anacronismo conceitual descontrolado, que projete na interpretação uma série de juízos e procedimentos estranhos aos textos e ao contexto do qual eles emergem.

Para nos aproximarmos da estranheza própria dos diálogos, propomos um cuidadoso estudo das obras selecionadas a partir das traduções mais respaldadas, cotejando-as com o idioma original; por vezes elas serão modificadas e em alguns casos preteridas por versões de nossa lavra (com as devidas indicações). Visamos também as obras em seus aspectos literários e detalhes de composição, procurando destacar certas informações relevantes atinentes ao contexto histórico e cultural dos diálogos platônicos, tudo isso sempre em vista da construção dos sentidos filosóficos da questão proposta.

Dessa maneira, chamamos a atenção para as aparições explícitas do substantivo *atopía* e familiares nos diálogos selecionados, as múltiplas significações e nuances que eles possuem. Os termos não são invenção de Platão, na medida em que aparecem em algumas obras anteriores do século V a.C., assim como continuam a permear os textos antigos até a *koiné*.<sup>64</sup> No entanto, Platão é provavelmente o pensador que fez o uso mais criativo e abrangente deles, explorando seus múltiplos aspectos em diálogos diversos (e na *Carta VII*).

---

<sup>64</sup> Homero e Hesíodo não empregam as palavras. Éupolis (fr. 180 Kock), Aristófanes (*Pássaros* 267; 1196; *Assembléia de Mulheres* 956; *Rãs* 1372, etc.), Tucídides (II 49; III, 38; VII 30), Andócides (4, 34), Lísias (3, 7; 10, 12; 24, 8; 26, 10; 32, 21), Iseu (6, 2; 6, 12, 5), (Górgias (*Adv. Math.* 67; 70; 73; 80; 82) e Isócrates (1, 42; 10, 1; 12, 92; etc.) são alguns exemplos de autores que empregaram o adjetivo e às vezes o substantivo. Mas Platão utiliza os termos com muito mais frequência, e em contextos mais variados, com sentidos mais diversificados e com implicações mais profundas.

Ainda sobre a noção de política e de “*pólis*”, consideramos importante evitar a projeção anacrônica do conceito de “Estado” e “Cidade-Estado” na obra platônica, e as suposições modernas que tendem a considerar a política apenas como um problema da ordem das constituições e instituições.<sup>65</sup> No entanto, mais do que contestar a existência do conceito de “Estado” no tempo de Platão, nos propomos apenas a mostrar como a política em sua obra e no contexto da Época Clássica era concebida de maneira mais ampla, essencialmente, como um modo de vida.<sup>66</sup> Questionamos também a separação rígida entre ética e política, típica do pensamento moderno, possivelmente desde Maquiavel, mas que a nosso ver não existe no *Górgias* e nem alhures na obra de Platão, como procuraremos mostrar.<sup>67</sup> Veremos que, ao negar essa separação, poderemos ter uma melhor ideia da significação política da *atopía*, na medida em que a suposta cisão

---

<sup>65</sup> Contrariamente a uma extensa tradição interpretativa histórica e filosófica, não consideramos que a noção de *pólis* possa ser confundida totalmente com a noção de Estado. A nosso ver, esta última noção não está presente na época clássica, tendo surgido apenas no início da modernidade, presumivelmente na obra de Maquiavel, e assumindo seus contornos mais definidos na obra de Hobbes e particularmente de Locke, que elabora o conceito de Estado em oposição à congênita noção de sociedade civil (que também não utilizamos em nosso trabalho, a não ser quando referida à posição de outros autores). Poucos autores notam como essa projeção moderna na antiguidade clássica seria inapropriada, tais como A. Koyrè (1947), P. Rahe (1984) e H. Yunis (1996, p. 2, n. 1), pois naquela época a política era concebida e praticada literalmente como um modo de vida, como uma *Gemeinschaft* (comunidade) moral e não como uma *Gesellschaft* (sociedade). Tampouco havia a estrutura normalmente associada ao Estado, como legislaturas, parlamentos, partidos políticos e burocracias. Seguimos na esteira dos autores supramencionados, admitindo, no entanto, que o conceito de Estado é amplamente utilizado para conceber a *pólis* grega (Ehrenberg, 1960; Ober, 1989; Hansen, 2006). Entretanto, ainda que não se possa recusar a noção de Estado no período histórico em questão, sugerimos que no interior da obra platônica sua aplicação é problemática, ao menos no *Górgias*, como pretendemos demonstrar nesta dissertação.

<sup>66</sup> Sobre a origem da cidade (*pólis*), Sócrates declara na *República* (II 369c- trad. A. Prado): “Ah! Assim, se um homem chama outro para ajudá-lo em uma necessidade e um outro em uma outra e, já que precisam de muitas coisas, reúnem muitos em um único local de morada, tendo-os como companheiros e auxiliares, a essa vida em comum (*synoikíai*) damos o nome de cidade (*pólin*). Não é?”

<sup>67</sup> Vários comentadores notaram o caráter indissociável entre ética e política na obra platônica, entre eles A. Koyrè (1947, p. 119-120); V. Magalhães-Vilhena (1952, p. 122); J.-F. Pradeau (1997, p. 15). A esse respeito, citamos dois comentários de M. Vegetti (Vegetti, 2000, p. 144- grifo nosso): “A politicidade de Platão consistia, em primeiro lugar, certamente em uma transformação ética da sociedade, a ser conseguida mediante uma estratégia de reeducação coletiva. Essa mesma perspectiva comportava, porém, diretamente uma inevitável projeção política, seja porque *em toda tradição do éthos público dos gregos ética e política não eram de fato separáveis* (basta pensar que o próprio Aristóteles considerava a *Ética a Nicômaco* um “tratado de política” (I, 1, 1094b11)), seja por razões mais próximas ao núcleo de seu pensamento político”. E esta outra (Vegetti, 2010, p. 22-23, grifo nosso): “O que interessa a Platão no campo dos “negócios da cidade”, *tà politiká*, parece ser constituído por esses aspectos: o acesso aos cargos de governo; a finalidade do poder que esses cargos permitem; a obtenção do consenso; a estrutura econômica-social da cidade e as relações dos grupos que a compõem; a preparação e a condução da guerra. *Platão está menos interessado, grosso modo, na engenharia constitucional e legislativa, ou nas estruturas institucionais que a realizam* (sobre as quais se centra, ao invés, por exemplo, o interesse historiográfico de Aristóteles na *Constituição dos Atenienses*), embora esses aspectos sejam, de fato, tratados nas *Leis*”.

entre ética e política tem sido um critério preponderante nas discussões acerca do teor político do pensamento de Platão, em particular em certas interpretações da *República*.<sup>68</sup>

Supomos uma leitura transversal dos diálogos, como fica claro a partir de nossa opção de realizar uma leitura do *Górgias* num quadro mais amplo de interpretação. Mais do que uma confusão, defendemos uma resolução metodológica bem definida, cuja justificativa completa, em todo caso, não caberia adequadamente neste trabalho, porque envolveria discussões muito amplas e abrangentes. Entre elas, destacaríamos a recensão de uma extensa bibliografia sobre o “diálogo” enquanto método, gênero de escrita e modo de pensamento, assim como dos estudos estilométricos, das origens e pressupostos da tese evolucionista e biográfica. Sabemos que a questão acerca de como ler os diálogos platônicos sempre motivou os estudiosos do platonismo, desde a antiguidade, e que em tempos mais recentes ela voltou a ganhar uma atenção privilegiada dos comentadores (Griswold, 1988; Kahn 1996; Annas; Griswold, 2003; Gill, 2006), depois de ter sido de certo modo eclipsada pelas abordagens analíticas.

Não tratamos de ler todos os diálogos, bem entendido, nem de pulverizar o foco de nosso trabalho, mas apenas de considerar que uma leitura atomista de uma obra platônica não é viável, especialmente tendo em vista o problema levantado nesta dissertação, o do lugar político do filósofo, o qual, conforme indicamos, dificilmente pode ser isolado num ou noutro diálogo, na medida em que foi tradicionalmente vinculado à própria gênese e evolução do pensamento platônico. Nesse sentido, a interpretação do *Górgias* apresentada neste contexto mostra que as posições que se tomam diante do significado político da *República*, por exemplo, incidem e influem sobre os outros diálogos, e vice-

---

<sup>68</sup> Em tempos recentes, o debate sobre o estatuto político da *República* tem ganhado uma grande repercussão, particularmente devido às interpretações de certos autores que põem em questão o caráter político do texto, afirmando que a *República* trata da questão da justiça política de maneira indireta ou mesmo nem trata do problema em absoluto. Em meados do século XX, L. Strauss (1974) e A. Bloom (1968) sustentaram que a *República* é uma utopia que não visa ser implementada na prática, sendo uma obra em que Platão constrói uma cidade ideal para mostrar os limites da política e para realizar uma apologia da vida filosófica, ou seja, da vida contemplativa, segundo esses autores. Mais recentemente, autores como J. Annas (1999, p. 72-95) e R. Oliveira (2006, p. 1-84) defenderam que a *República* não é uma obra sobre política e sim uma obra sobre “ética”. Como afirma G. Leroux (2004, p. 55), trata-se de uma questão de “grande porte, porque ela envolve toda a interpretação da *República*”. A importância da discussão acerca de se a *República* seria uma obra voltada apenas para a questão da justiça na alma e assim uma questão ética ou uma obra também voltada para a transformação política foi amplamente discutida por M. Vegetti (2010), numa de suas obras mais recentes, na qual o autor debate exaustivamente as posições sobre o estatuto político da *República* e critica diretamente J. Annas e outros autores que procuraram “despolitizar” o diálogo.

versa (numa menor intensidade). Em alguma medida, seguimos um caminho inverso à tradição mais comum, procurando lançar nosso questionamento sobre a *República* à luz da concepção de política dos ditos diálogos socráticos, em especial o *Górgias*, um diálogo cuja importância na discussão acerca da posição filosófico-política platônica procuraremos destacar.

Entendemos que boa parte dos comentadores têm visado as obras a partir de certos modelos interpretativos de interpretação nos estudos platônicos, cuja hegemonia foi consolidada desde a segunda metade do século XIX,<sup>69</sup> quando foram fundados, e que esses pressupostos têm ocultado possibilidades alternativas de compreender certos aspectos da filosofia platônica, em particular a complexidade do problema do lugar político do filósofo. Em termos sintéticos, definimos esses paradigmas em três vias exegéticas, que embora sejam autônomas e tenham origens diferentes, na maior parte dos casos foram articuladas de maneira interdependente:

A) Cronológico-estilométrico: esse modelo supõe que Platão tenha redigido seus diálogos um após o outro, e os concebido numa *seqüência histórica de composição*, a qual seria fundamental descobrir para uma adequada explicação da obra platônica, sob a fórmula de uma *seqüência correta de leitura*.<sup>70</sup>

B) Evolucionista: esse modelo supõe um desenvolvimento linear do pensamento de Platão, marcado por profundas modificações filosóficas, a começar por um estágio inicial socrático (incipiente e imaturo em vista dos outros), passando por um ápice no qual

---

<sup>69</sup> Para a identificação de alguns dos “paradigmas” de interpretação mais comuns da obra platônica no século XX, veja-se o artigo de C. Taylor (2003). Taylor procura mostrar como os “paradigmas” dominantes na exegese platônica do século passado (biografismo, historicismo e evolucionismo) na verdade têm suas origens no século XIX, e, em suas linhas gerais, pouco evoluíram desde então (Taylor, 2003, p. 74): “A pressuposição de que as obras de Platão (e também de qualquer escritor) devem ser abordadas mediante esse sentido histórico geral não é, portanto, inevitável e universal. No que tange a Platão, ela emerge lado a lado com a evolução de sérios estudos críticos na Alemanha no início do século XIX. Eu sugiro que ela pode ser atribuída em última instância ao clima intelectual e cultural predominante daquele país e daquela época em particular, ao romantismo, e especificamente à filosofia de Hegel, ela própria uma expressão particular do Espírito Romântico”.

<sup>70</sup> Muitas referências poderiam ser oferecidas nesse aspecto, mas aportamos um comentário de L. Brandwood, um autor que se propôs nos anos 80 a atualizar as análises estilísticas da obra de Platão, que ele assim justifica (Brandwood, 1992, p. 90): “Para um entendimento correto de Platão, devemos levar em conta que sua atividade filosófica se estendeu por cerca de cinquenta anos, período durante o qual certas doutrinas (*doctrines*) sofreram modificações consideráveis. Para estabelecer esse desenvolvimento (*development*) e assim ficarmos aptos a identificar a expressão final de seu pensamento, é essencial saber em que ordem os diálogos foram escritos, mas nessa busca temos pouco auxílio, seja de fontes externas, seja dos próprios diálogos”.

as teses mais características de Platão seriam elaboradas, para depois decair numa fase de revisão e resignação, na qual o filósofo realizaria uma auto-crítica de seu pensamento.<sup>71</sup>

C) Biográfico-psicológico: esse modelo reduz a filosofia dos diálogos a uma série de especulações sobre a vida de suas personagens e de seu autor, fazendo-as corresponder arbitrariamente aos elementos de dificuldade das obras escritas, como as lacunas, hesitações, rupturas e contradições perceptíveis no conjunto da obra.<sup>72</sup>

Nesse sentido, sem poder entrar em detalhes sobre a origem, o significado e a difusão desses modelos exegéticos que pretendem amparar uma maneira sistemática de interpretar Platão, procuramos identificá-los, explorar suas contradições internas e suas incongruências em relação aos textos selecionados neste trabalho. Se a síntese dos textos aqui coligidos a partir da noção de *atopía* se mostrar viável, pensamos estar diante de um caso que oferece um vantajoso ponto para a crítica de uma vetusta tradição, muito influente nos estudos platônicos até os dias de hoje.

Apenas mais recentemente a crítica aos paradigmas dominantes na interpretação da filosofia platônica (particularmente em seu aspecto político) começou a ser posta em questão, e nesse domínio, nosso trabalho segue uma tendência de identificação e revisão de pressupostos comuns nos estudos dos diálogos, que, apesar de recente e minoritária, têm ganhado ressonância nos últimos anos. Partilhamos da tendência de outros autores que têm reconhecido a importância da discussão sobre o diálogo platônico como uma obra literário-dramática, e daqueles que têm sugerido um maior refinamento e

---

<sup>71</sup> Veja-se, entre outros, Klosko (1983a, p. 484): “O desenvolvimento (*development*) do pensamento de Platão e o problema de Sócrates podem ser discutidos em conjunto. O consenso geral dos estudiosos é que as obras de Platão podem ser divididas em três grupos, que provavelmente foram escritos em diferentes períodos na carreira do autor e correspondentemente são referidos como diálogos iniciais, médios e tardios”.

<sup>72</sup> A posição de W. Lutoslawski (1897, p. IX) esclarece bem essa metodologia: “Ao empreender as investigações resumidas neste volume, o autor teve como principal objetivo explicar a origem da Lógica por meio de um estudo psicológico (*by a psychological study*) do primeiro lógico [que para Lutoslawski é Platão e não Aristóteles]. Isso exigia conhecimento da cronologia dos escritos de Platão, não fornecida por nossa tradição histórica nem pelas investigações platônicas existentes”. Ver também a crítica de Howland a este tipo de leitura (Howland, 1991, p. 197): “A investigação cronológica é atrativa porque ela promete trazer ordem àquilo que parece um caos, ao fornecer uma estrutura de autoridade para interpretar os diálogos. Essa estrutura, devemos notar, está [...] enraizada no aspecto geral de uma vida humana, que é composta de distintos e distinguíveis períodos de desenvolvimento. Assim, nós precisaríamos saber não apenas quando os diálogos de Platão foram escritos em relação aos outros, mas também em relação aos intervalos psicológicos (*psychological intervals*) e episódios formativos de sua vida”.



complexidade na avaliação das possíveis inter-relações entre as obras. Nesse aspecto, destacamos um artigo de J. Howland (1991), decisivo em nossa tomada de posição acerca de como relacionar os diálogos entre si.<sup>73</sup> No entanto, neste momento, em função de nossos argumentos, registramos a crítica de C. Rowe ao que ele denomina de “tese biográfica”, e a influência por ela exercida na interpretação da filosofia política de Platão:

A velha, simplista e ultrapassada leitura do século XX da filosofia política de Platão, está agora, em minha opinião, morta e enterrada: o tipo de leitura que toma Platão como iniciando (na *República*) com o ideal do governo dos filósofos, daí (no *Político* e nas *Leis*) repensando aquele ideal

---

<sup>73</sup> J. Howland é bastante contundente ao negar a utilidade do esquema cronológico, evolutivo e biográfico na interpretação de Platão, que segundo o autor seria um “*dogmatic slumber*” no qual boa parte da tradição anglo-americana recente caiu. O autor realiza uma crítica desse modelo interpretativo, seja ressaltando as inconsistências internas nos procedimentos da estilometria, seus pressupostos e resultados, seja mostrando a viabilidade de outras maneiras de ler os diálogos fora do esquema evolucionista. Howland revisa a nova onda de estudos estilométricos mais recentes (do final dos anos 1970 em diante), destacando polêmicas internas, como por exemplo a discussão em torno da consciência ou inconsciência de Platão no emprego de partículas (devemos lembrar também que a estilometria é uma técnica lingüística cuja aplicação não se restringe somente ao *corpus platonicum*). Howland põe em questão um dado fundamental necessário aos estudos estilométricos, qual seja, de que as *Leis* seja o último diálogo de Platão. Os estilometristas pretendem determinar uma sequência cronológica das obras a partir de estudos estatísticos baseados na linguagem de Platão (frequência de partículas, combinação de ritmos prosódicos, fórmulas de pergunta e resposta), e para tanto, eles precisaram de um padrão inicial para usar como ponto de referência para mensurar o estilo dos outros diálogos. Este ponto de partida não é comprovável pelos próprios métodos estilométricos, e eles o encontraram nas *Leis*, assumindo que este seria o último diálogo de Platão, sob a suposta autoridade de Aristóteles (*Política* II 1264b26) e Diógenes Laércio (III 37). No entanto, nenhum desses autores afirmam que as *Leis* é a última obra platônica; Aristóteles diz apenas que as *Leis* foram escritas depois da *República*, enquanto Diógenes diz apenas que Platão morreu antes de terminá-la e que a obra foi transcrita a partir das tabuinhas de cera que a continham. Esse argumento simples abala um dos principais pressupostos iniciais da estilometria. Além disso, Howland assinala que não precisamos necessariamente organizar as obras mediante a idéia de sucessão cronológica de sua composição, dado que os testemunhos doxográficos sobre a escrita e difusão dos diálogos nos dão margem a pensar em *composições simultâneas* e que Platão poderia ter continuamente *revisado* seus textos durante sua vida (cf., por exemplo, o relato de Dionísio de Halicarnasso (*De compositione verborum* 25, 210-212)). Enfim, Howland mostra como as preocupações estilométricas e evolucionistas são muito recentes no contexto geral do platonismo (tendo surgido apenas no século XIX), posto que outras tradições interpretativas importantes nunca se preocuparam com uma ordenação *cronológica* estrita dos diálogos, muito menos em vincular diretamente tal ordem relativa das obras a transformações doutrinárias, preferindo organizar as obras de acordo com outros critérios, como, por exemplo, parâmetros pedagógicos e expositivos. Esse seria o caso de algumas importantes tradições platônicas da antiguidade, como a dos editores Alexandrinos Dercilides e Trasilio, responsáveis pelo cânon tetralógico dos diálogos, cuja autoridade vigorou durante quase dois milênios, assim como no médio e no neo-platonismo, onde os diálogos eram vistos como um “cosmo” literário dinâmico e vivo, havendo várias possibilidades de se pensar a relação dos diálogos uns com os outros e diferentes modos de avaliar as oscilações no pensamento de Platão acerca de determinados assuntos. Howland menciona o *Comentário ao Alcibiades I* de Olimpíodoro (2 156-162), e o autor anônimo da obra *Prolegomena à filosofia de Platão* (14.3-8); além de passagens dos próprios diálogos platônicos, como o *Fedro* (264c2-5), onde é dito que o *lógos* é uma espécie de “ser vivo”. Assim, as supostas modificações no pensamento de Platão poderiam ser vistas como diferenças de perspectiva, e não de alteração doutrinária substancial, como reza a cartilha estilométrica-evolucionista.

e se tornando um constitucionalista, mesmo se, enquanto ele repensa, ele ainda olhe para trás saudosamente para seu sonho anterior.

(Rowe, 2007, p. 27)

Rowe completa em nota, evocando o modo muito frequente de conceber a transição da *República* para as *Leis*:

De fato, ela é uma leitura muitíssimo atrativa, especialmente dado o modo como a *superfície* do texto das *Leis* pode parecer casar com o que parecemos saber sobre a biografia de Platão, e as decepções (*disappointments*) em sua vida oriundos da – provavelmente espúria – *Carta VII*. (Pradeau, de uma maneira trinchante, declara tal interpretação biográfica como simplesmente falsa; ele está certo).

(Rowe, 2007, p. 27-28, n. 1)

Nós estamos inclinados a concordar com Rowe e com a menção que ele faz a J. F. Pradeau, mas, ao invés de partirmos de seus argumentos como autoridade, tomamos um caminho teórico próprio para chegar à negação da tese biográfico-psicológica.<sup>74</sup> A noção de “vida” (*bíos*) é onipresente nos diálogos, onde é inserida em discussões extremamente elaboradas, e seu papel na filosofia de Platão é muito mais complexo do que imaginam aqueles que insistem em especulações hagiográficas individuais.<sup>75</sup>

Vale notar ainda que, na passagem supracitada, Rowe não menciona os diálogos ditos socráticos em seu comentário sobre a via teórica que ele descreveu como a maneira mais comum de ler a filosofia política platônica no século passado. A razão é que o paradigma biográfico tende a desconsiderar o papel político dos ditos diálogos socráticos, ao supor que a filosofia política de Platão teria surgido apenas a partir da *República*.<sup>76</sup>

<sup>74</sup> Nosso argumento não depende do questionamento da autenticidade da *Carta VII*, debate ao qual remetemos à bibliografia especializada (Boas, 1948; Brisson, 1988; 2003; Irwin, 2008). O que questionamos são certas interpretações pretensamente fundamentadas na carta.

<sup>75</sup> Entretanto, estudos mais recentes, como os de J. Cooper (1997, p. IX-XX), J. Howland (1991), C. Kahn (1996, 2003), J. Annas (1999); Annas e Griswold (2003), além de C. Gill (2006), põem em questão boa parte dos fundamentos seja da metodologia cronológica-estilométrica, seja da evolucionista ou da biográfico-psicológica (assim como a conjunção entre elas).

<sup>76</sup> Uma posição que, diga-se de passagem, o próprio J.F. Pradeau assumia, numa obra anterior à mencionada por Rowe (Pradeau, 1997, p. 10): “Nossa intenção é a de mostrar que a crítica política de Platão, tal como vamos evocar o aspecto, não se elabora como filosofia política senão a partir do momento onde ela se dá por objeto a cidade como a resposta e o projeto de investigação adequadas às questões e sobretudo à crítica dos primeiros diálogos”. Pradeau classifica a crítica socrática de “genérica” ou “dogmática” (1997, p. 14), “... no sentido em que ela denuncia o governo e a vida da cidade em nome das normas do bem, do verdadeiro e do justo sem jamais especificar a forma que deveriam tomar, na cidade, essas normas do bem, do verdadeiro e do justo, sem jamais dizer como funciona uma “boa” assembléia, uma “justa” magistratura, ou o que seria uma “verdadeira” constituição”.

Tal como Rowe, contestamos esse pressuposto, apresentando a figura de um Sócrates político no *Górgias*. Essa imagem de um Sócrates político evoca a *atopía* e pode nos dizer algo sobre a própria essência da atividade filosófica aos olhos de Platão.

A partir desse texto, pretendemos apresentar o “não-lugar” do filósofo na cidade, compreendendo a estranheza, a contradição e o deslocamento que determinam essa situação.<sup>77</sup>

A questão da *atopía* tem tudo a ver com a questão sobre a determinação da especificidade da filosofia na obra platônica, como ela se constitui como um campo teórico e um modo de vida, por sua vez definido no contraste com as alteridades. Os procedimentos adotados nesse trabalho podem oferecer vias alternativas fecundas para conceber a relação da filosofia com a *pólis* em toda a complexidade e ambiguidade na qual os diálogos a envolvem. Pensamos que a *atopía*, uma questão marginal no contexto dos estudos platônicos, para dizer o mínimo, pode ser transportada ao centro das discussões que têm gerado um interesse sempre renovado dos comentadores da obra. Assinalamos também que, ainda que a riqueza do tema da *atopía* não tenha recebido o reconhecimento que julgamos ser merecido, a pluralidade, a disparidade e as controvérsias fomentadas pela determinação da posição política do filósofo platônico são elas próprias indicativos do caráter extraordinário da questão aqui proposta. Em certa medida, tratamos de apresentar o tema da *atopía* como o fundo insólito que campeia os debates sobre a relevância política da filosofia platônica, cuja explicitação e análise poderia nos ajudar a compreender os impasses e paradoxos da última. Não há uma teoria da *atopía* nos diálogos platônicos, mas uma prática filosófica atópica que pretendemos desvelar a partir do *Górgias*.<sup>78</sup>

---

<sup>77</sup> Essas são três figuras que destacamos para apresentar o tema da *atopía*, cuidadosamente selecionadas a partir das várias significações possíveis do termo e do tema. A estranheza, a contradição e o deslocamento são eixos para organizar nossa discussão, embora não desprezemos de forma alguma a absurdidade, a originalidade e as demais significações da *atopía*, as quais podem ser integradas nas figuras privilegiadas nesta dissertação.

<sup>78</sup> No decorrer desta dissertação, deixaremos claro os motivos pelos quais o *Górgias* é o *locus* privilegiado para iniciarmos nossa investigação sobre a *atopía* da filosofia política platônica.

## CAPÍTULO 2: O lugar do *Górgias* na vida e na obra de Platão

### O *Górgias*, entre a *Apologia* e a *República*

Na medida em que Platão requisita para a sua filosofia a legítima filiação e herança socrática, ele lança os seus diálogos no contexto literário, político e intelectual dos *lógoi sokratikoi*,<sup>79</sup> escritos consagrados à polémica suscitada pelo julgamento e condenação de Sócrates à morte em 399 a. C., no cenário da consolidação da restauração democrática em Atenas. Além das obras de Platão e Xenofonte, a comoção geral suscitada pelo processo de Sócrates fomentou também escritos apologéticos de Ésquines, Antístenes, Aristipo, Fédon, entre muitos outros, e por outro lado, novas acusações, como a composta por Polícrates, depois de 395.<sup>80</sup> Segundo as contas de L. Rosseti (1977, p. 78-82) e G. Medrano (2004, p. 133, n. 27), do início até a metade do século IV, apareceram mais de 150 discursos socráticos em Atenas.

J. Brandão destaca que nos *lógoi sokratikoi* ocorre a “suspensão temporal” do dado concreto da “*krísis*” (termo que designa tanto o “julgamento” como a “condenação”), na qual os elementos que levaram ao processo de Sócrates, bem como suas etapas (acusação, defesa, sentença e execução), são retirados de sua temporalidade histórica, transpostas e perenizadas no plano literário (Brandão, 1988, p. 24-28). Assim, a disputa pela herança intelectual de Sócrates dá lugar a uma reabertura crítica do processo e insere a obra de cada um dos socráticos num contexto político, no qual se impõe a apologia do mestre frente às acusações públicas de impiedade, corrupção de jovens e introdução de novas divindades na *pólis*, pelas quais Sócrates foi condenado a beber cicuta.<sup>81</sup>

O processo de Sócrates não se restringiu aos quadros da história (aliás, de história ele tem muito pouco), mas, como dissemos, levantou uma comoção geral que viria a

<sup>79</sup> Aristóteles assim designa os discursos nos quais Sócrates é a personagem principal, em sua maioria diálogos (*Poética* I 1447a 28-b13; *Retórica* III 16 1417a18-21).

<sup>80</sup> O *Górgias* poderia ser uma espécie de resposta à nova acusação de Polícrates, segundo alguns comentadores, tal como J. Humbert (1930), que fez um extenso trabalho sobre as relações do panfleto de Polícrates com o diálogo platônico, até autores mais recentes, como G. Giannantoni (2001, p. 10), G. Medrano (2004, p. 130) e H. Thesleff (2007, p. 81).

<sup>81</sup> A acusação de Sócrates foi transmitida por Platão (*Apologia* 24b-c), por Xenofonte (*Memoráveis* I 1 1) e por Diógenes Laércio (II 40), que remete sua versão a Favorino de Arles, o qual, por sua vez, teria consultado o arquivo do Metroon em Atenas. Nas três versões aludidas, as similitudes são claras, em particular no que se refere à introdução de “novas divindades” (*kainà daimónia*) na cidade. Como sublinha L. Brisson (2001, p. 76, n. 24): “o adjetivo *kainós*, que traduzimos geralmente por “novo”, possui vários outros sentidos aparentados: diferente, inesperado, estranho, extraordinário”. As motivações que levaram ao processo de Sócrates são discutidas, mas a nosso ver sua dimensão política merece destaque.

reverberar no contexto intelectual do século IV a.C., assim como por toda a posteridade, na qual o tema viria ainda a estimular uma tradição posterior de acusações e apologias estritas, pontos extremos num espectro de reações ao julgamento e condenação do filósofo. Volta e meia os o caso Sócrates retornou na obra de filósofos e intelectuais, assumindo um lugar de destaque na história do pensamento. Gerou-se assim a “lenda” ou o “mito” que ainda pervive inclusive no cenário da filosofia contemporânea, em que Sócrates continua a ser tomado como estereótipo do filósofo.

Na Grécia antiga, levando em consideração que as instâncias jurídicas, religiosas e antropológicas são inseparáveis da política, o questionamento do veredito do tribunal popular implicou num problema filosófico fundamental a cada um dos que reivindicavam a filiação à herança intelectual socrática: a constatação do conflito/oposição entre o filósofo e a *pólis*, ou ainda, num plano mais amplo, entre a *filosofia* e a *política*.

No caso de Platão, essa oposição gera uma tensão que ocupa grande parte dos diálogos, onde observamos, na maior parte dos casos, o protagonismo de um Sócrates constantemente preocupado em esclarecer a respeito de sua atuação política *enquanto* filósofo. Na *Apologia*, diálogo emblemático a propósito do julgamento, porque retrata a versão platônica do discurso pronunciado ante a *Helíaia*, Sócrates elabora sua defesa deixando claro seu despreparo no tribunal, seu afastamento e estranhamento das “coisas políticas” (*politikà prágmata*). Alegando um impedimento do seu *daimónion*, e em nome de sua prática filosófica, Sócrates afirma:

A causa disto é o que vós me ouvistes dizendo muitas vezes (*pollákis*) e em muitos lugares (*pollakhoû*), que surge em mim [uma voz], algo divino e uma divindade (*daimónion*), o que Meleto também escreveu na acusação, comediando. Isto está em mim e me conduz desde criança, como uma certa voz (*phoné*) que surge e quando surge sempre me desvia (*apotrépei*) do que vou fazer, nunca me incita (*protrépei*). É isto que se opõe a que eu pratique a política (*tà politikà práttein*), e me parece que se opõe muito corretamente. Pois bem sabeis, ó homens atenienses, se anteriormente eu tivesse tentado praticar os negócios da cidade, há muito tempo teria sido morto, e não teria sido nada útil (*opheléke*) a vós, nem a mim próprio.

(*Apologia* 31d1-e1- trad. nossa)

Sócrates preferiu agir no plano extra-institucional, recomendando aos atenienses um perene cuidado com a própria vida, no sentido da virtude moral, ao invés da busca por honra, dinheiro e prazer, que para ele seriam os valores que mobilizariam a maior parte de seus concidadãos (30a-c). Na *Apologia*, encontramos, além do mote patrocinado por

Apolo, o do conhecimento de si, que Sócrates reelabora numa via totalmente singular, a injunção do “exame” (*exetásis*) e do “cuidado” (*epiméleia*) de si, da qual Meleto, o acusador, curiosamente, descuida. Entendemos porque alguns dos mais importantes estudiosos foram levados à pergunta sobre a “personalidade” de Sócrates, quando ele identifica prática filosófica e conduta de vida, no afamado dito da *Apologia* (38a5-6): “uma vida não examinada (*ho anexétastos bíos*) não é digna de ser vivida pelo homem (*ou biotòs anthrópo*)”.

Se Sócrates realmente praticou este tipo de atuação, de qualquer modo ela causou controvérsias e perplexidades, foi ridicularizada, gerou confusões e até mesmo hostilidades privadas e públicas, que no fim das contas o levaram a sofrer uma “*graphé paránonon*”, a acusação de atentar contra as leis mais fundamentais da cidade. O próprio Sócrates admite que os juízes que o condenaram acreditavam estar se livrando de “prestar contas de suas vidas” (*didónai élenkhon toû bíou*; 39c10), um alívio para muitos que se sentiam incomodados com suas atitudes. Que esse tipo de comportamento (ou esse comportamento atípico) pudesse ser sentido como uma ameaça aos próprios fundamentos da *pólis* fica claro quando nos lembramos de que Sócrates está realizando uma apologia de seus feitos diante de um tribunal popular.

No entanto, e aí reside um tema estranho e interessante no discurso de defesa socrático, já que por mais que ele admitisse ser alheio aos palanques públicos e contrariar os valores mais bem estabelecidos de sua cidade, Sócrates dizia que sua conduta representava uma autêntica ação política, para além de uma missão religiosa conferida pelo oráculo delfico, que o proclamara como o mais sábio dos homens. Sócrates entende que suas extravagantes atitudes foram impelidas pelo oráculo de Delfos, ou seja, o questionamento e a exortação a que os homens cuidem de suas almas, o que ele define como “viver filosofando” (*philosophoúntá zên*; 28b5). Assim, Sócrates tenta mostrar aos juízes que toda a estranheza de seu *bíos* era um sinal de piedade e, mais importante, que toda sua busca pela refutação do oráculo representaria uma prestação de serviços à cidade, ou um comprometimento radical com o bom andamento da vida comum.

Na *Apologia*, Sócrates defende esse *tópos* a tal ponto de, no momento de propor ao tribunal uma pena alternativa à do acusador, ser audaz o suficiente para sugerir seu sustento vitalício no Pritaneu como um benfeitor de sua *pólis* (36d-e). E se Sócrates ainda

na *Apologia* compara sua busca da virtude e da justiça ao heroísmo de Aquiles (28c), que para provar seu valor precisou combater e não hesitou em confrontar a morte vaticinada, também podemos pensar em Sócrates como um Odisseu, não em busca do retorno a Ítaca, mas incansavelmente à procura de um lugar em sua própria *pólis*. Sócrates é o *átopos* que busca um *tópos* para si, e se é difícil determinar qual seria este lugar, como ele próprio reconhece na *Apologia*, sem dúvida podemos imaginar que ele se encontra entre os seres humanos, na cidade pela qual combateu, que se recusou a deixar e na qual perambulou procurando homens detentores da “sabedoria humana” (*anthropinè sophía*; *Apologia* 20d7). Essa sabedoria é o que ele procurou em todos os lugares, sem encontrar de outros, como os próprios políticos, os poetas, sofistas, rétores e artesãos, homens que prometiam ser os possuidores dos conhecimentos fundamentais para a vida individual e *comum*, segundo a arrogância daqueles que se pretendem sábios.

Para Sócrates, estes homens (ou estas classes de homens) que se afirmavam sábios, na verdade, após um cuidadoso escrutínio, revelavam-se ignorantes acerca dos assuntos mais importantes para a vida deles próprios, assim como sobre os assuntos políticos mais importantes, dadas as posições que ocupavam na cidade. Na medida em que desconheciam a própria ignorância, poetas, políticos e artesãos estavam alheios ao cuidado si e dos outros. Portanto, Sócrates constata a vacância no espaço político, ao mesmo tempo em que toma sua prática questionadora como a única realmente digna de ocupar o *tópos* da própria política, ainda que de maneira estranha e impertinente. No lugar da sabedoria estabelecida, Sócrates propõe o reconhecimento da ignorância, e, paradoxalmente, toma essa postura como a abertura necessária para a prática da política no sentido mais próprio da palavra, tal como ele a entende, como uma ação sobre a própria alma, a qual se deve conhecer e cuidar.

No caso de Sócrates, o espaço político que ele pretende ocupar é metafórico, porque recusa os âmbitos institucionais da política, a realidade mais imediata dessa dimensão pervasiva na vida de todos os membros da comunidade. Todavia, por outro lado, o espaço que Sócrates procura ocupar é real, porque dá vida à metáfora, realizando-a no deslocamento da ação e no *bíos* de um homem paradoxalmente estranho, que diz nada saber e por isso admite saber um pouco mais que os outros. Sócrates admite ser um fora-de-lugar na cidade, mas em todo caso um cidadão, que age politicamente como

um questionador desconcertante, ou, segundo a comparação um tanto ridícula de Sócrates, como uma “mutuca” (*múopós*), uma espécie particularmente irritante de mosquito, que por toda parte zumba e lancina o povo de sua cidade.<sup>82</sup> Contudo, diz Sócrates que ele faz isso não (apenas) para incomodar o povo, mas para o bem da própria *pólis*, para que sua força e grandeza não adormeça nem se transforme em letargia (*Apologia* 30e).<sup>83</sup>

No entanto, ainda que a personagem Sócrates, na *Apologia* e em outros ditos “diálogos de juventude” (*early dialogues*) afirme com muita convicção a dimensão política de sua atuação filosófica, com consciência do estranhamento que ela suscita enquanto um desígnio dos deuses e um ato vital para a *pólis*, muitos comentadores simplesmente desconsideraram a auto-afirmação da relevância cívica de Sócrates por causa da ironia, extravagância e atipicidade evidentes naquilo que ele tomou como uma “missão”. Ainda que Sócrates confirme sua lealdade à cidade no *Crítion* e o caráter político de sua prática de vida ao longo da *Apologia* e principalmente no *Górgias* (como veremos adiante), os comentadores preferiram ver nas práticas socráticas apenas uma exortação moral; o fato de ela ser tomada como política seria apenas um lugar-comum apologético dos discípulos para acomodar as atitudes idiossincráticas do mestre. Entre os defensores de Sócrates, destacaria-se Platão, um homem com grandes ambições políticas, estranhamente frustradas e ao mesmo tempo acalentadas pela prática da filosofia.

A inquirição individualizada acerca da vida, a refutação e a exortação ao exame e cuidado com a alma de Sócrates seriam eivadas de uma excentricidade acerca do bem comum e mesmo do particular, sendo assim confinadas a um individualismo pré-político (quando não apolítico) (cf. por exemplo, Cornford, 1974 (1934); Vlastos, 1991; Nehamas, 1998; Oliveira, 2006). De qualquer modo, os comentadores, via de regra, supuseram que

---

<sup>82</sup> Veja-se G. Medrano (1998), para quem a imagem de um Sócrates “tábano” (mutuca), junto com a do “estrangeiro” e “Aquiles”, compõem a *atopía* socrática na *Apologia*.

<sup>83</sup> A comparação parece um pouco burlesca, e o próprio Sócrates admite que ela soa como ridícula. Mesmo assim, a auto-comparação de Sócrates a uma mutuca define um aspecto muito sério em sua prática de vida individual, que ele toma ainda como decisiva para a cidade (*Apologia* 30e2-31a1- trad. nossa): “Pois, se me matarem, não encontrareis facilmente outro como eu, o qual, para dizer sem sofisticações, senão de maneira bem ridícula (*geloióteron*), é colocado (*proskeimenon*) pelo deus na cidade tal como junto a um cavalo grande e nobre, sendo que este, devido a seu grande tamanho, é muito preguiçoso e precisa ser acordado por uma espécie de mutuca (*múopós*). Do mesmo modo que o deus me colocou na cidade, parece-me que como alguém para vos acordar, persuadir e criticar um a um, não cessarei o dia inteiro de pousar-me em todos os lugares (*pantakhōū*)”.



a filosofia política de Platão teria nascido apenas quando o filósofo rompeu com o apelo moral de seu mestre e o ideal por ele cultivado de transformar a “sociedade” meramente a partir da transformação do caráter dos homens, e elaborou um completo plano prático de intervenção na (des)ordem política, mediante a concepção das melhores instituições, guiadas pelo saber correto e dotadas de real poder coercitivo.<sup>84</sup> Nesse ponto, muitos autores sugeriram que a *República* pudesse ser lida como a tentativa de suplantar o deslocamento vivenciado por Sócrates, no plano teórico e no plano prático, com a concepção e a instauração de algo assim como um “Estado filosófico” (*sic*) nos quadros da história. Em última instância, essa intenção seria confirmada pelas viagens de Platão a Siracusa, nas quais o filósofo teria tentado realizar na prática seu projeto político, mediado pelo poder do tirano Dionísio II.

Normalmente, os comentadores aderiram ao difundido paradigma cronológico-estilométrico-biográfico de leitura dos diálogos platônicos, fundando assim a ilusória convicção de que a posição política de Platão, assim como suas demais posições filosóficas, teriam sofrido uma *evolução* ou *desenvolvimento* em sua trajetória como pensador, que poderia ser descrita em três etapas sucessivas bem definidas.<sup>85</sup> Estas, por sua vez, seriam o reflexo filosófico de episódios marcantes ocorridos ao longo da vida do filósofo ateniense, por sua vez associado a um progressivo afastamento das posições socráticas, que Platão, em sua juventude, acreditava e procurava registrar em seus diálogos. Embora já tenhamos alinhavado essa tendência em nossa introdução, convém retornar a ela para esclarecer alguns de seus detalhes e mostrar como os diálogos ditos socráticos são nela posicionados, em particular o *Górgias*.

A primeira fase do pensamento platônico seria caracterizada por uma tentativa de registrar as opiniões do mestre nas obras mais próximas da morte de Sócrates (os

---

<sup>84</sup> Adiante, daremos maiores explicações para o que tomamos como um modo comum de interpretar a filosofia política platônica entre os estudiosos.

<sup>85</sup> Veja-se J. Cooper (1997, p. XII): “Ao ensinar e escrever sobre Platão, é quase comum hoje em dia (na minha opinião, infelizmente: veja abaixo) dividir os diálogos em grupos com base em uma suposta ordem aproximada de sua composição: As pessoas falam constantemente dos “primeiros” (*early*), dos “intermediários” (*middle*) e dos “tardios” (*late*) diálogos de Platão - embora não haja unanimidade perfeita quanto à composição dos três grupos, e distinções mais sutis são às vezes marcadas, de diálogos “iniciais-intermediários” ou “transitórios” em cada extremidade do grupo intermediário. Embora essa terminologia se anuncie como marcando grupos cronologicamente distintos, na realidade ela se baseia apenas em pequena parte em algo como fatos concretos sobre quando Platão compôs determinados diálogos. Em grande parte, a terminologia encapsula certa tese interpretativa sobre o caráter evolutivo da autoria de Platão, ligada ao desenvolvimento de seu pensamento filosófico”.

chamados diálogos socráticos ou de juventude), e a emergência do filósofo em sua própria obra só teria ocorrido paulatinamente, na medida em que Platão teria tentado resolver as aporias e os paradoxos lançados por Sócrates no campo do conhecimento e da ação.<sup>86</sup> Destacam-se nesse segundo momento do pensamento platônico obras como o *Banquete*, o *Fédon*, o *Fedro* e, sobretudo, a *República*, que caracterizariam uma fase chamada “intermediária” ou metafísica (*middle dialogues*), onde Platão teria elaborado as teses mais características de sua filosofia, tais como a hipótese das Formas inteligíveis, da reminiscência, além das doutrinas da tripartição e da imortalidade da alma. Nesse período veríamos a elaboração de uma imagem da cidade ideal (ou, segundo alguns, a “Idéia” de cidade).

Enfim, diante da maturação do pensamento de Platão, assim como da pressão da idade e de acontecimentos marcantes em sua biografia (em especial as decepções com Dionísio II de Siracusa, e a suposta falha na tentativa de instaurar o reinado filosófico na maior cidade grega da Sicília), Platão teria sido levado a revisar e a retificar suas teses anteriores, abrindo mão das principais teses dos diálogos intermediários em favor de uma dialética madura das hipóteses, da divisão e reunião, fundada não mais nas Idéias inteligíveis propriamente ditas, mas sim nos “grandes gêneros”.<sup>87</sup> Os ditos “últimos diálogos” (*late dialogues*), também conhecidos como diálogos “tardios” ou “de velhice”,

---

<sup>86</sup> Veja-se o seguinte comentário de M. Marques (2002, p. 20-21, grifos nossos): “Sem entrar aqui na clássica questão da historicidade de Sócrates, limito-me a destacar que é só convencionalmente, e recorrendo a dados extrínsecos aos diálogos, que acabamos por duplicar a própria personagem “Sócrates” e por estabelecer que, tal como ele aparece em certos diálogos de juventude, estaria mais próximo do indivíduo Sócrates historicamente atestado em outros textos. Ao longo dos sucessivos diálogos, o velho Sócrates, porta-voz do jovem Platão, acabaria por transformar-se pouco a pouco no Platão maduro e, finalmente, no velho Platão. O Sócrates-Platão que se delineia então, como se diferenciando no período de maturidade de sua vida e obra, distingue-se por propor certas hipóteses ou teses defendidas de modo *mais positivo* e, principalmente, por seu esforço em fazer aparecer mais explicitamente a essência das coisas examinadas, as Formas inteligíveis. À medida que a personagem Sócrates torna-se mais positiva, mais conclusiva, mais doutrinária, Platão estaria abandonando o Sócrates histórico e assumindo sua própria *personalidade* filosófica”.

<sup>87</sup> Essa suposta revisão das Formas inteligíveis nos diálogos ditos de velhice foi reconhecida como uma posição tradicional por M. Marques e por ele recusada, na medida em que ele considera os grandes gêneros como Formas inteligíveis. Marques destaca ainda que tal posição normalmente é atribuível a comentadores de inspiração analítica (2006, p. 24): “Entre os comentadores de inspiração analítica, alguns levantaram a questão relativa a saber se a economia interna do *Sofista* exige a posição das Formas Inteligíveis. A posição de C. Griswold é representativa daqueles que pensam que não; para esse autor, no *Sofista*, os gêneros não são idéias metafísicas dos diálogos anteriores [...]. Segundo essa perspectiva, na medida em que os gêneros exercem funções lógicas ou sintáticas, eles seriam como conceitos que tornam possíveis as combinações entre as formas, e não teriam conteúdo (material) propriamente dito, o que significaria uma mudança radical em relação à teoria das idéias, tal como vinha sendo proposta até o *Parmênides*. Este diálogo significaria, então, uma ruptura e abandono da teoria das formas inteligíveis”.

tais como *Leis*, *Parmênides*, *Político*, *Sofista*, *Teeteto* e *Timeu-Critias*, nos deixariam ver profundas modificações epistemológicas e ontológicas no pensamento platônico. Essa revisão estaria ainda diretamente vinculada a uma grande ruptura no pensamento político de Platão, que nos ditos últimos diálogos teria dramatizado o ocaso da cidade governada pelos filósofos, substituindo o melhor regime ideal pela concepção de um regime misto sob a égide de um governo das leis, algo que alguns atribuíram a um crescente pessimismo ou a uma concepção mais realista do velho Platão acerca das possibilidades da filosofia e da própria vida humana.<sup>88</sup>

Dessa maneira, o lugar político da filosofia platônica é estabelecido prioritariamente com base na *República* (tida como o apogeu da evolução filosófica platônica) ou na *Carta VII* (tida como a pedra de toque auto-biográfica de um escritor que escamoteou suas posições na escrita dramática e adotou o anonimato, cuja conjunção, estabelecida sob uma série de pressupostos (cronológicos-biográficos-evolutivos) que se tornaram muito difundidos, revelariam como Platão teria concebido no plano teórico e tentado no plano prático a resolução do paradoxo da filosofia na cidade. Essa tese é reforçada pelo fato de que Platão teria testemunhado com seus próprios olhos o “colapso” do discurso e da prática de Sócrates na *pólis*, pensado por vários comentadores, desde Hegel, como uma autêntica “tragédia da filosofia”.<sup>89</sup> Diante disso, Platão teria vindo a almejar a superação

---

<sup>88</sup> Não foram poucos os autores que consideraram o projeto do diálogo *Leis* nas antípodas do socratismo. Um dos casos mais eloquentes desse tipo de leitura é a visão de Cornford, para quem Sócrates não sobreviveria ao regime político proposto nas *Leis*. Diz Cornford (1974, p. 124): “Talvez haja mais verdade na observação de Wilamowitz de que, no mundo moderno, só encontramos algo comparável ao Estado de Platão na estrutura da Igreja Católica, culminando na autoridade infalível de sua tríplice coroa. [...] Já foi dito que na instituição do Conselho Noturno, que vigia secretamente a religião e a moralidade com poderes de vida e morte, Platão antecipou a Inquisição”. Após retomar o apólogo do “Grande Inquisidor” de Ivan Ivanovitch, no romance *Os irmãos Karamázov*, de Fiódor Dostoiévski, Cornford completa (1974, p. 125): “Se o Estado de Direito algum dia tivesse se tornado uma realidade viva, poderíamos imaginar uma cena paralela: Sócrates é levado a julgamento pela segunda vez, desta vez perante o Conselho Noturno, e confronta Platão na cadeira do presidente”.

<sup>89</sup> Como Hegel afirma (1955, p. 486): “O destino de Sócrates é, então, o da tragédia suprema. A sua morte pode parecer uma suprema injustiça [...] mas, por outro lado, o povo ateniense também tinha toda a razão em sentir a profunda consciência de que esta interioridade enfraqueceu a autoridade do direito do Estado e minou o Estado ateniense. Tão justificado quanto Sócrates era, tão justificado era o povo ateniense contra ele. Pois o princípio de Sócrates é um princípio revolucionário para o mundo grego. Nesse sentido importante, ele condenou o povo ateniense à morte de seu inimigo e foi a morte de Sócrates justiça suprema”. Depois que Hegel assinalou a tragédia de Sócrates como o confronto de duas legitimidades antagônicas e justas sob certo aspecto, outros autores seguiram em sua esteira, transformando o tema num lugar-comum dos estudos platônicos. A tragédia política de Sócrates foi endossada por Wilamowitz (1920 I, p. 127), Magalhães-Vilhena (1952, p. 110), Klosko (1983, p. 593), J. Schlosser (2009, p. 222), para os quais ela poderia ser vista exemplarmente no *Górgias*. Já R. Oliveira (2006, p. 12; p. 35; p. 290-291), por seu turno, vê a dramatização dessa tragédia nos diálogos socráticos em geral. Todavia, ver, *contra*, Strauss

da situação insólita e insegura vivenciada por seu mestre, criando, para tanto, a imagem de uma cidade ideal, uma na qual o filósofo estivesse plena e seguramente inserido, enfim, uma utopia na qual gozasse da posição mais privilegiada, a do próprio rei.<sup>90</sup>

Nesse sentido, a *República* seria o marco da tentativa de superar a falta de lugar do filósofo na *pólis*, isto é, superar a suposta tragédia encarnada pela vida e morte de Sócrates, justamente com a projeção de uma imagem da cidade ideal, na qual os filósofos ocupassem o *tópos* mais privilegiado, tanto do ponto de vista do saber, quanto do poder, concebido como uma “monarquia” ou “aristocracia” (*República* IV 445d), fundada na atuação de homens e mulheres excepcionais, capazes de atingir o conhecimento verdadeiro e autorizados para exercer todo o poder político.

Mas esse projeto não teria se restringido à teoria. Segundo uma tradicional interpretação das informações da *Carta VII*, Platão teria tentado implementar suas idéias políticas no plano prático, e nessa tentativa, teríamos a comprovação de que, depois da frustração da juventude, ele teria cultivado sérias intenções políticas, agora nutridas de uma complexa especulação filosófica. Entre a primeira e a segunda viagem para Siracusa, Platão teria vislumbrado a possibilidade de uma intervenção na cidade, concebendo a radical solução do filósofo rei.

Segundo boa parte dos comentadores, Platão teria tentado implantar seu projeto político em suas viagens à Sicília (particularmente a segunda em 367-366 a.C.), vendo na ocasião o “momento oportuno” (*kairós*) para a ação (*Carta VII* 327e3), mas, diante dos insucessos em suas tentativas em converter à filosofia o tirano de Siracusa, Dionísio II, Platão teria sido levado a abandonar a tese da coincidência entre a filosofia e o poder político num grupo de homens poderosos ou mesmo num único indivíduo, e iniciado um

---

(1974, p. 61), para o qual as conversações socráticas (e assim também os diálogos platônicos) estariam mais próximos da comédia do que da tragédia. A respeito da discussão sobre a tragédia ou a comédia da filosofia na cidade, tendemos a admitir não uma disjunção entre os dois modos dramáticos, mas a uma síntese deles para descrever a situação do filósofo na *pólis*. Ver, a esse respeito, a apêndice A desta dissertação, e em particular nossas considerações sobre o “drama satírico” que Alcibiades elabora justamente para dar conta da *atopia* socrática.

<sup>90</sup> O juízo de Arendt sintetiza bem a questão (Arendt, 1997, p. 146-147): “A razão pela qual Platão queria que os filósofos se tornassem os governantes da cidade se assentava provavelmente no conflito existente entre o filósofo e a *pólis*, ou na hostilidade da *pólis* para com a filosofia, que provavelmente estivera dormitante algum tempo antes de mostrar sua ameaça imediata à vida do filósofo no julgamento e na morte de Sócrates. Politicamente, a filosofia de Platão mostra a rebelião do filósofo contra a *pólis*. O filósofo anuncia sua pretensão ao governo, mas não tanto por amor a *pólis* e à política (embora não se possa negar motivação patriótica a Platão, que distingue sua filosofia das de seus seguidores na antiguidade), como por amor à filosofia e à segurança do filósofo”.

novo projeto político, cuja característica mais marcante seria o abandono da tese do filósofo rei e a elaboração de um projeto político mais exequível. Tal projeto seria elaborado nos diálogos ditos de velhice, em particular o *Político* e as *Leis*, e seria caracterizado não mais pela *basileia* filosófica fundada na transformação ética dos indivíduos pela educação, e legitimada pela persuasão dos não-filósofos, mas por um completo sistema legal, institucional e penal, imposto pela coerção, descrito como o “segundo melhor” regime possível, ou como uma imitação imperfeita da melhor *politeia* (*Político* 293e; 301d *et passim*; *Leis* IV 739c-d). Muitos autores leram esses diálogos como se eles representassem uma conversão realista (ou pessimista) de Platão em seu pensamento tardio, na qual a participação direta dos filósofos na política é revista, ficando patente a descrença platônica na possibilidade de transformação da sociedade através da mudança do comportamento moral dos homens, e a convicção na necessidade de coagir os governados mediante todos os instrumentos institucionais possíveis, em especial as leis. Uma síntese bem elaborada dessa visão comum na leitura da filosofia política platônica é fornecida por V. Bradley-Lewis (1998, p. 331-332), que cita entre seus expoentes nomes como W. Jaeger, E. Barker, T. Sinclair, G. Vlastos, G. Klosko, entre outros:

A maioria dos estudiosos contemporâneos aceitou a tese evolucionista (*developmental thesis*), sustentando que as diferenças acerca da questão do melhor regime político expressas na *República* e nas *Leis* refletem uma mudança significativa no próprio pensamento de Platão sobre a questão. De acordo com essa visão, a *República* afirma a superioridade do governo da filosofia – governo pela livre inteligência dos sábios, enquanto *As Leis* abandona essa fantasia utópica em favor de um mais sóbrio governo das leis. Essa trajetória evolutiva é vista freqüentemente como um reflexo do crescente *pessimismo* platônico, que por sua vez é atribuído tanto à idade, quanto à *desilusão* (*disillusionment*) com o utopismo político posterior às suas experiências infelizes em Siracusa. A tese evolucionista sustenta, pois, que Platão começou como um zeloso utópico que tratava de esquemas de reforma política radical, mas depois, sob a pressão da experiência e a fadiga da idade, abandonou-os por um tipo de conservadorismo saudosista. O pensamento político de Platão, assim, é cindido em duas metades que se defrontam uma contra a outra sobre o abismo que separa o idealismo da juventude do cinismo da velhice.

(Bradley-Lewis, 1998, p. 331-332)

A esse respeito, a célebre biografia de Wilamowitz-Moellendorff também é exemplar, na medida em que se tornou um dos modelos mais influentes para a leitura biográfica da obra platônica. Wilamowitz, embora tenha reconhecido que nosso conhecimento seguro da vida de Platão poderia caber numa única lauda, no entanto

escreveu uma alentada obra em mais de mil páginas, em que procurou correlacionar ponto a ponto a vida e a obra de Platão. Wilamowitz simplesmente denomina o capítulo de seu *Platon* dedicado às *Leis* de “*Resignation*” (1920, I, p. 654-705), que representaria o *páthos* que teria tomado conta do indivíduo Platão e determinado seu pensamento nos últimos anos de sua vida.<sup>91</sup>

Essa é a via mais comum para entender a filosofia política de Platão em sua gênese e evolução, cujas raízes remontam ao século XIX, quando foi impulsionada pelos estudos estilométricos que surgiram nos estudos platônicos a partir da obra de L. Campbell (1867), e W. Lutoslawski (1897), entre outros, que rapidamente fez multiplicar e difundir as especulações sobre a *ordem correta* de leitura dos diálogos, estabelecida a partir da suposta ordem de composição de cada uma das obras, tema que determinou uma grande controvérsia nos estudos platônicos ao longo do século XX.<sup>92</sup>

Isso nos mostra toda força e imponência do que poderíamos nomear de “romance biográfico” (*biographical novel*) platônico, segundo a denominação usada por E. Dodds para definir uma tese à qual ele adere convictamente. Numa revisão do texto do *Górgias*, introdução e comentário ao diálogo, de 1959, Dodds realiza uma ardorosa defesa da maneira biográfica e psicológica de ler Platão, procurando apoiar a tese de Wilamowitz contra um acusador cujo nome sequer foi registrado, que havia lançado uma provocação contra a tese do eminente estudioso alemão, apelidando-a de “Platão para domésticas” (*Plato for housemaids*). O contra-ataque de Dodds contra o anônimo que satirizou a leitura de Wilamowitz toma a forma de uma admonição pessoal contra os “tacanhos”<sup>93</sup> que insistem em desconsiderar a influência dos fatores biográficos e pessoais na compreensão da filosofia de Platão:

---

<sup>91</sup> Para uma crítica dos autores que viram nas *Leis* a resignação filosófico-política de Platão, e uma reabilitação do sentido filosófico dessa obra, veja-se G. Morrow (1953-54) e R. Oliveira (2006).

<sup>92</sup> No entanto, uma rápida conferência nas listas dos diálogos propostas por Campbell, Lutoslawski, Ritter, Guthrie e Vlastos é suficiente para notarmos que essas especulações não chegaram a qualquer outro consenso a não ser a divisão genérica entre três grandes grupos de obras, sem a possibilidade de determinação exata do “lugar” exato de tal ou qual diálogo em seu respectivo grupo (como pretendiam inicialmente os estilometristas). Mesmo os mais otimistas defensores do método estilométrico atualmente são contundentes em afirmar que não há possibilidade de determinar com precisão o lugar exato de cada um dos diálogos no interior dos grupos, e impõem ressalvas mesmo à divisão dos diálogos em três períodos distintos (Kahn, 2003). De qualquer maneira, apesar dos sinais de vacilação, esses pressupostos ainda continuam vigorando em muitas interpretações contemporâneas, com implicações exegéticas substanciais.

<sup>93</sup> Esses críticos tacanhos a que se refere Dodds, segundo W. Calder III (1991, p. 348), poderiam ser P. Shorey (1933, p. 2), que denominou a interpretação de Wilamowitz de “*historical novel*”, e F. Gundolf, que teria usado a expressão “*Plato for chambermaids*”, ou em alemão “*Platon für Dienstmädchen*”.

A duradoura importância do “*romance biográfico*” (*biographical novel*) de Wilamowitz, ou “Platão para domésticas” (como os tipos de críticos mais tacanhos (*stuffier*) a chamaram), é que ela compeliu escritores subseqüentes a pensar em Platão como um homem e não como um sistema de metafísica auto-gerado.

(Dodds, 1990, p. 31, n. 2)

O que é mais estranho é que autores como Wilamowitz, Cornford, Jaeger, Sinclair, Dodds e tantos outros desde então tenham conferido uma atenção especial à especulação sobre o indivíduo Platão e a evolução psicológica-filosófica do autor, com o apoio da *Carta VII*, embora, por outro lado, tenham deixado de lado uma importante passagem conclusiva da epístola, em que seu autor explica as razões para a segunda visita de Platão à Siracusa, objetivando que os destinatários da carta (a *hetairía* de Díon) compreendessem o sentido último de suas atitudes e conselhos:

O que vos aconselho (*symbouleúō*), depois do que se disse agora, já expliquei o bastante. Que fique assim dito. Foi essa a razão pela qual retomei a segunda ida à Sicília: parece indispensável dizê-lo, dado a *estranheza* (*atopían*) e a irracionalidade (*alogían*) dos fatos.

(*Carta VII* 352a1-4 – trad. J. T. Santos e J. Maia Jr.)

Se aceitarmos a autenticidade da *Carta VII*, então poderíamos ver a *atopía* perpassando não só a reflexão teórica, mas também a conduta prática de Platão em relação à política. Como vemos, Platão define em termos muito fortes sua segunda experiência na Sicília, certamente a mais importante das três viagens, porque nela o filósofo teria percebido o “momento oportuno” (*kairós*) para empreender uma ação política, como já vimos acima.<sup>94</sup> Nesse caso, para tentar tornar “mais compreensíveis” (*eulogótera*) os eventos relativos às viagens a Siracusa e a suposta tentativa de implementação de seu projeto político, Platão procurou justamente dar conta da “*atopía*” dos acontecimentos, que ele associa ainda ao termo “*alogía*”, numa aproximação notável.<sup>95</sup>

<sup>94</sup> O que não era o caso da primeira viagem e a relação conturbada com Dionísio I, cujos partidários suspeitaram de que Platão estivesse arquitetando com Díon a dissolução da tirania (*Carta VII* 327a), e menos ainda o caso da terceira viagem de Platão à ilha, a qual o filósofo relutou muito em realizar, quando Díon já tinha sido exilado e destituído de seus bens.

<sup>95</sup> A aproximação destes dois termos no contexto em questão é notável porque normalmente o termo *álogon* usado nos diálogos se refere a argumentos, raciocínios ou práticas vistas como totalmente descabidas e absurdas. Por exemplo, no *Górgias*, o adjetivo *álogon* é associado à retórica, classificada por Sócrates como uma “atividade irracional” (*álogon práigma*; 465a6; 501a6), ou às conclusões dos discursos de Cálicles. Em particular, pensemos em *Górgias* (519c4-d2), passagem na qual Sócrates emprega o adjetivo *átupon* em conjunto com o comparativo *alogóteron*, procurando ressaltar a total absurdidade dos sofistas

Nosso interesse, contudo, não é o de acompanhar o “romance biográfico” platônico em detalhes; pretendemos questionar essa tendência de leitura a partir de uma cuidadosa leitura do *Górgias*, um diálogo que aponta incongruências nessa via de leitura que nos faz cogitar na possibilidade de iniciarmos uma leitura alternativa aos grandes esquemas de leitura evolucionista e utópica da filosofia política de Platão, que passam pelo frágil esquema da “desilusão” pessoal e pela incoerência na definição de utopia. Com isso, abrimos espaço para considerar as raízes da complexa relação entre o filósofo e a cidade nos diálogos a partir da referência (e deferência) a Sócrates, e assim, para visar a *atopía* própria dessa figura singular, vendo em que medida ela pode corresponder à inclassificável política platônica.

Literalmente, tratamos de pensar o “não-lugar” assumido pela personagem mais efusiva dos diálogos platônicos, presente em quase a totalidade das obras e protagonista em muitas delas. Nosso principal objetivo neste trabalho é o de apresentar um tópico pouco explorado na obra platônica, o da *atopía*, mostrando o interesse de nossa discussão em relação a debates centrais dos estudiosos, destacadamente, no campo da política. Ao contrário das interpretações mais comuns, mostraremos que a dimensão socrática do pensamento platônico permanece e prevalece no que tange à (in)determinação do lugar político do filósofo, ou seja, seu “não-lugar”. Para isso, depois de um breve comentário sobre a *Apologia*, começaremos pelo *Górgias*, um diálogo peculiar, que longe de apoiar a tese biográfica e seus *pendants*, nos fornece um ponto vantajoso para a crítica de interpretações cristalizadas e para abrir novas possibilidades para compreendermos o *tópos* político-filosófico platônico.

### O lugar do *Górgias* na vida e na obra de Platão

O ponto de partida em nosso questionamento sobre o lugar político do filósofo, então, não é a *República* ou a *Carta VII*, textos sem dúvida seminais, mas o *Górgias*, diálogo que os estudos estilométricos localizaram no primeiro grupo de diálogos platônicos e que a tradição evolucionista se encarregou de situar num período de “transição”, por razões que serão explicadas mais à frente. Em nosso entendimento, o *Górgias* representa

---

que se dizem mestres de virtude, de justiça e bondade, mas que são frequentemente acusados e injustiçados por seus discípulos, assim como a irracionalidade dos ditos bons políticos que no fim são acusados pelo povo.



da maneira mais clara a fundação de um *paradoxo* que *não* vem a ser abandonado em outros momentos da obra platônica.

É importante ressaltar que mesmo no quadro mais estrito da tendência biográfica-evolucionista-cronológica o *Górgias* é um caso problemático, já que muitos comentadores reconheceram a dificuldade de determinar o lugar deste diálogo na vida e na obra de Platão, tendo em vista que, do ponto de vista estilístico, o *Górgias* pertenceria ao primeiro grupo das obras platônicas (*early dialogues*), embora, do ponto de vista conceitual, ela desafie os parâmetros de classificação da estilometria, pois seu conteúdo extrapola as expectativas conceituais associadas aos ditos diálogos socráticos ou de juventude. Isso explica porque o *Górgias* tenha sido geralmente tomado como o último dos diálogos socráticos, como um “*borderline*” entre o primeiro e o segundo grupo de obras, na expressão de Dodds (1990, p. 17), figurando como um momento de “transição” no pensamento platônico, tal como afirmaram diversos autores, entre os quais W. Lutoslawski (1897, p. 212-213), ainda no século XIX, e G. Klosko (1983b, p. 580-581), no final do XX, o que nos dá a idéia de como é antiga e difundida essa tradição.<sup>96</sup>

Por isso mesmo, cabe assinalar que se a tradição interpretativa platônica não pôde deixar de considerar o lugar do *Górgias* na evolução do pensamento platônico, ela acabou relegando este diálogo a uma posição secundária, pois, segundo uma série de considerações fundadas num amálgama entre a cronologia dos diálogos, a especulação acerca da biografia de Platão e a noção de desenvolvimento ou evolução de seu pensamento, o *Górgias* seria ainda um diálogo imaturo ou não completamente maduro, ocupando a curiosa posição de uma obra no limiar entre o registro biográfico do socratismo e a emergência da filosofia propriamente platônica.

---

<sup>96</sup> Segundo Klosko: “Desde longa data já foi reconhecido que o *Górgias* ocupa uma posição incomum (*unusual*) no desenvolvimento (*development*) do pensamento de Platão. Ele é comumente classificado entre os diálogos de juventude, e a evidência estilométrica parece apoiar isso. À primeira vista, a evidência dos aspectos dramáticos da obra também parece apoiar essa suposição. A abertura do *Górgias* é a de um típico diálogo socrático, e Sócrates aparece pregando suas peças, levantando questões afim de examinar as opiniões dos outros, ao invés de expor suas próprias opiniões [...]. Durante o curso de sua discussão com Polo, ele se encontra respondendo questões ao invés de perguntá-las, e a partir desse ponto, o *Górgias* é dedicado a uma exposição das visões de Sócrates. [...] Nesse sentido, o Sócrates do *Górgias* muda durante o curso do diálogo, do Sócrates ‘elêntico’ (*elenctic*) dos diálogos de juventude, para uma figura reconhecível como o Sócrates da *República* e de outros diálogos intermediários, expondo uma doutrina positiva (*positive doctrine*) com apaixonada certeza, e falando em termos mitológicos sobre aspectos da existência humana sobre os quais nós provavelmente não podemos conhecer. [...] Por essas razões, eu penso que é claro que o *Górgias* ocupa uma espécie de lugar de transição (*transitional place*) entre os diálogos de juventude e os diálogos intermediários, tanto em sua forma quanto em seu conteúdo”.

Muitos comentadores viram nessa obra o “germe” de algumas teses mais famosas de Platão, destacadamente a proposição do filósofo rei, esboçada como uma solução para o impasse pessoal de Platão acerca das vidas política e filosófica. Essa situação individual, por seu turno, teria uma importância central como fundamento para as explicações fornecidas pelos intérpretes para o caráter extraordinário do *Górgias*. Se colocamos o diálogo em relação ao período da vida de Platão correspondente à sua primeira viagem a Siracusa, no contexto da fundação da Academia (dentre outras coisas, uma escola de política), vemos que a parte “positiva” do diálogo ou a afirmação convicta das teses ético-políticas socráticas no *Górgias* corresponderia em grande medida a uma disposição pessoal positiva de Platão em relação às possibilidades da filosofia em relação aos assuntos da *pólis* e, de modo mais amplo, a um otimismo acerca das capacidades da própria natureza humana, que posteriormente viria a ser abandonado.<sup>97</sup> Essa visão positiva corresponderia a um período no qual Platão se encontraria entusiasmado com uma possível solução para os males dos homens e das cidades, a coincidência entre a filosofia e o poder político num grupo de homens poderosos excepcionais ou mesmo num só indivíduo. Essa solução teria sido desenvolvida de maneira plena mais tarde na *República* (V 473d, VI 499b), a qual, por sua vez, teria gerado a motivação de fundo para a segunda viagem do filósofo à Sicília (367-6 a.C) e fomentado a suposta tentativa de pôr um tal projeto em prática junto a Dionísio II (*Carta VII* 326a-b).

---

<sup>97</sup> A suposta transição de um otimismo para um pessimismo individual de Platão é outro lugar-comum dos estudiosos. Cornford já havia destacado essa mudança entre os diálogos socráticos, no qual Platão, na esteira de seu mestre, demonstrava otimismo em relação ao caráter dos homens e uma crença na liberdade, e que depois teria perdido a fé na liberdade e o otimismo da possibilidade de transformação ética dos homens (Cornford, 1974); Dodds, num artigo de 1945, atribui uma evolução parecida no estado psicológico de Platão, com a leve diferença de que o otimismo platônico de juventude poderia ser atribuído não somente à influência socrática, mas a uma marca cultural do século V e a confiança no racionalismo, o qual Platão teria abandonado progressivamente ao longo da trajetória, até o diálogo *Leis* e o pessimismo da velhice platônica, que revelaria uma visão mais realista sobre a irracionalidade da natureza humana e uma nova consideração sobre as possibilidades da filosofia (Dodds, 1945, p. 18; p. 20). Os exemplos não cessam aí: veja-se a lista oferecida por V. Bradley-Lewis (1998, p. 332), que cita nomes como J. Gould (1955), G. Vlastos (1957), G. Klosko (2007 (1986)). R. Oliveira também sublinhou o pessimismo de Platão na *República* (Oliveira, 2006, p. 20) e a conversão “realista” platônica no diálogo *Leis*. Portanto, embora existam muitas outras referências ao tema, paramos por aqui, considerando suficientes as que oferecemos para mostrar como a oscilação entre otimismo-pessimismo foi imputada ao *indivíduo* Platão e serviu para explicar algumas transições em sua filosofia.

Tradicionalmente situado pelos comentadores entre a primeira e a segunda viagem para Siracusa, o *Górgias* testemunharia a antecipação de algumas idéias tipicamente associadas ao dito período de maturidade de Platão, em particular a declaração em 521d, que viria a desembocar na famosa tese do filósofo rei na *República* (V 473e), segundo assinalaram autores como Diès (1947, p. VIII), Dodds (1990, p. 21; p. 23), Canto (1993, p. 93-96) e Klosko (1983b, p. 579), entre outros. Dodds chama essa antecipação de “solução do filósofo rei”, para diferenciá-la do *Eutidemo*, que também coloca a questão da verdadeira arte de governar, mas termina em aporia, afirmando que no *Górgias* encontramos o germe da *basileía* filosófica a ser desenvolvido na *República* (Dodds, 1990, p. 22-23).

Daí o diálogo ter sido considerado uma nova apologia de Sócrates, ou mesmo uma apologia do próprio Platão, o qual, à época presumível da escrita do *Górgias* (supostamente entre 390 e 385 a. C.), ainda vivia o “conflito psicológico” (*psychological struggle*) de um homem distendido entre a vida política e a vida filosófica. A escrita do *Górgias* poderia ser situada no contexto da primeira viagem de Platão à Sicília e o encontro com Dionísio I (388/7 a.C.), além do período de fundação da Academia (387 a. C.).<sup>98</sup> Segundo Dodds, no *Górgias*, Sócrates é uma “máscara”, uma via utilizada por Platão para expressar uma (in)decisão de vida pessoal:

Pois à luz da *Sétima Carta* é bastante claro que o *Górgias* é mais do que uma *apologia* de Sócrates; é ao mesmo tempo uma *apologia pro vita sua*. [...] Esses tons pessoais (*personal tones*) conferem ao *Górgias* um *lugar único* (*unique place*) entre os diálogos.

(Dodds, 1990, p. 16-17)

Nesse ponto, Dodds pouco acrescenta a pontos de vista clássicos como os de Schleiermacher (uma referência explicitada pelo autor), Lutoslawski e Wilamowitz, e sua análise psicológica do *Górgias* acaba sendo seguida explicitamente, em tempos mais recentes, por C. Kahn (1981) e M. Canto (1993).<sup>99</sup> Como vemos, trata-se de um consenso

<sup>98</sup> Entre outras coisas, a Academia era uma escola de política. Ver a respeito G. Morrow (1953-54, p. 9-10) acerca dos mais de quinze nomes de estudantes da escola platônica que atuaram como legisladores e consultores políticos.

<sup>99</sup> Canto endossa a suposição de Dodds, de que o *Górgias* poderia ser explicado pelo “estado de espírito” (*état d’esprit*) de Platão na época da redação do diálogo e de sua primeira viagem à Sicília (Canto, 1993, p. 96-97): “Mas, sobretudo, as reflexões ocorridas no *Górgias* parecem estar ligadas a alguns eventos determinantes da vida de Platão, tais como suas relações com Dionísio I de Siracusa”. Já C. Kahn afirma o seguinte (1981, p. 306-307): “[...] Não obstante, o único *datum* relevante, em minha opinião, é a declaração da *Carta VII*, na qual Platão tinha perto de 40 anos de idade quando ele abandonou a esperança

bem estabelecido que o *Górgias* represente um momento singular da elaboração filosófica platônica, o que fica claro quando percebemos o caráter insituável da obra no suposto desenvolvimento doutrinal do filósofo. É oportuno lembrar que a tradição evolucionista de leituras do diálogo foi constrangida a notar a excentricidade do *Górgias* na série cronológica, sem, no entanto, oferecer uma explicação plausível para a anomalia do diálogo no conjunto das obras e seu papel controvertido no suposto sistema do pensamento platônico. Embora não aceitemos a proposta ortodoxa de ordenação sistemática da obra de Platão, queremos explorar as possíveis razões para o *Górgias* ter sido tomado como um diálogo insólito mesmo no quadro mais rigoroso da referida metodologia proposta (ou imposta) pelos comentadores da filosofia platônica. Pensamos que isso nos levaria mais uma vez ao problema da *atopía* da obra, nos dando ainda a oportunidade de trazer à tona um aspecto de certo modo recalcado na tentativa de ordenar o pensamento platônico.

Se a tradição interpretativa ortodoxa sempre procurou determinar o “lugar” de uma obra no conjunto da filosofia platônica, podemos dizer que, pelas razões aludidas, o *Górgias*, em certo sentido, é “atópico”.<sup>100</sup> Ou, de outra maneira, o papel do diálogo no “romance biográfico” platônico seria muito mais complexo do que se costuma pensar.

Assim, parece que o lugar do *Górgias* significa mais do que a representação de um conflito psicológico individual e a defesa de uma escolha de vida particular, já que o debate avança numa diferenciação complexa dos *modos de vida*, levado à cabo pelo “diálogo”

---

de uma carreira política em Atenas e foi para a Itália e a Sicília. Eu penso que Dodds e outros estão corretos em ver o impacto dessa decisão momentânea no apaixonado conflito entre as carreiras política e filosófica no *Górgias*. Se isso está certo, podemos datar o *Górgias* entre 390-386”.

<sup>100</sup> O significado de nossa formulação pode ser melhor compreendido desde que consideremos que a questão sobre a posição de cada diálogo no conjunto da obra platônica é normalmente concebida a partir da pergunta sobre o “lugar” de tal ou qual diálogo. Veja-se o título dos seguintes trabalhos, tais como os de L. Campbell: “On The Place of the *Parmenides* in the chronological Order of the Platonic dialogues” (1896); G. Owen “The place of *Timaeus* in Plato’s late dialogues” (1953); R. Waterfield “The place of *Philebus* in Plato’s Dialogues” (1980); C. Kahn “The place of the *Statesman* in Plato’s later work” (1995); etc. No comentário do *Górgias*, Dodds utiliza muitas vezes o termo “*place*” para se referir à questão da data de composição dos diálogos, e intitula assim uma seção do seu prefácio: “Reasons for *placing* the *Gorgias* late in the group I” (Dodds, 1990, p. 20). Ainda que a discussão incida sobre a data absoluta e relativa das obras, visando, portanto, o estabelecimento de uma série cronológica, os comentadores empregaram com frequência uma linguagem espacial para discutir a questão, fato que não se resume a uma mera curiosidade. Não é difícil explicar a incidência do vocabulário topológico nesse domínio, se considerarmos a pretensão sistematizadora da abordagem cronológica-estilométrica, na qual se tornou premente determinar a posição, o lugar preciso de determinado conjunto de problemas e proposições postos em cada diálogo numa totalidade, tendo em vista os princípios de hierarquia, dedutibilidade e interdependência implicados numa visão de tipo sistêmica.

(*dialégesthai*), por oposição à retórica (*rhētoriké*), na qual podemos notar uma elaboração filosófica abstrata sobre os temas que os comentadores preferiram tratar na ordem da decisão pessoal.<sup>101</sup> A bibliografia secundária sobre o *Górgias* nos mostra como, no que tange à filosofia política platônica, especular sobre as biografias do autor e de suas personagens tornou-se central, ao passo que o estudo da importante questão dos modos de vida na obra ficou francamente marginalizado.<sup>102</sup>

A despeito do papel secundário estabelecido para o *Górgias* no “romance biográfico” platônico, pensamos que este diálogo é o *locus* privilegiado para pensarmos o lugar político do filósofo como um “não-lugar” (a contradição é proposital e vamos explicar seu sentido), justamente devido ao caráter singular (ou atópico) da obra, que desafia os parâmetros mais consolidados de estudo do platonismo – quando lemos atenciosamente o *Górgias* e os comentários sobre ele, podemos verificar a sensação reinante de total estranheza, seja dos interlocutores de Sócrates em seu interior, seja dos intérpretes da obra ao longo do século XX, que se mostraram perplexos com o fato de Sócrates, por um lado, exibir algumas das características normalmente associadas ao dito período de juventude de Platão, e por outro lado, contrariar essas mesmas características, lançando mão de teses impróprias para o socratismo dos ditos *early dialogues*. Muito se discutiu, desde a antiguidade,<sup>103</sup> sobre o inesperado caráter “positivo” de Sócrates no *Górgias*, e esse problema é um dos temas mais recorrentes na leitura do diálogo, juntamente com a análise da lógica que é empregada para sustentar essa positividade (Annas, 2003, p. 17, n. 1; Canto, 1993, p. 44; Dodds, 1990, p. 16, n. 2; Kahn, 1981, p. 306; Klosko, 1983, p. 579).

---

<sup>101</sup> Magalhães-Vilhena também foi outro autor a seguir na esteira de Wilamowitz (Magalhães-Vilhena, 1952, p. 110): “Na época do *Górgias*, ele não é o mesmo Platão, e não [retrata] o mesmo Sócrates. É da sua atitude pessoal (*attitude personnelle*) que Platão cuida agora, ao invés da defesa de seu mestre. Ele trata de definir a direção de sua própria vida. Ele sofria uma crise interior (*crise intérieure*) dramática da qual o resultado é o *Górgias*, que tem algo de tragédia”. Magalhães-Vilhena se refere à página 127 da obra de Wilamowitz (1920), na qual o autor diz: “O *Górgias* é uma tragédia” (*Der Gorgias ist ein tragödie*). Cabe ainda lembrarmos aqui de um comentário de Cornford, também a respeito do *Górgias* (Cornford, 1974 (1933), p. 106): “A eleição entre uma carreira política e a vida de filósofo foi uma escolha a que o verdadeiro Sócrates nunca teve que enfrentar. Platão está pensando aqui em seu problema pessoal”.

<sup>102</sup> Muitos comentadores preferiram ver no questionamento sobre a vida no *Górgias* apenas mais um sinal da particularidade e da limitação do método tido como socrático da refutação.

<sup>103</sup> Segundo Dodds (1990, p. 16, n. 2), a inabitual “positividade” (*positiveness*) do *Górgias* já havia sido notada desde a antiguidade, na obra anônima *Prolegomena à filosofia de Platão* (11).

No *Górgias*, o tema da condenação de Sócrates é explicitamente retomado, e o filósofo põe mais uma vez sua vida à prova, só que desta vez a partir de uma discussão muito mais densa. Para além de nova apologia de Sócrates e uma apologia de Platão, uma anfibologia a ser explorada ao longo deste trabalho, está em jogo no *Górgias* a determinação e defesa da vida filosófica, situada no horizonte de uma pergunta visceral para os homens, a questão sobre o melhor modo de vida. Surpreendentemente, Sócrates não deixa de se posicionar diante de uma pergunta provocante e difícil como essa. Mediante uma lógica estranha, ele sustenta teses incomuns sobre a vida individual e coletiva, afirma a superioridade incondicional da vida justa e ordenada e pensa comprovar rigorosamente seus pontos de através da “refutação” (*élenkhos*). Assim, um Sócrates *átopos* deixa seus interlocutores perplexos (*Górgias* 494d) e consegue tirar do sério até mesmo o menos envergonhado e mais corajoso de toda a companhia de Górgias, o ateniense Cálicles.

Sendo o estranhamento uma marca distintiva do *Górgias*, somos levados a pensar que tal caráter não reflete qualquer acidente ou incidente biográfico/pessoal ou de qualquer outra natureza, figurando antes como um elemento inerente à lógica da própria obra, que aqui exploramos para constituir seus sentidos filosóficos mais profundos. Muito mais do que discutir sobre os problemas da vida e atacar as escolhas individuais de seus interlocutores, como sustentaram alguns autores interessados na refutação socrática no *Górgias*, Sócrates promove no diálogo uma reflexão madura sobre a vida enquanto problema filosófico, lançando as bases para a questão dos gêneros ou dos modos de vida, decisiva em sua obra e muito relevante na avaliação da filosofia platônica de maneira geral, em particular a política.<sup>104</sup> O *Górgias*, se lido com mais cuidado, poderia ser colocado na base de um problema seminal da filosofia clássica, qual seja, a questão da distinção e hierarquização da vida teorética, política e crematística (ou vida contemplativa, ativa e negociosa, segundo os termos latinos). Essa discussão, cuja formulação canônica é estabelecida no *corpus aristotelicum* (*Ética a Nicômaco* 1195b 16 *et. seq*; *Ética a Eudemo* 1215 a32-b1), de onde surgem os termos que serão projetados na obra platônica, especialmente na *República*, tem uma ressonância crucial na interpretação da obra

---

<sup>104</sup> Como afirma R. Joly (1956, p. 69): “É no *Górgias* que Platão, pela primeira vez, nos propõe uma teoria dos gêneros de vida”.

platônica e na história da filosofia ocidental de maneira mais ampla. Como é sabido, muitos autores tomam de maneira literal o “não-lugar” do filósofo platônico na *pólis* a partir de uma certa concepção da vida contemplativa, entendida como a antítese direta ou mesmo a aniquilação de toda ação política na cidade, radicalizando assim o viés aristotélico.<sup>105</sup> Trata-se de uma concepção bastante frequente em certas leituras da filosofia política de Platão, que pode ser posta em discussão a partir de uma análise do modo de vida filosófico tal como descrito no *Górgias*.

Por tudo isso, o estranho lugar no qual o *Górgias* foi inserido na vida e na obra platônica pela tradição interpretativa hegemônica acaba indicando, mais uma vez, o interesse de um estudo contundente sobre a *atopía* no diálogo, assim como a *atopía* do diálogo. Pensamos que Dodds (1990, p. 16-17) está correto em dizer que o *Górgias* ocupa um “lugar único” (*unique place*) entre os diálogos platônicos, mas por razões totalmente diferentes.

#### Filosofia, *atopía* e modos de vida no *Górgias*

*Pois o discurso não [é] sobre algo casual,  
mas sobre de que modo devemos viver.*

*(Ou gàr toû epitykhóntos ho lógos, allà peri toû  
hóntina trópon khre zên)  
(República I 352d5-6- trad. nossa)*

Como o *Górgias* trata da questão do lugar político do filósofo?

Em princípio, o diálogo registra um encontro fictício entre o famoso rétor de Leontino com o filósofo de Atenas e seus respectivos companheiros (Polo e Cálicles, de

---

<sup>105</sup> Ver, a esse respeito, o importante artigo de Jaeger (1946) e sua concepção do ciclo de evolução dos modos de vida na filosofia de Platão e Aristóteles. Para Jaeger, Platão teria sido o primeiro a elaborar o ideal de vida contemplativa, mas apenas na *República*, e a expressão mais “pura” desse ideal teria acontecido na obra de Aristóteles. Jaeger recusa o testemunho do acadêmico Heráclides do Ponto (fr. 88 Wehrli; D. L. VIII I 6) que atribui a Pitágoras a invenção da vida contemplativa, e toma o conjunto de anedotas sobre a inadequação dos filósofos pré-socráticos (como Tales, Anaxágoras e Demócrito) no universo da cidade como uma espécie de “pré-história” da noção de vida teórica - no que Jaeger é seguido por A. J. Festugière (1958, p. 143). Somos mais propensos a aceitar a visão de R. Joly (1956), que ao traçar a origem do tema dos gêneros de vida na antiguidade clássica, critica Jaeger e elabora uma visão mais complexa da trajetória do tema desde a obra dos poetas líricos, passando pelos tragediógrafos (Eurípides em especial), pelos sofistas, até chegar em Platão e Aristóteles, bem como aos desdobramentos do tema na Academia e no Liceu.

um lado; Querefonte, de outro), numa data e local incertos.<sup>106</sup> Os manuscritos do *Górgias* nos legaram o subtítulo “sobre a retórica” (*ἔπερι ρητορικῆς*), o qual, de fato, representa um tema amplamente tratado (e combatido) no diálogo, e incluíram a obra no gênero “*anatreptikós*”, que significa algo como “que revira”, ou que vira de ponta-cabeça, a partir do que vem a ser normalmente traduzido como “refutativo”.<sup>107</sup>

Em linhas gerais, no *Górgias*, Sócrates promove um diálogo no qual procura saber o que é a retórica, chegando à conclusão de que ela é um “simulacro de uma parte da política”, uma “experimentação e rotina”, ao invés de uma *tékhne* (arte, técnica ou conhecimento).<sup>108</sup> Segundo Sócrates, a retórica produz de fato a persuasão através da elaboração de discursos, mas o faz de maneira irracional e sem o conhecimento autêntico

<sup>106</sup> A data *dramática* do diálogo não pode ser estabelecida com precisão. A cena pode ir de 427 (o ano da embaixada de Górgias a Atenas) até 405 a. C., segundo algumas evidências contraditórias internas à obra, que não permitem a datação exata do tempo da cena, tais como: a menção à morte recente de Péricles, ocorrida em 429 (*Górgias*. 503c); ascensão de Arquelaus ao poder na Macedônia em 413 a. C. (*Górgias* 470b); alusão à *Antiope* de Eurípides *circa* 411-408 a. C. (*Górgias* 485e); alusão ao processo das Arginusas em 406 a. C., que teria ocorrido no “ano passado” (*Górgias* 473e). Sobre a dificuldade de definição da data dramática da obra, ver A. Croiset (1949, p. 100-101), que fala da vagueza e indeterminação da data dramática do *Górgias* e da falta de escrúpulos da fantasia de Platão ao colocar Górgias em cena a despeito das datas verossímeis. Ver também Dodds (1990, p. 17-18), para o qual a “atemporalidade” (*timelessness*) (p. 18, n. 1) dramática do *Górgias* não é um caso isolado, pois ocorre no *Protágoras* e em outras obras (destacariamos o *Menexeno*). Dodds completa: “Devemos concluir que Platão não se importava com a forma como seus leitores situavam suas ficções no tempo ou, com Gercke e Cornford, que ele deliberadamente retirou a presente ficção “da esfera histórica das circunstâncias factuais e do curso da política partidária em Atenas”. Na antiguidade, Ateneu de Náucratis (II d. C.) já havia destacado como Platão em suas obras “erra” muito em relação ao tempo (*Plátōn parà tous khrónous hamartáneî; Banquete dos Sofistas* 5 217c-218e). Por outro lado, também não sabemos ao certo o local no qual a cena do *Górgias* é situada; já foi sugerido que a cena fosse ambientada numa praça pública, como um ginásio, ou na casa de Cálicles, ou na transição de um espaço para o outro. Ver a discussão em Dodds (1990, p. 188) (que recusa a opção da casa de Cálicles) e G. Reale (1997, p. 863). Então, em resumo, para usar o conceito de M. Bakhtin (1982, p. 84), podemos afirmar que o “cronotopo” do *Górgias* é anacrônico-atópico.

<sup>107</sup> O *Górgias* faz parte da sexta tetralogia de diálogos organizada por Trasilos de Alexandria, junto com o *Eutidemo*, o *Protágoras* e o *Mênon* (*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* III 43). Por outro lado, o gênero “refutativo” no qual ele é inserido classifica ainda o *Eutidemo*, além do *Hípias Maior* e o *Hípias Menor* (cuja autenticidade é duvidosa). Uma rápida leitura dessas duas últimas obras aporéticas nos mostra a controvérsia e a dificuldade de determinar o sentido filosófico geral dos diálogos entre Sócrates e Hípias, e algo de semelhante pode ser dito sobre o debate entre Sócrates, Polo e Cálicles. No entanto, o *Górgias* possui um forte sentido protréptico de exortação à filosofia estranho aos dois *Hípias*.

<sup>108</sup> O termo *tékhne* é uma das noções mais importantes e discutidas na filosofia platônica. Sobre o assunto, ver, entre outros, G. Cambiano (1971; 1994) e A. Balansard (1998). Arte e técnica são traduções comuns, de acordo com a raiz latina *ars* na origem dos idiomas modernos para “arte” e grega *tékhne* para “técnica”; nenhuma delas abarca plenamente os sentidos originais e podem levar a confusões. As dimensões da *tékhne* são tão amplas que D. Roochnik (1986) propôs que entendêssemos o termo simplesmente como “conhecimento” (que pode ser prático, teórico ou uma mistura entre os dois). Neste trabalho, empregaremos indiferentemente arte, técnica e conhecimento para expressar *tékhne*; às vezes optamos por transliterar o termo, simplesmente para evitar repetições. Parte da pluralidade de significações filosóficas da discussão sobre a *tékhne* no *Górgias* será apresentada ao longo de nosso trabalho.



daquilo sobre o que versam seus *lógoi*. O rétor consegue produzir a “crença” ou a “convicção” (*pístis*) mediante a formulação de discursos que suscitam o “agrado e prazer” naqueles que os escutam, artifício pelo qual os oradores se tornam capazes de convencer os homens, mesmo sendo ignorantes. Isso é o que confere a eles um tremendo poder político e é também a chave para a conquista de uma vida boa e feliz.

A primeira linha do *Górgias* remete à “guerra e ao combate” (*polémou kaí mákhēs*; 447a1), e o diálogo avança numa polêmica entre a prática retórica e a prática filosófica, oposição definida em termos lógicos e epistemológicos, assim como éticos e políticos. Depois de um proêmio em que Querefonte e Polo realizam uma espécie de ensaio da discussão, Sócrates se transforma no questionador com o qual estamos acostumados, desconcertando e irritando seus interlocutores, a ponto de acirrar o conflito entre as personagens e fazer o debate mergulhar em argumentos cada vez mais profundos e extraordinários. Nesses argumentos, proliferam uma série de refutações, paradoxos, digressões, reviravoltas e jogos conceituais que dificultam a leitura da obra e deixam os comentadores confusos em relação ao propósito e a capacidade do diálogo.

Tal como outros diálogos platônicos, o *Górgias* suscita uma discussão possível sobre o que constitui sua unidade conceitual, haja visto que, tomando como ponto inicial a pergunta sobre o que é (e o que pode) a retórica, a obra reflete sobre os modos de utilização dos discursos sobre os outros homens num contexto político, e acaba recaindo em discussões muito mais densas e controversas. Dentre elas, destacamos a questão da justiça individual e política, o problema da *tékhnē* e da educação, o significado e a prática da virtude, a hierarquia do prazer e do bem nas ações humanas, sem nos esquecermos da importante discussão sobre o que constitui e como alcançar a “felicidade” (*eudaimonía*), um dos pilares do diálogo.

Entretanto, apesar da multiplicidade dos assuntos tratados na obra, a maneira peculiar e às vezes contraditória pela qual são discutidos, pensamos que a unidade conceitual do diálogo acaba convergindo num ponto central, que vem a ser abertamente declarado por Sócrates, em vários momentos do debate com Górgias, Polo e principalmente Cálicles. Ao lado da relação entre a justiça e a felicidade, Sócrates sustenta que eles estão lidando com a “mais bela” das perguntas, cuja ignorância, além de prejudicial, é o que pode haver de “mais reprovável” (*aískhíston*) num homem: “o que um

homem deve ser, com o que ele deve se ocupar e em que medida” (*poiôn tina khrē eînai tòn ándra kai ti epitedeúein kai mékhri*; 487e9-488a1). A obliquidade dos assuntos discutidos no diálogo converge para uma pergunta direta sobre “como devemos viver” (*pôs biotéon*; 492d5), ou sobre qual seria o “melhor modo de vida” (*trópos áristos tou bíou*; 527e3). O tema da “vida” domina toda a discussão, e seria inútil compilar todas as referências explícitas e implícitas à noção de vida no *Górgias*, em momentos chave do drama e da dialética do diálogo, nos quais observamos 24 ocorrências do substantivo *bíos* (vida), 31 do verbo *záō* (*zô*) (viver), bem como 8 ocorrências verbo *bióō* (viver, passar a vida).<sup>109</sup> Contentamo-nos com as formulações mais eloqüentes para a questão que, segundo Sócrates, até mesmo um homem de “pouca inteligência” (*smikròn noûn*) poderia reconhecer como o libelo a ser tomado do modo “mais sério” possível:

Sócrates: Pelo deus da amizade, ó Cálicles, não penses que devas brincar (*paízein*) comigo, nem respondas o que te ocorrer contra teus pareceres, muito menos tomes meus discursos como [se eu estivesse] brincando (*hos paizontos*).

Pois vê que nossos discursos são sobre isso, o que até mesmo um homem de pouca inteligência (*smikròn noûn*) levaria mais a sério (*ân mállon spoudáseié*) - ou seja, de que modo se deve viver (*hóntina khrē trópon zên*) - este ao qual tu me exortas (*parakaleís*), fazendo as coisas que um homem faz, falando em meio ao povo, exercitando a retórica (*rhetorikên askoûnta*) e fazendo política do modo como vós fazeis hoje (*politeúomenon toûton tòn trópon hèn hymeís nyn politeúesthe*), ou esta vida, [vivida] na filosofia (*bíon tòn en philosophíai*), e em quê este modo é diferente daquele.

Então, talvez seja melhor distingui-las, como agora há pouco tentei, distinguindo-as (*dielomévous*) e reconhecendo suas diferenças (*dè kai omologésantas allélois*); sendo estas duas vidas (*dittò tò bíō*), investigaremos (*sképsasthai*) primeiro em que diferem uma da outra, depois qual delas devemos viver (*hopóteron biotéon*).

Mas tu talvez ainda não compreendas o que digo.

(*Górgias* 500b7-d4 – trad. nossa)

Podemos dizer que no diálogo “sobre a retórica” a discussão passa dos esquemas normais das técnicas de composição discursiva e da análise sobre os diferentes modos do *lógos* e recai numa investigação muito mais profunda acerca de como o homem deve ocupar seu tempo em vista de sua formação e ação na *pólis*, ou ainda, como ele deve portar-se e formar a si mesmo. A discussão conduzida por Sócrates desloca a discussão

<sup>109</sup> No entanto, é verdade que no *Górgias* não há nenhuma ocorrência do substantivo *zoé*.

originalmente voltada para a determinação do que é e o que faz Górgias para a distinção entre dois modos ou gêneros de vida, entre os quais são destacados o retórico-político e o filosófico-atópico.

Apenas o tópico central do diálogo acima aludido seria suficiente para nos mostrar o caráter extraordinário do *Górgias*, e para compreendermos os motivos de o diálogo suscitar uma controvérsia tão intensa entre os interlocutores dentro da obra e os intérpretes fora dela. No entanto, a singularidade do *Górgias* vai além da postulação de uma questão tão ampla e especial como esta, que, curiosamente, evoca uma profunda abstração, mas, ao mesmo tempo, surge de maneira imediata, sugerindo a máxima adesão de cada um dos interlocutores aos pontos de vista que eles se dispõem a discutir e a defender. O *élenkhos* praticado por Sócrates opera num curioso deslocamento entre o universal e o particular, entre o ‘além e atemporal’ e o ‘aqui e agora’.

Nessa discussão tipicamente humana sobre a vida, Sócrates trilha caminhos inusitados, e a questão sobre a prática da política assume um papel central. A começar pela clara retomada do tema da condenação de Sócrates, tendo em vista que a atuação retórica é vista prioritariamente (mas não exclusivamente) sob o prisma da prática dos tribunais (sendo definida como um “simulacro da justiça”).<sup>110</sup> No *Górgias*, também visualizamos a “suspensão temporal da *krisis*” de Sócrates, e podemos dizer que a própria filosofia vem a ser novamente colocada perante o tribunal da cidade enquanto um estilo de vida. No julgamento reaberto no *Górgias*, fica confirmada a incomensurabilidade entre as posições do filósofo e dos oradores em relação às expectativas de satisfação individual e de participação política, ao mesmo tempo em que Sócrates reverte a acusação que sofreu (ou viria a sofrer) para os mais eminentes líderes da cidade, as práticas institucionais e os modos normais de convivência na *pólis* ateniense. Sócrates reconhece o caráter *paradoxal* de seus discursos e ações, mas insiste em que eles sejam tomados enquanto tais, ou seja, contrários, paralelos ou opostos às opiniões mais comuns, segundo a formação da própria palavra composta da preposição *pará* + o substantivo

---

<sup>110</sup> No *Górgias*, Platão não faz uma distinção formal entre os tipos de retórica “deliberativa”, “judiciária” e “epidítica”, tal como Aristóteles (*Retórica* I 1358b7-8). No entanto, poderíamos dizer que cada uma dessas três dimensões são abarcadas ao longo da discussão, tendo em vista que o diálogo, apesar de focar o tema da retórica dos tribunais, menciona a exibição de Górgias, além de discutir o tema do aconselhamento político no conselho e assembléia, englobando assim diversos usos para a prática retórica.

*dóxa*.<sup>111</sup> Ocorre, no entanto, que ao julgar seu comportamento no contexto da cidade, Sócrates reverte a *krísis* de seu *bíos* numa crítica a Atenas, ao insalubre modo de vida de seus concidadãos, nutridos por políticos demagogos e aduladores que não se preocupam com o saber e a prática relativa ao cuidado com a alma.<sup>112</sup>

Entretanto, se em princípio a distinção entre *dialégesthai* e *rhetoriké* conduz a uma forte oposição entre a vida filosófica e a vida política, no mesmo diálogo, filosofia e política serão fundidas no *bíos* defendido e exortado por Sócrates, de um modo direto e incisivo como em nenhuma outra obra platônica. Sócrates diz com todas as letras não ser um político (473e), o que não nos espanta tanto assim, mas depois afirma também, de maneira explícita, ser um dos poucos, senão o único, praticante da “verdadeira arte política” (521d)! Tendo em vista que a coerência e harmonia são atributos essenciais na prática do diálogo e da refutação e, segundo Sócrates, condições para a saúde da alma e para a felicidade, pretendemos conceber como é possível essa passagem do *Górgias*, e qual é a significação da flagrante contradição dos discursos e ações do filósofo, que pode ser encontrada na relação de Sócrates com seus interlocutores, com o *éthos* estabelecido de seus concidadãos, e, de certa maneira, com ele próprio. Assim, é fundamental avaliar a estranheza de Sócrates e o deslocamento que ele opera na lógica da política (e em sua própria lógica), enquanto delineia a vida filosófica, no contexto da questão sobre o melhor modo de vida humano.

Como vimos na passagem acima citada (*Górgias* 500b7-d4), o lugar no qual se desenrola o debate do *Górgias*, mais do que um ginásio ou numa casa particular, é a própria *pólis*, que é, certamente, o âmbito do debate central da obra. Vale destacar que “a vida na filosofia” (*bíon tòn en philosophíaj*; 500c6-7) é contraposta a um modo específico da vida política, isto é, “o modo como vós fazeis política hoje” (*politeuómenon tou̐ton tòn trópon hòn hymeís nyn politeúesthe*). Notemos aí dois detalhes: Sócrates se vale da segunda pessoa do plural “vós” (*hymeís*) para distanciar seu modo de vida da política feita

---

<sup>111</sup> A preposição “*pará*” pode significar ainda “diante de” ou “junto de”. Ao longo do trabalho, veremos se é possível conceber o *paradoxo* da vida filosófica como algo mais do que uma contraposição à opinião comum, ou, em outras palavras, avaliar em que medida a *atopía* socrática pode se comunicar com e compartilhar a *dóxa*.

<sup>112</sup> A expressão “Sócrates contra sua cidade” (Pradeau, 1997, p. 13) parece adequada para descrever a irredutibilidade da oposição entre o *filósofo* e a *pólis*, que é amplamente retratada em outros diálogos, mas em nenhum outro lugar tão detalhada como no *Górgias*, segundo M. Canto (1993, p. 98).

pelos rétores, e ainda emprega o advérbio temporal “agora” (*nyn*) para se referir a um dado momento da política ateniense. Como vemos, Sócrates determina bem a política da qual a filosofia não faz parte, o espaço e o tempo no qual ela não habita, e isso é seminal para entendermos como Sócrates pode reivindicar, posteriormente, a identidade entre a vida filosófica e a verdadeira política, em sua própria figura.

No *Górgias*, temos um diálogo em que as noções de *tékhne*, *bíos* e *pólis* não são problemas independentes e descompassados, para a surpresa dos comentadores coetâneos nossos, cujas expectativas mais imediatas dão conta de que técnica, ética e política possuem lógicas próprias e inconciliáveis, sendo domínios irreparavelmente distintos, e que nenhum deles tem a ver com a discussão sobre o modo como o homem deve viver aos moldes de um diálogo socrático situado no século IV a. C. (e dramaticamente ambientado no V século). No entanto, aquilo que torna a lógica do *Górgias* estranha *para nós* não parece ser aquilo que torna os argumentos e o sentido do diálogo estranhos neles mesmos; sustentamos que a *atopía* do diálogo não se resume a qualquer tipo de insuficiência lógica, nem que a simultânea negação e afirmação política de Sócrates represente um puro *non-sense*. A nosso ver, o *Górgias* procura justamente construir o espaço teórico e prático no qual a escolha individual de vida, a prática das artes e a *paideía* são consonantes: o do diálogo e da refutação. A construção desse espaço metafórico nos revela então o “não-lugar” real que o filósofo assume resolutamente no que tange à vida na cidade, paradoxo que procuramos ressaltar e compreender.

Conhecimentos e valores seminais para a vida individual e para a vida na comunidade dominam os discursos do *Górgias*, que segundo a expressão de Sócrates, estão interligados como os elos de uma corrente: *lógos*, ação, justiça, felicidade, amizade, saber, virtude, entre outros. Discutindo sobre a retórica no campo da filosofia, os dialogantes chegam a insólitas questões epistemológicas e éticas, e estas, por sua vez, apresentam uma direta ressonância política. A bem da verdade, aquilo que nós hoje situaríamos no campo de uma discussão ética, ou *Da* questão ética fundadora, o debate e a decisão sobre o melhor modo de vida, no *Górgias* é tomado explicitamente como uma questão política. Com efeito, isso é algo que causa certo incômodo nos comentadores, e

que poderia ser melhor compreendido à luz da *atopía*, em particular a figura do deslocamento.<sup>113</sup>

Para adentrar o máximo possível na *atopía* própria da obra, retomaremos os principais momentos do diálogo, bem marcados na transição de Górgias a Polo e de Polo a Cálicles como interlocutores de Sócrates.<sup>114</sup> Não intentamos oferecer uma leitura compressiva do *Górgias*, um dos mais longos e ricos diálogos platônicos, repletos de dificuldades que motivam os estudiosos a formularem as mais díspares leituras.<sup>115</sup> Não obstante, precisamos situar nossa proposta de pesquisa na dinâmica dramático-filosófica da obra, na qual ressaltaremos certos detalhes geralmente pouco notados nas leituras do diálogo que são relevantes para nossa interpretação. Esperamos mostrar como o *Górgias* é uma obra especial quando se trata de refletirmos sobre a singular prática política-filosófica platônica, justamente porque ela nos apresenta uma imagem fundamental da *atopía* de Sócrates e da própria filosofia.

As nove ocorrências do adjetivo *átupon* na obra serão analisadas, inseridas no contexto do que denominamos de a determinação do lugar político do filósofo. Todavia, muito mais do que tomar as ocorrências do adjetivo *in abstracto*, procuramos mostrar como o (não) lugar político do filósofo transparece em toda a lógica e ação dramática do diálogo, incidindo ainda sobre a dimensão hermenêutica de uma obra que suscita tantas divergências entre os intérpretes. Pois, como afirma J. Turner, que descreve bem a situação de perplexidade que o *Górgias* causa em seus leitores:

A conclusão do *Górgias* de Platão pode muito bem colocar seu leitor num lugar estranho, um *átomos tópos*. Nos termos do drama explícito do texto, a vitória claramente pertence a Sócrates, na medida em que ele silenciou primeiro o grande professor de retórica Górgias, depois seu pupilo Polo,

<sup>113</sup> Veja-se, por exemplo, a posição de Kahn, que tem consciência de que o diálogo versa sobre a questão de como viver, mas opõe esse problema ético à questão propriamente política (Kahn, 1983, p. 103): “A mudança do governo político para o auto-governo nos lembra de que a questão fundamental do diálogo é moral ao invés de política: *pós biotéon*, como alguém deve viver sua própria vida (492d5)”.

<sup>114</sup> Como é amplamente reconhecido, o *Górgias* possui movimentos dramáticos que são vitais para a interpretação do diálogo.

<sup>115</sup> T. Irwin explica o fato de o *Górgias* ser “enigmático (*puzzling*) e insatisfatório” porque ele “[...] almeja tarefas ambiciosas com os recursos inadequados da teoria socrática” (*Plato’s moral theory*, 1977, p. 131; *apud* Turner, 1993, p. 71). W. Guthrie (1990, p. 284) apontou as novas influências intelectuais de Platão no *Górgias* (como o orfismo e o pitagorismo) e a primeira ocorrência de um dos grandes mitos escatológicos da obra platônica. O mito final da obra estimulou a leitura, também comum, e formulada com clareza por M. Vegetti, de que “[...] o único sucesso do diálogo reside numa esperança escatológica: no além, a alma do justo será premiada e a do injusto punida” (Vegetti, 2002, p. 11). Na esteira de Wilamowitz-Moellendorf, Dodds acreditou que Platão tivesse experimentado “[...] algo parecido com uma conversão religiosa durante a escrita do *Górgias*” (Dodds, 1945, p. 24).

e finalmente o anfitrião de toda a companhia, Cálicles. Todos esses interlocutores mostraram estar aquém daquela harmonia entre *lógos* e *érgon* que é o sangue (*life-blood*) dos diálogos platônicos. Ao mesmo tempo, entretanto, os aspectos dialéticos do texto – inclusive nas próprias palavras de Sócrates – apontam as deficiências nos mesmos argumentos que supostamente estabelecem a vitória de Sócrates. Sócrates tinha visto Cálicles como a pedra de toque pela qual testaria sua própria alma (486d2-7) e exigido que o acordo entre os dois tivesse “o *télos* da verdade” (487e6-7). Na medida em que Cálicles nega muito claramente um envolvimento ativo na conversação, ele então se recusa a concordar com os argumentos de Sócrates, e portanto o diálogo como um todo não nos oferece um tal acordo e assim um tal *télos*. Os próprios argumentos do *Górgias*, pelos quais Sócrates deseja justificar suas proposições muito fortes sobre a natureza da vida boa, de fato não o fazem – nos termos do próprio Sócrates. [...] Portanto, o diálogo como um todo tem algo de estranho nele, alguma coisa causada por algo como o próprio caráter de Sócrates: ele parece perturbante e “fora de lugar”, *átopos*”.

(Turner, 1993, p. 69; p. 71)

### CAPÍTULO 3: Sócrates e Górgias: estranheza

Neste capítulo, iniciamos a análise dos três confrontos do *Górgias*. Pretendemos mostrar como o diálogo entre Sócrates e Górgias, Polo e Cálicles não apenas nos deixa ver a *atopía* do modo de vida filosófico na *pólis*, mas como toda a discussão poderia ser situada nesse “não-lugar”, ou em outras palavras, como a *atopía* perpassa pela lógica e a ação dramática da obra, encontrando-se no cerne dos principais argumentos do *Górgias*. Pensamos que o *Górgias* nos deixa ver a constituição do lugar político do filósofo enquanto um “não-lugar”, *atopía*, ao mesmo tempo em que essa *atopía* nos ajuda a esclarecer (e não a resolver) temas controversos da obra, em sua intrincada significação filosófica.

De onde surge a estranheza de Sócrates? O que significa reconhecer a *atopía* do filósofo? Como nossa abordagem diverge de algumas interpretações do *Górgias*? Qual é o papel esperado do leitor do diálogo? Na tentativa de percorrer o insólito caminho que leva à instauração do insólito “não-lugar”, ressaltamos, dentre as possibilidades oferecidas pelo substantivo *atopía* e os adjetivos *átomos/átomon*, três figuras fundamentais, com as quais tentamos sintetizar as possibilidades encampadas pelo conceito aqui estudado: estranheza, contradição, deslocamento. Elas foram especialmente escolhidas para abarcar a dinâmica complexa do *Górgias* e as peculiaridades do diálogo de Sócrates com cada um dos seus interlocutores, e nesse sentido, como todos os temas e discussões desta obra, são rigorosamente indissociáveis umas das outras. Contudo, repartimos estas três figuras pelos três próximos capítulos, correspondentes aos três embates do *Górgias*, mas tão-somente para facilitar a organização de nossas idéias, e para captar as nuances dos embates do diálogo. Para começar, nos focamos no debate entre Sócrates e Górgias, recuperando ainda alguns elementos do prólogo do diálogo.

Nas circunvoluções de um discurso em que Sócrates define sua linguagem e pensamento como “diálogo” (*dialégesthai*), por oposição à “retórica” (*rhētoriké*), Sócrates destaca esta última do campo da *tékhnē*, realocando-a entre as “experimentações e rotinas” não técnicas ou artísticas. Essa via começa a ser traçada no debate entre



Sócrates e Górgias, duas personagens platônicas que evocam dois indivíduos bastante conhecidos em Atenas.<sup>116</sup>

De saída, Sócrates se coloca na contramão de seu tempo e espaço, no qual a retórica era uma prática consagrada na pedagogia e no exercício da política em seus âmbitos tradicionais, e assim um meio eficaz de partilhar ou conquistar o poder em Atenas e em outras cidades. Embora não haja registros da palavra *rhētoriké* anteriores ao *Górgias*,<sup>117</sup> as práticas oratórias estavam bem estabelecidas no universo das *póleis* no século V e IV a.C., de modo que o próprio termo *rétor* podia ser tomado como sinônimo de “político”, enquanto designava o simples ato de fazer uso da palavra em público.<sup>118</sup> Ainda assim, a delimitação do conceito de retórica tal como realizada no *Górgias* pode ser tomada como uma novidade, devendo ser inserida numa das questões mais importantes e recorrentes dos diálogos platônicos, qual seja, a tentativa de definição da filosofia, ela própria uma inovação no contexto do quinto século e cujas fronteiras ainda não haviam sido plenamente demarcadas no quarto século. Sabemos que uma das metas mais claras nos diálogos é a definição do espaço próprio da filosofia, ou do *bíos* filosófico, e que isso torna o confronto com a alteridade fundamental na constituição da identidade que Platão procura conferir à sua prática, para distingui-la de outras, como a erística, a sofística, a antilogia, a retórica e mesmo a filosofia (como a de Isócrates, por exemplo) (Nehamas, 1990). Na procura pela delimitação da filosofia, Platão é levado a calcar no centro de seu pensamento o registro e a reflexão sobre as diferenças, que nos diálogos se articulam em diversos níveis, como na lógica, no drama, na epistemologia e ontologia, além da ética e da política (Marques, 2002; 2006).

Sócrates chega atrasado para a “exibição” (*epideíxis*) que o estrangeiro Górgias havia preparado para seus anfitriões atenienses, na qual se dispunha a responder a qualquer pergunta proposta pela audiência. Por culpa de Querefonte, Sócrates perdeu

---

<sup>116</sup> Advertimos que o foco de nosso trabalho não é uma investigação sobre a historicidade de Sócrates, Górgias de Leontino, Polo de Agrigento e as demais figuras presentes no *Górgias* e outras obras mencionadas. Em princípio, sempre estaremos nos referindo às personagens de Platão, deixando claro quando visarmos os indivíduos históricos.

<sup>117</sup> A palavra aparece pela primeira vez em 448d10, o que levou alguns comentadores a supor que o termo *rhētoriké* poderia ter sido uma invenção de Platão. Ver a discussão em E. Schiappa (1990), além de Medrano (2004, p. 36, n. 69).

<sup>118</sup> Ver M. Finley (1962, p. 12-13). Como salienta H. Yunis, a identidade subjacente entre cidadão (*polités*) e político (*rhētor*, *politikós*, *politeúomenos*) era um fato básico da vida política grega (Yunis, 1996, p. 154).

esse espetáculo de onisciência porque tinha se demorado, não por acaso, na ágora, local em que passava boa parte de seu dia.<sup>119</sup> Quando Sócrates chega ao local do encontro, ele parece decidido em seu empenho de ouvir o estrangeiro; ele está ali porque *deseja* ouvir o leontino, embora não queira presenciar mais uma “exibição” da *pansophía* do rétor. Tampouco ele quer ouvir *discursos longos*, os quais seriam uma característica fundamental dos discursos retóricos, e assim, típicos dos ambientes nos quais prepondera a lógica demagógica, segundo fica claro no *Górgias* e em outras obras platônicas.<sup>120</sup> Sócrates insiste ao longo de todo o *Górgias* nas condições de reciprocidade ética e teórica que só poderiam ser alcançadas pela *brakhylogía*, ou seja, um modo de discursar mediante a elaboração de perguntas e respostas alternadas (449b-c; 461d; 465b; 465d). Essa é uma das principais características na determinação do espaço socrático-platônico do “diálogo” (*dialégesthai*), tal como Sócrates classifica seus *lógoi*, que devem ser entendidos como uma maneira determinada de se expressar, assim como de pensar e agir.<sup>121</sup>

Górgias é alhures descrito como um mestre da plasticidade dos discursos (*Fedro* 267b-c), sendo capaz de manejá-los em suas mais diversas formas e modos, de tal modo que ele não se incomoda com a proposição de seu interlocutor para refrear os monólogos e discursos longos, característicos da prática política. Pode-se dizer que Górgias chega a cumprir a injunção da brevidade com mais esmero do que qualquer outra personagem, seja Polo e Cálicles, ou até mesmo Sócrates.

---

<sup>119</sup> A presença de Sócrates na ágora e em outros lugares de maior movimento e importância política da cidade é atestada em várias passagens de Platão (como a do *Górgias*) e Xenofonte (*Memoráveis* I 1 20). Essa imagem contradita frontalmente a acusação de Cálicles de que o filósofo desperdiça seu tempo “num canto” (*en goníai*), entre três ou quatro adolescentes (*Górgias* 485d7).

<sup>120</sup> Os discursos longos são elementos característicos da prática da política em seus foros institucionais. Por exemplo, no *Górgias* (519d5), depois de realizar um longo discurso, Sócrates afirma que teve de falar como um “autêntico demagogo” (*alethôs demegoreîn*), já que Cálicles não se dispunha a responder suas perguntas. Sobre a relação entre discursos longos e demagogia, ver também *Sofista* (268b-c).

<sup>121</sup> Sobre a constituição do “espaço do diálogo” socrático e platônico, ver M. Dixsaut (2000, p. 207): “É isto que tem por objeto de pôr em evidência a constituição por Platão do espaço socrático do diálogo. Esse espaço não é homogêneo, porque ali não cessam de se entrecruzar os modos de discursos heterogêneos”. Em outro artigo, Dixsaut ainda pensa a noção platônica de “diálogo” a partir da noção de espacialidade (Dixsaut, 2012, p. 73): “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 diferentes de dialogar, mas diferenciando maneiras diferentes de pensar. Quando inscrita nesse espaço a dialética não é definida em relação a outras formas de diálogos, como em Aristóteles, mas com relação a outras formas de pensamento, outros modos de conhecimento”.

Colocado na posição de respondedor, Górgias reafirma a seus interlocutores que sua proposta está mantida, ou seja, a “promessa” de responder a qualquer pergunta, que ele havia feito em sua *epídeixis* e reiterado a Querefonte (448d2): “É verdade, Querefonte. Aliás, era isso mesmo que eu há pouco anunciava, e digo que há muito tempo ninguém ainda me perguntou algo inesperado (*kainòn*)”.

Mas isso é o que Sócrates vai fazer, ele que costumeiramente põe questões inusitadas e inquietantes para aqueles com os quais discute, e que por isso passava a impressão de ser um tagarela e um introdutor de excentricidades. Segundo Sócrates, Górgias não cumpriu aquilo que havia “prometido” (*hò hypéskheto*; 448d5).<sup>122</sup> Isso porque Górgias não respondeu ao que Sócrates quer saber: “qual é o poder (*dýnamis*) da técnica do homem, e o que Górgias anuncia e ensina” (447c1-2); ou ainda, saber “quem é” (*hóstis éstin*) Górgias (447d).<sup>123</sup>

Depois de tomar consciência de que a questão de Sócrates quer dizer “o que é”, Górgias se diz um “rétor”, e bom, ou seja, alguém versado nas artes dos discursos (*lógoi*). Mais importante ainda é que ele diz ser capaz de ensinar os outros homens a serem como ele, seja em Atenas, seja em qualquer “outro lugar” (449b). Assim, desde o princípio, a dimensão pedagógica assume uma importância vital no diálogo, em consonância com a procura socrática pelo saber que qualquer homem sensato deveria almejar, que os itinerantes rétores e sofistas prometiam ensinar, mediante (expensiva) remuneração. Górgias se vangloria de sua ocupação, a qual ele tem na conta de arte, uma de caráter superior e extremamente abrangente quanto a seu objeto e finalidades. Para ele, a retórica seria a *paideía* adequada para aqueles que almejam alcançar a felicidade, na medida em que o poder de discursar habilmente forneceria o instrumento adequado para o sucesso pleno de um homem no ambiente da *pólis*. Instigado por Sócrates a revelar o “poder” (*dýnamis*) de sua arte, que ele anuncia e ensina, Górgias circunscreve o âmbito de sua

---

<sup>122</sup> *Hypéskheto* é o aoristo em terceira pessoa do verbo *hypiskhnéomai*, o qual, além do sentido aludido de “prometer”, evoca as noções de supor, sustentar, professar. Esse verbo é frequente nos diálogos platônicos quando se trata de dizer aquilo que os sofistas professam, o que será mostrado no corpo de nosso texto. Nesse sentido, vale registrar que M. Canto (1993, p. 81, n. 1), citando a obra de H.-I. Marrou (*Histoire de l'éducation dans L'antiquité*), ressalta a origem etimológica do termo “professor”, que seria proveniente do verbo latino *profiteri* (prometer).

<sup>123</sup> *hóstis* é um pronome pessoal, que Sócrates usa quando se esperaria que usasse apenas *ti*. Isso causa uma confusão em Górgias, rapidamente desfeita quando se esclarece que Sócrates pretende saber “o que é” Górgias, ou seja, qual é a sua ocupação e seu papel na cidade enquanto um demiurgo.

atuação ao domínio da política, no qual a grande “obra” (*pragmateía*) da retórica é realizada. Se a retórica é pensada como um poder de persuadir pelo *lógos*, interessa a Sócrates saber qual poderia ser o objeto e o campo de atuação do rétor (que ele define com a expressão “*perì tí*”), e, acima de tudo, qual seria o *érgon* realizado por essa atividade. Cultivando a arte do *lógos*, Górgias diz ser capaz de:

Poder persuadir com discursos os juízes no tribunal, os conselheiros no conselho, os membros da assembleia na assembleia e em toda outra reunião que se tornasse uma reunião política. Sem dúvida, com esse poder terás o médico como escravo (*doûlon*), e como escravo também o treinador de ginástica. O negociante se mostrará negociando para outro e não para si mesmo, mas para ti, que tens o poder de falar e convencer a multidão.

(*Górgias* 452 d9-e7- trad. nossa)

Górgias admite ser mais poderoso do que qualquer técnico ou artista num contexto político, a ponto de ser capaz de usurpar as competências dos outros sabedores na *pólis*, tais como os referidos mestres de ginástica, médicos, economistas, e demais especialistas, os quais, nos meios institucionais, seriam simplesmente tornados *escravos* (*doûlos*) por um rétor, segundo a forte metáfora de Górgias.<sup>124</sup>

Para Górgias, se um médico e um rétor disputassem, diante de uma multidão, acerca de quem seria mais apto a aconselhar os cidadãos sobre a saúde, o médico sairia perdedor. Górgias vai além: não só em relação aos médicos, mas, entre as multidões, o rétor seria mais persuasivo do que qualquer outro demiurgo, acerca de qualquer assunto, quando se trata de aconselhar a *pólis*.<sup>125</sup>

<sup>124</sup> A metáfora é forte porque os “escravos” não possuem qualquer estatuto político no mundo grego. É mais forte ainda porque Górgias aplica a comparação aos cidadãos livres, ou seja, aos que têm a prerrogativa de participação nas assembleias e tribunais (*Górgias* estaria dizendo então ser capaz de tornar os homens livres em seus escravos). A esse respeito, veja-se *Filebo* (58a), no qual Górgias, segundo Protarco, reitera sempre a possibilidade de *escravizar* os outros através da retórica, gabando-se ainda de fazer isso mediante a “persuasão” e não por “violência” (*bía*). O tema da escravidão *versus* a liberdade é freqüente no *Górgias*, também presente na oposição entre retórica e filosofia em outras partes da obra platônica, especialmente na digressão do *Teeteto*, conforme a análise de P. Lima (2005, p. 79-83). Por exemplo, veja-se *Teeteto* (172e- trad. P. Lima): “Seus discursos [i.é. dos rétores] são sempre sobre um companheiro de escravidão diante do senhor sentado, tendo em sua mão a sentença, e as disputas não mudam nunca, mas tratam sempre dele, e freqüentemente está em jogo a vida”.

<sup>125</sup> O tema do “conselho” (*sýmboulos*) é preponderante na cultura política grega, e amplamente retratado no *Górgias* (455b4, c2, d3; 456a2; 487d3, 511c3; 518d3; 519a5; 520e3). Para se ter uma idéia de sua importância, sabe-se que os trabalhos da assembleia eram abertos pela conclamação do arauto a quem quisesse aconselhar a cidade. Eurípides, nas *Suplicantes* (438-439), nós dá esse testemunho: “Isso é liberdade: quem tem algum conselho útil à cidade e quer levá-lo a público (*pólei khrestón ti boúleúm’és méson*)?” Dessa maneira, os oradores, na assembleia e no conselho, não faziam nada mais que aconselhar a cidade. Ver, sobre o assunto, H. Yunis (1996, p. 12-14) e J. Ober (1989, p. 107), que lista referências acerca do conselho e dos conselheiros atuantes em textos da época clássica.

Mais à frente, Górgias afirmará que as grandes obras realizadas em Atenas no século V, tais como as muralhas, os portos e os arsenais não foram devidas aos conselhos dos especialistas em guerra, em construção, etc., mas propostas por homens como Temístocles e Péricles, que embora não fossem autênticos conhecedores nas matérias em questão, foram os responsáveis por tais *érga*, na medida em que atuaram como rétores competentes (455d-e).<sup>126</sup> Esse é um dos argumentos de Górgias para declarar a supremacia de sua *tékhne* no contexto da *pólis*, que para ele seria “causa de liberdade” para um indivíduo (*aition háma mèn eleutherías*) na exata medida em que proporcionaria “governar os outros na cidade” (*toû állon árkhēin en tēi pólei*) (452d5-8). É assim que a retórica realiza o que Górgias denomina de o “verdadeiro supremo bem” (*tēi alētheíai mégiston agathòn*).

Assim, podemos entrever que o grande ensinamento da retórica professado por Górgias vai além de ser capaz de responder a qualquer pergunta, o que, por si só, já supõe a onisciência do orador. Na verdade, a grande “promessa” da retórica no *Górgias* é a de realizar o “maior bem” para quem a pratica com excelência, que por sua vez está ligada à questão do “maior poder” (*méga dýnasthai*), a meta que Polo e Cálicles mencionarão em defesa de suas ocupações, como um fim que um homem sensato deveria alcançar. Entretanto, a noção de “maior bem” para o ser humano é um assunto disputável, e cada homem que sabe alguma coisa procura glorificar sua própria ocupação como a melhor de todas, assim como afirma a canção de banquetes (*skólion*) evocada por Sócrates, na qual se diz que os maiores bens humanos são hierarquicamente a saúde, a beleza e a riqueza (e os demiurgos mais honrados os médicos, os mestres de ginástica e os negociantes responsáveis por tais obras) (451e1-5).<sup>127</sup> E ainda, como sugere Cálicles,

<sup>126</sup> As “obras” (*érga*) destes rétores são novamente lembradas por Cálicles (517a-b), que censura Sócrates por criticar Temístocles, Milcíades, Címon e Péricles, mas não estar a altura dos feitos que eles realizaram. As obras desses políticos do século V foram responsáveis pela proverbial “grandeza” de Atenas, enquanto forneceram as condições para os feitos militares, políticos e comerciais que levaram aquela *pólis* à supremacia no mundo grego e mesmo bárbaro. Em outras palavras, a questão do império ateniense vem a ser implicitamente tratada (e duramente criticada) ao longo do diálogo.

<sup>127</sup> Não são fortuitas as escolhas de Górgias: ginastas e médicos cuidam do bem do corpo, enquanto os economistas cuidam dos bens exteriores (os bens da alma ainda não são mencionados aqui). Ou, segundo a nomenclatura de Sócrates na *República* (II 357a-358a), a saúde seria um bem desejável por si mesmo, enquanto a riqueza seria desejável apenas em vista de outras coisas, de tal modo que qualquer um reconheceria a bondade dessas coisas. Seja como for, a discussão sobre a variedade e hierarquia dos bens está diretamente ligada à canção de banquetes registrada no *Górgias* e nos mostra como a discussão acerca da melhor vida está baseada na pergunta sobre o que seria o maior bem (ou os maiores bens), e que ambas as questões, que assumirão um papel crucial nas discussões filosóficas de Platão, Aristóteles

num momento ulterior, cada um elogia a si mesmo quando se trata de decidir que tipo de vida levar (484e-485a).<sup>128</sup> Então, permanece viva a questão de saber qual é para o homem o maior bem, do qual Górgias se diz “demiurgo” (*demiourgós*).<sup>129</sup>

Sócrates não tem outro interesse senão no maior bem humano, questão seminal em sua busca do melhor modo de vida, e isso transparece na ação dramática do *Górgias* quando ele procura de todas as formas levar seu interlocutor a precisar de maneira satisfatória o objeto da retórica, ciente de que o poder (*dýnamis*) e a ação (*érgon*) do rétor, ainda que não plenamente definidos, estão circunscritos ao campo da política. A partir daí, vemos uma conversa que para alguns autores se alonga numa discussão dramaticamente excessiva, em que Sócrates insiste em fazer Górgias delimitar de modo claro e cada vez mais específico o escopo da atividade retórica, além dos meios e procedimentos inerentes a ela, mediante uma série extensa de comparações com várias outras atividades que são reconhecidas como artes ou técnicas. Os paradimas propostos por Sócrates vão desde artes vulgares como a “sapataria” e a “tecelagem” até as sofisticadas “astronomia” e “aritmética”, passando pela técnica do “jogo” (*petteutikè*), a “pintura”, a “escultura”, além da “medicina” e a “geometria”, as duas artes mais destacadas no diálogo, em vista do que poderíamos chamar (com Dodds e Nehamas) de uma procura pela “arte da vida”.<sup>130</sup>

---

e demais escolas da antiguidade, têm suas raízes na cultura popular. Sobre a canção evocada no *Górgias* e a relação com o senso comum ou a intelectualidade poética, veja-se R. Joly (1956) e A. Festugière (1958). Para uma recorrência da classificação dos bens listados no *skólion* do *Górgias*, com algumas modificações, veja-se *Eutidemo* (279a); *Hípias Maior* (291d); *Leis* (III 661a); *Mênon* (87e).

<sup>128</sup> Na *República* (IX 583a), ao retomar a discussão sobre o *tópos* do auto-elogio, Sócrates concede que apenas o homem sábio é autorizado para elogiar sua própria vida.

<sup>129</sup> Optamos por verter de modo literal o termo em grego “*demiourgós*” para o vernáculo, pois a palavra usada o tempo todo no *Górgias* para designar de modo geral aqueles que detêm um certo saber especializado (isto é, os fautores de uma arte) possui um campo semântico muito vasto, e como os comentadores advertem, noções como a de “artesão”, “especialista”, “perito” ou “técnico” abarcam apenas algumas de suas facetas. Composto das palavras *dêmos* (povo) + *érgon* (obra, ato, ação, trabalho, função), o termo demiurgo abarca as atividades manuais ou intelectuais dependentes de um conhecimento específico, exercidas em favor dos outros: como a formação da palavra indica, o demiurgo é, em termos etimológicos, aquele que trabalha para o povo, um trabalhador público (Chantraine, 1974, p. 273), cuja função se define em contraste com um “*idiótes*”, aquele que cuida apenas de seus próprios interesses (Dodds, 1990, p. 208). O termo demiurgo está diretamente ligado às técnicas que se exercem fora do âmbito do *oikos* e a uma competência específica exercida numa rede de produção, de usos e de trocas materiais e simbólicas. Assim, a palavra demiurgo é revestida de uma larga polissemia, denominando atividades especializadas tão díspares entre si, como a dos médicos, aedos, adivinhos, carpinteiros, geômetras e magistrados, para citar poucos exemplos. Trata-se de um termo familiar na cultura grega e recorrentemente mencionado no *Górgias*. Advertimos ainda que a noção de *demiurgía* pode abarcar mas não deve ser confundida totalmente com as atividades dos “artesãos” (*bánausoi*).

<sup>130</sup> Apenas a menção desses exemplos já nos deixa ver que a *tékhne* no *Górgias* não é tomada simplesmente na esfera da produção; podemos ver no *Górgias* indícios da distinção entre *tékhnai* de

Podemos notar uma ironia que se perfaz num debate em que um exímio praticante de retórica não consegue definir sua própria atividade, falhando copiosamente em satisfazer as expectativas de definição de Sócrates, o qual, por sua vez, multiplica seus exemplos de *tékhnai* para esclarecer (ou confundir?) seu interlocutor. De qualquer maneira, o modo como a discussão é conduzida lembra muito a forma típica de um costumeiro diálogo socrático, no qual a questão da definição (o que é ...?) vem em par com a delimitação do diálogo enquanto modo de discutir e pensar, associado ainda às práticas da busca (*zetésis*), do exame (*exetásis*), da autenticação (*básanos*) e sobretudo da refutação (*élenkhos*). Tudo isso para delimitar a noção de *tékhnē*, e mais especificamente, a arte ou técnica política.

C. Kahn (1983, p. 79-84) descreveu o embate entre Górgias e Sócrates como se esse último estivesse preparando uma espécie de “armadilha” (*trap*) para o rétor, pois o filósofo, ao invés de ir direto à constatação da insuficiência cognitiva da retórica, arma toda uma trama para enredar seu interlocutor e refutá-lo. Seria como se Kahn dissesse que poderíamos ir diretamente aos pontos de interesse da discussão, sem perder tempo com delongas dramáticas, ou como se esses elementos pudessem configurar um campo à parte, cuja função, conforme propõe o autor, seria a de um “complemento” para amparar a defectível lógica empenhada por Sócrates na contestação de Górgias.

No entanto, pensamos de maneira diferente, ou seja, que os elementos dramáticos da obra dificilmente podem ser separados de seus elementos argumentativos, ou, por outra, contra Kahn, não pensamos que o “drama” possa ser separado da “dialética” na avaliação do *Górgias*, mesmo que para serem ulteriormente reunificados.<sup>131</sup> As seis ou

---

descoberta e aquisição, classificações elaboradas no *Eutidemo* e no *Sofista*. Isso inviabiliza teses como a de T. Irwin, por exemplo, de que as concepções socráticas, na medida em que associam virtude e conhecimento técnico, seriam simplesmente instrumentais. Como adverte Cambiano (1991, p. 408): “Um primeiro ponto, já sublinhado, por exemplo, por M. Nussbaum, é que os autores gregos do século V e IV não vinculam de maneira exclusiva a *tékhnē* à produção de um objeto, identificável independentemente da *tékhnē*. Existem artes, como a arte de tocar flauta, a arte da dança e da performance de um atleta, que têm um fim interior à *tékhnē* mesma. Se isso é assim igualmente para Platão, não poderemos mais sustentar que os primeiros diálogos contenham apenas uma concepção instrumental da virtude”.

<sup>131</sup> Nesse sentido, podemos retomar algumas considerações de J. Brandão sobre a experiência do diálogo filosófico platônico (Brandão, 1988, p. 24): “Tentar, assim, sistematizar o platonismo, na forma dos tratados de filosofia, implica em considerável perda. Em certa medida, o conteúdo dos diálogos platônicos é irreduzível a sistemas e resumos: “de modo algum há fórmulas” que possam expressá-lo, afirma o próprio filósofo na *Carta VII*; caso contrário ele próprio teria escrito tratados: se não o fez, é porque estava certo de ser tal impossível, e aqueles que o fizeram ou fariam futuramente não compreenderam nada dos assuntos discutidos. Ora, o que se depreende dessas considerações é que o próprio Platão não considera

sete definições que Górgias elabora para explicar sua *tékhnē*, seu respectivo objeto e campo de atuação não nos parecem puramente despropositadas ou capciosas. O estranho modo de Sócrates conduzir a discussão, mediante perguntas e respostas aparentemente frívolas e vulgares (segundo a frequente acusação contra Sócrates, lembrada por Cálicles no *Górgias*), exerce uma função conceitual importante no debate com Górgias. Em primeiro lugar, as insidiosas comparações socráticas nos deixam ver algumas das condições mais relevantes para a determinação da noção de *tékhnē* nas obras platônicas, em especial, a necessidade da correspondência unívoca entre uma arte e um objeto específico.

Os critérios mais gerais que delimitam uma arte no *Górgias* são bem conhecidos e não precisamos nos deter neles por ora.<sup>132</sup> Estamos mais interessados em notar algo menos evidenciado na literatura secundária, pois no debate com Górgias, Sócrates não apenas elabora exigências que caracterizam o *gênero* artístico ou técnico, mas, além disso, ele determina algumas das características de uma *espécie* muito cara aos olhos de Platão, a arte ou técnica política. Poucos percebem que as respostas frustradas de Górgias acabam revelando por contraste alguns dos traços mais característicos da *tékhnē politiké*, apresentadas no próprio *Górgias*, ao longo do diálogo, assim como nos dois discursos protrépticos do *Eutidemo* (288d-292e), além do *Político*. Grosso modo, a política é uma atividade que exige um saber específico, que poderia ser descrita como uma

---

que os diálogos devam ser tomados como tratados, mas que têm um estatuto próprio, diferente de um texto com as marcas da escritura (*grámmata*) embora escritos. Reproduzindo diálogos, os textos de Platão intentam perenizar a experiência do processo filosófico enquanto dialética, o que exige um longo *estar com* (*synousía*) e *viver com* (*syzén*) a filosofia. O que a historiografia filosófica tradicional faz, portanto, ao tratar do platonismo, é persistir num equívoco condenado pelo próprio filósofo. Suas tentativas de sistematização e resumo lembram esforços igualmente infelizes de condensar, por exemplo, o enredo das tragédias áticas. Neste caso, os mitos, antes da própria composição das peças, já forneciam as linhas do entrecho em que os tragediógrafos se baseavam. O que a tragédia mostra, contudo, é radicalmente diferente, e embora se possa voltar a um resumo mítico da peça, ele definitivamente não propiciará o conhecimento da tragédia. Isso porque, nela, a trama se constrói no diálogo. Creio que o mesmo se passa com a obra de Platão, na qual não parece que a técnica do diálogo seja utilizada visando à comprovação de tópicos teóricos (como na tragédia o diálogo não se coloca a serviço do mito), mas sim que o próprio pensamento se constrói na prática do diálogo e que a verdadeira filosofia deve estar haurida do estar com e viver com essa experiência do diálogo (a dialética) perpetuada num texto próprio, capaz de evitar fórmulas imprecisas e banalizadoras, para transmitir as nuances do processo”.

<sup>132</sup> Veja-se os critérios definitórios de uma *tékhnē* no *Górgias*, segundo U. Osmanczik (2000, p. 32): “(1) deve basear-se em saberes (*epistémē*) e operar com eles; sem conhecimento não há arte (*Górgias* 448b); (2) ele deve saber justificar seus procedimentos; em outras palavras, deve ser capaz de *lógon* (...) *douna* (465a); (3) deve ter um campo específico ao qual se refere (450b); (4) deve ter uma meta determinada (464c); (5) deve ser apreensível e ensinável pelos professores (455c; 458e; 514a-c); (6) deve ser infalível (516d)”.



*tékhnē*; sendo assim, ela deve ser ensinável (como qualquer outra arte), configurando-se como uma arte não-manual, que vem a ser exercida em função daquele que a pratica assim como dos outros; ela é marcada pela capacidade diretiva em relação às demais posses, poderes e saberes dos homens; a arte política orienta e subordina a utilização das demais artes, sendo tomada como uma *arte do uso*, como uma meta-arte que deve dispor e regular todas as demais.<sup>133</sup> A *tékhnē* política não pode de maneira alguma ser neutra, e ela deve fundamentalmente estar vinculada ao aprimoramento integral de seu praticante e de seu destinatário.<sup>134</sup>

Todos os critérios listados acima são de alguma maneira enunciados por Górgias, que sustenta a superioridade de sua suposta arte; afirma que ela não é manual (450b-c), que ela lida com as almas dos homens através dos discursos (450c-d), que ela pode ser ensinada (449b), que ela precisa ser usada corretamente (456c-d; 457a-c) e que ela domina todas as demais técnicas (456a), controlando seus resultados; Górgias ainda é incapaz de negar que a ocupação retórica esteja relacionada à virtude moral de seu praticante (469c-d). Portanto, tudo isso acaba colocando Górgias na posição do possuidor da almejada *tékhnē basiliké*, cujas exigências descritas no *Eutidemo* (278e-283a; 288d-293a), de tão elevadas, deixavam Sócrates em “aporia”; ou ainda, conforme os termos próprios do *Górgias*, o leontino possuiria a *tékhnē politiké*, que Sócrates, de maneira inseperada, afirmará ser uma exclusividade sua, ao final do diálogo. Ainda que a denominação “arte política” comece a aparecer somente no debate com Polo, e ainda por cima de maneira negativa, ela pode perfeitamente delimitar as pretensões de Górgias no diálogo. Com as devidas explicações, ela pode também contribuir para entrevermos as pretensões do *Górgias*, que se tornam mais claras a partir da comparação com outras obras.<sup>135</sup>

<sup>133</sup> Conforme sintetiza Pradeau (1997, p. 69): “O político exerce assim um poder teórico (e não manual (*Político* 259c; 305d)) sobre as capacidades práticas (todas as técnicas, que lhe são subordinadas), decidindo dispô-las e fazendo-as intervir quando parecer necessário. Isto é o que faz da política, por excelência, a derradeira arte do uso”.

<sup>134</sup> Como veremos, no *Górgias*, a *tékhnē* não pode ser neutra do ponto de vista ético ou axiológico, porque ela está por definição diretamente vinculada ao que Sócrates denomina como “o melhor” (*tò béliston*), atributo vinculado às naturezas e causas dos objetos e objetivos de cada *tékhnē* específica. Mais detalhes sobre o tema no capítulo 4.

<sup>135</sup> Vamos insistir em comparações com outros diálogos com o intuito geral de mostrar as fragilidades do esquema evolutivo tradicional que domina as interpretações do *Górgias* e impede de percebermos o sentido de algumas argumentações desse diálogo.

No debate entre Sócrates e Górgias, a *tékhnē* que o leontino diz possuir e professar é “definida suficientemente” (*hikanô̄s horizesthai*) apenas quando Sócrates extrai da afirmação de Górgias a célebre idéia, conhecida já pelos sicilianos Córax e Tísias, de que o rétor é um “demiurgo de persuasão” (*peithoûs demiourgós*):

Agora sim, Górgias, tua indicação parece-me muito mais propícia à qual arte consideras ser a retórica, e se compreendo alguma coisa, afirmas que a retórica é demiurga de persuasão (*peithoûs demiourgós*), e toda sua obra e cerne convergem a esse fim. Ou tens algo mais a acrescentar ao poder da retórica, além de incutir na alma dos ouvintes a persuasão?

(452e8-453a5- trad. D. Lopes, modificada)<sup>136</sup>

Górgias concorda que, em síntese, a “obra” (*pragmateía*) e a “finalidade” (*teleutâ*) da retórica é a de promover a persuasão “na alma” (*en têi psychêi*) de quem escuta o discurso (453a5).<sup>137</sup> Fundamental aqui é perceber que o poder prometido pela retórica é transposto de um *tópos* a outro: dos lugares públicos à alma, na primeira ocorrência do termo *psychê* em todo o diálogo, posta na boca de Sócrates.

Assim, a famosa asserção do *Górgias* de que o rétor pode ser classificado como um “demiurgo de persuasão” define a retórica como um modo de lidar com e mobilizar a alma dos homens, e ela nos remete em certo sentido à definição do *Fedro* (261a-b), na qual a retórica é pensada enquanto “psicagogia”. Nessa medida, tendo em vista o contexto do *Górgias*, ela deve ser compreendida à luz de uma inteira escolha de vida, e não apenas como uma técnica discursiva particular e instrumental. Do mesmo modo, a estranha crítica de Sócrates à suposta onisciência do leontino deve seguir na mesma direção, de tal modo que a *atopía* do filósofo no debate com Górgias se constrói a partir da ironia que em princípio assume as capacidades do orador, mas que sorrateiramente vai solapando-as, até arruiná-las por completo.

<sup>136</sup> Modificação na tradução: preferimos “demiurga de persuasão” ao invés de “artífice de persuasão”.

<sup>137</sup> Aliás, é preciso notar, se a retórica é a arte dos discursos, como indica a primeira resposta de Górgias, ela é visada durante todo o diálogo como *prágma* (462b11), *empeiría* (462c3 *et passim*) e *érgon* (452b5, 503e2 *et passim*). A pergunta inicial de Sócrates sobre “qual é o poder (*dýnamis*) da arte do homem” incide sobre a questão do ato ou da ação (*érgon*) que a retórica realiza. Isso é claro na *léxis* utilizada ao longo do diálogo que procura o saber adequado para as ações e práticas mais importantes para os homens e é compatível com a compreensão da *República* (V 477c *et seq.*) de que qualquer *dýnamis* supõe um *érgon* correspondente. Também é consoante com a íntima relação entre *lógos* e *érgon* comum na cultura grega e crucial nos diálogos platônicos. Ver, por exemplo, *Górgias* (461c6-9; 522c-d), além de *Carta VII* (324a1); *Mênon* (86c); *Protágoras* (319a-b); *República* VI (498e), VII (538b), VIII (563a-b); *Sofista* (267c5-6); *Teeteto* (176d); *Timeu* (19e7). Enfim, no *Crátilo* (387b9-10), Sócrates diz simplesmente que “o falar é uma dentre as acções” (*tò légein mía tis tôn práxeôn estin*).

Todavia, tendo em vista que o poder da retórica é espantosamente amplo e indeterminado, cabe ainda saber (449d13): “sobre quais dos seres a retórica é conhecimento?” (*tês rhetorikês, peri tí tôn ónton estin epistéme*:). Ou ainda (454a10-11): “De qual persuasão (*poías dè peithoûs*), e persuasão concernente a que (*peri tí*), a retórica é arte?”<sup>138</sup> Para distinguir o poder (*dýnamis*) da retórica, e assim definir o *érgon* (ato, ação, obra, função) que ela realiza, é preciso saber de maneira mais precisa o âmbito no qual ela é eficaz, ou, segundo a formulação socrática, é necessário conhecer *sobre o que é* a persuasão retórica. Górgias responde:

Sustento ser aquela mesma persuasão nos tribunais e em outras multidões (*ókhlois*), ó Sócrates, como dizia antes, e que ela é sobre o justo e o injusto. (*Górgias* 454b4-7- trad. nossa)

Trata-se de uma resposta de que Sócrates já suspeitava, quando Górgias dizia que sua arte era a de persuadir os homens nos lugares políticos institucionais da cidade e em outras situações nas quais eles se reúnam para deliberar ou julgar sobre algum assunto de interesse comum. Aqui, no entanto, Górgias salienta dois aspectos centrais de sua atividade: a necessidade que o rétor têm de estar entre uma “multidão” (*ókhlois*), e a questão da justiça e da injustiça como o fim último da retórica. Górgias ressalta a atuação do rétor nos tribunais por razões mais dramáticas do que conceituais, tendo em vista que o diálogo retoma o tema do processo de Sócrates e de certo modo encena uma espécie de julgamento da filosofia em relação ao tribunal da cidade.

Ciente de que a retórica persuade sobre o justo e o injusto, Sócrates passa a sugerir que o rétor só tem o poder que afirma ter nos lugares institucionais da política devido a uma dupla ignorância; a do orador, que apesar de conseguir êxito em persuadir sua platéia não conhece sobre aquilo que persuade, e a dos cidadãos que compõem os lugares políticos, que seriam ainda mais ignorantes do que o rétor. O homem que domina a retórica também domina o palco político, levando seus ouvintes a crer em seus conselhos por intermédio de uma aparência de sabedoria que ele projeta sobre si mesmo ao comunicar-se com os outros. Não fosse assim, ou seja, se os integrantes das reuniões políticas nas quais Górgias afirma que sua arte sobressai fossem autênticos conhecedores, por exemplo, em matéria de medicina, os rétores não poderiam ser mais cogentes do que o próprio médico, ao contrário do que sugeria a “grande prova” (*mégas*

---

<sup>138</sup> Tradução de D. Lopes.

*tekmérion*) aportada por Górgias para defender a supremacia de sua ocupação (456b-c). Sócrates assume a perspectiva de que para aconselhar politicamente a cidade é necessário um conhecimento específico, e que a maioria dos homens é ignorante em relação aos temas mais importantes para a vida da *pólis*.<sup>139</sup> Em princípio, pois, o rétor seria um dos detentores desse saber especial, capaz de levar um homem a conduzir sua vida de maneira excelente e participar de modo destacado das decisões coletivas, fazendo prevalecer nelas seus interesses individuais, ou ao menos é o que Sócrates entende da propaganda e da promessa de Górgias, que se dizia sumamente capaz de persuadir os homens e de formar outros à sua semelhança. Sócrates não contesta que os rétores consigam ter sucesso em gerar a persuasão nas almas de seus ouvintes, mas sustenta que essa eficácia depende tão-somente do fato de que os rétores descobriram certos “mecanismos de persuasão”, que os fazem parecer mais “entendidos dos que os sabedores” diante de uma multidão, como discutiremos com mais detalhes adiante. Górgias, levado pela ironia e pela estranheza de Sócrates, pouco se incomoda com o direcionamento dado por seu antagonista à discussão sobre os méritos epistêmicos da retórica e os do rétor. Aliás, é possível dizer que Górgias vê na desconfiança de Sócrates até um *kairós*, um momento oportuno para deslindar toda a magnitude de sua ocupação, e, talvez sem querer, a jactância do próprio saber e caráter. Quando perguntado por Sócrates a respeito de sobre o quê um aprendiz de retórica poderia “aconselhar a cidade” (*têi pólei symbouleúein*; 455d3), Górgias abre o jogo acerca de sua ocupação.

Diante das insinuações de Sócrates acerca da ignorância do rétor, Górgias acaba sendo levado a revelar “todo o poder da retórica” (*tês rhetorikês dýnamis hápasan*; 455d8), e, pela primeira vez no diálogo, abre mão dos discursos curtos (*brakhylogía*) em favor de um discurso um pouco mais longo (456a-457c). Nele, Górgias procura apresentar o que ele chamará mais à frente (459c4-5) de a “grande facilidade” (*pollê rhastónē*) de sua

---

<sup>139</sup> Poderíamos tomar essa exigência como um *tópos* socrático, segundo testemunham, além do *Górgias* (especialmente em 455b-d), o *Críton*, a *Apologia* e o *Protágoras*. A noção de que o poder deve ser vinculado ao saber é uma formulação possivelmente originária do Sócrates histórico (Romeyer-Dherbey, 2001, p. 42), e que vem a ser levada às últimas consequências por Platão, que a sustenta mesmo nas supostas fases intermediária e tardia de seu pensamento. Essa exigência de um saber específico para a prática da política figura como um dos aspectos mais decisivos da *atopía* da política filosófica proposta nos diálogos, tendo despertado a indignação de certos teóricos da política, inconformados com o fato de o Sócrates platônico almejar restringir a ação política aos sábios ou especialistas (ver, a esse respeito, H. Arendt (1997, cap. 3); sobre o *Górgias* em particular, ver B. Latour (2001, cap. 7 e 8)).

*tékhnē*, pois ainda que um rétor seja incompetente numa série de assuntos que exigiriam um conhecimento especializado, ele seria ainda assim o mais apto a persuadir os homens acerca desses mesmos assuntos, no contexto da política. Para o leontino, o rétor seria aquele que, com apenas uma “única arte” (*mían tékhnas*), consegue dominar todas as demais, e isso porque ele tem uma capacidade incontestável de persuadir os homens, e assim o poder de superar qualquer demiurgo, não somente os médicos e os construtores de muralhas.

A retórica seria então a arte das artes, ou a técnica das técnicas, o poder de submeter todos os poderes, uma explicação que causa um (irônico) assombramento em Sócrates, para o qual a ocupação de Górgias seria algo próximo do “divino” (*daimoníatis*; 456a4). Sem suspeitar da ironia socrática (e aonde ela irá levá-lo), Górgias procura ainda amplificar o espanto de seu interlocutor:

Se tu soubesses mesmo de tudo, Sócrates, que, por assim dizer, a retórica tem todos os poderes (*hapásas tàs dynámeis*) submetidos em si.  
(Górgias 456a7-8-trad. nossa)

Esta, passagem, com efeito, nos traz à mente uma das mais conhecidas formulações do Górgias histórico, que no *Elogio de Helena* (§8) afirma assim o poder do discurso: “O discurso é um grande soberano (*dynástēs mégas*), que com o menor e mais invisível corpo, realiza as mais divinas ações (*theiotáta érga*)”.

Se o rétor é mesmo onisciente e onipotente tal como sugere Górgias, e assim mais persuasivo que um médico acerca da saúde e mais cogente do que o construtor acerca da construção de muralhas, Sócrates vê a oportunidade de apresentar um tema importante na discussão do *Górgias* e na filosofia platônica em geral, a distinção entre *epistēme* e *dóxa*, ou, segundo a terminologia de nosso diálogo, entre “conhecimento” (*epistēme*) e “convicção” (*pístis*) (454d-455a). O resultado da persuasão promovida pelo rétor é a “convicção”, que em suas características gerais remetem à distinção entre conhecimento e “opinião” (*dóxa*) em outras partes da obra platônica.<sup>140</sup> Segundo Sócrates, a “convicção” (*pístis*) tem que ser distinguida do “conhecimento” (*epistēme*) porque

---

<sup>140</sup> Um ponto já notado por Dodds (1990, p. 206) e por J. Kochan (2006, p. 402).

enquanto este último deve ser necessariamente verdadeiro, a *pístis* pode ser “verdadeira ou falsa” (454d5-9). Górgias concorda de pronto com a distinção proposta por Sócrates.<sup>141</sup>

A partir dessa dicotomia, Sócrates diferencia ainda o processo que leva ao “aprender” (*memathékenai* (lit. “ter aprendido”)) e o que leva a “crer” (*pepisteukénai* (lit. “ter acreditado”), e seus resultados respectivos, os quais redundam em “saber” (*máthesis*) ou em “convicção” (*pístis*) (454c7-d2). É importante ressaltar que ambos os modos (aprender e crer) são vinculados à persuasão, pois tanto quem aprende quanto quem crê sofre um processo de persuasão; as noções de conhecimento e ensino, de alguma maneira, também estão ligadas ao convencimento. No entanto, tendo em vista que a distinção entre conhecimento (*epistéme*) e convicção (*pístis*) é assumida por Górgias, Sócrates procura diferenciar também duas modalidades de persuasão:

Queres, assim, que estabeleçamos dois tipos de persuasão (*dúo eídē peithoús*): a que infunde convicção sem o saber (*pístin áneu toû eidénai*), e a que infunde conhecimento (*epistémen*)?  
(454e4-5- trad. D. Lopes, modificada)<sup>142</sup>

Sócrates associa a ocupação de Górgias à produção de convicções, tendo em vista que o próprio rétor admitia sua ignorância nas mais variadas matérias em que sua suposta arte prevalece (tomando ainda essa prerrogativa como uma das grandes facilidades da retórica, como vimos). Assim, a convicção promovida pela retórica *não necessariamente é verdadeira* (ao contrário do conhecimento), e isso seria suficiente para contestar a proposta pedagógica de Górgias, conforme salienta Sócrates:

Portanto, a retórica, como parece, é demiurga da persuasão que infunde convicção (*pisteutikés*), mas não ensina (*ou didaskalikés*) nada a respeito do justo e do injusto.  
(*Górgias* 454e13-455a2 – trad. nossa)

O rétor não é instrutivo (*ou didaskalikòs*), nos tribunais e em outras multidões, acerca do justo e do injusto, mas apenas convincente (*peistikòs*). Pois com certeza não se poderia em tão pouco tempo instruir (*didáxai*) as multidões sobre questões tão grandes (*mégala prágmata*).

<sup>141</sup> Essa admissão poderia parecer abusiva à primeira vista, tendo em mente que a partir dessa discriminação, Sócrates vai deduzir a incompetência cognitiva do rétor. No entanto, talvez devamos opor a essa impressão um trecho da obra do Górgias histórico, que faz Palamedes opor “verdade” e “opinião”, sábios presumidos de sábios reais (*Defesa de Palamedes* § 24- trad. M. Barbosa e I. Ornellas e Castro): “Com certeza que é dado a todos formar uma opinião a respeito de tudo, e nisso tu em nada és mais sábio do que os outros. Nem é nos que julgam que sabem (*doxázousi*) que convém depositar confiança (*pisteúein*), mas nos que sabem (*eidósin*); nem há que dar mais crédito à opinião (*dóxa*) do que à verdade (*aletheías*), antes pelo contrário, há que dar mais crédito à verdade que à opinião”.

<sup>142</sup> Preferimos “convicção” à “crença” para *pístis*.

(*Górgias* 455a7-8– trad. nossa)

Sócrates não acredita que as reuniões políticas convencionais possibilitem que um rétor instrua ou ensine verdadeiramente os homens a respeito de qualquer assunto, em especial sobre matérias tão relevantes quanto a justiça e a injustiça, por exemplo.<sup>143</sup> Em primeiro lugar, porque de seu ponto de vista a retórica produz apenas a convicção, por oposição ao conhecimento; não se aprende nada nas instituições políticas porque os rétores, que dominam esse cenário, não sabem nada além de mecanismos persuasórios. Em segundo lugar, porque ainda que um rétor fosse um conhecedor, as condições nas quais ele atua impediriam a transmissão de qualquer saber autêntico. No *tópos* convencional da política, a temporalidade própria da pesquisa e do ensino é limitada pela clepsidra, pela pressão das multidões, pela agitação e murmúrios (*thórybous*) próprios dos lugares políticos, enquanto o diálogo é preterido por longos monólogos.

Tendo em vista o que foi dito até aqui, podemos ver que Górgias procura sustentar uma espécie de técnica formal da política, um meio instrumental baseado no discurso para atingir a supremacia sobre os outros homens nos *tópoi* institucionais, ao passo que Sócrates procura justamente contestar essa tentativa que ele toma como artificiosa. Para compreendermos melhor o que está em jogo na contenda entre Sócrates e Górgias, podemos pôr em confronto duas passagens de outros diálogos, uma delas do *Mênon* (95c), a outra do *Protágoras* (319a-b). Na primeira temos Mênon falando justamente sobre a “promessa” de ensino de Górgias:

Mênon: Bem Sócrates, de Górgias o que mais admiro é que jamais o ouvirias prometendo (*hypiskhnoménou*) isso [i. é., ser mestre de virtude (*didáskalos aretês*)], mas ri-se mesmo dos outros quando os ouve prometendo isso. Antes, sim, acredita que é em falar que é preciso fazer hábeis (*deinoús*) os homens.

(*Mênon* 95c1-4 – trad. M. Iglésias, modificada)<sup>144</sup>

<sup>143</sup> Górgias (histórico) faz Palamedes reconhecer o uso de certos lugares-comuns retóricos em discursos de defesa (súplicas, intervenções de amigos, pedidos de piedade, elogios aos juízes), mas também admite a distinção clara entre o ensino da verdade e o engano, algo próximo do argumento de Sócrates nesse momento (*Defesa de Palamedes*, § 33- trad. M. Barbosa e I. Ornellas e Castro): “Apelos à piedade e súplicas de amigos são úteis quando a decisão está nas mãos da multidão; mas entre vocês, líderes dos gregos e homens de reputação, não é certo persuadir-vos com a ajuda de amigos ou súplicas ou apelo à piedade, mas eu devo escapar desta acusação através da mais clara justiça, instruindo a verdade (*didáxanta t’alethès*), não enganando (*ouk apatésanta*)”.

<sup>144</sup> Modificação na tradução: preferimos “prometendo” ao invés de “professando” em 95c2 e 95c3.

Na segunda passagem, vemos Protágoras assumir sem temor a denominação de “sofista”, o que, segundo a personagem, muitos evitavam fazer, devido à impopularidade que essa designação possuía no contexto político do século V e IV a.C.<sup>145</sup> Protágoras assume ser um sofista, e assim designa seu programa e sua “promessa” de ensino:

Protágoras: Ora, o que ensino é a boa deliberação (*euboulía*): sobre as questões particulares, que alguém administre perfeitamente a própria casa, e sobre as questões públicas, que seja bastante hábil no agir (*prátein*) e no falar (*légein*).

Sócrates: Será - disse eu -, que estou seguindo teu discurso? Pois me parece que estás falando da arte política (*politikèn tékhnen*) e que prometes (*hypiskhneísthai*) fazer dos homens bons cidadãos (*agathoús polítas*).

Protágoras: Sim, Sócrates, é esse mesmo o programa que apresento.  
(*Protágoras* 318e5-319a7 – trad. C. Nunes, modificada)<sup>146</sup>

Se levarmos em conta que a distinção entre retórica e sofística operada no *Górgias* é tênue e obedece mais a necessidades procedimentais da argumentação de Sócrates em seus quadros analógicos,<sup>147</sup> poderíamos pensar que Sócrates procura sobrepor à proposta de um ensino instrumental de Górgias a promessa de ensinar a virtude que Protágoras não negou, ao admitir que seu ensino tem em vista a formação de “bons cidadãos”, tarefa que Sócrates toma como uma das principais finalidades da “arte política”. A nosso ver, poderíamos avaliar a discussão de Górgias e Sócrates como a tentativa da parte do orador de assumir uma concepção neutra e instrumental da arte política por oposição a uma concepção menos ousada e inovadora que a do leontino, esposada pelos sofistas e explorada por Sócrates, que tomam a política como a formação

<sup>145</sup> Platão sugere que em seu tempo a sofística era vista com bastante suspeição e até desprezo, ao menos para Ânito no *Ménon* (91a *et seq.*), por Protágoras no diálogo homônimo, que, corajosa e resolutamente, assumia ser um sofista a despeito do risco e da hostilidade que essa admissão pública poderia causar (*Protágoras* 317b-d; 348e-349a), e por Cálicles no *Górgias* (520a1-2), que se recusa a falar dos sofistas e ser comparado com homens que para o jovem, justamente, “não valem nada” (*oudenòs axíon*). Outras fontes externas ao *corpus platonium* também indicam a desconfiança com a qual os sofistas eram vistos pela população, e o exemplo mais claro disso pode ser encontrado na comédia antiga, sobretudo nas *Nuvens* de Aristófanes.

<sup>146</sup> Modificação na tradução: preferimos “arte política” para *politikèn tékhnen* em 319a4, lendo o texto de J. Burnet.

<sup>147</sup> Em *Górgias* 465c5-8, Sócrates estabelece uma distinção entre sofística e retórica, pontuando que elas “são distintas por natureza (*diéstēke mèn hoúto phýsei*)”. Todavia, como ambas as ocupações são definidas como simulacros das artes relativas à alma, Sócrates já admite também que, como retórica e sofística operam num domínio “próximo”, versam sobre “as mesmas coisas” e operam “no mesmo [campo]” (*en tōi autōi*), às vezes, elas se confundem. Além disso, ao fim do diálogo, Sócrates vai contestar a tentativa de Cálicles de separar os rétores dos sofistas (ver nota 145), afirmando o seguinte (520a6-8): “[...] o sofista e o rétor são o mesmo (*tautón estin sophistēs kai rhétor*), ou aproximadamente o mesmo, como eu dizia a Polo”.



de bons homens.<sup>148</sup> Se não podemos dizer que a técnica política sob a qual litigam Sócrates e Protágoras esteja de acordo com as concepções populares, que eventualmente renegam a possibilidade de qualquer saber específico para a prática da política (*República* VI 488a-e), por outro lado, o ponto de vista protagórico é muito menos ofensivo ao que se espera em seu próprio cenário, justamente por admitir certos *tópoi* como a capacidade de *falar* e *agir* em prol de sua casa e da cidade, a competência para gerir assuntos privados e públicos, enfim, elementos que ao menos em princípio vão ao encontro da moralidade popular e suas expectativas de virtude.

A controversa “refutação” (*élenkhos*) de Górgias poderia ser situada no confronto entre visões distintas de uma presumida *tékhnē* política; de um lado, uma arte que procura afirmar sua neutralidade moral, e, de outro lado, uma que se assume como modeladora dos indivíduos e comportamentos no contexto da cidade. Vejamos como Sócrates introduz a questão decisiva para a refutação de Górgias:

Mas, por ora, examinemos primeiro o seguinte: o rétor porventura encontra-se, a respeito do justo e do injusto, do vergonhoso e do belo, do bem e do mal, na mesma condição em que se encontra a respeito da saúde e das demais coisas relativas às outras artes? Ignorando as próprias coisas, o que é o bem e o que é o mal, o que é o belo e o que é o vergonhoso, o que é o justo e o que é o injusto, mas tramando a persuasão a respeito delas de modo a parecer conhecer, mesmo ignorando, em meio a quem é ignorante, mais do que aquele que conhece? Ou é necessário conhecê-las e quem pretende aprender a retórica contigo deve conhecê-las previamente quando te procurar? Caso contrário, tu, o mestre de retórica, não ensinarás nenhuma dessas coisas – pois não é teu ofício – mas farás com que ele, em meio à multidão, pareça conhecer sem conhecê-las e pareça ser bom sem sê-lo? Ou não serás absolutamente capaz de ensinar-lhe a retórica, caso ele não conheça previamente a verdade sobre essas coisas? Ou o que sucede, Górgias? E, por Zeus, como dizias há pouco, desvela a retórica e dize-me qual é o seu poder!

<sup>148</sup> Note-se que ao falar dos sofistas no *Górgias*, Sócrates os descreve como indivíduos que afirmam ser “mestres de virtude” (*aretês didaskáloi*; 519c5). A expressão ocorre ainda mais uma vez no *Mênon*, onde Sócrates nos dá uma definição dos “homens que são chamados de sofistas” (*hoí ánthropoi kaloûsi sophistás*; *Mênon* 91b7-8) pertinente para os temas de nossa análise sobre o debate entre Sócrates e Górgias (*Mênon* 90e10-91b5- trad. M. Iglésias, modificada): “Falas com acerto. Agora então, é possível deliberares em comum comigo a respeito de teu hóspede aqui, Mênon. Pois ele, há muito tempo, Ânito, me diz que deseja essa sabedoria (*sophías*) e virtude (*aretês*) por meio da qual os homens administram bem suas casas e suas cidades, bem como cuidam de seus pais, e sabem receber concidadãos e estrangeiros e de deles despedir-se de maneira digna de um homem de bem. Essa virtude, então, examina para quem faríamos bem de encaminhá-lo. Não é evidente, conforme o que acaba de ser dito, que é para aqueles que *prometem ser mestres de virtude* (*hypiskhnouménous aretês didaskáloús*) e se apresentam como disponíveis para ensinar a quem dos gregos deseje aprender, tendo fixado um salário para isso, e recebendo-o?” [modificação na tradução: preferimos “prometem” ao invés de “professam” em 91b3].

(459c-460a- trad. D. Lopes)

Reiteremos passo a passo as questões elaboradas por Sócrates (459c-460a), onde ele pede para que Górgias esclareça o que antes foi denominado de “todo o poder da retórica”: a) é necessário que o orador conheça as coisas em relação ao justo, injusto, belo, feio, bem, mal ou ele pode apenas “parecer ser mais entendido do que os entendidos” sobre a natureza de tais assuntos perante uma multidão, mediante a descoberta de certos “mecanismos de persuasão” (*mekhanèn peithoûs*; 459 b 8-c 1)?; b) é necessário que o aprendiz de Górgias já tenha o conhecimento do belo, do justo, etc., para aprender a retórica?; c) Perante uma multidão, o orador faz seu discípulo “parecer saber essas coisas sem sabê-las” (*en toîs polloîs dokeîn eidénai autòn tà toiaûta ouk eidóta*; 459e5-6) e “parecer ser bom não sendo” (*dokeîn agathòn eînai ouk ónta*; 459e6-7)?; d) Górgias está em condições de ensinar a “verdade” das coisas mencionadas em “a” para um discípulo que porventura desconheça esses conhecimentos/valores?

No diálogo, Górgias é incapaz de assumir a dicotomia entre ser e parecer sugerida por Sócrates nesse momento. Assim, para não admitir que produz apenas imagens de sabedoria e virtude, a personagem platônica acaba por admitir que pode realmente ensinar seus alunos a serem mais do que aparentemente sábios e justos. E aqui começam as polêmicas.

Segundo C. Kahn, Górgias é levado a assumir o ponto de vista socrático não por qualquer constrição argumentativa, mas por um efeito dramático elaborado por Platão para refutar seu oponente. Para Kahn, Górgias poderia assumir sem quaisquer problemas lógicos uma concepção da retórica como uma *técnica* formal de persuasão indiferente aos valores e condições propostas por Sócrates, tais como o conhecimento da justiça e, mais ainda, a formação de discípulos justos.<sup>149</sup> Para Kahn, no caso de Górgias, isso seria “sincero de sua parte e até mesmo verdadeiro, compatível com sua ‘alegação de não responsabilidade’” (Kahn, 1983, p. 83). No entanto, Kahn toma as

---

<sup>149</sup> Kahn (1983, p. 84): “Assim, a refutação de Górgias não serve para revelar uma contradição conceitual em sua visão da retórica, mas para expor uma incompatibilidade moral e social entre essa visão e o papel público de Górgias na formação de jovens para a liderança política. [...] A concepção puramente instrumental e amoral da retórica pode ser afirmada consistentemente; mas o próprio Górgias não pode fazer essa declaração sem incorrer em hostilidade pública e grave risco pessoal. Essa é a ‘vergonha’ que o impede de dizer o que pensa”.

atitudes de Górgias como uma concessão que o rétor não estaria disposto a admitir, à luz da passagem do *Ménon* (95c) antes citada, de tal modo que, a personagem de Platão estaria sendo levado a fornecer uma “resposta insincera” (*a incinsere reply*). Na leitura de Kahn, Górgias não estaria sendo plenamente honesto consigo mesmo porque ele sabe que admitir uma técnica de persuasão livre de valores poderia ser desastroso para alguém na posição de um professor de retórica, isto é, de um estrangeiro que se propõe a ensinar e treinar os futuros políticos de Atenas – segundo Kahn, não é à toa que Górgias faz menção às penas imputadas àqueles que ensinam artes ou conhecimentos perniciosos (457c; 458b-c). Nos termos eloquentes de Kahn, Górgias estaria buscando evitar a acusação de “[...] pôr um revólver carregado nas mãos de uma pessoa inescrupulosa, louca, ou criminosa” (Kahn, 1983, p. 83). Assim, Kahn analisa o argumento do *Górgias* como se a personagem platônica estivesse sendo forçada a ser “insincera” com ela mesma, mediante um artifício extra-lógico elaborado por Platão para que Sócrates refute seu oponente.

Segundo Kahn, esse expediente seria facilmente perceptível desde que nos atentemos aos aspectos dramáticos da escrita do *Górgias*. Para Kahn, teríamos no plano literário da obra um “sinal do próprio Platão” (*Plato’s own signal*; 1983, p. 79) que nos levaria a entender que a lógica insuficiente que Sócrates emprega deveria ser “complementada” (*matched*) pelos aspectos dramáticos/literários do diálogo. Segundo Kahn, a maioria das leituras das refutações do *Górgias* (a de Vlastos em especial) falhou em explicar os procedimentos lógicos de Sócrates justamente por terem negligenciado a combinação da dialética com o drama do diálogo. Para o autor, seria necessário reintegrar esses dois âmbitos para entendermos o aspecto “positivo” das refutações do *Górgias*, que, reconhecidamente, não se limitam a destruir a aparente sabedoria dos interlocutores de Sócrates, mas também estabelecem certas proposições.

Para Kahn, se nos atentarmos à conjunção entre a dialética e o drama do diálogo, perceberíamos que Platão estaria combinando a lógica (falha) da refutação com um dispositivo dramático especialmente elaborado para lançar Górgias na contradição. Supondo a tradicional concepção de que o *élenkhos* socrático representado no *Górgias* tem uma “natureza pessoal” e é caracterizado por se transformar numa avaliação do modo de vida do interlocutor que discute com o filósofo, Platão estaria apoiando a peculiar

lógica de Sócrates com uma refinada elaboração literária, na qual ele estaria projetando sobre Górgias uma pressão política e social perfeitamente separável da concepção de *tékhnē* deste último (a qual Górgias, por constrangimento e vergonha, não assumiria abertamente). Para Kahn, essa força não seria mais que uma compensação dramática de Platão para fazer Sócrates conseguir a vitória sobre seu antagonista mediante um argumento “*ad-hominem*”, isto é, um ataque direto contra a pessoa do orador fundada nas circunstâncias da discussão.<sup>150</sup> Kahn propõe uma separação inicial do drama e da dialética do diálogo, ainda que para reunificá-los *a posteriori*, uma solução que não nos parece adequada e que confunde a estranheza dos raciocínios de Sócrates com a projeção de uma lógica excessivamente formal e instrumental típica de nosso contexto, segundo a qual, a partir da distinção essencial entre meios e fins, parece-nos perfeitamente plausível conceber a *técnica* meramente como a descoberta dos meios mais eficazes para empreender um determinado fim pré-concebido (uma concepção que está na base da avaliação que Kahn faz da lógica socrática no *Górgias*), além de não reconhecer como a discussão socrática sobre os modos de vida atinge uma profundidade lógica muito maior do que os estudiosos do *élenkhos* normalmente reconhecem.

No contexto do *Górgias*, Górgias acaba por assumir ter a competência de ensinar as coisas relativas ao justo e injusto, etc., e conclui-se que é necessário que o aprendiz de retórica ou já tenha o conhecimento do justo para usar a retórica, ou o aprenda com o professor. Nesse caso, se o orador conhece o justo, ele deve também necessariamente agir conforme esse conhecimento (i. e. ele deve ser justo). Para elucidar (ou complicar?) esse passo, Sócrates aplica os exemplos “dos que aprenderam” (*memathekōs*) e

---

<sup>150</sup> Kahn defende que todas as refutações do *Górgias* seriam dadas ao nível do homem e não apenas do argumento (Kahn, 1983, p. 75-76): “Os três argumentos são num sentido profundo *ad-hominem*: diretamente contra o homem e não apenas contra suas proposições”. A posição de Kahn não é de todo nova, mas uma versão peculiar de um lugar-comum nas leituras dos argumentos do *Górgias*, que para muitos autores estão fundadas em invectivas *ad-hominem*, e dessa maneira, são tomados como imediatamente falaciosos e inválidos. Veja-se, por exemplo, R. Robinson (1942, p. 101), que toma o “*elenchus* como essencialmente *ad-hominem*”; G. Vlastos (1967); L. Almeida (1999, p. 46), D. Lopes (2008, p. 19; 46; 98; 129). No entanto, a categorização de um argumento como *ad-hominem* não é tão óbvia assim, porque há ambiguidades na nomenclatura e na estrutura desse tipo de argumento, que mesmo em sua faceta direta ou pessoal (*ad personam*) não é imediatamente e sempre falacioso. Caberia-nos ressaltar que os argumentos *ad-hominem* podem ser entendidos no sentido de *ex concessis* (por concessão). Essa compreensão foi determinada por J. Locke nos *Ensaíos* (1690) (*apud* Walton, 2004, p. 363): “pressionar um homem com conseqüências retiradas de seus próprios princípios ou concessões é uma forma de argumento já conhecida como *argumentum ad-hominem*”. Sobre a lógica não-formal, as origens, as nuances, as estruturas e as condições de validade dos argumentos *ad-hominem*, veja-se D. Walton (2004).

adquiriram o respectivo caráter da ciência daquilo que foi aprendido: quem aprendeu as coisas da construção (*tà tektonikà*) transforma-se num construtor (*tektonikós*); as da música (*tà mousikà*) torna-se músico (*mousikós*); as da medicina (*tà iatrikà*) torna-se médico (*iatrikós*). Sócrates continua:

[...] segundo o mesmo raciocínio, aquele que aprendeu cada uma destas coisas [*tá díkaia...*] [não] é de tal modo *aperfeiçoado* (*apergázetai*) pelo conhecimento (*epistéme*) de cada uma delas?

Górgias: Evidentemente (*pány ge*).

(*Górgias* 460b6-8– trad. nossa)

Do mesmo modo, em conformidade com esse raciocínio, quem aprendeu as coisas relativas à “justiça” (*tà díkaia*), deveria assim tornar-se “justo” (*díkaios*). Temos aqui uma aplicação do perturbador “paradoxo socrático” em que o conhecimento da virtude implica no caráter virtuoso, uma tese que poderia ser atribuída ao Sócrates histórico, segundo testemunhos de Aristóteles e Xenofonte.<sup>151</sup> A própria ocorrência desse paradoxo é mais um sinal da *atopía* socrática, embora não possamos discutir a fundo esse tema que desafia nossa lógica mais intuitiva, e que, segundo Kahn, poderia parecer muito estranha em relação ao senso comum grego, e até mesmo “infantil” para nós, que pensamos ser “óbvia” a diferença entre aprender sobre a justiça e ser justo (1983, p. 82).<sup>152</sup> Então, para Kahn, o ponto principal do argumento contra Górgias residiria não no paradoxo socrático da identificação entre conhecimento e virtude, mas na oposição lançada por Sócrates entre *parecer ser bom e justo e ser bom e justo*, com a qual ele pressiona o orador (1983, p. 82).

<sup>151</sup> Xenofonte (*Memoráveis* III 9 4; IV 6 6); Aristóteles (*Ética a Nicômaco* VI 1144b).

<sup>152</sup> Contrastando a posição de Kahn com a de Dodds, notamos que este último, apesar de insistir no caráter falacioso da conjunção proposta por Sócrates entre conhecer a justiça e ser justo, admite que o paradoxo em questão não é tão idiossincrático assim. Dodds lembra que se para nós essa teoria poderia parecer um mero “jogo verbal” (*verbal quibble*), “[...] para um grego, tal opinião pareceria menos peculiar do que para nós” (1990, p. 218). Dodds lembra também como os gregos antigos julgavam os homens antes pelas suas ações do que por suas intenções e que a boa conduta moral era concebida desde a obra de Homero em termos de conhecimento, na medida em que, segundo Dodds, os gregos não dispunham do conceito de “vontade” (*will*). Para o autor, a cultura grega tomava o “homem bom” como aquele que fazia bem as coisas, e isso envolvia o conhecimento de como fazê-las. Portanto, a associação de uma boa conduta moral a uma espécie de saber poderia ser tomada como uma maneira comum de se conceber o conhecimento prático, exemplificado em outras fontes, tais como o poeta lírico Simônides e mesmo Aristóteles, que põe a *phrónesis* como condição para a virtude, a despeito das críticas a Sócrates por identificar as duas (*Ética a Nicômaco* 1144b17 *et seq.*). Enfim, Dodds conclui (Dodds, 1990, p. 218, itálicos adicionados): “A originalidade de Sócrates *não reside na invenção de um paradoxo privado* – ainda que ele tenha sido o primeiro a forçar o paralelo com as *tékhnai* – mas em *tornar explícitas as pressuposições inconscientes do pensamento grego tradicional sobre a conduta*”.

O paradoxo socrático, no entanto, é seminal para a conclusão da primeira seção do *Górgias*, e não parece ser abandonado em outros momentos da obra platônica, o que, se não o explica, tampouco nos permite que o abandonemos sem mais, como uma simples falta de lógica, ou como se ele representasse um artifício *ad-hoc* empregado apenas na argumentação do *Górgias*.<sup>153</sup>

A provocação lançada por Sócrates refere-se ao fato de que Górgias, tendo admitido a capacidade de tornar seus alunos sábios e justos (e não apenas *aparentemente* sábios e justos), não poderia admitir que um aluno de retórica pudesse fazer um “uso injusto” de seu aprendizado, conforme a identificação (paradoxal) proposta por Sócrates entre conhecer a virtude e ser virtuoso. Não obstante, Górgias faz exatamente isso no discurso em que ele procura revelar “todo o poder da retórica”, no qual o rétor admite a possibilidade de um uso injusto dos ensinamentos retóricos. Górgias havia dito que o aprendiz de retórica passava a ser como o mestre, ou seja, alguém capaz de persuadir os homens de sua *pólis*, e dessa maneira lançou a idéia de que um rétor competente poderia tornar-se um todo-poderoso na cidade. Ainda assim, Górgias foi levado a limitar o poderio de sua arte, mediante a classificação da retórica “como uma [arte] de luta” (*hósper tēi agoníai*; 457b5), dizendo que possuir o supremo poder na cidade não significaria exceder os limites aceitáveis para exercê-lo em relação aos outros, do mesmo modo que um perito em pugilato ou pancrácio não deveria bater nos pais ou irmãos apenas por ser capaz de fazer isso. Foi assim que Górgias introduziu a categoria do “uso correto” e incorreto das artes (456c8; d3; 457a3; b4-5), afirmando que o professor

---

<sup>153</sup> Os chamados “paradoxos socráticos” não são encontrados apenas nos diálogos ditos de juventude de Platão. Muitos autores já ressaltaram que temas como “virtude é conhecimento” e “ninguém erra voluntariamente” estão presentes em vários pontos da obra platônica. P. Shorey (1904, p. 135, n. 17) lista essas recorrências entre os “principais tópicos da ética platônica”, aludindo a passagens como: *Apologia* 26a; *Protágoras* 345d; *Teeteto* 176 c; *Político* 306 a, 358 c-d; *Mênon* 77a- 78e; *Górgias* 466 e, 467 b = *República* 577e; *Leis* 638b; etc, como reflexões do paradoxo “*all wrongdoing is involuntary*”. G. Calogero (1957, p. 13, n. 11), sustenta que Platão nunca abandona o paradoxo “*oudeis hekōn exarmatānei*”, citando várias passagens dos diálogos: *Apologia* 25d-25e; *Protágoras* 345e; *Hípias Maior* 296c; *Hípias Menor* 367b; *Górgias* 488a, 509e; *República* 336e; 589c. *Timeu* 86c-d; *Leis* 734b, 860d. Já L. Brisson (2001, p. 276-277, n. 776), numa nota à passagem 86d do *Timeu* (ela própria uma ocorrência do paradoxo socrático em que a virtude corresponde ao conhecimento), lista as ocorrências dos paradoxos em obras dos ditos períodos de maturidade e velhice de Platão: *República* II 358c, 366c-d, IX 589c, *Sofista* 230a; *Leis* V 731c; 734b; IX 860d. Tudo isso não nos permitiria dizer simplesmente que os “paradoxos socráticos” são também *paradoxos platônicos*?

sempre transmite seus ensinamentos “em vista de um uso justo” (*parédosan epì tòi dikaíqs khrêsthai*; 457c1).

Ora, mas se Górgias levanta a questão acerca do uso da retórica desse modo, é porque ele também reconhece que muitos aprendizes de retórica, dotados de um grande poder, utilizam de maneira abusiva a arte aprendida. Destarte, Górgias admite também que nem o professor nem a própria arte ensinada deveriam ser responsabilizados quando um aprendiz de retórica faz um uso indevido de seu saber adquirido para cometer injustiças. Górgias introduz a questão das penas impostas aos homens nos tribunais, que será crucial ao longo do *Górgias*, dizendo que, no caso de um aluno abusar do poder retórico, não é o professor quem deveria ser “odiado, expulso da cidade ou morto” (457c; 458b-c). Segundo a formulação de Kahn, Górgias teria ciência desse risco político, e para contorná-lo, teria elaborado uma espécie de “alegação de não-responsabilidade” por seus ensinamentos, tendo em vista as “pressões sociais” que poderiam recair sobre sua atividade, mobilizadas sorrateiramente por Sócrates. Para Kahn, contudo, essas “pressões” não deveriam contar como parte da argumentação propriamente dita, mas como uma compensação dramática empregada por Platão para atacar um ponto de vista que não lhe parece aceitável, mediante um ataque *pessoal* à figura de Górgias, posição que recusamos.<sup>154</sup>

Então, Sócrates descobre uma contradição no pensamento do orador, inviabilizando a cômoda possibilidade de identificar ser e parecer que Górgias poderia tentar, fazendo o leontino admitir a necessidade do saber e da verdade no contexto político, ou, de outro modo, que sua arte é responsável por transmitir os conhecimentos e valores apropriados para a prática da política, em especial a justiça, que Górgias destacava. Com isso, Sócrates acabou desestabilizando aquela “grande facilidade” que

---

<sup>154</sup> Kahn afirma que no *Górgias* existe um “sinal do próprio Platão” (*Plato’s own signal*; 1983, p. 79) para que entendamos o caráter *ad-hominem* dos argumentos de Sócrates contra o rétor, enquanto no próprio diálogo Sócrates afirma precisamente o contrário, isto é, que não se deve tomar sua refutação como dirigida à pessoa de Górgias. Sócrates faz essa distinção numa extensa digressão preparatória à refutação de Górgias, e ela começa assim (457e– trad. nossa): “Temo então refutar-te, não suponha que o que [estou] a dizer com afã de disputa (*philonikoûnta légein*) não vise a que as coisas (*prágma*) sejam tornadas mais claras, mas ao invés disso vise a tu (*allà pròs sé*)”. Sócrates ainda reitera por duas vezes a distinção de uma argumentação que visa à pessoa do interlocutor (*héneka sou*) de uma que tem por objeto o *lógos* (*héneka tou lógou*) (*Górgias* 453c3; 454c2). Kahn reconhece essas passagens, mas lhes dedica apenas uma breve nota, afirmando que elas seriam um “claro exemplo de ironia socrática” (Kahn, 1983, p. 83-84, n. 13).

punha o rétor numa posição política privilegiada, a de submeter todos os poderes na cidade a um único poder: o de persuadir pela geração da convicção (*pístis*). Quando Górgias comparou sua atividade com as artes de luta, ele advertiu que poderia haver um uso incorreto ou injusto da *tékhne*, um *abuso* por parte do aluno, categoria introduzida pelo leontino para isentar o mestre ou a própria arte da responsabilidade pelos eventuais excessos dos aprendizes da retórica.<sup>155</sup> Contudo, de acordo com os rumos (paradoxais) da discussão, ficou constatado que se o aprendiz de retórica tivesse realmente aprendido sobre a justiça, teria também se tornado “justo” (*díkaios*); segundo as premissas adicionais introduzidas por Sócrates, se um homem tivesse se tornado justo, não poderia de modo algum empreender um uso injusto daquilo que foi aprendido, pois “[...] o justo pratica a justiça em qualquer situação” (*ho dè díkaios dikaiá pou práttei*; 460b13); e assim, “portanto, quem é mesmo justo jamais desejará cometer injustiça” (*oudé pote ára boulésetai hó ge díkaios adikeîn*; 460c4).<sup>156</sup> No interior desse labirinto conceitual, como Górgias havia admitido que um aprendiz de retórica poderia fazer um uso injusto da suposta arte aprendida, Sócrates denuncia que os ditos atuais do rétor “não se harmonizam” (*oudè sýmphona*; 457e3) com seus discursos anteriores, identificando assim uma incoerência do orador com ele próprio, e mesmo uma contradição entre o *lógos* e o *érgon* da própria retórica.

A nosso ver, o que está em jogo na primeira seção do diálogo é mais do que um simples dilema entre dois indivíduos que nutrem idéias radicalmente incongruentes em relação à retórica, a política, a arte e a educação, bem como a todos os conhecimentos e valores inerentes a essas atividades, em suma, homens que divergem sobre o melhor modo de vida a tal ponto de não poderem sequer ter suas posições comparadas e contrapostas, sob o postulado de que elas seriam radicalmente incompatíveis *a priori*. Com efeito, essa nos parece ser uma maneira muito difundida para explicar o debate

---

<sup>155</sup> Do ponto de vista dramático do *Górgias*, o temor de Górgias será revelado como justificado, dado o uso da retórica defendido por Polo e principalmente por Cálicles, que desafiam todas as convenções da cidade, em especial a da justiça.

<sup>156</sup> A noção de que um homem justo sempre deseja aquilo que é justo e sempre age com justiça pode nos parecer estranha, mas pode ser melhor compreendida por causa da ênfase das éticas gregas no agente moral, não no ato e nem na intenção. Demócrito (D.K. 68 B33; B68) também associa o *páthos* e o *érgon* justos ao homem justo, assim como Aristóteles (*Ética a Nicômaco* V 1129a5-10). Ver ainda D. Dawson (1992, p. 55-56, n. 4), que cita ainda J. Annas (1981, p. 157) para afirmar que a ética grega é centrada no agente moral e em sua qualidade.



entre Sócrates e Górgias no diálogo platônico, que muitos autores viram como uma simples distorção do pensamento do Górgias histórico, realizada numa rasteira manobra platônica para avançar seus pontos de vista críticos em relação à retórica, uma rival nas pretensões filosóficas platônicas no que concerne à epistemologia e a política.

É assim que C. Segal (1962) entendeu a refutação de Sócrates, tomando-a como uma malograda e mal intencionada tentativa platônica de projetar uma exigência metafísica sobre um pensamento que não propõe qualquer aderência mimética à realidade, como o de Górgias (histórico), para o qual o discurso não seria um “escravo da descrição”, e sim um “*medium* artístico separado” no qual a linguagem assume o papel do próprio “Ser”.<sup>157</sup> *Mutatis mutandis*, a partir de uma base semelhante, como vimos, C. Kahn admite que Górgias poderia perfeitamente admitir a neutralidade moral de sua “*tékhnē*” (como a seu ver seria o caso do Górgias histórico) sem incorrer em qualquer contradição lógica (Kahn, 1983, p. 84), e que os supostos argumentos contrários de Sócrates não seriam mais do que um excipiente para um ataque pessoal ou direto, camuflado sob as circunstâncias da discussão.

Ainda numa direção semelhante, C. Araújo, por seu turno, vê no debate entre Sócrates e Górgias uma bifurcação de duas vias divergentes acerca do *lógos* e da *tékhnē*, uma tomada por Sócrates, que a autora define como uma perspectiva “instrumentalista” (2008, p. 28), em que o *lógos* é limitado por um “*peri ti*”, um objeto, uma coisa, ou uma ação, e outra esposada por Górgias, no qual a retórica não tem esse limite, posto que nesse caso o *lógos* e a arte não teriam objeto exterior a si ou um “*peri ti*”. Segundo Araújo, Górgias deixa de satisfazer a questão que Sócrates insistentemente lhe dirige não por causa de uma confusão ou ignorância, mas simplesmente porque a retórica não teria qualquer “*peri ti*”. A autora sustenta que o rétor assume “[...] a compreensão da retórica como arte sem limitação pela coisa” (Araújo, 2008, p. 46). Dessa maneira, a confusão

---

<sup>157</sup> Segundo Segal, Górgias teria concebido a autonomia do *lógos* e praticado “uma técnica de elaboração verbal apoiada em última instância numa psicologia da experiência literária” (Segal, 1962, p. 112). Para Segal, a crítica de Platão ao leontino reside no fato de que o filósofo partiria de premissas totalmente diferentes das do rétor, que a metafísica filosófica de Platão não poderia mesmo compreender (1962, p. 110): “Então, o *lógos* [para o Górgias histórico] é tão livre das exigências da aderência mimética à realidade física [...] assim como de uma função instrumental numa esquematização filosófica de uma realidade metafísica. O oposto destas suposições, é claro, reside na crítica platônica à retórica de Górgias (assim como a qualquer retórica), pois toda a dialética platônica supõe como premissa fundamental que a estrutura do *lógos* corresponda ou renda acesso à estrutura do Ser verdadeiro”.

seria da parte de Sócrates, que insiste na determinação de um objeto ou limite para o discurso quando simplesmente ele não o tem. Por fim, podemos mencionar ainda B. Latour, para o qual Platão “vence” o sofista introduzindo em seu suposto argumento um obtuso erro de categoria, ao projetar na política “um contexto de verdade que pertence a outro domínio” (Latour, 2001, p. 280). Assim, poderíamos dizer que para todos os autores mencionados nestes dois últimos parágrafos não há um *diálogo* entre Sócrates e Górgias, mas dois irreduzíveis monólogos, constituídos a partir de premissas que, além de antagônicas, seriam incomunicáveis.

A nosso ver, essas leituras simplificam a refutação de *Górgias*, tendo por consequência o abrandamento ou mesmo a supressão da contradição vista por Sócrates entre a retórica como mero instrumento de dominação política e a política como o palco no qual os atores precisam demonstrar seu comprometimento com o conhecimento e com os valores mais relevantes para a vida comum. O argumento de Sócrates não é estranho por ser incapaz de reconhecer a alegação de neutralidade moral, epistemológica ou ontológica que *poderia* ser o caso do Górgias “histórico”.<sup>158</sup> A questão é muito mais complexa, e acaba nos mostrando uma interessante argumentação filosófica elaborada para *contestar* a estratégia que muitos autores atribuem ao Górgias histórico.<sup>159</sup>

Em nossa análise, ressaltamos que a argumentação socrática, além de visar a dimensão política inerente às discussões epistemológicas e técnicas relativas à retórica, ainda pode ser tomada como um *ato político*, a despeito de sua singularidade. Assim, procuramos evitar o risco de banalizar a divergência entre a via tomada por Platão e a via tomada por Górgias, que no fim das contas resultaria numa indiferença entre os dois

---

<sup>158</sup> Trata-se de uma questão que deixamos em aberto, pois se o *Tratado do não-ser* pode amparar a total incompatibilidade lógica e ontológica dos pontos de vista de Górgias (histórico) com as exigências de Sócrates no *Górgias* platônico, outros textos e passagens, tais como do *Elogio de Helena* e da *Defesa de Palamedes*, nos mostram possibilidades diversas.

<sup>159</sup> No entanto, há autores que também assinalam possíveis similitudes entre os textos de Górgias e os textos de Platão, como G. Calogero, que, a partir de comparações detalhadas entre as obras dos dois autores, procura mostrar algumas semelhanças entre a *Defesa de Palamedes* e a *Helena* com a *Apologia* platônica, em particular a surpreendente constatação de que Górgias (histórico) poderia também estar defendendo o princípio “*nemo sua sponte peccat*” (*oudeis hekôn exarmatánei*), tido como um autêntico “paradoxo socrático” (Calogero, 1957, p. 16): “De qualquer maneira, tal como pode ser o caso de Xenofonte, a presença do princípio supramencionado [*Nemo sua sponte peccat/ oudeis hekôn exarmatánei*] na *Helena* e no *Palamedes* de Górgias é evidente, nós acreditamos, após nossas análises de seus conteúdos”.

pensadores, destruindo a cuidadosa tentativa de elaboração de um método capaz de reconhecer as diferenças e estabelecer modos de lidar com elas, eventualmente pela sua superação: a refutação.<sup>160</sup> Sócrates se esforça por demonstrar e manter as contradições e divergências no pensamento de seu interlocutor, com a total consciência de como esse tipo de discussão é difícil, que é preciso cumprir toda uma série de condições para ela surtir algum efeito aceitável. Essas condições envolvem uma série de exigências lógicas, que Sócrates vai propondo ao longo da refutação, assim como uma série de condições extra-lógicas, como certas atitudes, disposições de alma e de caráter, que no *Górgias*, envolvem a amizade, a franqueza, a benevolência e a coragem, valores que nos levam a pensar numa autêntica “ética do diálogo”, segundo a expressão de M. Marques (2006, p. 289).

Se o *élenkhos* tem tudo a ver com a contradição, Sócrates procura torná-la possível e produtiva numa situação de copertencimento, comunicação, esforço e benefício mútuo, do ponto de vista intelectual e ético. Há um notável empenho no diálogo para manter juntos os *lógoi* de Górgias e Sócrates (nem que seja em oposição), e o *élenkhos*, mais do que uma atitude movida pela *philonikía* e pelo desejo de superação de um adversário, pretende estabelecer um solo comum, ou seja, aproximar ou ajuntar dois discursos num mesmo espaço, no qual a heterogeneidade das posições discutidas possa aparecer e ser resolvida sem ter que ser subsumida na indiferença que posições contrárias possam causar entre si, ou mesmo sem descambar na intolerância e hostilidade mútua entre os discutidores.<sup>161</sup> Tudo isso poderia ainda dar ensejo para

---

<sup>160</sup> O *Górgias* possui o maior número dos termos da raiz *elenkh* - (Robinson, 1953, p. 16), e ao longo do diálogo, Sócrates procura delimitar o real significado dessa prática no âmbito da filosofia, de tal modo que nos estudos sobre a refutação, o *Górgias* assume um papel de destaque (Robinson, 1953; Vlastos, 1994; Dixsaut, 2012). No entanto, nesse momento, pode ser proveitosa uma comparação com a definição de “refutação” fornecida pelo Estrangeiro de Eléia no *Sofista*, por oposição à noção de admoestação, no contexto da análise dos procedimentos educativos dos sofistas de nobre linhagem (*Sofista* 230b- trad. N. Cordero, modificada): “[Estrangeiro]: Interrogam primeiro sobre aquilo que alguém crê que diz, quando na realidade não diz nada. Logo questionam facilmente as opiniões dos que são assim desorientados, e depois de sistematizar os argumentos (*synágontes tois lógois eis taútôn*), confrontam uns com os outros e mostram que, ao mesmo tempo, a respeito das mesmas coisas, sob o mesmo aspecto, sob as mesmas [relações] (*háma peri tòn autôn pròs tà autà katà tautà*), sustentam afirmações contraditórias (*enantías*)”. [modificação na tradução: incluímos as expressões “sob o mesmo aspecto” e “sob as mesmas [relações]” para o sintagma *háma peri tòn autôn pròs tà autà katà tautà*, e preferimos “contraditórias” à contrárias para *enantías*].

<sup>161</sup> Sobre a noção de contradição no *élenkhos*, bem como algumas peculiaridades das refutações do *Górgias* e a análise de outras posições sobre o assunto, como as de Vlastos, Dixsaut e Mafra, ver G. Almeida Júnior (2012).

dizermos que a personagem Górgias no diálogo platônico não é uma imagem totalmente inverossímil do Górgias histórico.

O *élenkhos* tem um estatuto político na medida em que permite que os indivíduos divirjam entre si, esclarecendo-se mutuamente acerca dos pontos defendidos pelos outros, possibilitando assim também um modo de exercer uma tentativa de influir, mudar e mobilizar a opinião alheia, apontando suas incongruências lógicas e práticas. A nosso ver, o espaço lógico no qual Sócrates e Górgias estabelecem suas contraposições é o solo político, no qual tanto ele quanto o orador situam o debate acerca da melhor vida para o homem.

Tendo em vista que a discussão está instalada no *tópos* da política, como já referimos anteriormente, poderíamos dizer que seria estulto da parte de Górgias admitir qualquer espécie de niilismo moral ou epistêmico *no plano público*, simplesmente porque qualquer ator político que admitisse não estar comprometido com a verdade e a virtude falharia gravemente em seu próprio intuito de alcançar o sucesso nos lugares políticos, diante daqueles que, segundo Górgias, deveriam ser (voluntariamente) escravizados por um rétor, através da persuasão. A eficácia da *tékhne* que Górgias diz possuir e professar perderia todo seu poder se a compreensão que Mênon atribuíra ao leontino fosse revelada abertamente, ou seja, que Górgias simplesmente riria dos homens que prometem ensinar a virtude (*Mênon* 95c). É também inócua especular se Górgias está sendo sincero ou não, como propõe Kahn, o que, a nosso ver, desvia o foco do argumento e nós dá a entender que Platão agrega abruptamente a ética à técnica, como num argumento *ad-hoc*, quando sabemos que esse não é o caso no *Górgias* e nem em outros diálogos, em que a noção de *tékhne* está diretamente vinculada à descoberta e a prática dos valores (incluídos evidentemente os morais), na medida em que é um conhecimento dos meios, assim como e em especial, um *conhecimento dos fins* (Roochnik, 1986, p. 302-303).

Fica claro no *Górgias* como a perspectiva “axiológica” é integrada na questão da excelência dos procedimentos de cada *tékhne*; tal excelência de uma dada atividade envolve o reconhecimento de propriedades valorativas que são designados como o “bem” ou o “melhor”, por oposição ao “acaso”, que assumem a forma de uma ordenação e

arranjo (503e) de acordo com certas disposições naturais e funcionais.<sup>162</sup> Além disso, ainda que não se aceite a suposta metafísica na qual Platão situa sua visão da *tékhnē*, que em última instância supõe uma noção de *kósmos* em que tudo está organizado em função do “melhor”, e que vincula diretamente a excelência técnica (assim como qualquer outra) aos valores, poderíamos imaginar que, no caso de uma “arte política”, simplesmente seria incoerente conceber e aceitar uma arte ou técnica axiologicamente neutra. O conhecimento e a ação política, afinal de contas, estão fundamentalmente vinculados à condição individual e coletiva dos homens, sendo sempre relacionados à busca de adesão para uma determinada causa.

Assim, a refutação de Górgias não nos coloca diante de um mero erro de categoria, mas de uma interessante argumentação de Platão, que procura mostrar como a grande promessa da retórica (a promessa do maior bem humano) só pode se constituir no campo da política, posto que a eficácia do rétor depende do contexto da vida comum, das práticas de deliberação e julgamento, tal como insistiu Górgias, ao prometer o supremo bem para o praticante da retórica como o poder nas cortes, conselhos e demais reuniões dos homens que se tornassem políticas, como diz o orador (453d-e). O que Sócrates faz é mostrar que as exigências desse *tópos* na qual a retórica procura se consolidar como a arte suprema acaba fornecendo os elementos para desfazer as pretensões iniciais do rétor; aquilo que garante o poder da retórica garante também a fraqueza da atividade, que estão dadas no mesmo campo, por assim dizer, e isso é explorado pelo filósofo.<sup>163</sup> Para sermos mais claros, na medida em que atuação política supõe a adesão aos valores da vida comum, o fato de Sócrates postular que alguém que se anuncia como professor de retórica deva necessariamente aprimorar o caráter de seus alunos e de seus ouvintes simplesmente não é tão abusivo quanto sugerem as objeções tradicionais à refutação de

---

<sup>162</sup> Assim temos a oportunidade de oferecer um argumento para nossa tradução de *areté* por virtude, e não por excelência, que também é uma opção possível e frequente. Excelência tem uma conotação mais neutra, ao passo que virtude abarca bem a visão platônica de que agir de maneira correta, certa, eficaz, adequada, ou ainda, agir como *tekhnikós* em qualquer domínio implica em propriedades valorativas, e portanto morais. Ver, a esse respeito, J. Wisser (1993), que defende que para Platão a prática de qualquer *tékhnē* tem reflexos diretos no caráter moral de seu praticante.

<sup>163</sup> A própria personagem Górgias indica isso quando comparou a retórica às técnicas de luta, reafirmando o supremo poder do rétor. Poderíamos dizer que Sócrates trata de descortinar um efeito colateral ou um “calcanhar de Aquiles” num poder tão prodigioso quanto aquele prometido por Górgias.

Górgias no *Górgias* acima comentadas.<sup>164</sup> Parece que a estranheza dos *lógoi* de Sócrates perde muito de suas peculiaridades quando destacadas de seu contexto dramático, histórico e cultural, ou quando projetamos sobre a lógica da refutação exigências estranhas a ela, como faz Kahn, ao admitir tacitamente uma definição de *técnica* claramente alheia ao conceito de *tékhnē* que Platão procura estabelecer no *Górgias*, que nos diz mais sobre nossos próprios conceitos do que explica a (estranha) tentativa do diálogo.

Não há na primeira seção do diálogo qualquer ocorrência da palavra *atopía* e correlatas. No entanto, a *atopía* se encontra presente na ação dramática de Sócrates e no modo extravagante pelo qual ele a um só tempo conduz o *lógos* e define (de maneira performática) a própria noção de *dialégesthai*. Os discursos e ações socráticas estão situados num “não-lugar”, mas isso não representa uma falha, uma intransigência para com um pensamento diferente, um erro de categoria, ou uma simples e evidente absurdidade; devemos notar que Sócrates, a partir de seus paradoxos, aponta os paradoxos da retórica e da política (algo que ocorre ao longo de todo o diálogo, e é um dos sinais mais evidentes da *atopía* filosófica). Se dedicarmos a devida atenção ao *estranhamento* socrático, podemos ver uma argumentação intrigante e politicamente fundada (ao menos na intenção que nos parece clara no texto), em que Platão faz a *virtualidade* própria da ação política (a necessidade que o rétor tem de *parecer* saber, *parecer* ser bom e justo, *parecer* dizer a verdade) depor para indicar a necessidade da *virtude* no mesmo plano.<sup>165</sup> Sócrates lança Górgias contra a *dóxa*, no sentido de opinião, e também de reputação ou fama, mostrando que uma *tékhnē* política digna desse nome

---

<sup>164</sup> Não custa lembrar que o próprio Polo, em sua confusa intervenção depois da refutação de Górgias, lança a seguinte interrogação (461c-d): “ou tu julgas que alguém negaria conhecer o justo e ser capaz de ensiná-lo a outrem?” Essa pergunta nos deixa ver com nitidez que os agentes políticos esperam de si e dos outros que sejam capazes de ensinar e transmitir os conhecimentos e valores mais essenciais de sua prática, em especial a justiça.

<sup>165</sup> Já no mito final que conclui o diálogo, Sócrates comprova esse direcionamento para seus argumentos (527b6-7- trad. D. Lopes): “o homem deve, sobretudo, preocupar-se em ser bom, e não parecer sê-lo, quer privada ou publicamente (*ou dokein einai agathôn allà tò einai, kai idíai kai demosíai*)”. Essa preocupação ecoa ainda na questão nuclear da *República* tal como posta no livro II, no qual Sócrates é desafiado a mostrar a superioridade da vida justa em si mesma, a despeito das aparências, vantagens e desvantagens políticas e de toda a dimensão fenomênica que acompanha os justos e os injustos no contexto da cidade. De um modo semelhante ao *Górgias*, a *República* mostra com toda a clareza como a discussão sobre como devemos viver (*República* I 352d) encampa toda uma discussão política, que *eventualmente* pode assumir a forma de uma imaginação de uma *politeía* concebida da melhor maneira possível, isto é, de uma utopia.

deveria verdadeiramente instruir e beneficiar os cidadãos (incluindo, é claro, o praticante da arte, mas de modo algum restringindo-se a ele, como sugere Górgias e afirmam Polo e Cálicles). Aquilo que o rétor precisa assumir no plano das aparências corresponde a uma tarefa natural da prática política; se há uma arte ou técnica própria do ambiente político, ela deveria levar em consideração essa necessidade, por razões intrínsecas, que serão determinadas com mais precisão quando Sócrates enunciar os fundamentos da *tékhnē* de maneira geral, em especial a arte política, no debate com Polo e Cálicles.

Assim, podemos afirmar que a *atopía* de Sócrates vai sendo construída de acordo com a ironia própria do filósofo, com a qual ele procura delimitar o espaço próprio da política, ao mesmo tempo em que se coloca de fora dele, como um estranho. Sócrates encontra-se em seu “não-lugar”, em sua (a)típica posição de ignorância e de questionamento, de onde ele faz as declarações de seu interlocutor se voltarem contra ele próprio. No entanto, é preciso notar que, dessa maneira, Sócrates não apenas nega, mas também procura construir o espaço político, mediante o anteparo negativo da retórica, atividade que fornece por contraste a possibilidade de visualização das exigências e das condições que um saber político deve cumprir. Como diz D. Roochnik, a propósito da analogia entre ética e técnica atribuída ao Sócrates histórico, e que muitas críticas rendeu ao “jovem” Platão: “Sócrates adota o ponto de vista de seus interlocutores para demonstrar suas fraquezas” (Roochnik, 1986, p. 307).

Assim, podemos dizer que o *élenkhos* de Sócrates, mais do que um ataque pessoal e uma abusiva argumentação *ad-hominem*, apesar da estranheza, ou melhor, por causa dela, demonstra uma peculiar lógica política, que por sua vez clarifica a ação atópica do filósofo.

Via de regra, os comentadores não percebem que a extravagância de Sócrates na primeira seção do *Górgias* na verdade acaba revelando o oposto, ou seja, como o filósofo, *estranhado* em relação à retórica, encontra-se radicalmente *entranhado* em valores inalienáveis da vida na cidade. A lógica de Sócrates, apesar de singular, ainda se mantém no âmbito da própria cultura na qual ele vive, mesmo se explorando seus pontos controversos e mal-resolvidos. A nosso ver, essa intenção pode ser percebida já no debate entre Sócrates e Górgias, ainda que o filósofo não esteja afirmando qualquer

tese positiva ao modo de uma declaração assertiva sobre qualquer uma das questões levantadas (o que, no entanto, acontecerá nos momentos ulteriores da obra).

Então, parece-nos urgente reconhecer o paradoxo da atitude socrático-platônica no *Górgias* através da compreensão da dinâmica prático-conceitual que desestabiliza o poder político do discurso retórico e começa a delinear a *dýnamis* política do diálogo filosófico, seu *érgon* mais notável, que será esclarecido no curso da obra. Nesse sentido, o comentário de J. Mattéi parece apropriado:

Graças à mediação simbólica do esquema *tópos/atopía*, revelador da estranha natureza de Sócrates, é que Platão vai fundar a possibilidade do filosófico (*philosophique*) como instância deslocada (*deplacée*).  
(Mattéi, 2001, p. 191)

Antes de chegarmos ao deslocamento próprio da filosofia, no entanto, devemos passar pela contradição, a figura da *atopía* que emergirá da tentativa socrática de ocupar o lugar político depois que Górgias não conseguiu se sustentar nele. A desarmonia de Górgias aponta para uma *aporia* e abre espaço para mais pesquisa, pois Sócrates continua sem saber sobre a retórica, principalmente se a atividade praticada pelo leontino assume os ares da arte responsável pela melhor vida para o ser humano.<sup>166</sup> Segundo Sócrates, com sua tradicional jura por um deus estrangeiro e estranho, esse conhecimento exigiria uma investigação mais pormenorizada, e assim, uma “*synousía*”<sup>167</sup> muito mais prolongada:

Sócrates: Pelo Cão, Górgias! Não é num breve encontro (*synousías*) que investigaremos suficientemente [a retórica; todas estas questões].

(*Górgias* 461a8-b1– trad. nossa)

---

<sup>166</sup> Sobre a conexão entre *aporia* e *atopía*, veja-se o apêndice B desta dissertação.

<sup>167</sup> Não é fortuita a noção de *synousía* (estar com; ser com) que aparece nessa passagem, e aqui veio a ser traduzida como “encontro”, e recorre em *Górgias* 457d1 e 515b2. No mundo clássico e na obra de Platão em especial, a noção de *synousía* está diretamente ligada à noção de *paideía*, a educação e a formação do homem. Como na antiguidade não existiam instituições regulares de ensino tal como conhecemos hoje, a educação era entendida basicamente como uma forma de convivência com o educador, seja no que tange aos aprendizados mais elementares, seja no que tange aos aprendizados mais elaborados. Trata-se de uma discussão importante na *Carta VII* (341c6-7), onde Platão relaciona a prática da filosofia à noção de “estar com” (*synousía*) e mesmo com a noção de “viver com” (*syzên*), e sobretudo no *Protágoras*, no qual há doze ocorrências da palavra *synousía*, no contexto da discussão aberta de Sócrates, Hipócrates e Protágoras além dos demais presentes à casa de Cálías, cujo objeto era os efeitos da *convivência* dos jovens com os sofistas (*Protágoras* 310a2; 316c8; 316d1; 318a3-b6; 335b3; 335c3; 336e4; 337b3; 338c7; 338d7-e1; 347e7).



## CAPÍTULO 4: Sócrates e Polo: contradição

Polo: O quê, ó Sócrates?! É isso mesmo que estás dizendo agora que tu pensas sobre a retórica? Ou tu julgas que Górgias ficou envergonhado em não condizer que não pode saber seja o justo, seja o belo e o bem, e se alguém, não sabendo isso, fosse até ele, e ele próprio ensinaria, em seguida talvez, a partir disso, aconteceu um acordo de que há *algo de contraditório* (*enantíon ti*) nos discursos- isto que tu amas (*toúth' hò dè agapâs*), tu mesmo tendo-o conduzido por aquelas perguntas – ou quem tu julgas que negaria também ele próprio não saber o justo nem ser capaz de ensiná-lo a outrem? Ora, conduzir assim os discursos é muita rudeza (*pollè agroikía*)!

(Górgias 461b3-c5– trad. nossa)

É assim que Polo, homem “jovem e impaciente” (*néos kai oxýs*; 463e1-2), reage à impolidez de Sócrates ao lidar com o venerável Górgias de Leontino, renomado orador e professor de retórica. Vendo o mestre em apuros, desconcertado pela contradição e vergonha suscitadas pela aporia causada por Sócrates, o estrangeiro de Agrigento intervém em favor de Górgias, acusando o filósofo de uma total “rudeza” (*pollè agroikía*) na discussão (461c4).<sup>168</sup> Ciente de que pode e deve por tudo de volta no lugar, Polo exige que Sócrates preste contas de suas atitudes, o que significa, num primeiro momento, desfazer a aporia e oferecer um juízo próprio sobre o valor ou a qualidade da retórica.

Polo pouco liga para os (de)méritos epistêmicos, éticos e políticos que Sócrates identifica na retórica e na prática pedagógica de Górgias. O motivo de sua preocupação e irritação está mais em defender a reputação e a fama do rétor na *pólis*. Para Polo, a retórica seria a mais bela das artes, e seu praticante, o homem mais honrado, algo que ele incessantemente repete ao longo de suas intervenções. Era isso mesmo que ele dizia no prólogo do diálogo, quando tomou o lugar de Górgias para responder a Querefonte sobre como definir a ocupação do mestre de Leontino:

Polo: Ó Querefonte, existem muitas artes entre os homens descobertas experimentalmente pela experiência (*ek tòn empeiriôn empeíros*). Pois a experiência faz com que a vida para nós (*tòn aiôna hemôn*) transcorra

<sup>168</sup> *Agroikía* é uma palavra normalmente traduzida como “falta de modos”, “falta de educação”, “grosseria”, “incivilidade” ou ainda, “rudeza”. A noção de *agroikía* é apropriada para demarcar a proveniência geográfica de um indivíduo, designando-o como exterior à *astý*, e lembra a conexão das distinções sociais atestadas na linguagem com a topologia da *pólis*. Podemos pensar a *agroikía* socrática em contraposição à “urbanidade” dos discursos de Górgias, cuja exibição foi classificada por Cálicles como “sofisticada” ou “cidadina” (*asteías*; 447a5). Segundo A. Michellini (1998, p. 50): “Polo começa (Górgias 461c4) por acusar Sócrates de *pollè agroikía* (“grosseria completa”), por ter embaraçado Górgias na discussão precedente. *Agroikía*, ser grosseiro ou “caipira” em comportamento, enquanto oposto a civilizado (*asteíōs*), sugere uma inocência que leva alguém a violar os padrões das relações polidas”.

segundo a arte (*tékhnē*), a inexperiência segundo o acaso (*tykhé*). Alguns escolhem umas; outros, outras, os melhores as melhores. Um destes é Górgias, que participa da mais bela das artes (*kallístes tōn tekhnōn*).

(*Górgias* 448c4-9 – trad. nossa)

Nesse discurso, Polo procurou elogiar a sua ocupação e de seu mestre, usando um estilo semelhante ao de Górgias. No entanto, a passagem antecipava algumas intenções seriamente defendidas pelos rétores no diálogo: a) contrastar a arte (*tékhnē*) e a experiência (*empeiría*) à inexperiência e ao acaso (*tykhé*); b) promover uma vida bela e segura; c) promover a *kalokagathía* do homem. Sócrates toma esse discurso como redundante e empolado, porque ele apenas qualifica a retórica sem dizer o que ela é.

Ainda assim, Sócrates insistiu na redundância do discurso do jovem e retomou a palavra junto ao próprio Górgias, pois Polo procurou elogiar a qualidade da retórica e da vida do rétor, quando deveria antes de qualquer coisa ter dito o que é a retórica. Embora treinado em “elogio”, Polo descuida do diálogo, no qual uma das exigências principais é o entendimento comum sobre o *definiendum*, o objeto da discussão (472d3-5). Sócrates se recusa a estabelecer qualquer valor para a retórica, na medida em que, sem saber “o que é” (*tís*) a ocupação de Polo, não poderia saber “como é” (*poía tis*) a atividade empenhada também por Górgias e Cálicles (448e6-7). Em todo caso, Polo ficará marcado no diálogo por sua superficialidade, por ater-se ao *status quo* e as aparências mais imediatas no teatro da cidade, enquanto ele próprio se coloca na postura de quem evoca as experiências vivenciadas no contexto da vida na *pólis*.

Depois de acusar a incivilidade de Sócrates, Polo assume a posição do perguntador, uma mudança notável de indivíduos que se postavam como conhecedores capazes de responder a quaisquer questões, mais do que a formulá-las. Contudo, ainda mais notável é o fato de que Sócrates vai responder às perguntas de Polo, e longe de mitigar a estranheza e desfazer a confusão por ele causada no debate com Górgias, vai aprofundar-se nessa direção, de modo a arrancar as convicções mais íntimas de seu novo interlocutor.

Passemos ao caminho pelo qual Sócrates estabelece o campo da retórica. Para ele, a retórica seria tão bela como a culinária, e como tal, ela não seria uma arte, mas uma

“experimentação e rotina” (*empeiria kai tribé*; 463b4).<sup>169</sup> Frente a essa insólita descrição, a questão de Polo não poderia ser outra: o que definiria essa tal “experimentação e rotina” retórica?

Sócrates introduz assim um tema preponderante no diálogo. Para esclarecer o que a ocupação de Górgias e Polo realiza, ele lança mão da comparação da retórica com a culinária. Estas duas atividades não são a mesma coisa, até porque uma versa sobre a alma e a outra sobre o corpo. Não obstante, as duas ocupações são partes de um todo, que não tem a ver com a *tékhnē*: a adulação. Oradores e cozinheiros não fazem senão buscar “a realização de prazer e agrado” (*hedoné kai kháritos apergasías*; 464e1).

Tudo isso parece muito obscuro para Polo e mesmo para o arguto Górgias, que pedem a Sócrates explicações adicionais, e fica ainda mais complicado quando este homem (de modo inusitado) se dispõe a responder a questão que ele próprio suscitou. De acordo com Sócrates, a retórica poderia ser assim definida:

Acaso entenderias minha resposta? Segundo meu raciocínio, a retórica é um simulacro (*eidólon*) de uma parte da política (*politikês moriou*).

(Górgias 463d1-2- trad. nossa)

Não surpreende que os interlocutores de Sócrates não entendam a definição proposta. Acostumados a rotular a retórica simplesmente como “a Arte”,<sup>170</sup> sem qualquer especificação, Sócrates não toma a retórica como uma *tékhnē* em absoluto, e além disso, a toma apenas como uma parte. A retórica seria uma parcela inautêntica da arte política. Essa era a definição que Sócrates hesitava em revelar, pois temia ser rude por dizer a “verdade” sobre a retórica, o que poderia ser tomado como uma tentativa de “ridicularizar” ou “comediar” (*diakómōdeîn*) a ocupação do venerável Górgias de Leontino (462e6-7).

<sup>169</sup> A expressão *empeiria kai tribé* é encontrada também em diálogos como o *Fedro* (270b6-7), o *Filebo* (55e5-6) e as *Leis* (XI 938a2-3), sempre em oposição à noção de *tékhnē*, e geralmente para definir o estatuto teórico da atividade retórica. Essa recorrência nos sugere que o ponto de vista defendido no *Górgias* é levado a sério, não se resumindo a um argumento casual e polêmico. Além disso, essa recorrência é mais um argumento para confundir a linearidade evolutiva tradicional, já que o *Fedro*, o *Filebo* e as *Leis* pertenceriam aos supostos períodos intermediário e tardio de Platão.

<sup>170</sup> No *Elogio de Helena* (§13, D. K. 82B11) Górgias (histórico) se refere à retórica apenas como “*Tékhnē*”. No *Górgias* (462b11), Sócrates menciona o título de um tratado que ele atribui a Polo (histórico), também intitulado tão-somente de “*Tékhnē*”.

Sócrates vence o receio de ser “rude” por falar a “verdade” sobre a vida retórica, e prossegue questionando os entendimentos estabelecidos e desestabilizando as hierarquias epistemológicas e políticas requisitadas por seus interlocutores:

Sócrates: Parece-me, Górgias, que a retórica é uma certa ocupação não artística (*tekhnikòn ou*), [própria] de uma alma conjetural (*psykhês stokhastikês*), corajosa e naturalmente hábil em relacionar-se com os homens. Em síntese, eu a chamo de adulação (*kolakeían*). Nesta ocupação, considero haver múltiplas e distintas partes, uma das quais a culinária. Ela parece ser técnica (*dokei eînai tékhne*), mas segundo meu pensamento, não é técnica (*ouk éstin tékhne*), mas experimentação e rotina (*empeiría kai tribé*). Destas partes eu nomeio a retórica, a cosmética e a sofística, quatro partes com quatro objetos (*prágmasin*).

(*Górgias* 463a6- b7- trad. nossa)

A hesitação de Sócrates pode ser entendida pelo conceito que o filósofo usa para construir sua definição de retórica enquanto “experimentação e rotina” (*empeiría kai tribé*), a já mencionada adulação. Com esse conceito, Sócrates pretende abarcar a eficácia da retórica no contexto da cidade, ao mesmo tempo em que renega sua autenticidade enquanto um modo de conhecimento, comunicação e ação sobre os outros, o que fica claro na distinção entre “parecer” (*dokéō*) e “ser” (*eînai*) apresentada na discussão (463b3-4), que já fora decisiva no debate com *Górgias* (especialmente em 459c *et seq.*), e continuará a ser ao longo do diálogo. A adulação é uma classificação extremamente depreciativa no universo cultural da *pólis*, atribuível mesmo a um abuso cômico, sendo que a *kolakeía* praticada pelos políticos já tinha sido ridicularizada na comédia, tanto na obra de Aristófanes (*Vespas* 47-49; *Cavalheiros* 1166; 1227), e, sobretudo, na obra perdida de Êupolis, que dedicou toda uma peça a comediar os *Aduladores* (421 a. C.).<sup>171</sup> Ainda no século V, Tucídides (*História da guerra do Peloponeso* II 65; V 16 1) opôs a retórica instrutiva de Péricles à perniciosa adulação de Cléon para com o povo; no século IV, rétores politicamente ativos no cenário ateniense como Ésquines, Isócrates e Demóstenes acusavam-se mutuamente de não agirem pelo interesse do *dêmos*, buscando os favores do povo através de uma persuasão

<sup>171</sup> Uma peça que obteve o primeiro lugar nas Dionisíacas urbanas de 421, superando a *Paz* de Aristófanes. Fragmentos indicam que ela apresentava Cális como a personagem central do drama, um rico ateniense cercado de sábios charlatães, parasitas e aduladores, entre os quais Protágoras e Sócrates. Sobre a figura de Sócrates na comédia Antiga, bem como a crítica à filosofia nas comédias restantes e nos fragmentos, ver B. Gripp (2009).

conquistada pela gratificação e adulação das massas.<sup>172</sup> Segundo J. Ober (1989, p. 321-323), o tema dos “males da adulação” era um *tópos* que os atenienses do século IV estavam acostumados a ouvir dos políticos.

A adulação, então, era uma prática bem conhecida no cenário político do fim do século V a. C. e no início do IV, e quando Platão usa a noção para descrever a retórica e as outras experimentações não artísticas, ele insere sua discussão num *tópos* popular entre seus contemporâneos, e eficaz para elucidar as distinções estabelecidas no *Górgias*. A familiaridade do lugar-comum da adulação no campo da política é revestida de uma discussão peculiar, na qual a *kolakeía* é associada à noção de “simulacro”, e assim é inserida num contexto que evoca algumas das mais conhecidas teses platônicas no campo da ontologia e da epistemologia.

Górgias e Polo manifestaram uma incompreensão quase total acerca da definição socrática de retórica. Na tentativa de esclarecê-los, Sócrates realiza um longo discurso, do qual boa parte reproduzimos abaixo, porque apesar de configurar uma longa citação, a passagem resume bem a posição socrática sobre a ocupação de Górgias e Polo, além de nos fornecer elementos seminais para compreendermos o que determina uma *tékhne* em geral, e em especial a arte política tal como definida no diálogo:

Vamos lá então! Se eu for capaz, vou te exhibir de forma mais clara o que digo. Como são duas coisas, afirmo que há duas artes: em relação à alma, eu a chamo de política (*politikén*), ao passo que, em relação ao corpo, não posso chamá-la igualmente por um só nome, mas, visto que é único o cuidado (*therapeías*) para com o corpo, duas partes dele distingo, a ginástica e a medicina; quanto à política, em contraposição à ginástica há a legislação, enquanto a justiça é a contraparte da medicina. Cada par possui algo em comum por concernir à mesma coisa, a medicina e a ginástica, de um lado, e a justiça e a legislação, de outro, embora haja algo em que se difiram.

Assim, na medida em que são quatro e que cuidam sempre do melhor para o corpo e para a alma, cada qual a seu turno (*tò beltíston therapeuousôn tōn mèn tò sōma, tōn dè tēn psykhén*), a adulação, percebendo esse feito - não digo que sabendo (*ou gnoûsa légo*), mas conjecturando (*stokhasáméne*) – divide-se em quatro e, infiltrando-se em cada uma dessas partes, simula (*prospoieítai*) ser aquela na qual se infiltra. Ela não se preocupa com o melhor (*beltístou oudèn phrontízei*),

<sup>172</sup> À guisa de exemplo, destacamos um discurso de Demóstenes (VIII 34- trad. nossa), no qual o político se dirige diretamente ao *démos*, reprovando o povo por ceder à pressão de maus rétores adultores: “Mas agora, a demagogia e o agrado excessivo (*demagogoûntes hymâs kai kharizómēnoi kath' hyperbolēn*) vos levaram a um tal estado de espírito que na assembléia vós sois adulados (*kolakeúesthai*) e mimados, ouvindo tudo em vista do prazer (*pánta pròs hedonēn akouóntas*), enquanto na prática e nos acontecimentos, [vós] já [estão] na beira do perigo”.

mas, sempre à caça do prazer, encalça a ignorância e assim ludibria, a ponto de parecer ser de grande valor. Portanto, na medicina se infiltrou a culinária, simulando conhecer qual a melhor dieta para o corpo, de modo que, se o cozinheiro e o médico, em meio a crianças ou a homens igualmente ignorantes como crianças, competissem para saber qual deles, o médico ou o cozinheiro, conhece a respeito das dietas salutares e nocivas, o médico morreria de fome. Isto eu chamo de adulação, e digo ser tal feio, ó Polo- e isso digo para ti- porque conjectura sobre o prazeroso (*hēdéos stokházetai*) sem o melhor (*áneu toû beltístou*). Não digo que ela é arte, mas experimentação, pois não tem razão (*lógos*) que ofereça a nenhuma [das coisas] com as quais se relaciona, conforme o que elas são por natureza (*phýsin*), assim como não pode dizer a causa (*aitían*) de cada uma. Não chamo de arte uma atividade (*prágma*) que seja irracional (*álogon*). Se tiveres algum ponto a contestar, desejo colocar à prova o argumento.

(*Górgias* 464b3-465a7- trad. D. Lopes, modificada)<sup>173</sup>

Depois de ter proibido a Górgias a utilização de discursos longos, e reiterado essa sanção a Polo, eis Sócrates distendendo seu próprio *lógos*, afim de melhor delimitar a noção de “adulação”, com a qual ele explica a diferença entre uma arte e uma mera “experimentação”. Em primeiro lugar, notemos que não só o discurso de Sócrates é estranho, mas também o ato de pronunciá-lo, como ele próprio confessa, por ter anteriormente vetado os longos discursos em favor da *brakhylogía* exigida pelo diálogo e agora ter se espriado num discurso tão longo, tal como seria típico de um rétor. Sócrates assume que sua ação pode ser “contraditória” (*átupon*; 465e2):

Talvez eu tenha feito algo contraditório (*átupon*), por ter te proibido de pronunciar longos discursos e distendido continuamente o meu próprio discurso.

(*Górgias* 465e2-3-trad.nossa)

Sócrates justifica sua atitude atópica devido ao desentendimento de Polo quando este falava de maneira breve, o que se explica devido à complexidade da relação estabelecida entre as artes relativas à alma (políticas) e as relativas ao corpo, contrapostas a seus simulacros. Entre outros pontos que poderiam ser observados no

<sup>173</sup> Modificações na tradução: preferimos “melhor” a “supremo bem” (em toda a passagem), “adulação” à “lisonja” (em toda a passagem); preferimos “sempre à caça do prazer” ao invés de “aliada ao prazer imediato”; preferimos “de grande valor” ao invés de “grande mérito”; preferimos “feio” ao invés de “vergonhosa”; preferimos “conjectura sobre o prazeroso” ao invés de “visa ao prazer”; preferimos “experimentação” à “experiência”, preferimos “pois não tem razão (*lógos*) que ofereça a nenhuma [das coisas] com as quais se relaciona, conforme o que elas são por natureza (*phýsin*), assim como não pode dizer a causa (*aitían*) de cada uma” ao invés de “não possui nenhuma compreensão racional da natureza daquilo a que se aplica, e, conseqüentemente, não tem nada a dizer sobre a causa de cada um deles”.

discurso contínuo de Sócrates, destacamos a inseparada proximidade estabelecida entre natureza e arte, a distinção entre aquilo que é mais prazeroso e aquilo que é melhor, que nos mostram como a *atopía* de seu *lógos* vai além de uma mera incongruência (manifesta) em seu modo de expressão.<sup>174</sup>

Em seu longo e contraditório discurso, Sócrates define a *tékhne* como uma espécie de conhecimento racional, que tem por prerrogativa investigar as *causas* e a *natureza* de cada um de seus objetos; esse conhecimento etiológico é ainda pautado por um procedimento inteligente em vista do que Sócrates designa como o “melhor” (*tò béltiston*; 464c5; d2; 465a2).<sup>175</sup> Por outro lado, Sócrates situa as experimentações no campo da “caça pelo prazer”, fundamentalmente porque tais ocupações operam de maneira irracional e são incapazes de prestar contas de seus próprios procedimentos, mediante “conjecturas” em torno daquilo que seria mais agradável e prazeroso, como Sócrates destacou por duas vezes (*stokhasaméne*; 464c7; *stokházetai*; 465a1-2), tendo antes afirmado que a adulação é própria de uma alma afeta a conjecturas (*psykhês stokhastikês*; 463a7).<sup>176</sup> Enfim, o adulador seria um ignorante que se faz passar por um conhecedor,

<sup>174</sup> Não é despropositado notar ainda que a ação atópica que Sócrates admite ter realizado nessa passagem ocorre outras vezes ao longo do diálogo, em que Sócrates frequentemente enuncia longos discursos. Dodds (1990, p. 17) notou que, embora Sócrates continue como um adepto da *brakhylogía* no *Górgias*, ele seria indulgente com a *makrología* como em nenhum outro diálogo dito de juventude. A nosso ver, isso conta como mais um indício da ambiguidade das atitudes de Sócrates, que ele diz não serem políticas, mas esbarram em todos os momentos na linguagem e na lógica própria da política. Para um exemplo eloquente, em 519d, Sócrates admite que teve que discursar como um demagogo (isto é, fazer um longo monólogo) porque Cálicles não queria mais responder às suas perguntas.

<sup>175</sup> A tradução de “*tò béltiston*” (superlativo de *tò agathón*) por “o melhor” pode parecer estranha, mas nos parece ser a solução mais viável, e também adotada pela maior parte dos tradutores do *Górgias*. O termo é frequente ao longo do *Górgias* (28 ocorrências), no qual é tomado como o fim de qualquer ação artística, como vimos, além de ser o fim da própria política, que é o de “tornar melhores” os homens (503a; d; 515c; d; 520e; 521a; 521d). Trata-se, com efeito, de uma espécie de termo técnico, ocorrendo, além do *Górgias*, em outras partes da obra de Platão, em contextos importantes. Apenas para se ter uma idéia, podemos pensar na discussão sobre a “melhor” *politeía* na *República* (IV 456c; VI 502c *et passim*), e, especialmente, como toda a *phýsis*, no *Fédon* (99a-b), segundo Sócrates, está direcionada ao “melhor”. Tornar-se “melhor” também é a finalidade da pedagogia (*Protágoras* 316c *et passim*; *Eutidemo* 275a); é também o objetivo do “cuidado de si” que Sócrates pratica e exorta seus concidadãos a exercitarem (*Apologia* 36c). Esta é uma pequena amostra da importância da noção de “*tò béltiston*” na obra platônica, assunto que poderia render discussões mais profundas, deixadas para outra ocasião.

<sup>176</sup> Nesse sentido, Sócrates denuncia o caráter “estocástico” das experimentações. Ou seja, não se trata apenas de diferenciar a finalidade das adulações (o prazer) da finalidade das *tékhnai* (o melhor), mas ainda de diferenciar métodos diversos de procurar essas finalidades. O que Sócrates está sugerindo é que as ocupações não artísticas sequer são capazes de dominar de maneira plena a realização do prazer e do agrado. Sócrates chega a dizer posteriormente que a retórica “não investiga a natureza e a causa do prazer” (*oúte ti tèn phýsin skepsámene tês hedonês oúte tèn aítian*; 501a5-6). Mesmo em seu domínio próprio (a realização de prazer), a retórica é falível.

por intermédio do prazer que ele causa, de maneira casual. No discurso prolongado de Sócrates a Polo, vemos a articulação do tema da ignorância e a sabedoria aparente, relação decisiva no debate com Górgias, com a adulação e o hedonismo tomado como a base e a finalidade da atuação retórica, relação determinante no debate com Cálicles.

De tudo isso, o que é mais importante notar é que, lançando mão da comparação entre alma e corpo, e falando dos simulacros de arte, Sócrates delinea a *arte política* como uma “terapia” que cuida da alma, o que já é extremamente significativo, além de subdividi-la entre “legislação” (*nomothetikén*) e “justiça” (*dikaiosýnen*). As atividades que cuidam do corpo não têm um nome único que as agrupe e são divididas em ginástica e medicina. No pólo oposto, existem as ocupações que parecem ser *tékhnai*, embora não sejam, e deste lado estão a sofística e a retórica, que emulam o cuidado com a alma, e a cosmética e a culinária, que emulam a terapia do corpo. Sócrates estabelece suas analogias ao modo dos “geômetras”, estabelecendo as relações hierárquicas e proporcionais entre as artes e as adulações, sintetizadas de uma maneira tal que parecem uma demonstração do procedimento de *diáresis* típica dos ditos diálogos tardios.<sup>177</sup> Sócrates torna a encurtar seu discurso, a partir da razão entre as artes e suas “contrafações” (*antistrophai*):

Sócrates: Então, para que eu não me estenda em um longo discurso, desejo te dizer como dizem os geômetras (*hóspēr hoi geométrai*)- pois talvez já me acompanhes: a cosmética (*kommotiké*) está para a ginástica (*gymnastiké*), assim como a sofística (*sophistiké*) está para a legislação (*nomothetikén*), e a culinária (*opsopoiiké*) para a medicina (*iatriké*), assim como a retórica para a justiça (*dikaiosýnen*).

(465b-c - trad. D. Lopes)<sup>178</sup>

<sup>177</sup> A distinção proposta entre artes políticas e artes relativas ao corpo lembra em muitos aspectos o método de *diáresis* empregada nos diálogos *Sofista* e *Político*, ponto já notado por Dodds. Segundo esse autor, Sócrates já tinha definido a retórica como “*eidolon dikaiosýnes*” [simulacro da justiça], e portanto a passagem excederia bastante as exigências argumentativas do momento, a ponto de parecer “um exemplo juvenil (*early*) do interesse em classificação sistemática [...] com uma grande relação com a *diáresis* (divisão) final do *Sofista* (268b-d)”. Não obstante, Dodds, mobilizando um comentário de Cornford, logo se apressa em distinguir o método da *diáresis* como “certamente uma invenção platônica e não socrática”. R. Oliveira, por seu turno, reconhece que as passagens do *Górgias* (464 *et seq*) analisadas nesta seção de nosso trabalho fornecem uma base para Platão comparar a atividade política com a medicina, o que de resto ocorre noutras obras, como nas *Leis* (IV 719e-720e). Todavia, Oliveira separa a visão “excessivamente esquemática” apresentada no *Górgias* daquela apresentada nas *Leis* (Oliveira, 2006, p. 235, n. 58).

<sup>178</sup> Esquemáticamente:

OBJETO	NOME DO GRUPO	ARTES	ADULAÇÕES
--------	---------------	-------	-----------



A partir dessa analogia geométrica, Sócrates retoma à sua polêmica definição, agora um pouco mais compreensível, ainda que extraordinária, da retórica enquanto “simulacro de uma parte da política”. Essa definição ilumina a discussão anterior com Górgias e antecipa toda a posterior com Cálicles: a retórica, enquanto parte, indica que a política tem outras esferas, como a legislação, que estabelece as normas e as leis, enquanto o rétor atua prevalentemente no tribunal, isto é, depois da transgressão da justiça e com vistas a restaurá-la. Por outro lado, a retórica pode ser definida como um simulacro, pois não cumpre de fato a finalidade da política, da qual é apenas uma imagem que procura tomar o lugar da arte original.

Dessa maneira, quando Sócrates apresenta os simulacros das artes políticas, ele também define a autêntica *tékhne politiké*, nos dando a oportunidade de compreendermos um princípio do *Górgias* e um tema vital em nossa discussão sobre a *atopía* do filósofo na cidade. A denominação da arte política (*tékhne politiké*), embora mediada pelas tradicionais atividades legislativas e judiciárias, é essencialmente visada como aquela que cuida da alma (*epi tēi psykhe*), mais do que do governo ou das instituições. Os dois referidos ramos da política (a arte “legislativa” e a arte da “justiça” ou “judiciária”) lidam com dois aspectos desse cuidado, e devem ser entendidas como *meios* diferentes para um *fim* determinado - que é o mesmo para ambas, ou seja, o cuidado com a alma. A legislação trata do estabelecimento de normas, costumes e leis, atuando de maneira normativa e preventiva; a justiça versa sobre a correção e aplicação da pena, atuando de maneira corretiva e reparativa. Todavia, o fundamental de ambas, vale repetir, é o fato de estarem referidas a uma ação sobre a alma. Essa referência determina a função da

---

Alma	Artes Políticas	Legislação ( <i>nomothetiké</i> )	Sofística ( <i>sophistiké</i> )
		Justiça ( <i>dikaíosyne</i> )	Retórica ( <i>rhetoriké</i> )
Corpo	Sem designação única	Ginástica ( <i>gymnastiké</i> )	Cosmética ( <i>kommotiké</i> )
		Medicina ( <i>iatriké</i> )	Culinária ( <i>opsopoiké</i> )

legislação e a justiça, além de garantir a denominação única para o grupo na qual são classificadas: político.

Então, podemos ver que o cerne da arte política no *Górgias* é o cuidado com a alma, pressuposto fundamental na estrutura de nosso diálogo, no qual desempenha um papel central na argumentação, além de ser condizente com a visão dita socrática da política nos ditos diálogos de juventude, em especial a *Apologia*. Cumpre-nos dizer também que, ao contrário do que sugerem os autores evolucionistas, a concepção do *Górgias* não é incompatível com a de diálogos supostamente posteriores, na medida em que o entendimento da política como uma terapia da alma, além de recorrer implicitamente em toda a discussão da *República*, é retomado ainda em diálogos como as *Leis* (I 631b-632d), obras costumeiramente situadas em períodos posteriores da produção platônica. Isso para não falar do *Político* (293c-d), normalmente tido como um signo inequívoco da ruptura entre a visão de política que seria propriamente socrática da visão tida como tipicamente platônica, mas no qual a política ainda é concebida como uma terapia da cidade através da terapia das almas. Por certo, há diferenças entre o *Político* em relação ao *Górgias*, entre as quais o fato de que neste último diálogo a tarefa de cuidar das almas só pode ser feita num plano individual, uma das condições nas quais Sócrates insiste ao longo do diálogo, como bem notou C. Rowe (2007, p. 31-32). Em contrapartida, no *Político*, o Estrangeiro reconhece que como o homem político não pode estar em todos os lugares ao mesmo tempo, faz-se necessário o recurso das leis, que em todo caso é um *meio* para o fim da arte política apontado nos diálogos ditos socráticos; ainda no *Político* a tarefa do político é determinada pelo cuidado com a alma (nesse sentido, a lei é tomada como um recurso aproximado, imperfeito, mas viável e necessário para exercitar a terapia de muitas almas).

Assim, suspeitamos que não há indícios em outras partes da obra platônica que desmintam o *télos* da política tal como esboçado no *Górgias*, algo que gostaríamos de explorar devidamente em outras ocasiões. Entre outros autores, C. Rowe avançou nessa direção, afirmando que, no que tange à política, alguns temas elaborados nos ditos diálogos socráticos - sobretudo no *Górgias* - não sofrem alterações substanciais em diálogos supostamente posteriores (e o autor visa especialmente a *República*, o *Político* e até mesmo as *Leis*):

Volto-me agora para o *Político*, *Timeu-Crítias* e *Leis*. O *Político*, ele próprio um exercício de dialética, toma como tema principal a natureza do político ideal. Mais uma vez, a política é tratada como um tipo de conhecimento ou especialização; o paralelo mais próximo para a perícia envolvida é a medicina (como de costume: ver esp. *Político* 293a–e). Essa e outras indicações confirmam que os objetivos do político são os mesmos do *Górgias* e *Eutidemo*, ou seja, melhorar os cidadãos; somente neste caso o político é visto explicitamente como agindo, “curando”, os cidadãos em massa. A razão dada para isso no *Político* (ver imediatamente abaixo) é que o político não pode estar em todos os lugares ao mesmo tempo, prescrevendo individualmente para todos.

(Rowe, 2007, p. 32)

Fazendo as devidas qualificações para sustentar a aproximação acima destacada, Rowe afirma:

Meu argumento, daqui em diante, então, é que a dialética socrática, entronada (*enthroned*) no *Górgias*, nunca é destronada (*dethroned*).

(Rowe, 2007, p. 37)

No *Górgias*, temos então a retórica como uma imagem, uma aparência de arte que procura assumir o papel do modelo, tomar o seu lugar, e é isso que a determina como um *simulacro* (*eídolon*), ao lado das outras experimentações e rotinas.<sup>179</sup> Nesse sentido, particularmente esclarecedor é o juízo que Sócrates faz da “cosmética”, uma rotina que para ele realiza “más obras”, é “enganosa” (*apatele*), “ignóbil” (*agennês*) e “não-livre” (*aneleútheros*), na medida em que, por meio de maquiagens, cores e ornatos, pretende emular a beleza do corpo, que é o fim próprio de outra atividade, a ginástica (*Górgias* 465b3-6). De maneira semelhante atua o cozinheiro, com o qual o rétor é comparado. O primeiro desconhece a dieta mais adequada para o corpo, contentando-se em agradar os paladares e gerar prazer, enquanto o segundo desconhece como aprimorar a alma de seus ouvintes, embora ambos, segundo a argumentação de Sócrates, atuem *como se* procurassem “o melhor” para seus respectivos objetos (o corpo ou a alma).<sup>180</sup> Assim é

<sup>179</sup> O problema da retórica não é propriamente o fato de ela se configurar enquanto uma imagem, uma outra tradução possível para *eídolon*; é o fato de essa imagem tomar um lugar que não lhe é cabível, desvirtuando-se daquilo que é realmente. Isso fica claro quando Sócrates afirma que a retórica e as demais experimentações “simulam” (*prospoieítai*) procurar o melhor (464b3-465a7).

<sup>180</sup> Podemos dizer que nas experimentações e rotinas o prazer toma o lugar do bem, ou, mais propriamente, o prazer é concebido como o bem. Isso fica mais claro no debate com Cálicles (494e-495a), onde o rétor identifica explicitamente *tò ágathon* e *hē hedoné*. Essa identificação é questionada por Sócrates no *Górgias*, na *República* (VI 505b-c) e no *Filebo*, estando diretamente relacionada à questão sobre o melhor modo de vida discutida nesses diálogos, tendo em vista que a maior parte dos homens sustenta que a

delineada a satírica comparação da retórica com a culinária, e a da justiça com a medicina, separando, de um lado, o cozinheiro Polo, e de outro, o médico Sócrates.

Estamos diante de uma infamante comparação, que deixa Polo perplexo com o fato de Sócrates ousar uma tão aguda depreciação do *status* da retórica e do rétor na *pólis*. Isso porque o agrigentino, autor de um tratado intitulado simplesmente “*Tékhne*”, pensava que a retórica seria “A Arte” por excelência, a mais bela ocupação, posto que responsável por tornar um homem um *kalós kai agathós* e assim por lhe garantir a melhor vida na *pólis*, como ele já havia enunciado antes, quando se dispôs a responder em nome de Górgias, alegando o cansaço do mestre pela exibição que Sócrates perdeu. Polo se mostra incapaz de socorrer seu mestre e sustentar em termos teóricos uma outra definição de retórica que faça frente à perturbadora concepção socrática. Polo vai apelar para outras estratégias, buscando uma força para defender suas posições que se mostrará comprometedor para ele e fará o diálogo mergulhar em paradoxos cada vez mais estranhos e difíceis. Esses paradoxos nos mostram a *atopía* de Sócrates, e, a cremos nos argumentos do filósofo, a *atopía* da vida feliz

#### A *atopía* das palavras de Sócrates e os paradoxos da vida feliz:

Antes de procurar defender o estatuto teórico da retórica, Polo apela para o campo das evidências, para as experiências aparentemente mais respaldadas na *práxis* humana. Polo toma sua presumida *tekhné*, a retórica, como a mais “bela” entre todas as ocupações na cidade, e exige que Sócrates confirme sua impressão sobre a boa vida esposada pelos oradores qualificados. Depois de ouvir a definição de retórica como simulacro de uma parte da política, ele torna a perguntar sobre como os rétores são vistos na cidade:

Polo: Como não são reputados (*nomízeintai*)? Eles não são os mais poderosos (*mégiston dýnantai*) nas cidades?

(*Górgias* 466b5-6—trad. nossa)

Se Sócrates não pode aceitar a beleza da retórica, deveria ao menos reconhecer sua excelente reputação e, acima de tudo, o fato de o rétor estar em posse de um poder inquestionável. Aqui aparece um tema preponderante no curso do diálogo, a noção de “maior poder”.

---

melhor vida seja aquela voltada para a fruição dos prazeres. (Tal juízo da maioria dos homens também é destacado por Aristóteles, para quem a maioria dos seres humanos prefere a vida de gozo).

Quando Sócrates afirma provocativamente que a retórica para ele não é sequer uma *tékhnē*, o rétor, afoito, apela para uma comparação exagerada para definir o supremo poder de sua ocupação, bastante comprometedora para um indivíduo cuja ocupação estava diretamente relacionada à política democrática:

Polo: Como assim!? Como os tiranos (*hōsper hoi týrannoi*), eles [os rétores] não matariam quem quisessem (*apokteinúasin te hōn àn boúlontai*), expropriariam os bens (*khreímata*) e expulsariam das cidades quem quer que lhes agrade (*hò àn dokêi autoîs*)?  
(*Górgias* 466b12-c2—trad. nossa)

Prazer e beleza dão lugar a uma acerba discussão entre Polo e Sócrates, em que prevalece um tom mordaz de ambos os lados, que vai das gargalhadas às admoestações acerca dos riscos corridos na vida política, passando até a ameaças explícitas a um homem que, segundo Polo, diz coisas que ninguém se lembraria de dizer, e que poderia ser refutado até mesmo por uma “criança” (*paîs*; 469c4). Sócrates, por seu turno, insiste em contestar o poder da retórica (e agora também o da tirania), apresentando outra experiência da refutação, muito diferente daquela praticada nos tribunais e assumida por Polo. Sócrates distingue a verdadeira refutação de um “refutar aparente” (472b-c), na medida em que emprega apenas uma ou mesmo nenhuma testemunha, e que põe acima de qualquer coisa a verdade estabelecida no contexto de um diálogo entre dois indivíduos e não mais, o que seria um interessante tópico para uma discussão mais aprofundada, na qual seria oportuno mostrar como o processo de transposição do *élenkhos* operado por Sócrates re-significa certas práticas políticas e contribui para a compreensão de sua *atopía*.<sup>181</sup>

O tema do “maior bem” (*mégiston ágathon*), que já tinha sido indicado na discussão com Górgias, retorna na apologia que Polo faz da retórica, encampado sob o “maior poder” retórico, que Polo, como vimos acima, procura espelhar no poder tirânico. Antes de mais nada, notemos que Polo, ao definir o que ele entende por tirania, estabelece claramente a imbricação entre um regime de governo e um regime de vida, vinculando o sumo poder tirânico à possibilidade de impor as próprias opiniões e realizar todos os desejos, mesmo os mais drásticos:

---

<sup>181</sup> Sobre a re-significação platônica da noção de *élenkhos*, ver M. Marques (2006, p. 287) e J. Mafra (2008, cap. 1).

Polo: [Tirania], para mim, é o mesmo que disse agora há pouco: poder, na cidade, fazer o que te agrada (*hò àn dokêi autôi*), seja matar, seja degredar, e fazer todas as coisas segundo sua própria opinião (*katà tèn autoû dóxan*).  
(*Górgias* 469c6-9—trad. nossa)

As implicações dessa comparação se tornam ainda mais agudas tendo em vista que o diálogo tem na discussão do modo como o homem *deve* viver seu tema principal, como já vimos (500c; cf. capítulo 2). Nesse sentido, em síntese, o que Polo diz a Sócrates é que a melhor vida possível é a do rétor, porque a prática da retórica rende ao homem a maior felicidade e o torna *menos* suscetível de correr os riscos da existência na *pólis*. Segundo Polo, tal como o tirano, o rétor seria o homem mais feliz porque gozaria do supremo poder na cidade, e sendo o mais poderoso, seria o mais honrado, podendo então se proteger dos abusos perpetrados por outros homens, ou mesmo vir a fazer tudo aquilo que quisesse sem quaisquer restrições. O que devemos perceber desde já é que na fala de Polo estão presentes algumas peculiaridades seminais no curso do diálogo: a referência à tirania como um regime político no qual o detentor do poder pode fazer tudo o que for de seu parecer, de sua opinião, de seu querer.

Sócrates, no entanto, manifesta uma opinião contrária à do rétor, antepondo a esse poder de fazer o que se quiser alguns critérios fundamentais, como o da justiça e da injustiça. Sócrates pergunta então acerca das conveniências e a qualidade do poder almejado pelos oradores e pelos tiranos (470b10): “Diga como defines [o poder] (*eipè tina hórion horízei*). Segundo Sócrates, tanto o poder quanto o desejo são delimitados em função do bem; um homem só tem poder e só faz o que quer quando procura e atinge o “melhor” para si, algo que só pode ocorrer mediante a “inteligência” (*noûs*). Segundo Sócrates, bastaria que Polo provasse que rétores e tiranos não são adutores e agem com inteligência para que ele aceitasse a suposição de que eles possuem o maior poder.

Para Sócrates, isso é exatamente o que falta no ramo das experimentações e rotinas, e como agora ele dá a entender, aquilo que falta em todo o exercício da tirania (466e-477a). Apesar de admitir em princípio que rétores e tiranos façam tudo o que lhes “agrada” ou lhes “parece” (*hà dokeî autoîs*), no sentido de que podem realizar sem constrições o que lhes vier à cabeça, Sócrates sustenta que eles não fazem o que querem ou desejam:

E nem fazem o que desejam (*oudèn poieîn hōn boúlontai*), por assim dizer; entretanto, fazem o que lhes parece ser o melhor (*poieîn hó ti àn autoîs dóxei béltiston eînai*).

(*Górgias* 466e1-2—trad. nossa)

Uma argumentação paradoxal emerge para dar conta da resposta de Sócrates de que rétores e tiranos, ao invés de possuírem um poder infinito, possuem na verdade um poder “ínfimo” (*smikrótaton*), se é que eles teriam algum, além de não fazerem nada “do que desejam” (*hōn boúlontai*).

A reação do rétor a esse ponto de vista não é surpreendente. Para Polo, Sócrates estaria sustentando declarações “monstruosas e sobrenaturais” (*skéttlia kai hyperphuê*; 467b10), aberrações que seriam óbvias para qualquer um, pois, no fim das contas, Sócrates estaria: a) rejeitando a compreensão de que a felicidade está vinculada ao poder de fazer tudo aquilo que alguém quer; b) dando a entender que alguém poderia fazer o que quer e o que não quer ao mesmo tempo. O espanto de Polo não é injustificado, pois Sócrates tinha acabado de admitir que rétores e tiranos fazem “o que lhes parece” ou “o que lhes agrada” (*hà dokeî autoîs*; 467a3), numa espécie de concessão a seu interlocutor, que tomava essa prerrogativa como um fato dado. Entretanto, Sócrates nega que eles façam “o que desejam” (*hà boúlontai*), e assim recusa a proposição inicial de Polo acerca do poder de rétores e tiranos.

Expliquemos: é significativa a construção “*hà dokeî autoîs*”, a qual Sócrates usa por várias vezes no contexto da discussão sobre o poder de rétores e tiranos (466c2; d3;e1; 467a3; a5; b3; b8; 468 d4; e5; 469a9;c7;d5;e5; 470a10). “*Dokeî*” é uma flexão do verbo *dokéō*, que tem muitos significados e aspectos (*dokéō* pode ser entendido no sentido fenomênico ou perceptivo, assim como no sentido judicativo).<sup>182</sup> Entretanto, neste momento, a etimologia do verbo pode nos oferecer informações relevantes sobre o sentido que ele assume no *Górgias*, no contexto da argumentação socrática. *Dokéō* deriva de *dékhomai*- que significa, dentre outras possibilidades, receber, aceitar, acolher; daí, o verbo *dokéō* pode ser entendido como *parecer* ou se ajustar a alguém, de onde resultam os sentidos de fazer o que se lhe parece, ou realizar a própria opinião, os quais, por isso mesmo, podem sugerir também a acepção de “agradar”, na medida em que alguém, ao sentir, fazer ou experienciar o que lhe parece, faz algo que se ajusta a ele ou o agrada

<sup>182</sup> Sobre as nuances do verbo *dokéō*, ver M. Marques (2006b).

(Chantraine, 1974, p. 290-291). Devemos lembrar ainda que o termo *dokéo* é a contraparte verbal do substantivo *dóxa*, e as inflexões do verbo no diálogo nos remetem ao problema da *opinião*, a qual, por sua vez, pode ser aproximada da noção de *pístis*, que é seminal no *Górgias*. Por isso, vemos como os tradutores do *Górgias* vertem a expressão “há *dokeî autoîs*”, freqüente na discussão com Polo, por “o que lhes agrada”, ou, às vezes, por “o que lhes parece”, de acordo com a necessidade do contexto.<sup>183</sup>

Sócrates opõe a construção “há *dokeî autoîs*” à outra expressão também recorrente: “há *boúlontai*” (o que desejam), que aparece quatro vezes no contexto da discussão sobre o poder dos rétores e tiranos (466e2; 467a10; b3; b6). Então, em princípio, o que Sócrates faz é opor o verbo *dokéo* ao verbo *boúloomai*, dando significados diferentes para dois termos que na linguagem corrente poderiam ser perfeitamente intercambiados para exprimir a noção geral de querer ou desejar. Por isso, Polo não entende os silogismos de Sócrates, os quais lhe dão a impressão de que o filósofo está sustentando que rétores e tiranos fazem e não fazem o que querem ao mesmo tempo. Muitos comentadores do *Górgias* seguiram nessa direção, sustentando que Sócrates está apenas fazendo uma confusão de referentes e dando sentidos idiossincráticos para os termos com os quais ele opera a refutação de Polo.<sup>184</sup> Em princípio, parece que Sócrates está apenas postulando um simples equívoco de descrições, suficiente para confundir um interlocutor pouco qualificado como Polo. No entanto, a distinção nominal de Sócrates será aprofundada em vias bem extravagantes, nas quais entra em jogo uma controversa teoria das motivações humanas, onde o filósofo vai articular de uma maneira determinada os estados volitivos aos estados cognitivos da alma. Em outras palavras, Sócrates vai associar o querer ou o desejo a um certo tipo de cognição.

<sup>183</sup> Para termos uma idéia de como a expressão “há *dokeî autoîs*” pode ser entendida, A. Croiset traduz por “ce que lui plaît”; D. Zeyl traduz por “what they see fit” e D. Lopes traduz por “o que for de seu parecer”.

<sup>184</sup> H. Segvic fez um útil inventário das objeções mais clássicas aos argumentos de Sócrates sobre o poder do rétor e do tirano, as quais, segundo a autora, teriam como pano de fundo as discussões acerca do sentido e referência elaboradas por G. Frege (Segvic, 2000, p. 12, n. 16). Vale ressaltar as visões de R. Waterfield e T. Irwin retomadas por Segvic, devido à clareza dos argumentos: “O problema com o argumento é que “querer” (*want*) é ambíguo, num sentido sutil. Para usar o exemplo filosófico familiar, Édipo quer se casar com Jocasta, mas ele não quer se casar com sua própria mãe; alguém pode querer e não querer a mesma coisa sob descrições diferentes”. T. Irwin, similarmente, defende que a questão de Sócrates está baseada num equívoco: “‘A’ quer o que quer? é equivocada, pois a resposta pode ser Sim quando a ação é considerada sob uma descrição e Não quando é considerada sob outra descrição”. Conseqüentemente, Irwin toma como “injustificavelmente forte” a conclusão de Sócrates de que os oradores e os tiranos não fazem o que desejam nem têm poder algum.



Todavia, antes de nos posicionarmos sobre o problema do poder dos rétores e tiranos, concentremo-nos um pouco mais na concepção de poder que Polo está defendendo, pois ela dará ensejo a uma das questões mais importantes do *Górgias*: a questão da justiça e da injustiça, do ponto de vista ativo e passivo, e suas relações com a felicidade. Essa discussão vital do *Górgias* tem início quando Sócrates começa a questionar a definição, os limites e as condições da significação da noção de “poder” – como vimos, Sócrates procura delimitar o “*hóros*” (o campo ou o limite) no qual uma *dýnamis* como a da retórica pode se configurar. Para o filósofo, o poder deve ser um bem, e, enquanto tal, deve ser feito com justiça e inteligência.

Polo revela sua total indiferença aos critérios da justiça e inteligência propostos por seu antagonista para mensurar o poder, o desejo, e, por conseguinte, a definição de felicidade proposta pelo filósofo. Para Polo, seria suficiente apenas poder realizar todos os desejos, independentemente se as ações que os homens venham a tomar para isso sejam justas ou injustas. De qualquer maneira, segundo Polo, o homem que pode realizar tudo aquilo que lhe agrada ou lhe parece seria digno de ser “invejado” (*zeloîs*; 468e9). Depois, se acontecer de a realização do próprio desejo representar uma ação injusta, então o que se deve fazer é evitar a punição que poderia decorrer dela. É por isso que no contexto do *Górgias* Polo exalta a ocupação retórica, pois em sua concepção, um rétor competente poderia evitar que uma ação injusta fosse punida, e isso porque ele gozaria do “maior poder” na cidade, ou seja, o domínio nas assembleias e nos tribunais, como sugeriu Górgias, e que agora Polo descreve a partir do modelo da tirania. Isso nos remete também a exaltação de Polo a Arquelau, tirano da Macedônia, que galgou o poder através das mais ignominiosas ações criminais, ficando impune por todas as injustiças cometidas.<sup>185</sup> Polo, de acordo com sua concepção de “refutação”, apresenta Arquelau como uma testemunha que comprovaria inequivocamente o sentido das palavras com as quais ele contesta o filósofo; dentre muitos exemplos que Polo poderia oferecer, o rétor escolhe o do macedônio, que ele diz ser um episódio recentemente ocorrido, afirmando se tratar de um caso ululante de como “muitos homens injustos” (*polloî adikoûntes*

---

<sup>185</sup> Arquelau da Macedônia foi um tirano que deteve o poder de 413 a 409, quando foi assassinado. Polo descreve em detalhes como este homem passou de escravo a senhor, através das ações mais ignominiosas ações, entre as quais traição, assassinatos e usurpação da sucessão legítima do poder de Perdicas.

*ánthropoi*) podem ser bem sucedidos, isto é, “felizes” (*eudaímonés*) (470d2-3). Polo aproveita a deixa para afirmar ainda que os homens que se encontram sob o império de um tirano seriam terrivelmente miseráveis.

Esta é precisamente a posição que Sócrates procura contradizer, nos mostrando uma autêntica refutação da refutação proposta por Polo, na qual não apenas opiniões isoladas são contestadas, mas todo um modo de pensar e argumentar.<sup>186</sup> No entendimento socrático, apenas os homens justos podem ser felizes, de tal modo que Arquelaus e outros injustos como ele, apesar de poderosos, seriam homens completamente miseráveis e infelizes, tanto mais quanto suas ações criminais fiquem impunes. Sócrates recusa a opção de assumir o poder tirânico, e confrontado com a opção (continuamente) oferecida por Polo, entre assumir a tirania por meio de ações injustas ou ser vítima injustiçada de um tirano ou de qualquer outro homem, Sócrates prefere a segunda opção (469c). Note-se como Sócrates declara seu juízo sobre o valor da injustiça de maneira peremptória:

Sócrates: Assim (*hoútōs*): o maior mal (*mégiston tōn kakōn*) é cometer injustiça (*tō adikeîn*).

Polo: Mas é este o maior mal? Sofrer injustiça (*tō adikheîsthai*) não é pior (*meízon*)?

(469b8-10- trad. D. Lopes)

Com isso, é introduzida uma das questões mais decisivas (além de mais estranhas e paradoxais) do *Górgias*, a saber, um debate aberto sobre o que seria *pior* para um homem, tendo em vista a meta da felicidade: “Sofrer uma injustiça” (*adikheîsthai*) ou “cometer uma injustiça” (*adikeîn*)?

O simples fato de Sócrates guinar a discussão para uma questão desse tipo e as posições que ele toma nesse debate são (literalmente) reveladoras de sua *atopía*. Sócrates, além de preferir ser uma vítima de um tirano ao invés de se tornar um tirano, ainda ancora essa predileção absurda aos olhos de Polo (e pouco verossímil também aos

---

<sup>186</sup> Veja-se o que diz Sócrates (475e9-476a2- trad. D. Lopes, modificada): “Pois veja, ó Polo, que lançando refutação contra refutação (*élenkhos parà tōn élenkhon paraballómenos*), elas em nada se parecem (*hōti oudèn éoiken*): embora contigo todos os outros concordem menos eu, para mim tu me bastas, mesmo sendo apenas um (*ōn mónos*), pois concordas comigo e testemunhas em meu favor; e eu, sozinho (*mónos*), fazendo votar (*epipsephízōn*) somente a ti, despeço-me dos outros. E que esse ponto esteja estabelecido por nós!”. [Modificação na tradução: preferimos “lançando refutação contra refutação” ao invés de “comparando uma refutação com a outra” e “fazendo votar” ao invés de “dando a pauta da votação”].

nossos olhos) numa opinião muito mais geral sobre a vantagem relativa da justiça e da injustiça na vida humana:

Sócrates: Em minha opinião (*dóxan*), Polo, aquele que comete a injustiça (*ho adikôn*) assim como o injusto (*hó ádikos*) [é] completamente miserável (*pántos áthlios*), e mais miserável ainda se não receber a justiça (*didôj díken*), nem acontecer ao que age injustamente o castigo (*timorías*); e [é] menos miserável se for condenado (*didôj díken*) e acontecer de ser justificado (*tynkhánej díkes*) pelos deuses assim como pelos homens.

(*Górgias* 472e4-8—trad. nossa)

São declarações desse tipo que levam Polo a gargalhar estridentemente de seu interlocutor (473e1-3), a pensar que até uma “criança” poderia refutá-lo (470c), a afirmar que qualquer homem poderia perceber a insensatez das posições socráticas. Todo o espanto causado pelos discursos socráticos transparece na reação de Polo, que abertamente toma as palavras de seu interlocutor como atópicas, no sentido de incongruentes, inconvenientes e absurdas:

Polo: Coisas muito estranhas, ó Sócrates, te empenhas em dizer. (*Atopá ge, ô Sókrates, epikheireîs légein*)

(*Górgias* 473a1—trad. nossa)<sup>187</sup>

Contudo, talvez seja ainda mais absurdo o modo como Sócrates responde a Polo. Longe de renegar a *atopía* de seus *lógoi*, Sócrates a assume com uma convicção pouco comum:

Sócrates: E tentarei fazer também com que tu digas o mesmo que eu (*tautà emoî légein*), companheiro. Pois te considero um amigo (*phílon*). Agora, o que nos difere (*hà diapherómetha*) é isso: examine tu também-eu disse antes, em algum lugar (*pou*), que *cometer a injustiça é pior do que sofrê-la* (*tò adikeîn toû adikeîsthai kákion eînai*).

(*Górgias* 473a2-5—trad. nossa)

Como podemos perceber, Sócrates não nega seu “não-lugar”, o que já é por si só um sinal do estranhamento que ele procura causar no diálogo, e da subversão que ele opera nos *lógoi* mais convencionais. Sócrates associa o caráter *átupon* de seus discursos à tese que ele vai repetir e defender incansavelmente ao longo de todo o *Górgias*, a saber, que *cometer uma injustiça é pior do que sofrê-la* (*tò adikeîn toû adikeîsthai kákion eînai*), e, além disso, que é *pior* escapar ao castigo do que ser punido justamente por

<sup>187</sup> Veja-se as opções dos tradutores do *Górgias* para *átopa*: A. Croiset traduz : “Voilà, Socrate, une étrange théorie”; M. Canto: “C’est incroyable, Socrate, tu te mets à dire dès énormités!”; M. Pulquério: “O que estás a dizer é muito estranho, Sócrates”; C. A. Nunes: “É absurdo, Sócrates, o que afirmas”; G. Reale “Dici assurdità, Socrate!” D. Lopes: “É um absurdo, Sócrates, o que te esforças para dizer”.

uma injustiça cometida (467c; 469c; 473a; 509c-d; 527b-c). Devemos mencionar ainda que, não só por aparecer com frequência, a discussão acima mencionada envolve todos os demais temas do diálogo. E ainda, Sócrates tem total consciência do caráter insólito de seu pensamento, mas em momento algum da obra ameniza a estranheza e o choque de suas declarações paradoxais. Ao contrário, ele faz questão de manter sua posição até o final do *Górgias*, onde afirma que a tese em questão foi a única a ter sobrevivido a todas as refutações (527b).

Aliás, corrigindo e amplificando o que dissemos antes, Sócrates não só admite sua esquisita preferência com uma ferina convicção, mas, como vemos na resposta a Polo acima citada (472a2-5), ele procura exortar outros homens a dizerem a mesma coisa. Sócrates diz que sua meta é a de tentar fazer com que Polo “diga como eu [i.é. ele]” (*tautà emoi légein*; 472a1-2), ou seja, que ele pronuncie as mesmas declarações estranhas. Se considerarmos que o *lógos* é mais do que um meio de expressão, mas também um modo de agir e pensar, podemos dizer que Sócrates procura transformar todo o *modus vivendi* de Polo. Pela estranheza e pela contradição, Sócrates procura deslocar seu interlocutor, com o fito de levá-lo também para o estranho e contraditório “não-lugar” que ele pretende ocupar, de maneira resoluta e convicta.

A *atopía* socrática é manifesta assim com toda clareza num discurso que contradiz frontalmente a posição do rétor sobre a justiça (em sua relação com a felicidade e o poder), assim como as opiniões menos exacerbadas dos cidadãos na *pólis*, que se não partilhavam do desejo da tirania e da impunidade almejado por Polo, estavam muito familiarizados com a noção sectária de justiça como “fazer bem aos amigos e mal aos inimigos”,<sup>188</sup> e ainda, segundo o rétor, sentiam uma ponta de “inveja” dos tiranos em geral, vale dizer (468e; 469a; 473c-d).<sup>189</sup> Tudo isso, segundo o estrangeiro de Agrigento, porque

<sup>188</sup> Uma concepção implicada numa fala de Cálicles em 492c1-3, e duramente combatida na *República* (II 332d7; 334b8-9; 335a8-10; e2-3). No *Mênon* (71e), Mênon defende essa concepção de justiça como se ela representasse a virtude, e ainda a atribui a Górgias (ver apêndice B).

<sup>189</sup> Ver o pertinente comentário de J. Patočka sobre o “modo comum de ver” (por oposição ao “modo de ver” da filosofia), e o desejo da tirania dos cidadãos atenienses, com base numa interpretação do *Górgias* e da *República* (Patočka, 2002, p. 105-106): “Eles querem este ideal, eles têm este ideal em mente; mas de alguma forma eles não estão à altura. Na realidade, uma opinião bastante diferente já rege; na realidade, uma opinião tirânica ao extremo. Todos sabem e todos imaginam que tudo isso é apenas uma convenção que deve ser preservada, se o Estado quiser permanecer apenas cambaleando. Mas, na realidade, é vantajoso para todos tomar o poder de tantos bens quanto possível, e isso significa, em última análise, apoderar-se dos outros cidadãos. E apoderar-se dos outros cidadãos significa tornar-se um tirano. E ser um tirano é o maior ideal de todo democrata ateniense comum daquela época. E Sócrates revela tudo isso.

qualquer homem estaria seduzido pela *opinião* ou *convicção* de que um magnífico poder político permitiria que ele realizasse todos os seus desejos. Por sua vez, o ponto de vista de Polo toma a conjunção entre poder político e realização de tudo aquilo que agradar ou parecer (*dokeîn*) como a realização do maior bem humano, e, por conseguinte, a vida do rétor/tirano como a mais desejável para o homem.

A partir de então, o discurso de Sócrates passa a explorar essa ambiguidade no juízo de Polo e dos “muitos”, e os comprometimentos perigosos dos oradores com o exercício tirânico do poder, tal como sugeriu o agrigentino, nos deixando ver uma das mais notórias contradições da prática retórica. É Sócrates quem desloca o foco da política das instituições e práticas convencionais para a reflexão sobre as opiniões, os desejos e tudo aquilo que envolve a natureza e os estados da alma, embora seja relevante notar que o vínculo entre retórica e democracia começa a ser desestabilizado pelos próprios rétores.

Nossa análise prossegue voltando aos paradoxos ditos socráticos, em que Sócrates procura mostrar que a putativa onisciência e onipotência do rétores e tiranos não passa de uma arrogante e presunçosa ignorância do que constitui o conhecimento, o que determina a ação humana e, especialmente, o que constitui a natureza da alma. Não será possível uma análise com a merecida profundidade da lógica que Sócrates utiliza para se manter firme em sua estranha posição de que sofrer a injustiça não é pior do que cometê-la, e que permanecer impune é muito pior do que ser punido. Não obstante, por outro lado, também não podemos fugir dessa questão, que tem tudo a ver com a *atopía* filosófica no diálogo e com a singular posição política que Sócrates constrói baseado em seus argumentos. Segundo Sócrates, se a vida do rétor pode ser comparada com a do tirano, ambas são indesejáveis em vista da felicidade, pois esta seria invariavelmente mensurada pela “educação e justiça” (*paideías kai dikaiosýnes*). Para Sócrates, não seria possível dizer se Arquelau ou mesmo o grande rei é feliz sem *examinar* os estados das almas desses potentados à luz dos dois termos referidos na linha anterior. Assim, ao invés de ser determinada pelo magnífico poder de fazer impunemente tudo aquilo que se quiser, a felicidade pode ser assim delimitada, em mais uma declaração assertiva de Sócrates:

---

Isso está contido no *Górgias* claramente; isso está contido no interior do primeiro e do segundo livros da *República*; essas coisas são faladas abertamente lá. Na discussão com Cálicles no *Górgias* o tópico de conversação não é outro senão esse problema”.

Sócrates: É como digo, Polo: os homens e as mulheres (*ándra kai gynaiika*) que são belos e bons (*kalòn kagathòn*), eu afirmo que são felizes (*eudaímona*), e miseráveis (*áthlion*), os injustos (*ádikon*) e maus (*poneròn*).

(470 e9-11- trad. D. Lopes)

Na lógica de Sócrates, ele procura mostrar que todos os homens realizam todas as suas ações tendo em vista “o bem” (466c-468a; 499e-500a), que é, segundo o filósofo, aquilo que realmente desejam todos os homens, e o “fim de todas as ações” (*télos eínai hapasôn tòn práxeon*; 499e).

Assim, Sócrates diz também que aqueles que cometem injustiças o fazem sem o próprio consentimento (*ákontas*), numa fórmula semelhante ao paradoxo “ninguém erra voluntariamente”, tido como atribuível ao Sócrates histórico, e que é afirmado no *Górgias* em 488a e 509e.<sup>190</sup> Nesse sentido, Sócrates nega que o rétor e o tirano tenham qualquer poder devido ao fato de que, não possuindo a inteligência, não seriam capazes de atingir qualquer bem;<sup>191</sup> sendo assim, não se poderia dizer que eles agem sempre como desejam, apesar de fazerem o *que lhes parece ser o melhor*, ou simplesmente aquilo que lhes agradam:

Sócrates: Julgas, então, que alguém fazer aquilo que lhe pareça ser melhor (*poiêi taûta hà àn dokêi autôj béltista eínai*), porém sem inteligência (*noûn mè ékhon*), é um bem? É isso o que tu chamas ter um grandioso poder?

Polo: Eu não.

Sócrates: Demonstrarás (*apodeíxeis*), então, que os rétores têm inteligência (*noûn ékhontas*) e que a retórica é arte e não adulação, para enfim me refutares (*emè exelénxas*)? Caso contrário, se te eximires de me

<sup>190</sup> Na verdade, em 488a2-4, Sócrates correlaciona o ato inconstitucional à ignorância (portanto, à falta de conhecimento): “pois se eu não ajo corretamente no que tange à minha vida, saibas bem tu que não erro consentidamente (*oukh hekòn examartáno*), mas por ignorância (*amathíai*) minha”. Já na discussão com Cálicles, Sócrates evoca de maneira explícita a discussão com Polo e diz que os homens não desejam cometer injustiças (*Górgias* 509e2-7): “Por que não respondes ao menos a esta questão, Cálicles? Tu pensas que Polo e eu fomos corretamente forçados (*anankhasthênai*) a concordar em nossa discussão anterior que ninguém faz o que é injusto por querer (*medéna boulómenon adikeîn*), mas todos aqueles que cometem injustiças (*adikoúntas*) o fazem inconstitucionalmente (*ákontas*)?”. A expressão mais comum desse paradoxo é formulada no *Protágoras* (345e1-2): *oudéna anthrópon hekónta examartánein*. Eis a passagem (*Protágoras* 345d6-e4 – trad. C. Nunes): “Tudo isso é dito com o mesmo objetivo. Pois Simônides não era tão ignorante a ponto de afirmar que louvava os que de “bom grado” nenhum mal praticam (*hós àn hekòn medèn kakòn poiêi*), como se pensasse que há os que assim praticam o mal. Pois eu precisamente penso isto: nenhum sábio acredita que nenhum homem cometa falta voluntária (*hekónta examártanein*) nem pratique desonra ou maldade voluntariamente (*hekontes*), mas sabe muito bem que, quantos praticam desonra ou maldade, praticam-na sem querer (*ákontes*)”. A literatura sobre esse intrigante paradoxo é extensa. Além da bibliografia selecionada de M. Canto (1993, p. 116-117), destacamos apenas dois artigos, que fazem uma leitura menos imediata dos paradoxos, sem tomá-los como absurdos gratuitos: G. Santos (1964) e H. Segvic (2000).

<sup>191</sup> A suposição de que os rétores não agem com inteligência tinha sido estabelecida no contexto da definição da “adulação” e “experimentação e rotina” que já analisamos na primeira seção deste capítulo.

refutar, os rétores, bem como os tiranos, que nas cidades fazem aquilo que lhes parece (*há dokeî autoîs*), não terão obtido nenhum bem; mas o poder, como dizes, é um bem (*agathón*), enquanto fazer o que parece sem inteligência (*poiêin áneu noû hà dokeî*), um mal, com o que tu concordas, não é?

(466e9-a6- trad. D. Lopes, modificada)<sup>192</sup>

Na distinção entre *boúloomai* e *dokéō* a que nos referimos anteriormente, Sócrates reserva ao primeiro verbo o sentido verdadeiro de querer e desejar, posto que um homem só faz o que quer ou o que deseja (*há boúlontai*) quando procura, *conhece* e atinge o *bem*, mediante a inteligência (*noûs*). Sócrates conclui da seguinte maneira a questão:

Sócrates: Portanto, eu falava a verdade (*alethê*), dizendo ser possível que o homem, ao fazer o que lhe agrada na cidade (*há dokeî autôî*), não [tenha] um grande poder (*méga dýnasthai*), nem faça o que deseja (*há boulétaî*).

(*Górgias* 468e3-5 - trad. nossa)

Em última instância, segundo muitos comentadores, a lógica adotada por Sócrates contradiria até mesmo o senso comum mais evidente, revelando uma ética intelectualista que desconheceria inocentemente o valor das paixões e da irracionalidade no comportamento dos homens.<sup>193</sup> Com efeito, para explicar sua tese, Sócrates elabora uma lógica paradoxal, estranha e polêmica, avaliada por alguns autores como uma simples falácia fundada numa confusão de sentidos para os termos que expressam o desejo, como já foi dito.

No entanto, nos alinhamos com autores como G. Santas (1964), que analisa os paradoxos socráticos contestando o intelectualismo atribuído a Sócrates, ressaltando como o “paradoxo prudencial” do filósofo está fundado na concepção de que os homens têm um desejo universal pelo bem (posto que ninguém deseja prejudicar ou danificar a si mesmo), de modo que não seriam “intelectualistas” como supõem muitos comentadores, além de não contraditarem a lógica mais normal da ação humana.

Além de Santas, seguimos na via aberta por H. Segvic (2000), que vai mais longe do que o primeiro autor, supondo que, além das discussões semânticas sobre as descrições e os equívocos formais na descrição do objeto de desejo, Sócrates estaria apresentando uma teoria mais profunda sobre a estrutura desiderativa humana. Embora

<sup>192</sup> Preferimos “adulação” à “lisonja”.

<sup>193</sup> Ver o comentário de G. Santas (1964, p. 148): “Esta opinião de que os paradoxos socráticos *contradizem os fatos* é partilhada por Aristóteles, São Tomás de Aquino, W. Jaeger, F. Cornford e outros; inclusive, não há exagero em dizer que ela é a opinião estabelecida sobre os paradoxos”.

Segvic recusa a sobreposição da visão aristotélica (*Ética a Nicômaco* III 4) sobre a distinção e a vantagem relativa de atos voluntários e involuntários no *Górgias*, considerando que Platão não realiza propriamente uma discussão aos moldes da do estagirita, a autora postula a emergência de um conceito socrático de “vontade” no diálogo, ainda que não haja no idioma grego antigo um termo específico correspondente à palavra “*will*” no inglês moderno.<sup>194</sup> Entretanto, segundo Segvic, Sócrates tem uma “noção especial de querer”, que ela denomina como “querer socrático” (*Socratic wanting*), o qual é assim definido pela autora:

Eu quero ‘socraticamente’ fazer-X apenas no caso de eu querer fazer-X, reconhecendo que minha ação (nas circunstâncias dadas) é a coisa boa ou certa a fazer. Então, eu (socraticamente) quero fazer-X apenas se o meu querer de X está ligado a meu reconhecimento da bondade em fazer-X.

(Segvic, 2000, p. 10-11)

Como Sócrates já havia dito no início da discussão, rétores e tiranos acabam por não fazerem o que querem devido ao fato de serem destituídos de “inteligência” (*noûs*), e por substituírem o conhecimento do melhor por uma caça pelo prazer e agrado, segundo os termos antes estabelecidos, na discussão sobre as experimentações e rotinas não artísticas. Segvic parece correta ao propor que a concepção do “querer socrático” vincula um estado desiderativo a um estado cognitivo, pois Sócrates parece dar a entender que um indivíduo só deseja algo quando (re)conhece que aquilo que ele quer é *de fato* o melhor para si:

O querer socrático, quer dizer, eu penso, tanto um estado volicional quanto cognitivo. Na melhor leitura, o querer seria um estado volicional *em virtude* de ser um estado cognitivo. Sócrates tem razões filosóficas para nos oferecer esta noção de querer.

(Segvic, 2000, p. 11)

Nesse sentido, podemos pensar que Sócrates acaba por realizar mais do que um equívoco de descrições em sua refutação de Polo, ao elaborar uma noção específica de “vontade”, entendida em linhas gerais como um estado anímico pautado pela confluência entre cognição e volição. Ainda que não se aceite a emergência de uma noção de “vontade” no *Górgias*, ao menos é necessário reconhecer que os argumentos do filósofo

---

<sup>194</sup> Posição endossada, por exemplo, por Dodds (1990, p. 249), como vimos no capítulo 1. Contudo, segundo Segvic, a falta de um termo preciso em grego para designar “vontade” não seria razão suficiente para afirmar que a noção não esteja presente nas discussões do *Górgias*.



associam diretamente a inteligência ao desejo, seja positivamente, quando conhecimento e desejo são a expressão da conjunção entre *epistēmē* e *boúlesis*, seja negativamente, quando ocorre a conjunção entre *pístis* e *dokéō* (no sentido desiderativo); essa conjunção entre a convicção e o querer não representa de fato o desejo, segundo os termos estabelecidos por Sócrates no *Górgias*. Entretanto, os paradoxos em pauta demandam investigações mais acuradas, que nos permitissem entender mais a fundo as razões filosóficas que Sócrates oferece para sua noção de querer ou de vontade, que ele vincula ou mesmo condiciona à inteligência e ao conhecimento. Protelamos essa tarefa para outra ocasião, até porque nos concentramos no outro argumento lançado por Sócrates, que com igual propriedade poderíamos tomar também como paradoxal: cometer uma injustiça é pior do que sofrê-la.

Não podemos deixar de oferecer uma explicação sumária do perturbador ponto de vista socrático na discussão com Polo acerca do valor relativo da justiça e da injustiça para um homem (seja o que a sofre, seja o que a comete), especialmente porque queremos pôr em questão a impressão comum de que o *Górgias* é um diálogo estranho por oferecer provas fundadas numa lógica totalmente absurda e, sobretudo, porque desafiamos a idéia de que o comportamento *átopos* de Sócrates no diálogo seja simplesmente impolítico. Nessas circunstâncias, a opção que nos parece mais viável é a de seguir a indicação de Cálicles interna ao diálogo acerca dos pontos de vista discutidos no debate entre Sócrates e Polo. Segundo Cálicles, Sócrates realiza um deslocamento entre os domínios da “natureza” (*phýsis*) e da “convenção” (*nómos*), oscilando o ponto de vista de suas perguntas e respostas sobre o valor relativo da prática (e sofrimento) da justiça e injustiça entre dois pólos opostos, com o único objetivo de contradizer e envergonhar Polo (482d-e). Esse movimento geraria a confusão necessária para Sócrates operar seus “sofismas” e levar seu interlocutor a concordar com a ilogicidade dos argumentos apresentados, que pretendem demonstrar o absurdo de que cometer a injustiça (*adikeîn*) é um mal maior do que sofrê-la (*adikeîsthai*).

Na visão de Cálicles, Sócrates lança mão da leis ou das convenções para constranger Polo a admitir que “cometer a injustiça é *mais feio* (*aískhion*) do que sofrê-la”, já que todos os homens, ao menos publicamente, pensam dessa maneira, em consonância com o acordo das leis que procura estabelecer a justiça como o elo da vida

comum na *pólis*, e que punem os indivíduos que transgridem esses mesmos elos.<sup>195</sup> Para Cálicles, a partir do apoio dessa convenção estabelecida, o filósofo operaria uma argumentação contraditória (e mal-intencionada, segundo o rétor), na qual faria Polo admitir que cometer uma injustiça (*adikeîn*), além de ser mais feio e reprovável (*aískhion*) do ponto de vista convencional ou político, seria também pior do ponto de vista da natureza. Assim, Sócrates procura mostrar que a injustiça, além de ser “mais feia” ou “mais reprovável” (*aískhion*), também é “pior” (*kákion*) para quem a pratica do que para quem a sofre. Embora não estejamos tão certos com relação ao embuste socrático acusado por Cálicles, pensamos que a análise do rétor é procedente até certo ponto, pois Sócrates de fato transita entre os domínios da lei e da natureza para elaborar seus argumentos.

Ocorre que os argumentos socráticos dependem de uma concessão da parte de Polo, o qual concorda com o filósofo quando este propõe a tese de que “cometer uma injustiça (*adikeîn*) é mais feio ou reprovável (*aískhion*) do que sofrê-la (*adikeîsthai*)” (474c8).<sup>196</sup> Todavia, o que precisamos ressaltar com ênfase é o fato de que este juízo a que Polo presta seu assentimento é tomado como uma opinião comum e consensualmente defendida “pela maioria dos homens” (*hypò tôn pollôn anthrópon*), ao menos como diz Sócrates, com a anuência de seu interlocutor (475d2-4).<sup>197</sup>

Nesse sentido, a concessão que Polo faz a Sócrates é também uma concessão à maioria dos homens, e, acrescentamos, ela é perfeitamente factível no campo da

---

<sup>195</sup> Vale lembrar que Sócrates havia proposto a avaliação da burlesca a imagem de um homem com um punhal escondido debaixo do manto, que poderia entrar na *ágora* e reivindicar deter um incrível poder sobre os homens, inclusive de vida e de morte. Além disso, alguém poderia tocar fogo às trirremes, agredir gratuitamente os outros homens, entre outras atitudes desvairadas, sob a alegação de que faz o que quer, e que detém um grande poder. Dessas insólitas comparações, Sócrates e Polo concluem que ninguém gostaria de um poder como esse, já que, simplesmente, quem fizesse essas ações, evidentemente, seria “castigado” (*zemioûsthai*; 470a7). De tudo isso, num primeiro momento, Sócrates e Polo reconhecem que ser punido é um “mal” (*kakón*), e que isto degrada o grande poder numa *dýnamis* pequena e má. Pois para Sócrates o poder só existe quando leva a algo de “melhor” (*ámeinon*) (470a-b).

<sup>196</sup> No mais das vezes, vamos traduzir o comparativo *aískhion* (*aískhron*) por “mais feio”, numa opção mais literal, considerando que o termo tem também sentidos como “reprovável”, “inaceitável”, “desonroso”, “vergonhoso” e outros.

<sup>197</sup> O primeiro discurso de Cálicles acerca da distinção entre *phýsis* e *nómos* também atesta a suposição de que a maioria dos homens julga que sofrer a injustiça é “mais feio” (*aískhion*) do que cometê-la (482b *et seq.*). Além disso, Sócrates retorna ao tema em outro ponto do diálogo e Cálicles e confirma o valor negativo que os muitos dão à prática da injustiça (488e7-489a1- trad. nossa): “Não é este o julgamento dos muitos (*hoi polloí*), como tu dizias há pouco, que justo é ter o mesmo (*tò íson ékhein*) e que cometer injustiça é mais feio do que sofrê-la (*aískhion tò adikeîn toû adikeîsthai*)?”.

moralidade comum e da vida política, no qual os indivíduos que cometem injustiças são mal-vistos e reprovados, mais do que suas vítimas. A partir da premissa de que aos olhos de todos o cometimento de uma injustiça traz mais vergonha, reprovação ou mesmo simplesmente parece ser “mais feio” (no sentido estético e moral) do que sofrer uma injustiça, Sócrates vai tentar estabelecer que cometer uma injustiça, além de ser “mais feio” (*aískhion*), é ainda “pior” (*kákion*) para quem a comete. Para o filósofo, Polo resiste às suas razões porque não reconhece a identidade entre “feiúra” (*tò aiskhrón*) e “maldade” (*tò kakón*), de modo que também não reconhece a identidade entre o par oposto, entre “bondade” (*kalón*) e “beleza” (*agathón*) (474c13-14).

Vamos oferecer um esquema do argumento de Sócrates para amparar as identidades acima referidas e retirar suas conclusões paradoxais, partindo do pressuposto de que algo pode ser tomado como “belo” desde que cause prazer ou seja útil. Então, em termos comparativos (474c-475e):

1) Se X é “mais belo” (*kállion*) do que Y, é porque X excede Y em “utilidade” (*ophelía*) ou em “prazer” (*hedonê*).

2) Se X é “mais feio” (*aískhion*) do que Y, é porque X excede Y em “mal” (*kakô*) ou em “dor” (*lýpē*).

3) “Cometer a injustiça é *mais feio* do que sofrê-la” (*tò adikeîn aískhion tou̐ adikeîsthai*).

4) Cometer a injustiça não é “mais doloroso” (*lyperóterón*) do que sofrê-la.

5) Então, cometer a injustiça é um “mal maior” (*kákion*) do que sofrê-la.

6) Ninguém prefere aquilo que é mais feio e pior em detrimento do que é menos.

7) Conclusão: Então, cometer a injustiça é *pior* do que sofrê-la.

Trata-se de uma série controversa de raciocínios, cuja análise suscitou muitas polêmicas entre os estudiosos. Entre todas as inspeções que poderíamos fazer na lógica de Sócrates, evocamos os autores que sustentam que os argumentos do filósofo dependem mais uma vez de uma confusão semântica, tal como Dodds, seguido por Kahn

(Kahn, 1983, p. 90-91), os quais interpretam o tema como se Sócrates embarçasse os referentes de seu discurso para estabelecer uma conclusão falaciosa. Citemos apenas o comentário de Dodds, que resume melhor as duas posições referidas:

Quando Polo admite que cometer a injustiça é menos admirável, ele claramente quer dizer que é *para a comunidade*; daí não se segue que seja menos *ophélimon* para o agente, isto é, *kákion*, no sentido que Polo dá a esse termo.

(Dodds, 1990, p. 249)

Dodds e Kahn concluem que Sócrates *não tem* sucesso em afirmar que cometer uma injustiça é pior (*kákion*) do que sofrê-la para o agente (isto é, para o *ádikos*), apesar de admitirem que o filósofo tem alguma plausibilidade em sustentar que o cometimento de uma injustiça é de fato *pior para a comunidade*. Se deixarmos de lado a formalidade que esses autores procuram na prova de Sócrates, podemos ver que Dodds e Kahn, mesmo acusando o caráter falacioso do argumento, acabam acentuando um aspecto que nos parece relevante na dedução, qual seja, a importância da dimensão política na lógica socrática.

Podemos dizer que Sócrates parte da idéia de que cometer uma injustiça é *pior* para a comunidade (além de ser mais feio ou reprovável), e tenta mostrar como cometer uma injustiça é *pior* para o próprio indivíduo que a pratica, o que, a nosso ver, testemunha de fato uma passagem do ponto de vista da lei ou convenção (*nómos*) para o ponto de vista da natureza (*phýsis*), tal como Cálicles indica. Contudo, para compreendermos essa transição *nómos-phýsis*, precisamos compreender como ela é mediada pela questão da *natureza da alma* introduzida por Sócrates.

Sócrates procura refutar a tese de Polo de sofrer a injustiça é pior do que cometê-la mostrando que se a ação injusta aparece como algo vergonhoso e reprovável no seio da comunidade política, ela também é pior para o indivíduo que age com injustiça, ainda que ele não seja punido por seus atos, ou melhor, principalmente se ele não for punido por seus atos. Para sustentar essa tese totalmente contra-intuitiva, o filósofo retoma alguns princípios estabelecidos na analogia entre alma e corpo antes construída para ilustrar a diferença entre as artes e as experimentações adúladoras.

Em primeiro lugar, embora Sócrates estipule ao longo do diálogo a distinção entre alma e corpo, considerando ainda a superioridade da primeira sobre o segundo, sua argumentação é totalmente apoiada em comparações entre o universo corpóreo e o universo anímico. Essas comparações são abundantes ao longo do diálogo, em que o corpo fornece algo como um anteparo visível para Sócrates projetar suas visões acerca da alma, o que não deixa de ser uma contradição para quem distingue e hierarquiza a alma e o corpo.

Em segundo lugar, vemos no argumento de Sócrates, já no debate com Polo, a clara tentativa da parte do filósofo de romper com a convicção de que a felicidade possa ser plenamente identificada com o *páthos* do prazer; numa interessante correlação entre as noções de “afecção” (*páthos*) e de “ação” (*érgon*), que não poderemos esmiuçar neste momento, Sócrates procura mostrar como o “prazer” nem sempre é bom e útil, e como a “dor” nem sempre é prejudicial e nefasta para um homem.

O raciocínio evoca a analogia em que Sócrates comparou a retórica à culinária, sua contrafação corpórea, na qual já podíamos entrever a comparação da saúde do corpo com a justiça da alma, devido à analogia entre a arte judiciária e a medicina. O que Sócrates procura fazer no debate com Polo é mostrar que, assim como a saúde é o estado natural do corpo, a justiça é o estado natural da alma.<sup>198</sup> Através dessas comparações, Sócrates chega à conclusão de que “[...] a justiça é a medicina da maldade” (*iatrikè ponerías hē díkē*; 478d9), e que a injustiça é um “mal em si mesmo” (*hōs hikanòn kakòn*; 480a4), suposições que aparecem ao final do argumento, mas poderiam muito bem vir em seu princípio. De fato, há sim um deslocamento socrático do ponto de vista da convenção para o ponto de vista da natureza, agravado pelo fato de que Sócrates fala do *nómos* em termos gerais e da *phýsis* em termos particulares, já que seu foco é a natureza da alma. Com efeito, a possibilidade desses deslocamentos lógicos é problemática, embora não seja

---

<sup>198</sup> Ao falar de estado natural, poderíamos dizer também o “melhor” estado. Tanto a *tékhne* da justiça como a da legislação tem por objetivo único a terapia da alma, tendo em vista o conhecimento etiológico acerca da natureza da *psykhé*, estando assim vinculadas por definição ao bem ou mais propriamente ao que Sócrates designou como o “melhor”. Enquanto o médico extirpa as doenças do corpo, o político extirpa os vícios da alma, e faz nascer nas almas daqueles que se põem sob seus cuidados a justiça e a temperança, por oposição à injustiça e desmedida (504e). A “ordem” e “boa disposição” da alma são os elementos que a tornam “útil” (504a), e assim como ninguém pode ser feliz se tiver um corpo arruinado, muito menos ainda será um *eudáimon* se tiver sua alma corrompida (505a).

ininteligível ou gratuita. A premissa oculta dos argumentos do *Górgias* relativos à justiça como a saúde ou a melhor condição da alma lembram em termos aproximados os raciocínios da *República* (IV 470b-471c) e do *Sofista* (228a), onde Sócrates e o Estrangeiro, respectivamente, também sustentam que a justiça é a saúde da alma, e que ela tem a ver com a harmonia de seus elementos e o bom andamento de suas funções.<sup>199</sup>

Sócrates se propõe a demonstrar a utilidade da punição para um indivíduo injusto, tendo por pressuposto que a ação injusta feriria a própria natureza da alma. Ora, se a alma é muito mais preciosa que o corpo, ninguém teria o interesse em prejudicá-la, sob pena de arruinar as condições da própria felicidade. Esse argumento ‘naturalista’ não é propriamente demonstrado, mas mostrado ao longo do debate com Polo, no qual há uma extensa digressão acerca do tópico da saúde da alma e da utilidade da “punição” para um homem injusto e vicioso. O princípio de Sócrates é que a alma vem a ser curada e “torna-se melhor” (*beltíon gígnontai*) quando um homem sofre uma justa pena (477a).

Segundo o filósofo, tal como o tratamento médico não é agradável, porém é útil para o corpo, de modo análogo, a punição poderia ser útil à alma viciosa, desde que aplicada com razão e justiça, para livrá-la dos vícios e incorreções, mesmo que essa punição cause dor. Prazer e bem não se confundem plenamente, e aquilo que é doloroso pode ser bom e útil, desde que acompanhado de razão e justiça. Sócrates propõe uma espécie de *alopatia* para curar os vícios e as doenças da alma causadas pela ignorância ou por apego demasiado ao corpo e ao prazer, ou ainda, pela falta de razão ou inteligência. Para combater a ignorância, injustiça e demais vícios, é necessário aplicar uma correção com inteligência, justiça e demais virtudes.

Portanto, os estados da alma (sejam cognitivos, volitivos ou mais propriamente uma combinação de ambos) são decisivos numa das principais disputas do *Górgias*, a questão acerca de “quem é feliz e quem não é” (*hóstis eudaímon estin hóstis mé*), tomada por Sócrates como o saber “mais belo” que um homem deve alcançar, e, por conseguinte, como a pior coisa que alguém poderia negligenciar (472c6-10). Tendo-se em mente a importância da questão, Sócrates estabelece uma classificação extraordinária no que tange à relação entre a justiça, a injustiça e a felicidade humana, invertendo

---

<sup>199</sup> Ver G. Almeida Júnior (2007).

completamente a posição de seu interlocutor, que pressupunha que um homem coberto das mais ignóbeis injustiças poderia ser feliz, desde que ele não fosse punido, tal como o tirano Arquelau da Macedônia.

A hierarquia capital na discussão sobre o melhor modo de vida não é estabelecida de acordo com uma simples disposição dos maiores bens, mas numa contraposição à hierarquia dos maiores males humanos. Se a justiça é o estado natural da alma, e esse estado natural é identificado com a saúde e com a “melhor” condição da *psykhé*, o homem mais feliz não é o que permite a cura da injustiça, aceitando as “admoestações”, as “censuras”, e as “penas” (478e9-10), enfim, as sentenças pronunciadas pelos juízes e as sanções da comunidade política para a correção de seus atos injustos.

Do mesmo modo que mais feliz não é quem se curou de uma doença, mas quem nunca chegou a adquiri-la, o homem “felicíssimo” é aquele que nunca contraiu o mal da alma, ou seja, aquele que não agiu de modo a contrair vícios e ser injusto, de tal maneira que nunca tenha precisado da punição (por analogia com um homem que não precisou de médicos, que é mais feliz do que aquele que precisou e se curou, e ainda muito mais feliz que o doente que não procurou o médico). A importância da libertação dos males só é descoberta mediante o reconhecimento da magnitude da *liberdade* que goza o homem “felicíssimo” (*eudaimonéstatos*), que para Sócrates é “o que não tem mal na alma” (*ho mē ékhon kakían en psykhêi*). Por esse motivo, inclusive, aquele que é libertado do mal ocupa apenas o “segundo lugar” (*deúteros dè pou*) no estranho ranking da (in)felicidade proposto por Sócrates (478e4).

Apenas em último lugar na hierarquia dos males Sócrates coloca aquele que sofre a injustiça, que de todos seria o menos infeliz e miserável, nos legando assim a seguinte classificação dos maiores males (*Górgias* 479c-d):

- 1º: Cometer uma injustiça e ficar impune
- 2º: Cometer uma injustiça e ser punido
- 3º: Sofrer uma injustiça

Polo defendia que o mais feliz dos homens é aquele que pode realizar todas as suas vontades, por ser prestigiado, invejado, temido ou poderoso como um tirano. Diante desse desiderato, ele postulou a necessidade da conquista do lugar político, mediante a prática da retórica, tendo em vista o supremo poder que ela promete a um homem. O

mais importante para o estrangeiro de Agrigento seria estar suficientemente seguro no poder para não correr o risco de sofrer qualquer abuso ou injustiça da parte dos outros (que também almejam ser felizes, isto é, fazer tudo aquilo que quiserem, segundo a definição antes oferecida por Polo). E ainda, mais decisivo do que superar o acaso e os riscos da existência na cidade (uma espécie de uso defensivo da retórica, aos moldes daquele proposto por Górgias), Polo também postulou uma concepção ativa do poder, vinculada à prática de ações injustas e à garantia da impunidade.

A discussão revela a profunda imbricação entre o tema do poder político, o do conhecimento e o do desejo, articulação crucial para entendermos a dimensão política dos procedimentos de Sócrates na lógica e ação dramática do *Górgias*. Podemos notar a conexão entre ética e política proposta pelo filósofo e endossada por seus interlocutores; segundo o resumo de Sócrates, é por causa de uma determinada concepção de felicidade que homens como Arquelau, assim como todos os demais “tiranos, rétores e dinastas” (*tyránous kai rhétoras kai dynástas*) procuram adquirir “riquezas” (*khreímata*), fazer “amigos” (*phíλους*), e concentram seus esforços para se tornarem ao máximo possível os “mais persuasivos” (*pithanótatai*) entre os homens (479a-c). Todavia, de acordo com a argumentação conduzida por Sócrates, que para Polo poderia ser comparada aos disparates de uma criança, os homens que louvam e procuram o poder além da justiça e da injustiça é que seriam infantis, pois eles estariam dispostos a inculpar-se das ações mais injustas para realizar tudo aquilo que eles *supõem* querer (já que não se preocupam com a razão e acabam por não fazer nada do que realmente desejam). Os homens que não hesitam em serem injustos e buscam a todo custo os meios de se safarem das responsabilidades por seus atos é que poderiam ser comparados a doentes semelhantes às crianças. Tal como as crianças se apavoram e fogem dos médicos, porque ainda não conseguem discernir os benefícios de um tratamento que certamente não é prazeroso, embora seja útil e proveitoso, os dinastas, tiranos e rétores fogem dos juízes, das penas e sanções impostas pela legislação e aplicação da justiça, pois só conseguem ver a dor na punição, sem perceber o que ela tem de útil.

É dessa maneira que Sócrates assume seus pontos de vista com convicção, tomando-os como se fossem verdades, não inquestionáveis, porque a refutação sempre



está aberta a ser confrontada por melhores razões, mas *inquestionadas* no contexto do diálogo, posto que não são falsificadas ao longo do debate. Por exemplo, logo depois de ter sustentado que *o injusto é sempre infeliz e miserável* e de ter sua posição tomada como *átopon*, como vimos, Sócrates responde à ironia de Polo, que tinha acabado de dizer que até mesmo uma criança refutaria uma tese semelhante: “com certeza, ó Polo, não só [é difícil refutar esta tese], mas impossível! Pois o verdadeiro nunca [é] refutado” (473b). Talvez como em nenhum outro dentre os diálogos ditos de juventude platônicos, Sócrates declara reiteradamente que seus discursos estão direcionados à busca da verdade, à diferença do *élenkhos* dos tribunais, que segundo Sócrates não têm essa preocupação (471e-472a); além disso, Sócrates sustenta em diferentes momentos que os seus argumentos são verdadeiros (ver, em particular, 470e; 475e; 479e). Entretanto, o que chega a ser ainda mais espantoso é que, em alguns momentos, Sócrates afirma que suas conclusões poderiam ser retiradas das próprias falas de Polo! Por exemplo, Sócrates faz algo do tipo quando Polo admite que o poder é um bem para quem o possui; devido a essa admissão, Sócrates afirma que quem estava sustentando que rétores e tiranos nada podem e não realizam nenhum dos seus desejos era o próprio Polo: “Polo é quem diz” (*hós gé phésin Pôlos*; 466e4).<sup>200</sup> Veja-se que Sócrates subverte totalmente a opinião de seu interlocutor, fazendo Polo recair numa auto-contradição.

Vlastos (1994, p. 14-16) viu nesse procedimento a comprovação do que para ele seria um ponto chave do *élenkhos*, uma forte evidência de que a refutação socrática tem como ponto de partida as opiniões do interlocutor imediato, e não, como sugeriu Xenofonte, as opiniões consensualmente partilhadas pelos homens (*Memoráveis* IV 6 15). Todavia, ao contrário de Vlastos, não pensamos que o *élenkhos* socrático no *Górgias* seja restrito tão-somente às próprias opiniões do interlocutor com o qual Sócrates discute. Se nos causa perplexidade o momento em que o filósofo afirma que Polo estaria ‘querendo dizer’ o mesmo que ele (no sentido de pretender a mesma significação), o que nos parece mais espantoso é que Sócrates estende as conclusões de seus raciocínios a um nível universal, isto é, a *todos os outros homens*:

---

<sup>200</sup> Teríamos aqui um argumento classificado como *ad-hominem* no sentido de *ex-concessis*, o de um argumento que parte das premissas do próprio interlocutor com o qual se discute, por oposição ao sentido mais usual entre aqueles que defendem o caráter pessoal e falacioso dos raciocínios socráticos, no sentido de um *ad hominem* entendido como *ad personam*.

Sócrates: Pois julgo realmente que eu, tu e os demais homens (*emè kai sè kai tous állois anthrópous*) consideramos pior (*kákion*) cometer injustiça do que sofrê-la, e não sofrer a pena do que ser punido.

Polo: Eu julgo, porém, que nem eu considero nem qualquer outro homem consideramos, pois tu preferirias sofrer injustiça a cometê-la?

Sócrates: E tu e todos os demais homens (*kai sy kai hoi álloi pántes*).

(474b1-7- trad. D. Lopes)

Além disso, para realizar sua suposta demonstração de que cometer a injustiça é *pior* (*kákion*) do que sofrê-la, Sócrates estabeleceu como premissa o juízo da maioria dos homens, o qual dá conta de que “cometer a injustiça é mais feio (*aískhion*) do que sofrê-la”, segundo já vimos antes. Então, podemos dizer que Sócrates não deixa de partir de certas opiniões que ele afirma estarem arraigadas no senso comum, em especial a importante premissa “*adikeîn aískhion tou ádikeísthai*”, a partir da qual ele constrói seus raciocínios para comprovar que a injustiça é mais prejudicial àquele que a pratica do que a uma eventual vítima indefesa. O mais singular disso tudo é que, para Sócrates, seu paradoxal ponto de vista seria universalmente admitido.

Podemos dizer então que Sócrates detecta contradições nos discursos de Polo, e, ao mesmo tempo, detecta contradições no juízo comum da maioria dos homens acerca da justiça e da injustiça, seus benefícios e malefícios, do ponto de vista ativo e passivo, individual e coletivo.

Ora, se as coisas se passam desse modo, então não poderíamos deixar de notar que Sócrates acaba por recair numa contradição consigo mesmo, pois ao definir sua experiência do “*élenkhos*”, distinguindo-a daquela “aparente refutação” que ocorre nos tribunais, Sócrates não hesitou em afirmar que “não dialoga com os muitos” (*tois de pollois oudè dialégomai*); Sócrates desejou aos “muitos” que “passem bem” (*tous pollois eê khaírein*; 474a7-8), e se despediu dos testemunhos da multidão ou mesmo dos homens mais distintos. Eventualmente, Sócrates diz preferir ficar só em suas posições, desde que elas sejam mais convincentes; aliás, isso é o que ocorre ao longo de todo o diálogo, em que o filósofo insiste em salvaguardar sua singularidade e a de seus pontos de vista, mesmo que isso signifique desconsiderar ou mesmo se opor a todos os outros homens. Devemos rememorar aqui que para o filósofo o *élenkhos* tem um caráter personalizado, podendo ser realizado apenas entre dois indivíduos, e não mais (473e6-474b2; 475e7-476a2 *et passim*). Desse modo, como Polo e todos os outros homens

poderiam estar ‘querendo dizer’ (ou seja, pretendendo significar) o mesmo que Sócrates?

201

Podemos perceber um deslocamento entre o particular e o universal na argumentação de Sócrates, que certamente é atópico e, somado a outros aspectos do *lógos* do filósofo, confunde as fronteiras de uma lógica puramente formal. Para compreendê-lo, nos propomos a considerar os aspectos não-formais da discussão entre Sócrates e Polo, e nesse sentido, prestar toda a atenção possível ao modo como Sócrates simultaneamente mobiliza e contradita as opiniões de seu interlocutor e as opiniões comuns para estabelecer sua própria posição acerca do tema da prática da justiça e do sofrimento da injustiça, seus valores respectivos, e para mensurar o papel dessa opinião na busca da melhor vida humana.

O debate entre Sócrates e Polo termina com a retomada de um assunto crucial no diálogo, a serventia da retórica na vida de um homem, e também com mais uma grande inversão de sentidos no *Górgias*. Segundo Sócrates, a “grande utilidade” (*megále khreía*; 480a1-2) da retórica estaria restrita àqueles que desejam cometer injustiças, pois do contrário não se buscaria praticar a retórica tal como definida no debate – como um simulacro de uma parte da política, como um artifício para a conquista do poder supremo e a realização de todas as (pretensas) vontades. Sócrates, que associa a filosofia ao conhecimento de si (*gnósis seautón*) e ao cuidado de si (*epiméleia seautón*), em diálogos como *Apologia*, *Alcibíades I* e indiretamente no *Górgias*, neste último diálogo, de uma maneira invertida, sustenta que a retórica seria útil “ao contrário” (*epí tounantíon*), ou seja, apenas para “acusar-se a si mesmo” (*kategoreín heautoû*; 480c1-2). Para Sócrates, um homem deveria cultivar a retórica tendo em vista apenas a saúde de sua alma, isto é, a justiça, de tal modo que a ocupação de Górgias e Polo serviria para transformar um indivíduo e aqueles que são próximos a eles em verdadeiros ‘sicofantas’ de si próprios. A retórica deveria servir apenas para denunciar e pôr a claro as injustiças e os vícios da alma, tendo em vista a própria felicidade (a qual, discutida do modo como Sócrates propõe, está invariavelmente ligada à felicidade da cidade). Como vemos, Sócrates

---

<sup>201</sup> Ao se deparar com a passagem 474b (citada na página 168), Vlastos levantou a seguinte questão (Vlastos, 1994, p. 18): “Isto me deixou com esta questão: se tudo o que Sócrates espera obter do *elenchus* – a exposição das inconsistências de seu interlocutor – onde (*where*) ele encontrou suporte positivo para suas fortes doutrinas sobre cuja verdade ele baseou sua vida?”.

renega os procedimentos da assembléia, do conselho e do tribunal, mas em seu *élenkhos* procura assumir as características e prerrogativas de uma lógica política. Sócrates nos convida a um perpétuo julgamento, porém fora de lugar, posto que realizado fora dos âmbitos institucionais, voltado para si mesmo e para os próximos. Essa *krísis* permanente, fora de lugar e em qualquer lugar, tem por objeto o exame da alma, e, no entanto, retoma, aprimora e reinventa os princípios e os procedimentos dos lugares tradicionais da política, aqueles que a atuação demagógica e adulara não deixam que sejam realizados em seus espaços normais. Sócrates contradita e desloca a lógica da ação política em sua experiência da refutação, recriando-a em outro âmbito.

Alguns autores se estranharam com a severidade moral de Sócrates em defender uma tão rigorosa concepção de vida justa e seu empenho em prescrever o castigo para a injustiça. Para eles, as posições de Sócrates acerca da justiça e do tema do castigo representariam uma espécie de prefiguração de práticas autenticamente cristãs. Esse é o caso de Leonardo Bruni, por exemplo, um intelectual florentino que em 1411 traduziu o *Górgias* para o latim, e escreveu numa carta destinada ao papa Eugênio IV que os pensamentos de Sócrates no *Górgias* acerca da justiça, injustiça e da retribuição apresentariam uma estreita harmonia com os ensinamentos cristãos.<sup>202</sup> O outro é Michel Foucault, que num curso em 1983, sugeriu que a prática da auto-acusação e a procura pela expiação de uma injustiça cometida defendidas no *Górgias* nos sugeririam uma prefiguração das noções cristãs de “confissão” e “penitência”, estabelecidas cinco ou seis séculos mais tarde (Foucault, 2008 (1983), p. 330-331). Sem entrar no contexto mais específico destas declarações, Foucault reconhece a heterodoxia de sua leitura em relação às interpretações mais correntes das passagens em questão no *Górgias*, que segundo o autor, normalmente foram vistas como um “[...] modelo sério da boa conduta moral e cívica”. Um terceiro autor que sustenta ponto de vista semelhante é K. Popper, e sua glosa nos mostra uma ambiguidade dos comentadores, que deve ser explorada para melhor compreendermos as reações à *atopía* socrática:

---

<sup>202</sup> Essa informação provém de um artigo de J. Hankins (2007, p. 186), que menciona um trecho da carta de Bruni a Eugênio IV: “Sócrates, de acordo com Platão, no livro chamado *Górgias*, mostra que é pior infligir do que sofrer uma injúria. E ele força o argumento a ponto de dizer que provou, pela lógica mais severa, que é muito pior infligir do que sofrer uma injúria. No mesmo livro, Sócrates nos ensina que se alguém nos causa uma injustiça, nós não devemos procurar a vingança. Por Deus, que tipo de ensinamentos são estes? Eles não são divinos, eles não são muito similares à perfeição cristã?”.

O ensinamento de Sócrates de que é melhor sofrer tais atos [atos de injustiça] do que perpetrá-los é certamente muito similar ao ensinamento Cristão, e sua doutrina da justiça adéqua-se excelentemente ao espírito de Péricles.

(Popper, 1947, p. 91)

Ora, não é estranho conceber que Sócrates poderia estar defendendo uma doutrina cristã *avant la lettre* e ao mesmo tempo que sua postura se enquadraria perfeitamente no espírito de Péricles, como diz Popper, ou nas normas da boa conduta cívica de seu tempo, como estipulou Foucault? A nosso ver, não é necessário remeter as rigorosas concepções socráticas sobre a justiça e a punição às noções cristãs elaboradas séculos depois do *Górgias*, na medida em que seria o caso de ver como Sócrates mobiliza noções de sua própria cultura em favor de suas refutações e paradoxos. Foi o que procuramos fazer no contexto interno do *Górgias*, destacando os elementos políticos mobilizados por Sócrates em seus argumentos, assim como os efeitos práticos de tais *lógoi*, sabendo que na cultura popular dos helenos poderíamos encontrar outros indícios acerca do valor da justiça que nos mostrem como a conduta de Sócrates no diálogo não é assim tão “grosseira” quanto sugeriu Polo no interior do diálogo, e alguns comentadores em sua esteira.

Parece claro, no entanto, que a (re)apropriação socrática obedece às transposições e re-significações inerentes ao modo de pensar filosófico, de um modo semelhante ao descrito por M. Marques:

O que faz Sócrates em sua ação discursiva é explicitar as implicações do questionamento dos valores operados pelos sofistas, mas ele o faz através da radicalização crítica com relação aos valores comuns; uma iniciativa que, por sua vez, implica a inversão da primeira.

(Marques, 2006, p. 44)

Nesse sentido, há sim um processo de *inversão* e *retorção* das convicções de Polo e da maioria dos homens, mas não uma simples *distorção* das crenças e desejos que os dirigem. Com isso, queremos dizer que toda a estranheza de Sócrates e seus argumentos podem ser melhor avaliados tendo em vista a complexa relação que ele estabelece com sua cultura e os valores da *pólis* enquanto comunidade política, ou mais propriamente com o *tópos* da cidade.

Assim, quase ao final do debate entre ele e Polo, Sócrates ouvirá que toda a discussão parece “muito estranha” (*átopa mén*):

Polo: Isso me parece muito estranho, Sócrates! Mas talvez esteja realmente de acordo com o que dizias antes.

(*átopa mén, ô Sókrates, émoige dokeî, toîs méntoi émprosthén ísq̄s soi homologeîtai*).

(480e1-2 - trad. nossa)<sup>203</sup>

Novamente, Polo acusa a *atopía* das conclusões de Sócrates, mas dessa vez não mais com aquela intensidade que anteriormente ele havia aplicado para denunciar o total descabimento e os absurdos intoleráveis nos discursos socráticos.<sup>204</sup> Podemos notar agora que a *atopía* das declarações de Sócrates não é mais visada com toda aquela veemência presente na primeira vez em que Polo havia julgado os discursos de Sócrates como atópicos no sentido de um contrassenso monstruoso; o contexto da passagem acima citada, se não nos autoriza a pensar que Polo admite para si próprio o “não-lugar” de Sócrates, nos mostra contudo que para o rétor o estranho *tópos* dos discursos e ações socráticas é coerente com aquilo que foi estabelecido no princípio e no decorrer da

<sup>203</sup> Croiset traduz: “A vrai dire, Socrate, il me parait *étrange*, mais peut-être nos discours précédents t’obligeaient ils à parler ainsi”. T. Irwin (*apud* Turner, 1993, p. 71): “Well, I think it’s *absurd*, Socrates, but no doubt you find that it agrees with what was said before”. M. Canto: “C’est très *déconcertant* pour moi, Socrate, d’entendre cela, mais sans doute est-ce dans la ligne de ce que nous avons dit”; C. Nunes: “Tudo o que disseste, Sócrates, se me afigura muito *estranho*, porém será forçoso convir que está de acordo com o que admitimos antes”; M. Pulquério: “O que dizes parece-me *estranho*, Sócrates, mas talvez seja a consequência necessária dos nossos discursos anteriores”. D. Lopes: “Isso me parece um *absurdo*, Sócrates! Todavia, talvez concorde com o que dizias anteriormente”. C. Tarnopolski: “To me, Socrates, [these conclusions] seem strange (*átopa*) indeed; but perhaps you make them agree with the things said before”.

<sup>204</sup> Vlastos (1991, p. 292, n. 161) faz uma interpretação discutível da passagem 480e: “Polo, compelido pelo argumento a concordar que cometer uma injustiça é sempre pior para o agente do que para sua vítima, continua não persuadido da verdade da tese de Sócrates tanto quanto ele estava no princípio; ele ainda acha a tese “absurda” (*átopa*)”. Já num artigo posterior (1994, p. 15), Vlastos diz o seguinte: “A tese que foi “provada” (G. 479e8) contra Polo ainda o choca como “ultrajante” (*outrageous*) (*átopa*, G. 480e1). Este parece ser o estado de espírito no qual Sócrates reiteradamente lança seus oponentes em Platão”. Estes comentários mostram que, além de marginais e sem destaque, as considerações de Vlastos sobre a *atopía* de Sócrates são parciais e limitadas: Vlastos as restringe apenas ao domínio da lógica (formal), e as considera estranhas apenas porque supostamente a violam. Vlastos dá um sentido bastante forte para o termo *átopa* como designando algo absurdo e ultrajante sem considerar o contexto da oração, no qual vemos o uso do adjetivo numa acepção “neutra” (como destaca Arnott), em contraste com adjetivos como *sklétia* e *hyperphúê*, por exemplo, que Polo já havia utilizado em outros momentos, com sentido fortemente depreciativo. Que a passagem do *Górgias* em questão seja um claro exemplo da nuança neutra do adjetivo neutro plural *átopa* fica evidente na mesma oração, em que Polo admite que talvez possa concordar com Sócrates. Vlastos desconsidera o resto da frase de Polo, o que o leva a interpretar a passagem ao contrário do que diz o texto, cujo sentido parece ser outro, isto é, que o rétor de certo modo arrefece aos raciocínios socráticos e considera a possibilidade de que as implicações do argumento sejam condizentes com tudo que foi dito antes, ainda que a conclusão lhe pareça estranha. O adjetivo *átopon* pode ser entendido num sentido neutro e outro pejorativo, tal como o termo “estranho” em português. Sendo assim, podemos ver que Polo não é insensível à argumentação de Sócrates: ela sempre lhe parece atópica, mas a intensidade dessa *atopía* varia no curso do diálogo.

conversa. A *atopia* de Sócrates, principalmente em sua faceta contraditória, começa a ganhar sentido no diálogo.

Ao fim da refutação, Polo esboça uma nova reação perante a *atopia*, admitindo a possibilidade de que ela seja coerente com Sócrates, apesar de toda estranheza dos discursos do filósofo. Por sua vez, Sócrates retruca que não apenas é possível admitir a consistência de suas posições, posto que é “necessário concluir” (*anánkhe symbaínein*) a discussão a partir das premissas que foram estabelecidas, ou abandonar tudo aquilo que foi admitido nos momentos anteriores do diálogo (480e). Sócrates não parece estar disposto a largar o que antes foi assentado, o que o leva mais uma vez a seguir na trilha de sua *atopia*: para ele, trata-se de uma via “necessária”.

Como vemos, a *atopia* de Sócrates se faz clara do início ao fim do debate, em toda a ação de Sócrates para com seu interlocutor e com o senso comum, através da qual o filósofo assume conscientemente seu “não-lugar”, ou seja, a *atopia* como contradição, em nível lógico, dramático e ético-político. Procuramos ressaltar esse último aspecto, em primeiro lugar porque ele é costumeiramente aviltado pelos estudiosos das refutações do *Górgias*, e em segundo lugar porque a dimensão ético-política da *atopia* é decisiva para o entendimento da lógica de Sócrates. Nesse sentido, não *ofuscamos* o fato de que a estranheza de Sócrates em relação à política (convencional ou rotineira) pode e deve ser mais uma vez constatada, em todos os discursos e atitudes do filósofo, em peculiar na experiência da refutação, para a qual Sócrates renega o voto dos muitos e insiste em permanecer numa singular posição (nem que para isso ele tenha de ficar contra todo o resto da cidade). Nesse quesito, Sócrates é radical a ponto de *afirmar* de maneira explícita *não ser* um político (*ouk eimi tōn politikōn*; 473e7), uma passagem seminal do diálogo cuja análise merecerá um tópico à parte neste trabalho (ver Capítulo 6). Advertimos, no entanto, que já no ato desta declaração o filósofo contradiz a si próprio, e que isso ocorre porque Sócrates pretende ocupar o *tópos* político que ficou vago após a refutação de *Górgias*, que se mostrou aquém da *tékhne politikē*.

Ainda assim, procuramos notar a dimensão política (estranha e contraditória) dos procedimentos socráticos em todos os paradoxos e contraposições que ele assume em relação às posições de Polo e ao senso comum, o *tópos* do qual Sócrates parte para constituir e assumir seu “não-lugar”. Como vimos, entre outras coisas, Sócrates procurou

afirmar que o prejuízo causado à comunidade é danoso também ao indivíduo que a prejudica, e associou a evidente violação ao *nómos* perpetrada por aqueles que cometem injustiças a uma violação da natureza da alma deles próprios, e, por que não dizer, também da *politeía*. Esse movimento conceitual, com efeito, ocorre mediante a construção de uma série de paradoxos lógicos, apoiados numa controversa teoria das motivações humanas e numa insólita psicologia moral, os quais, à primeira vista, parecem ser totalmente independentes da política.

No entanto, se nos lembrarmos de que para Sócrates a arte política é justamente determinada como a *tékhnē* responsável por cuidar da alma, as aproximações entre a extraordinária psicologia moral, os paradoxos da argumentação socrática e o tema da prática da política podem se tornar mais claras, já que o *lógos* utilizado por Sócrates revela os afetos (*páthemata*) da alma de Polo, assim como descortina as incongruências do próprio *éthos* ateniense (no sentido de caráter e de costume). Podemos dizer que a refutação de Sócrates revela a contradição de todo o modo de vida da *pólis*, assim como descortina importantes aspectos do *tópos* político assumido pelo filósofo. Nesse sentido, uma declaração de Monique Canto sobre o lugar de Sócrates no *Górgias* nos auxilia a compreender a contradição do filósofo e sua relação com a *atopía*:

A verdadeira *atopía* – em sentido próprio: a impossibilidade de conferir um *tópos*, um lugar estável – de Sócrates é jogada, portanto, em relação aos valores da Cidade e das opiniões políticas ordinárias que são expostas por Górgias, Polo e Cálicles.

[...] Daí a posição dupla de Sócrates. Estar ao mesmo tempo no centro do espaço político e todavia fora dele, tal é a lei da *atopía* socrática. Essa *atopía* é a condição lógica destinada a mostrar a defasagem entre os valores políticos da Cidade e aqueles que guiam a ação política concreta dos cidadãos de Atenas. A *atopía* serve, portanto, para ultrapassar (*surmonter*) o mecanismo geral da hipocrisia social.

(Canto, 1993, p. 44; p. 45-46)

Por causa da onipresença do tema da política no *Górgias*, até mesmo C. Kahn é levado a afirmar o seguinte, mesmo depois de ter aderido à tese de que as provas de Sócrates são baseadas em argumentos *ad-hominem*, entendidos no sentido direto ou *ad-personam*:

[...] a refutação de Polo é a menos pessoal: não tanto a sua própria vida quanto a moralidade popular que está sendo submetida a escrutínio.

(Kahn, 1983, p. 95)



A despeito de nossa recusa do posicionamento geral de Kahn acerca do *Górgias*, concordamos com sua afirmação particular de que a refutação de Polo torna manifesta uma inconsistência presente na atitude moral popular entre a admiração pelo sucesso, poder e riqueza sem se importar como ele é obtido, em contraste com a condenação de atos injustos ou criminais. Tal inconsistência representa ainda um conflito mais profundo entre dois ideais tradicionais, porém incompatíveis, de excelência humana: a) a noção heróica ou competitiva de *areté* formulada no *motto* de Aquiles: sempre ser o primeiro e estar à frente de todos os outros (*Iliada* VI 208; XI 784); b) A noção de *areté* pautada na medida e na moderação, com o conhecimento das limitações de um mortal e das obrigações de um cidadão. Kahn evoca aquilo que A. Adkins chamou de “*quiet virtues*: as excelências cívicas e cooperativas da justiça e da temperança (*sophrosyne*)”.

Há então um confronto no plano das convenções e dos costumes, uma contradição entre as expectativas que os homens nutrem acerca da felicidade política, que louvam a aparência de justiça ou a justiça aparente, mas têm inveja e desejam estar no lugar do tirano, ou seja, assumir um papel na cidade em que possam realizar todos os desejos indiscriminadamente, reconhecendo eventualmente que eles são injustos, mas sabendo que, com o supremo poder, eles poderiam ser realizados impunemente.<sup>205</sup> Esse conflito observável no plano do *nómos* e do *êthos* é radicado por Sócrates num conflito anímico, numa contradição entre o desejo e a racionalidade, que pode assumir a figura de um querer orientado pelo saber, e um querer orientado pela convicção, pela *pístis*, que pode vir a falhar e não levar os homens àquilo que eles verdadeiramente desejam: o bem.<sup>206</sup> Somente o desejo direcionado pelo conhecimento do bem poderia ser propriamente chamado de vontade, daí a pressuposição de Sócrates de que aqueles que cometem o mal o fazem involuntariamente ou sem consentimento, e que aqueles que não conhecem o bem não podem agir corretamente.

---

<sup>205</sup> Perguntamos-nos em que medida o paradoxo socrático “ninguém erra voluntariamente” não acaba no fim das contas por revelar um outro paradoxo, talvez um pouco mais perturbador, de que os homens realmente cometem maldades e injustiças com plena consciência desse fato.

<sup>206</sup> Sócrates já havia dito (468c5-7- trad. nossa): “Pois desejamos as coisas boas (*tà agathà boulómetha*), como tu declaras, mas não desejamos as coisas nem boas nem más, nem as coisas más”. Em 499e-8-9, no debate com Cálicles, Sócrates afirma que “o bem é o fim de todas as ações” (*télos eínai hapasôn tôn práxeon tò agathón*; 499e8-9), e que esta seria uma das conclusões derivadas do debate com Polo.

Complementando a dinâmica do deslocamento lógico operado por Sócrates, o filósofo traz à baila a questão da natureza da alma (projetada no anteparo do corpo), num artifício empregado para facilitar a possibilidade de que Polo visualize algumas das propriedades básicas do psiquismo. No decorrer da discussão, Polo se mostrou totalmente arraigado às impressões imediatas e pouco preocupado com os fundamentos e as consequências do poder que ele deseja. Polo ainda se encontra aferrado à dimensão corpórea, sem atinar para a alma e as propriedades inerentes à sua natureza, de tal modo que não consegue perceber um dos principais deslocamentos de Sócrates no diálogo.<sup>207</sup>

Nesse capítulo, vimos como Sócrates apresenta o simulacro da *tékhnē* para falar do simulacro da política, articulando esses temas com algo que talvez possa ser chamado de simulacro do desejo, um querer que não se move pelo conhecimento e a prática do bem, posto que consagrado a uma busca irracional pelo prazer. Tal busca, que Sócrates denomina como uma “caça”, para ressaltar seu caráter animalesco, leva um homem a desconhecer e a descurar das propriedades e funções atinentes à própria alma, e assim, a desafiar a possibilidade mesma da *eudaimonía*, seja a felicidade individual, seja a felicidade de toda a *pólis*. O tema da (in)justiça na alma e da (in)justiça na cidade são correlacionados de maneira inusitada nas refutações do *Górgias*, sendo mediado pela questão do melhor modo de vida, o que é transparente também no debate com Polo, que tentou afirmar sua posição nesse domínio (posicionando-se sobre as ocupações que um homem deve praticar para alcançar a felicidade-, ou seja, atingir o maior poder por intermédio da retórica). Um comentário de Sócrates, bastante irônico e ao mesmo tempo bastante franco, demonstra como Polo também está defendendo uma concepção do melhor *bíos*:

Sócrates: Belíssimo Polo, é com este propósito que conquistamos amigos e filhos, para que, quando nós, já velhos, tropeçarmos em algo, vós, os mais novos, estando presentes, corrijam nossas vidas (*epanorthôte hemôn tôn bíon*), tanto em ações quanto em palavras (*kai en érgois kai en lógois*).

(*Górgias* 461c6-9- trad. D. Lopes)<sup>208</sup>

<sup>207</sup> Nesse sentido, ver I. Vasiliou (2002a), que constrói uma interpretação do *Górgias* tendo em vista a tentativa platônica de provar que “a alma é um *locus* de prejuízo ou benefício” diante de um interlocutor que tem sérias dificuldades de extrapolar o domínio corpóreo imediato e conceber a realidade da dimensão psíquica.

<sup>208</sup> Note-se aqui mais uma reversão de Sócrates em sua cultura, na qual a postura de aconselhar, admoestar e corrigir eram prerrogativas dos mais velhos sobre os mais novos. Sócrates inverte a via mais

É certo que os *lógoi* e *érga* do filósofo sejam paradoxais, estranhos e problemáticos sob vários aspectos, principalmente quando comparados com nossas lógicas mais consolidadas, e abstraídos do contexto no qual as personagens enunciam seus discursos, ou ainda, da situação na qual elas se confrontam, o que levou alguns comentadores a assumir o papel que Sócrates ironicamente atribui a Polo, na tentativa de apontar e retificar os erros do filósofo no diálogo. Toda a lógica do *Górgias* mereceria análises mais detalhadas, mas o exame provisório que aqui propomos é satisfatório para o problema que nos move neste trabalho, no qual procuramos o lugar político do filósofo. Nesse sentido, as contradições na dialética refutativa socrática nos deixam ver aspectos importantes da *atopía* do filósofo, isto é, que Sócrates constrói seu lugar político num singular deslocamento das práticas jurídicas e políticas de seu tempo, em direção ao tema da terapia da alma. Ao fazer isso, ele nega e afirma sua participação política. Sócrates justifica seus discursos e ações apelando à noção de *nómos* e sua intrínseca relação com a justiça, vinculando essa noção à própria natureza da alma, cujo cuidado, segundo vimos, é o próprio cerne da arte política, seja da “legislação” (*nomothetikè*), seja da “justiça” (*dikaíosynē*).

Tudo isso auxilia a esclarecer a complicada posição política que Sócrates assume no *Górgias* em vista de sua prática filosófica. Se a dificuldade da obra reside em classificar e explicar como são possíveis os posicionamentos paradoxais de Sócrates (em termos lógicos e ético-políticos), não obstante, podemos ver no debate com Polo a emergência um delineamento muito claro na determinação do lugar político do filósofo, qual seja, um nítido direcionamento *anti-tirânico*. Por tirania, Sócrates entende o mesmo que Polo, ou seja, não apenas um regime de governo, mas também e antes de qualquer coisa, um regime da própria alma.

---

comum, algo que é estranho, como Xenofonte nota, a propósito da proposta de Sócrates de que Querécrates (irmão mais novo) busque a reconciliação com Querefonte (irmão mais velho) (*Memoráveis* II 3 15- trad. A. E. Pinheiro): “O que dizes é estranho (*átupon*), Sócrates, e nem parece teu, induzir-me a mim, que sou mais novo, a ir à frente; é que, de facto, a maior parte das pessoas acha precisamente o contrário: que o mais velho deve conduzir tudo, com palavras e ações”.

## CAPÍTULO 5: Sócrates e Cálicles: deslocamento

No capítulo anterior, pudemos ver que a *atopía* de Sócrates, além de subverter os meios oficiais da política, representaria também uma peculiar inversão do próprio *éthos* helênico, algo como uma revolução total na *práxis* habitual dos homens, conforme a denúncia de Cálicles, que irrompe no diálogo, levando-o à sua tensão máxima. Diante do espanto e da perplexidade gerada pelas posições defendidas por Sócrates acerca da felicidade e sua relação com a justiça, no qual recaiu o exame sobre a retórica, Cálicles chega a pôr em dúvida a *seriedade* dos discursos de seu interlocutor. Sócrates só poderia estar de brincadeira, pois no caso de serem verdadeiras as coisas que o filósofo diz no diálogo, deveríamos admitir que a vida humana estaria completamente “revirada” (*anatretamménos*), de cabeça para baixo ou de pernas para o ar. Vejamos como o jovem político, chocado, se introduz no diálogo:

Cálicles: Diga-me, ó Querefonte, Sócrates está mesmo falando sério ou está brincando (*spoudázei ê paízei*)?

Querefonte: Parece-me, ó Cálicles, extraordinariamente [sério]! Mas nada como perguntar a ele mesmo.

Cálicles: Pelos deuses, é tudo que eu desejo. Diga-me, ó Sócrates, [devemos] julgar que tu agora estás falando sério ou brincando (*spoudázonta ê paízonta*)? Pois se falas sério e acontecer de serem verdadeiras as coisas que tu dizes, *a nossa vida humana não estaria revirada* (*állon ti ê bíon emôn ho anatretamménos*), e, ao que parece, não estaríamos fazendo o completo contrário do que devemos (*pánta tá enantía práttomen, hós éoiken, ê hà deî*)?

(*Górgias* 481b6-c6—trad. nossa)

Permitindo-nos uma especulação, esta passagem poderia ser uma das que tiveram em mente aqueles que classificaram o *Górgias* no gênero “*anatreptikós*”, certamente cientes de que mais do que uma transvaloração dos discursos, Sócrates está propondo um deslocamento radical de toda a vida humana. Pelo menos é assim que Cálicles, o único ateniense dentre os três rétores no *Górgias*, entende a posição de seu antagonista, desde que ela seja comprovada verdadeira, como queria o filósofo. Contudo, essa não é uma opção que Cálicles está disposto a aceitar para os *lógoi* de Sócrates, que não sendo um fanfarrão, seria então um enganador mal intencionado. Para o jovem político, enquanto

Sócrates diz “procurar a verdade”, ele brinca com seus interlocutores, contradizendo, confundindo e constrangendo-os por intermédio da “vergonha” (*aiskhýnē*).<sup>209</sup>

Cálicles é um enigma histórico, pois ao contrário de Górgias e de Polo, não há qualquer indício de sua existência além do *Górgias* platônico.<sup>210</sup> No entanto, sua figura dramática é tão vividamente retratada na obra que muitos autores sugeriram que deveria haver uma pessoa por detrás da máscara da personagem: nomes como Crítias, Alcibiades, Polícrates, Isócrates, entre outros, povoaram a imaginação de muitos comentadores à procura de um modelo real para a personagem de Platão.<sup>211</sup> Há mesmo quem tenha simplesmente suposto que Cálicles tenha existido realmente, tal como Dodds, com o apoio de evidências inconclusivas, para dizer o mínimo.<sup>212</sup> Sem avançar num estudo prosopográfico, esse tipo de abordagem da figura de Cálicles salienta apenas um dos efeitos da escrita platônica do *Górgias*, que estimula seus leitores a dar vida própria a cada uma das personagens, assim como a envidar as posições que elas representam. O objeto principal do *Górgias* (a vida), assim como o modo como o diálogo coloca seu problema fundamental nos autoriza a pensar que a obra pretende dar margem a que os

---

<sup>209</sup> O tema da vergonha é ubíquo no *Górgias* e goza de um papel central nos argumentos do diálogo. Não será possível discuti-lo a fundo aqui, mas nos alinhamos com autores como C. Tarnopolski (2004; 2010), cujas análises destoam da visão mais comum sobre o tema da vergonha, na qual ela é fundamentalmente tomada como um apelo extra-lógico na argumentação de Sócrates, um abuso ou um complemento dramático para compensar (ou comprovar) uma lógica tida como insuficiente. Essa linha mais tradicional é representada por R. Robinson (1945; 1953), C. Kahn (1983), R. Mckim (1988), D. Lopes (2008) e C. Araújo (2008).

<sup>210</sup> Sobre essa discussão polêmica, veja-se Dodds (1990, p. 12-15) e Nails (2002, p. 75-77).

<sup>211</sup> Veja-se o comentário de W. Jaeger, na *Paideia* (I, p. 620, itálicos adicionados): “Sempre se suspeitou que por trás de Cálicles se ocultava uma certa personagem da alta sociedade ateniense daquele tempo. Essa hipótese é muito verossímil e tem até certa probabilidade *psicológica*”.

<sup>212</sup> Dodds sugere que Cálicles poderia representar os domínios recônditos da alma do autor do *Górgias*, uma espécie de “Platão irrealizado” (*unrealized Plato*), algo no qual Platão poderia ter se tornado não fosse seu encontro com Sócrates (Dodds, 1990, p. 12). Dodds argumenta que é mais provável que Cálicles tenha de fato existido, pois nos diálogos platônicos, de uma maneira geral, há uma correspondência entre os interlocutores diretos de Sócrates que são nomeados com pessoas que existiram de fato, além dos detalhes fornecidos na descrição de Cálicles no *Górgias*, como o nome de seu *démos*, seu círculo de relações próximas (Andron, Naucícles, personagens atestadas em outros textos e documentos), além de ressaltar todos os indícios da relação de Cálicles com outras pessoas e fatos reais, que, segundo Dodds, dificilmente estariam presentes na figuração de uma personagem fictícia. Dodds então fica perplexo com o fato de Cálicles não ter deixado outros indícios além do texto platônico (Dodds, 1990, p. 13): “Por que, então, essa personalidade tão vigorosa e ricamente dotada não deixou qualquer marca na história de seu tempo”? Para manter a coerência ao presumir a existência histórica de Cálicles, Dodds é levado a uma especulação excessiva, a nosso ver. Dodds sugere o seguinte: “Nos desesperados anos finais da guerra do Peloponeso, e ainda mais nas revoluções que se seguiram a seu defecho, um homem tão ambicioso e tão perigosamente franco acerca de sua ambição pode muito bem ter perdido sua vida. Eu suspeito que Cálicles, que no diálogo está começando a entrar numa carreira ativa (515a), morreu muito cedo para ser lembrado – se Platão não o tivesse lembrado”.

leitores se engajem nos discursos e ações das personagens do texto (o que por si só é um claro efeito do deslocamento suscitado pela obra, que poderíamos chamar de “hermenêutico”, porque extrapola as fronteiras do escrito). Todas as personagens, com efeito, representam vozes de Platão, embora nem todas pareçam representar as opiniões do filósofo. Não obstante, a decisão final do certame entre a vida filosófica e a vida retórica parece recair sob os ombros dos leitores, já que as personagens do diálogo não se entendem e Sócrates não consegue persuadir Cálicles.

Cálicles é descrito como um jovem “suficientemente educado” e prestes a entrar na política (515a). Ele também é descrito como um homem corajoso e franco, talvez suas mais importantes características no diálogo, e enquanto tal, como alguém imune aos capciosos estratagemas socráticos. Desse modo, ainda que Sócrates estivesse procedendo como um *kakourgós*, as artimanhas do filósofo seriam ineficazes contra o rétor, que não fica perplexo diante de Sócrates, ao contrário de Górgias e Polo, demasiado tímidos e avergonhados para fazer frente aos absurdos do filósofo. Como nota Sócrates, Cálicles diz “[...] o que outros pensam (*dianooûntai*), mas não querem dizer (*légein*)” (492d2-3). Por tudo isso, Sócrates tem certeza de que Cálicles seria uma espécie de “pedra de toque” (*básanos*) para testar a maneira como ele tem cuidado da sua alma e sua vida, pois caso chegassem a um “acordo” (*homología*) sobre os assuntos discutidos, teria-se a comprovação última de que a discussão atingiu seu fim, isto é, a “verdade” (486e3-487a1; 487e6-7).

Segundo Sócrates, ele e Cálicles sentem algo em comum, o amor, que permitiria que o diálogo continuasse entre homens tão nitidamente distintos. Entretanto, o que vemos no *Górgias* é um acrimonioso dissenso, pontuado por hostilidades que desembocam na recusa ao diálogo de Cálicles, e a imersão deste último num evasivo silêncio. Sócrates rapidamente percebe que a meta da verdade dada no acordo não ocorrerá, mas como ele acha que nem um “mito” pode ficar incompleto (literalmente, ele diz que não é lícito que fique sem uma “cabeça” (504d)), ele tenta encontrar outros expedientes para levar o embate a termo. Em primeiro lugar, ele apela para o “afeto” (*páthos*) comum que permitiria a comunicação com um interlocutor tão diferente e hostil, o amor.

Todavia, enquanto Cálicles ama o povo de Atenas (*démos*) e Demos, o filho de Pirilampo, Sócrates ama Alcibíades e a filosofia, e prefere a segunda, que ao contrário do filho de Clíncias, leva Sócrates a sempre dizer o mesmo sobre as mesmas coisas. Cálicles e Alcibíades são terrivelmente inconstantes, de tal modo que, por esse e por outros motivos, nem mesmo o afeto erótico evocado por Sócrates faz com que o diálogo tenha pleno êxito, ou seja, atinja o acordo.

Por isso, Sócrates tem que duplicar-se para dialogar consigo mesmo, um procedimento que ele remete explicitamente às comédias do siciliano Epicarmo (505e-508c).<sup>213</sup> Depois, ele procura terminar o diálogo com uma narrativa sobre o julgamento das almas no *tópos* do Hades (523a-527e), a qual, embora pudesse ser tomada como um “mito”, seria na verdade um “lógos” (523a2). Enquanto Sócrates concebe o diálogo como a oportunidade de “testar”, “julgar” ou “autenticar” (*basanízo*; 486d; 487a; 487e) a própria alma, como que diante de uma “pedra de toque”, Cálicles vê no diálogo uma autêntica “tortura”, sendo ambas possibilidades (pedra de toque ou tortura) convergentes numa mesma palavra grega, *básanos*.<sup>214</sup>

Antes de renegar o diálogo, porém, Cálicles assume a postura de desmascarar o que ele entende como uma precariedade e absurdidade dos pontos de vista defendidos por Sócrates, mostrando a total inviabilidade da vida por ele proposta (e, para começar, Cálicles sustenta que os pontos de vista socráticos levariam a uma verdadeira revolução na vida normal, pois na prática todos estariam agindo de modo inverso ao que Sócrates supõe como certo).

Neste capítulo, analisamos os dois grandes discursos do jovem político (482c4-486d1; 491e-492e), nos quais ele contesta os pontos de vista que Sócrates parece

---

<sup>213</sup> Essa referência explícita ao comediógrafo Epicarmo, assim como outras condutas cômicas de Sócrates ou para com ele já são suficientes para contestar a impressão muito comum de que o *Górgias* represente a mais pura expressão da “tragédia da filosofia” na cidade. No mínimo, deveríamos dizer que o *Górgias* representa a *tragicomédia* da filosofia. Sobre a presença de elementos misturados da tragédia e da comédia na estrutura dramática do *Górgias*, veja-se o excelente artigo de A. Cappelletti (1979). Note-se ainda que Kahn (1983, p. 181) comparou a duplicação de Sócrates no *Górgias* a uma “parábase”, um momento da comédia antiga em que o coro tira suas máscaras para se dirigir diretamente aos espectadores.

<sup>214</sup> Sobre a aplicação da “tortura” (*básanos*) nos procedimentos jurídicos de Atenas, ver M. Gagarin (1996). A mudança de Cálicles em relação ao diálogo é notável: se no início da discussão ele havia confessado que nunca havia experienciado tanto prazer ao presenciar um debate como o ocorrido entre Sócrates e Górgias, e que podia “dialogar o dia inteiro” (458d), se fosse o caso, ao final da conversa, Cálicles se contradiz, alegando sentir-se *violentado* pelo diálogo conduzido por Sócrates (505d); ele clama para que Sócrates pergunte e responda a si mesmo, até abandonar quase que completamente a discussão.

assumir, e oferece sua visão sobre o que seria a melhor vida para o homem, aquela que seria responsável pela suprema felicidade, ilustrando ainda os meios concebíveis para atingir tal fim. Segundo Cálicles, aquele que pretende “viver corretamente” deveria observar o seguinte preceito:

Cálicles: Todavia, aqui está (*en toútoj*) o viver prazeroso (*hedéos zên*), no mais pleno fluir (*epirreîn*).

(*Górgias* 494b1-2—trad. nossa)

O fluxo almejado pelo rétor é o dos apetites e dos prazeres, que elevado ao grau máximo, garantiria a existência prazerosa tal como apregoada pelo jovem político, e, assim, a conquista da felicidade humana. Vemos nesta seção do diálogo a apologia de Cálicles a um *bíos* totalmente dedicado ao prazer, que ele identifica ao sumo bem, descortinando algo implícito nos pontos de vista de Polo, que em todo caso não foi suficientemente franco e nem corajoso para admiti-lo e defendê-lo diante de Sócrates. Confirma-se o que viemos dizendo ao longo desta dissertação, ou seja, que o tema precípua da discussão é relativo ao modo pelo qual os homens devem viver, e que essa discussão, que aparenta ser “ética”, é visada no horizonte político, quando Cálicles toma a prática dos negócios da cidade como um meio para alcançar o tipo de vida que ele pensa ser a melhor. Ainda que a posição do rétor seja marcada pela subordinação do bem comum aos interesses de um único indivíduo, podemos dizer que seu ideal ético é igualmente um ideal político.

Tudo isso se opõe diametralmente ao ideal de vida praticado pelo filósofo, o qual defendia as expectativas da “lei” (*nómos*), da “igualdade” (*isonomía*) e, poderíamos dizer também, da concórdia (*homonóia*), princípios capitais da vida na *pólis*. A subversão do rétor em relação aos costumes e práticas aceitas na cidade só vem a ser revelada de maneira tão franca pelo papel ativo que a *atopía* socrática exerce na refutação, ou ainda, pela subversão de Sócrates. Nesta parte do *Górgias*, podemos ver não apenas um, mas vários deslocamentos ocorrendo, seja dos temas do diálogo, das lógicas empregadas pelas personagens, e mesmo das posições que elas assumiam e/ou passam a assumir. São as contradições de Sócrates e de seus interlocutores se desdobrando num novo movimento, o qual representa o processo do filósofo para tornar a *atopía* coerente para si mesmo e para os outros.



Mais uma vez, destacamos a dimensão política desses deslocamentos dramáticos e conceituais do *Górgias*, vendo neles a oportunidade de analisar como Sócrates vai constituindo seu lugar político à medida que defende a vida justa e a vida filosófica (parte considerável dessa defesa reside em determinar o que pode ser entendido por “filosofia”). Em particular, vamos destacar a re-significação ou a transposição da noção de política realizada por Sócrates, em conjunto com a justificação da filosofia perante Cálicles (e a *pólis*), que culminará na polêmica afirmação de que o filósofo é o praticante da verdadeira arte ou técnica política (*tékhne politiké*). Como nos capítulos anteriores, exploramos certos detalhes aparentemente secundários que podem fazer uma grande diferença na compreensão do *Górgias*, particularmente no que tange à nossa discussão sobre o lugar político da filosofia elaborado no diálogo. Além de mostrar *que* Sócrates re-significa a política, é importante também perceber *como* ele faz isso. Em outras palavras, visamos o “deslocamento” para além do resultado da *atopía* de Sócrates, porque a nosso ver ele adquire seu sentido em todo o processo de *deslocação* ocorrido no *Górgias*.<sup>215</sup> Então, para compreender a significação do deslocamento do filósofo como uma das figuras mais importantes da *atopía*, dividimos este capítulo em quatro seções, para abarcar a intensidade do mais longo debate do diálogo, e os argumentos oferecidos de lado a lado.

### Primeiro discurso de Cálicles

Dois tópicos principais dominam o primeiro discurso de Cálicles (482c4-486d1), que é o mais longo do diálogo: a) a distinção entre natureza (*phýsis*) e convenção (*nómos*), acompanhada da proposição de um ambicioso conceito de justiça *katà phýsin*; b) a análise e a crítica das posições que Sócrates vinha defendendo sobre a vida justa e a felicidade, que se estende a um vitupério da própria “filosofia”, em função do papel desta prática na *paideía* e na vida de um cidadão. Assim, uma análise detalhada desse discurso se impõe em vista de nossa questão, pois Cálicles emite uma posição sobre o lugar do filósofo e nos deixa ver qual o lugar que ele assume com relação à vida política.

Cálicles parte de um *tópos* entre os intelectuais do século V e IV a.C., a distinção entre “natureza” (*phýsis*) e “convenção” (*nómos*), e suas respectivas possibilidades e

---

<sup>215</sup> Deslocação é um sinônimo de deslocamento, menos frequente e com certeza menos eufônico, porém utilizado neste trabalho para captar a dinâmica ativa dessa figura da *atopía* de Sócrates na construção do *tópos* político da filosofia.

impossibilidades de interação. A visão de Cálicles é peculiarmente radical, pois para ele natureza e convenção são âmbitos que na maioria das vezes são “contraditórios entre si” (*enanti'allélois*) (482e7). Sócrates estaria ciente desse fato, mas desprezaria arditosamente a diferença e oposição destes planos, para confundir e levar seus interlocutores ao absurdo (483a3-4): “se te falavam da lei, respondias do ponto de vista da natureza, se te falavam da natureza, respondias conforme a lei”. As gargalhadas que Polo não conteve diante de Sócrates seriam justificadas, porque este homem, de fato, “ama” as contradições (482d4-5).

Desse modo, Sócrates obrigou Górgias a se contradizer, forçando o rétor contra o “costume dos seres humanos” (*tò éthos tōn anthrōpon*), em relação aos quais o leontino se envergonhou de dizer que sua *tékhnē* não ensinava seus alunos a serem mais justos, mas apenas mais persuasivos (482c-d). De maneira semelhante, Sócrates procedeu em relação a Polo, que consentiu à conclusão de Sócrates que cometer uma injustiça é pior do que sofrê-la (cf. 480e) também por “vergonha” de contrariar as leis e convenções da cidade (482d-e).

Todavia, se do ponto de vista do *nómos* cometer uma injustiça (*adikeîn*) é mais feio ou reprovável do que sofrê-la (*adikeîsthai*), segundo a natureza, ao contrário, sofrer uma injustiça, além de ser muito mais feio, é também muito pior do que cometê-la, o que Sócrates não percebe por fundar sua concepção de justiça de acordo com as convenções (483a7-b1). Foi assim que Sócrates acabou por assumir o que Cálicles entende como um ponto de vista típico de escravos:

Cálicles: Pois sofrer injustiça (*adikeîsthai*) não é uma afecção (*páthos*) própria do homem (*andrós*), mas de um escravo (*andrapódou*), para o qual é melhor morrer a viver, incapaz, quando injustiçado e ultrajado, de socorrer a si mesmo (*autōs autōi boetheîn*) ou a alguém por quem zele.  
(*Górgias* 483b1-4- trad. D. Lopes)

Para Cálicles, Sócrates diz buscar a verdade, enquanto tudo o que ele faz é se alinhar ao povo mediante uma retórica vulgar, tentando sensibilizar uma das afecções ou sentimentos mais sensíveis do *dēmos*, a vergonha. Logo na primeira linha de seu discurso, Cálicles acentua o alinhamento de seu antagonista com “os muitos”, de tal modo

que Sócrates parece um “verdadeiro demagogo” (*alēthōs demegóros*; 482c4).<sup>216</sup> Assim, a primeira ocorrência explícita do tema da demagogia no *Górgias* é empenhada por Cálicles para qualificar o comportamento de Sócrates, e ela é crucial, porque quando o rétor denuncia a “vergonhosa demagogia” (*aískhra demegoría*) do filósofo, ele acaba tomando os *lógoi* de Sócrates *como se fossem discursos políticos*. Isso significa que, em princípio, Cálicles reconhece seu interlocutor como um rival na disputa pelo mesmo espaço, o da política. Ele trata então de se diferenciar de Sócrates rebaixando o modo pelo qual este último se intromete nesse campo, acusando a verve excessivamente popular de seu antagonista.<sup>217</sup>

Nesse sentido, segundo Cálicles, Sócrates se posiciona junto aos “muitos” (*hoi polloi*), que são os arautos do que é digno de louvor ou censura, de acordo com princípios

---

<sup>216</sup> Os termos *demegoréo* e *demegoría* são freqüentes no curso do diálogo. Em primeiro lugar, destacamos que eles são aplicados aos discursos de Sócrates, às vezes por ele mesmo (482c6; 482e4; 494d1; 519d6). Os termos também designam os discursos retóricos (503a6; 503b8; 520b4), e a poesia trágica, que é vista no *Górgias* como uma retórica demagógica e adulatora (502c12; 502d2). Etimologicamente, *demegoría* deriva da junção do substantivo *dēmos* (povo) com o verbo *agoréo* (falar em público, debater, parlamentar), mas traduzimos todas as ocorrências da palavra com o termo “demagogia”. Apesar de haver os substantivos *demagogía* e *demággos* no idioma grego antigo, Platão nunca os utiliza em qualquer parte de sua obra, e nem sempre tais termos têm um sentido pejorativo (um demagogo pode ser visto apenas como um líder ou condutor do povo; a esse respeito, ver Finley (1967)). Mesmo assim, o sentido encampado pelo uso de *demegoría* e relativos no *Górgias* corresponde bem ao sentido derogatório que alguns autores antigos davam à noção de *demagogía* (como Tucídides em relação a Cléon e Demóstenes em relação a seus adversários políticos), bem como ao sentido que nós damos hoje à palavra. Assim, acompanhamos J. Ober (1989, p. 106): “As palavras *demággos* e a intimamente relacionada *demegoría* (fala pública e, por extensão, demagógica) eram frequentemente usadas por um orador de seus inimigos políticos”. E usamos o termo do mesmo modo que H. Yunis (1996, p. 101, n. 32): “Eu uso o termo demagogo no sentido moderno de agitador (*rabble-rouser*), um político que desperta a paixão de uma multidão para promover seu próprio interesse”. Tanto Sócrates como Cálicles designam-se mutuamente como demagogos tendo em vista o sentido depreciativo da palavra.

<sup>217</sup> A relação entre Cálicles e Nietzsche já foi objeto de interessantes discussões, como o apêndice de Dodds (1990, p. 388-391), o artigo de O. Giacóia Jr. (1997), e mais recentemente, o artigo de F. Bravo (2012). No entanto, um ponto da relação não foi tratado por esses autores, já que Cálicles e Nietzsche comungam não só a idéia de que as leis são expressão do ressentimento da maioria, mas ambos elaboram uma trinchante crítica a Sócrates por ele ser um homem de caráter vulgar, um plebeu. Entre outras passagens da obra de Nietzsche que denunciam o caráter popularesco de Sócrates, destacamos o seguinte trecho de *Além do bem e do mal* (190), que evoca implicitamente uma das principais questões do *Górgias*: “Existe algo na moral de Platão que não pertence realmente a Platão, mas que se acha apenas em sua filosofia; quase que, se poderia dizer, a despeito de Platão: trata-se do socratismo, para o qual ele era nobre demais. “Ninguém quer fazer o mal a si mesmo, por isso tudo de ruim acontece involuntariamente. Pois o homem ruim é ruim apenas por erro; se alguém o livra do erro, torna-o necessariamente – bom” – Esta maneira de raciocinar cheira a *plebe*, que no mau agir enxerga apenas as consequências penosas [...]”. Ver ainda o *Crepúsculo dos ídolos*, nos parágrafos 3º e 5º da seção *O problema de Sócrates*, nos quais Nietzsche retoma a origem baixa e popular de Sócrates, e o caráter plebeu da sua dialética, assimilada pelo “nobre” Platão. Não fica claro, contudo, se, de acordo com o comentário de Nietzsche, é Sócrates que contamina Platão com sua baixeza ou se é Platão que resolve assumir a baixeza do mestre apenas por motivos retóricos.

belos por convenção, mas não por natureza, no qual a justiça quer dizer outra coisa totalmente diferente daquele sentido defendido pelo filósofo e pela maioria dos homens. Segundo Cálicles, são os muitos que criam e sustentam as leis e convenções, e o fazem da seguinte maneira e com o seguinte objetivo:

Cálicles: Aterrorizando (*ekphobouúntés*) os homens mais vigorosos (*erromenésteros*) e os que podem ter mais (*pléon ékhein*), eles dizem, a fim de que estes não possuam mais (*pléon ékhōsin*) do que eles, que é feio e injusto esse ter mais (*tò pleonekteîn*), e que cometer injustiça consiste em ter mais do que os outros; pois sendo mais fracos (*phaulóteroî*), eles preferem (*agapōsi*), julgo eu, ter o mesmo (*tò íson ékhōsin*). Eis porque a lei diz que procurar ter mais (*tò pléon zeteîn ékhein*) do que os muitos é feio e injusto (*aiskhròn kai ádikon*), e denomina isso de injustiça; mas a própria natureza (*phýsis*), creio eu, mostra que justo é que o melhor (*ameínō*) homem possua mais que o pior (*kheíronos*), e o mais poderoso (*dynatóteron*) mais do que o mais impotente (*adynatóterou*).

(*Górgias* 483c7-d2- trad. nossa)

Contra Sócrates e a maioria, Cálicles enuncia sua concepção de justiça segundo a natureza, que para ele pode ser definida como uma busca pela “*pleonexía*”, uma palavra de difícil tradução. Composta de *pléon* + a contraparte nominal do verbo *ékhein* (“ter”, entre vários outros sentidos possíveis), a “*pleonexía*” significa literalmente “ter mais”, sendo compreendida, num primeiro momento, como uma ambição material, um afeto (*páthos*) ou um caráter (*êthos*) que pode ser aproximado da ganância e, no sentido menos acerbo, da abundância.<sup>218</sup> Cálicles define esse “desejo de ter mais” nas antípodas do que é aprovado pela maioria dos homens, que preferem, segundo o rétor, “ter o mesmo” (*tò íson ékhōsin*; 483c6). Em outras palavras, a definição de *pleonexía* e de justiça segundo a natureza para Cálicles é realizada por meio de uma frontal oposição ao ideal da “igualdade” (*isonomía*), um conceito central da política grega antiga e um lema vital da democracia ateniense.<sup>219</sup>

<sup>218</sup> Vale lembrar que a procura pela satisfação dos desejos e a busca pelo prazer está vinculada à ânsia de obtenção de riquezas, um princípio que se encontra implícito no *Górgias* e é explicitado na *República* (IX 581b).

<sup>219</sup> Ver o comentário de J. Ober (1989, p. 74-75), que remete à famosa definição de *isonomía* de Vlastos: “O slogan político da reforma de Clístenes, o nome de sua nova ordem, parece ter sido *isonomía*, uma palavra que pode ter sido cunhada pelos aristocratas atenienses como um bordão anti-tirânico. Nesse caso, Clístenes deu ao termo um novo significado, que foi definido por Gregory Vlastos como “igualdade política mantida por meio da lei e promovida pela lei”.

Cálicles não tem qualquer dúvida sobre a origem e o fundamento das leis e do poder, uma pergunta típica dos debates antigos e que servia como critério de classificação das constituições políticas. Ele também não faz a menor questão de esconder seu ponto de vista, reconhecendo o caráter totalmente não-convencional, anti-igualitário e rigorosamente anti-democrático de sua concepção de justiça segundo a natureza.<sup>220</sup> Para o jovem, a justiça natural seria exatamente a injustiça segundo a lei ou as convenções.

As leis representariam um forçado princípio de equalização, uma manifestação inatural, um artifício usado pelos homens inferiores para “salvarem-se” a si próprios, ou seja, para resguardarem a própria fraqueza e debilidade diante da supremacia de alguns poucos que têm a capacidade de nutrir o ideal da “*pleonexía*”. Ao longo de seu discurso, Cálicles usa uma gama de termos para exprimir a elevação natural de certos homens.

---

<sup>220</sup> Para termos uma idéia de quão radical é a posição anti-democrática de Cálicles, podemos compará-la com a opinião de um autor conhecido como Pseudo-Xenofonte ou “Velho Oligarca”, figura desconhecida, de tendência ultra oligárquica e conservadora (daí o nome que foi atribuído ao autor), que escreveu *A constituição dos Atenenses* (a data do texto é incerta, e as hipóteses para sua datação variam de 430 e 420 a.C, havendo também quem tenha datado o texto na década de 440) (Yunis, 1996, p. 39; p 47-50). No panfleto, o Velho Oligarca se revela como um opositor implacável da democracia, que para ele representava uma constituição e “maneiras de viver” (*diáitēmatōn*; 1.8) próprias dos homens pobres, baixos, ignorantes, fracos e maus. Para o Velho Oligarca, a democracia perpetuava a debilidade própria do *dēmos* e invertia as relações naturais, pois na democracia os homens pobres (*pénetes*) é que se arrogavam o direito de “ter mais” (*pléon ékhein*) do que os homens ricos e nobres, como mostra a seguinte citação (*A constituição dos Atenenses* 1.2 – trad. nossa): “Primeiro, eu vou dizer isto: aqui (*autóthi*) [eles] consideram ser justo (*dikaíos*) os pobres (*pénetes*) e o povo (*dēmos*) terem mais (*pléon ékhein*) do que os nobres e os ricos (*tōn gennaíon kai tōn plousíon*), pela razão de que o povo é que opera as naus e que confere poder à cidade; os pilotos, os contra-mestres, os tenentes, os comandantes de proa, os construtores de navios – estes são os que conferem o poder à cidade, muito mais do que os hoplitas, os nobres e os valorosos (*khrestoi*)”. Vale notar algumas semelhanças e diferenças no texto do Velho Oligarca com os termos da discussão estabelecidos por Cálicles, a começar pela noção de *pleonexía*, que, no entanto, o Velho Oligarca atribui à maioria, os homens fracos, enquanto Cálicles a via como direito dos mais fortes. Por outro lado, o Velho Oligarca, apesar de deplorar a democracia de todas as formas, ao menos pôde admitir a capacidade dos democratas em conservarem-se no poder, ao contrário de Cálicles, que nem mesmo isso reconhece. Ver *A constituição dos Atenenses* (3.1) e também (1.1), trecho citado adiante (trad. nossa): “Sobre a constituição dos Atenenses (*peri dē tēs Athēnaíon politeías*), na medida em que eles escolheram este modo de constituição (*tōn trópon tēs politeías*), eu não a aprovo por causa disso, pois os que elegeram isso escolheram que os baixos (*ponēroús*) se saiam melhor (*ámeinon práttein*) do que os valorosos (*khrestoús*). Portanto, por causa disso eu não a aprovo. Mas desde que essas coisas pareceram assim a eles, como eles bem preservam a constituição (*eú diasóizontai tēn politeían*) e cumprem as outras coisas que parecem aos outros Helenos ser um erro (*hamartánein*), isto eu demonstrarei”. Por seu turno, Cálicles, espantosamente, chega a ser ainda mais virulento que o Velho Oligarca, pois sequer admite a capacidade do povo em manter-se no poder como uma virtude a ser destacada, e renega a tentativa de auto-preservação dos fracos mediante a lei como uma atitude de ressentimento. Essas comparações mostram com toda a nitidez possível a dimensão anti-democrática do pensamento de Cálicles, apesar de esse homem ser um político no contexto de um regime democrático e ser descrito (ironicamente) por Sócrates como um amante do *dēmos*.

“Procurar ter mais do que os outros” (*tò pléon tòn állon zeteîn ékhein*; 483c5) é a fórmula daquilo que representa para Cálicles a “abundância” e justiça segundo a natureza, enquanto significa para a maioria desmedida, ilegalidade e afronta à igualdade. Tal procura por “ter mais” deve ser direito do “mais poderoso”, “mais vigoroso”, do “mais forte”, do “melhor”, do “superior”, nuances que tornam difíceis de evitar a repetição nas traduções, ao passo que recobrem uma ideologia da superioridade de uma minoria sobre a maioria em todos os aspectos da vida humana, sejam físicos, econômicos, psíquicos e políticos. Rapidamente a noção de *phýsis* a que Cálicles se refere é refletida numa discussão sobre a natureza humana e os modos de convivência na *pólis*.

Por isso, as leis dos “muitos” (*hoí polloí*), que seriam as leis dos “fracos” (*astheneís*), ditariam a *pleonexía* como uma injustiça, quando esse desejo ou impulso de “ter mais” proibido pelas leis seria a expressão da mais clara justiça, ao menos da justiça segundo a natureza:

Cálicles: Está em todos os lugares (*pantakhoû*), tanto entre os animais quanto entre os homens de todas as cidades (*hólais taís pólesi*) e linhagens, a evidência de que esse é o caso, de que o justo é estabelecido assim: o superior (*tòn kreíttō*) governa (*árkhein*) e tem mais (*pléon ékhein*) do que o inferior (*héttonos*).

(*Górgias* 483d3-6- trad. nossa)

Enquanto expressão da justiça natural, a *pleonexía* ou o desejo de ter mais estaria universalmente difundido entre animais, homens e cidades, e até mesmo entre os deuses, como sugere a ulterior apropriação de Cálicles dos versos de Píndaro, acerca da onipotência da lei sobre os mortais e imortais, como veremos abaixo. Contudo, os exemplos que Cálicles oferece para ilustrar sua convicção sobre a justiça segundo a natureza não são próprios da experiência das *póleis* gregas, já que são modelos colhidos no campo estrangeiro e inimigo. Cálicles se refere a Ciro e Xerxes, temíveis soberanos persas, que ao invadirem a Cítia e a Grécia não fizeram senão agir segundo a “natureza do justo” (*katà phýsin toû dikaíou*), pois, sendo mais fortes, suas atitudes eram legitimadas pela “lei da natureza” (*nómon tês phýseōs*; 483e4-5).<sup>221</sup> Ora, seria quase

<sup>221</sup> As referências a Ciro e Xerxes nos revelam uma ironia mordaz de Platão, pois ambos os monarcas foram derrotados, o primeiro na campanha contra a Cítia (que, segundo Heródoto, por pouco não custou a vida do próprio Ciro), o segundo na campanha contra a Grécia. Depois, devemos notar a contradição de Cálicles em tomar como justas as atitudes de Xerxes e depois elogiar a atuação de homens como Temístocles e Címon (517e), que foram decisivos nas guerras contra os persas.

desnecessário dizer que essa é uma expressão totalmente contraditória para quem anteriormente havia estabelecido como ponto de partida a inexorável antítese entre *phýsis* e *nómos*. No entanto, Cálicles insiste e amplifica a força dessa lei da natureza mediante a distorção de uns famosos versos de Píndaro, que sustentam que a “lei é a rainha de tudo, dos mortais e imortais...”, e dão conta do trabalho de Hércules em que o herói matou Gérion e tomou seus bois (484b4-9). Para Cálicles, esse ato do maior herói da Hélade, cantado por Píndaro nas *Neméias* (fr. 189 Nauck), seria uma clara expressão de sua concepção de justiça como o direito do mais forte à *pleonexía*, ainda que exercido mediante violência.<sup>222</sup>

A franqueza e a coragem de Cálicles o levam muito além de Górgias e Polo, demasiado avergonhados para admitir um pensamento tão abertamente contrário às convenções estabelecidas pelas multidões, e que recuaram ante o abuso de poder ou o uso da violência na conquista do lugar político (Górgias), e arrefeceram perante o sentido de justiça segundo a lei da maioria (Polo). Nesse sentido, Cálicles encarna o papel temido por Górgias, do aluno que se volta contra todas as convenções da cidade e mesmo contra o próprio mestre.<sup>223</sup>

Assim, para Cálicles é legítimo destruir a cultura da *isonomía*, na qual a moral apregoada afirma que é “necessário ter o mesmo” (*hōs tò íson khrè ékhein*; 484a1-3). No entanto, a igualdade propalada pelos muitos (e assumida na demagogia de Sócrates) não passaria de “escritos (*grámmata*), magias (*magganéumata*), encantamentos (*epoídàs*) e convenções opostas à natureza” (484a5-6). Cálicles sustenta que a educação (*paideía*) vigente não seria mais do que uma escravidão (*douleía*), pois as convenções que ditam o

---

<sup>222</sup> Não poderemos empreender uma discussão mais aprofundada sobre a evocação da ode pindárica, que Cálicles admite não saber muito bem de cor (484d10). Sobre esse assunto, remetemos ao artigo de D. Grote (1994), destacando dele a seguinte passagem (p. 25): “Quaisquer refinamentos que possam ser adicionados à nossa compreensão do fr. 169, uma coisa já deveria estar bastante óbvia: Píndaro não pretende nada nem remotamente parecido com a teoria da *phýsis*-justiça de Cálicles à qual suas linhas estão ligadas no *Górgias*. Na exposição de sua teoria moral, Cálicles não apenas virou a cabeça do entendimento comum de *dikè* - como ele francamente admite - mas no curso de sua exposição ele também redefine os termos nos quais o debate será conduzido”.

<sup>223</sup> Discussão relevante porque retorna ao tema do uso injusto da retórica por um aprendiz, o qual era temido por Górgias e do qual ele havia tentado se desvencilhar enquanto mestre de retórica. Além disso, ao final do diálogo (519c-d), Sócrates vai argumentar a propósito da responsabilidade dos políticos e dos professores de virtude, os sofistas, que com frequência são injuriados pelos cidadãos que governavam ou os alunos que ensinaram, respectivamente. No fim das contas, tudo isso está vinculado à questão do próprio julgamento de Sócrates e a resposta platônica acerca das possibilidades da filosofia no que tange à educação dos homens e a condução da cidade, questão muito bem representada no *Górgias*.

que é digno de louvor ou de reprovação teriam como único objetivo tornar os melhores “escravos” dos piores; os elogios e as censuras dos “muitos” (também ditos os mais fracos, os impotentes, os inferiores) são destinados a plasmar o caráter dos homens, e Cálicles compara a educação dos homens na cidade ao ato de domesticar os naturalmente superiores, tal como se doma um “leão” (*léontas*) desde a mais tenra idade.

No entanto, o homem que nascesse com uma “natureza suficiente” (*phýsin hikanèn*) seria capaz de se libertar das amarras das leis e convenções, passando de um “escravo” (*doûlon*) a um “déspota”, sob a égide da mais refulgente “justiça natural” (484a). Para usarmos termos aproximados, Cálicles propõe uma inversão que é de certo modo análoga à que as concepções socráticas produziram se fossem admitidas, no sentido de que elas revirariam por completo o modo de vida habitual dos homens (a radicalidade dessa transformação é ilustrada através da passagem da escravidão à senhoria). No entanto, enquanto Sócrates tentava uma espécie de conciliação entre a lei e a natureza, considerando que toda a legislação deve ser empenhada para cuidar da saúde natural da alma (a justiça), Cálicles assume uma estranheza diferente, supondo uma irreconciliável diferença entre as capacidades ou afecções das almas dos potentes e o acordo nominal das leis. Expressões enérgicas são utilizadas pelo jovem para exprimir o direito do homem bem dotado por natureza em sublevar sua cultura: a justiça natural implica em se “evadir” (*diaphygón*), “sacudir” (*aposeisámenos*), “rasgar” (*diarréxas*) e “pisotear” (*katapatésas*) as convenções inculcadas pela educação (484a3-5).

O discurso do rétor, que é o mais extenso em todo o diálogo, possui uma clivagem bem definida. Depois de enunciar sua concepção da verdadeira justiça, Cálicles muda o objeto de sua fala, passando de uma escancarada crítica às convenções para uma condenação da vida filosófica.<sup>224</sup> A segunda parte do primeiro longo discurso de Cálicles é ainda mais interessante para o nosso tema da *atopía*, na medida em que toda ela é dedicada ao juízo de Cálicles sobre a filosofia, suas (im)possibilidades e implicações para a vida de um homem. De posse sobre a “verdade” sobre a questão da justiça e da injustiça em sua relação com a felicidade, Cálicles revela com franqueza aquilo que ele “sente

---

<sup>224</sup> Em momentos posteriores do diálogo, Sócrates vai retomar o discurso anti-filosófico de Cálicles, denominando-o de “admoestação” ou “admoestação”, indicadas pelo verbo *nouthetéō* (488a4; 497b1). Com efeito, é relevante notar que a admoestação (*nouthetésis*) corresponde a um dos tipos de punições a serem aplicadas pelos juízes a homens criminosos ou que agiram incorretamente, mencionadas por Sócrates em 478e9-10.



(*páskhō*) perante os que filosofam (*toùs philosophoúntas*)” (485c3). Nesse sentido, seu discurso poderia ser tomado como um protrético anti-filosófico, em muitos aspectos oposto aos dois discursos do *Eutidemo*, que deveriam exortar os homens à “prática da filosofia e ao cuidado da virtude”, tomando-as como condição para o “êxito” (*euthykían*) e a “felicidade” (*eudaimonía*) (*Eutidemo* 275a4-7).<sup>225</sup>

O jovem repõe a questão da *paideía*, depois de ter defendido que a educação fosse rompida e pisoteada, tocando em temas costumeiros entre a população de modo geral (especialmente entre as elites), intensificados com o ensino de rétores e sofistas, além dos filósofos, que pouco a pouco vão reclamando um papel na formação dos homens.

Cálicles passa a um vitupério da ocupação de um indivíduo como Sócrates, que não tem lugar entre os homens livres, pois prefere a opção dos “escravos”, e dos homens “sem hombridade”, ou seja, sofrer a injustiça ao invés de cometê-la, como ele disse logo no início de seu discurso.

Cálicles atribui essa perversidade ao fato de Sócrates insistir na filosofia para além do tempo devido, o que o tornaria infantil e ridículo, além de destruir sua identidade como um “varão” (*andrós*). Os epítetos que Cálicles dirige ao filósofo tem por objetivo romper com seu estatuto enquanto cidadão, isto é, como homem livre e adulto, e, mais ainda, enquanto ser humano. Para ele, o filósofo não é um inclassificável, e sim um desclassificado, um homem que arruína continuamente seu *status*, tornado-se um “*anándron*” (485c2), ou seja, em termos literais, “não-homem”. Segundo o rétor, um homem que leve a filosofia muito a sério perde sua identidade, travestindo-se de mulher, de escravo e de criança, perdendo assim seu estatuto de cidadão livre na própria cidade.

Por tudo isso, Sócrates e os demais filósofos são incapazes de manter a integridade individual, um critério preponderante na concepção do jovem político acerca da melhor vida, representada no *Górgias* pelas expressões “socorrer a si mesmo” (*heautôj boetheîn*) e “salvar a si mesmo” (*heautôj sózein*), as quais, desde que são introduzidas por Cálicles em 483b, são disputadas até o final do diálogo.<sup>226</sup> Como outros temas da obra, os

<sup>225</sup> Vale lembrar que a discussão do *Eutidemo* é encaminhada para a procura da “arte política” (*tékhne politiké*), tal como no *Górgias*.

<sup>226</sup> O tema recorre ao longo do diálogo, e pode-se dizer que o assunto da auto-salvação e auto-socorro é vital no debate com Cálicles e na economia de todo o *Górgias*; o verbo *boethéo* é notado em 483b; 486b; 508c; 509b; c; 522c; d; 526e. O verbo *diasózo* recorre em 486b; 508c; 511c2-3. O verbo *sózo* ocorre várias vezes (511c1; d2; d6; e1; 512a8; b4; b6; b7; d8) apenas no contexto do discurso prolongado (511a-513c)

dialogantes tergiversarão acerca do conteúdo e sentido do auto-socorro e da auto-salvação até o término do *Górgias*. Para o rétor, “salvar e socorrer a si mesmo” significa dispor do poder na cidade, possuir honra, fama e bens materiais, para poder usufruir dos prazeres de maneira ilimitada, enquanto para Sócrates, socorrer e salvar a si próprio está muito mais ligado a uma certa ordenação da alma e a prática das virtudes da justiça, moderação e outras. Segundo Sócrates, o cuidado com a virtude deveria sobrepor-se a qualquer outra meta, inclusive a própria sobrevivência, já que, conforme indicam Polo e Cálicles, um homem que leve demasiadamente a sério os ideais representados por Sócrates poderia correr os perigos mais extremos na *pólis*. Por isso, deste ponto em diante, Cálicles manterá sua oposição à filosofia, que para ele é algo vergonhoso, porque cercearia as possibilidades de um homem atingir a felicidade além de pôr em risco a própria existência de seu praticante.<sup>227</sup>

Sócrates reconheceria a “verdade” (484c) de que a justiça segundo a natureza é o direito do mais forte em ter mais que os outros se parasse com a filosofia, tratada de maneira contraditória no discurso de Cálicles. Se antes Cálicles havia proposto a total supressão da educação tradicional, que devia ser pisoteada e rasgada, agora ele retoma o tema da *paideía* e admite o papel da filosofia na educação, reconhecendo que esse tipo de formação é aceitável até certo ponto. Segundo o rétor, “o mais certo é participar de ambas”, ou seja, da filosofia e da política, desde que a primeira seja praticada de maneira “moderada na juventude” (*metríos en tei helikíai*). Devemos notar que esta é a única medida aceita de bom grado por Cálicles em todo o diálogo, e ela está referida ao exercício da filosofia. Para o rétor, a filosofia deve ocupar um espaço muito limitado na educação, devendo ser permitida apenas como uma brincadeira apropriada para a adolescência, um mero jogo intelectual que poderia ser praticado antes que um jovem atinja a idade propícia para os assuntos sérios na vida de um homem, que em princípio estão vinculados à prática da política. Por sua vez, a política de Cálicles também é entendida num sentido peculiar, já que as leis lhe parecem extremamente repressivas.

---

em que Sócrates põe em questão as “artes que nos salvam dos perigos” (*tàs tékhnas hai hemás ek tôn kindýnon sózousin*). Nesse discurso, Sócrates ironiza a retórica e os rétores, que defendem sua prática como a arte que salva os homens na cidade e nos tribunais, por oposição aos riscos corridos por alguém que viva segundo as recomendações do filósofo.

<sup>227</sup> Como diz o rétor, já ao final do diálogo (522c-d- trad. D. Lopes): “Então, parece-te correto, Sócrates, um homem sujeito a essa condição na cidade e incapaz de socorrer a si mesmo (*adýnaton heautôj boetheîn*)?”

No entanto, quando um “velho” se demora na ocupação de Sócrates, nada seria mais vergonhoso, “não-livre” e “infantil” do que continuar a filosofar. Pois alguém que se volta para a filosofia por tempo demasiado e numa profundidade além da conta acaba por degradar a própria *phýsis*, mesmo que seja dotado de uma “boa natureza” (*euphués*), o que parece ser o caso de Sócrates, como Cálicles concede (484c8; 485d4; 486b5). Para ele, a filosofia poderia simplesmente ser concebida como a autêntica “corrupção do homem” (*diaphtorà tòn anthrópon*; 484c6-7).<sup>228</sup>

Os filósofos desleixam de tudo aquilo que um homem verdadeiro deve cuidar, do saber, do poder, e de todas as benesses que alguém sério deveria almejar em função de uma boa vida na *pólis*. Assim, o filósofo não se distingue entre os homens, porque é um “fugitivo do centro da cidade e da ágora, onde os homens se tornam ilustres”, como dizia o verso de Homero (*Ilíada* IX 441), preferindo viver isolado num canto, entre três ou quatro adolescentes (485d). Desse modo, Cálicles aponta o filósofo como um ignorante, um descentrado, um inversor, um fora da lei (natural) que renega a ambição de se tornar um “belo e bom” (*kalós kai agathós*). Isto porque o filósofo renega as experiências que levam um homem a ser bem sucedido na cidade:

Cálicles: Pois tornam-se inexperientes (*ápeiroi gígnontai*): nas leis da cidade (*tòn nómon katà tèn pólin*); em como os discursos devem ser utilizados nas relações dos homens em suas reuniões (*symbolaíois*), privadas ou públicas (*ídiai kai demosíai*); nos prazeres e apetites [do gênero] humano (*hedonôn kai epithymiôn tòn anthrópeion*). Para resumir, tornam-se completamente inexperientes nos hábitos [humanos] (*tòn ethôn pantápasin ápeiroi gígnontai*).

(*Górgias* 484d3-7—trad. nossa)

A primeira coisa a se notar nessa passagem é que se antes Cálicles havia censurado Sócrates por este ficar do lado das leis e convenções, e assim, por assumir uma postura demagógica e popular, agora, pelo contrário, Cálicles acusa o filósofo de

<sup>228</sup> A concepção de que a filosofia se levada a sério e em profundidade corrompe, degrada ou arruína um homem ocorre ainda em 487c-d, onde Sócrates diz ter ciência de que essa era a opinião que Cálicles mantia em comum acordo com seus companheiros, como Tisandro, Andron e Nausícles, jovens que, segundo Dodds, pertenciam à “juventude dourada” de Atenas, e faziam parte do grupo ou facção política (*hetairía*) de Cálicles. Sócrates diz: “Houve um dia em que vos ouvi deliberando (*bouleuoménon*) sobre até que ponto se deve exercitar a sabedoria (*sophían asketéon*), e sei que vos prevaleceu uma opinião deste tipo: não almejar a filosofia até a sua exatidão (*eís tèn akríbeian philosopheîn*). Exortáveis uns aos outros a ter precaução de não vos tornardes mais sábios que o devido e de não perceberdes, assim, a vossa ruína (*diaphtharéntes*)” (trad. D. Lopes, modificada). [modificação: preferimos “exercitar a sabedoria” à “cultivar a sabedoria” para *sophían asketéon*].

situar-se na contramão da vida comum, de tal modo que, nesse domínio, sua “inexperiência” (*apeiría*) seria tão completa a ponto de o filósofo perder a noção dos hábitos e das afecções próprias do gênero humano (note-se o uso do adjetivo *anthropeíon* da parte de Cálicles, e a evocação da noção de “hábito” (*êthos*), a qual, anteriormente, ele havia associado aos pontos de vista da maioria e à manobra de Sócrates para refutar Górgias e Polo).

Todavia, a passagem acima citada é ainda mais notável porque além de nos mostrar que Cálicles acusa a inaptidão do filósofo na política, terreno no qual o filósofo seria ridículo, evidencia também que essa incompetência estaria diretamente ligada à impossibilidade de satisfazer os apetites e conseguir o prazer na vida particular. Nesse sentido, o que parece ser apenas um detalhe nos dá a oportunidade de ressaltarmos um aspecto substancial da admonição ao modo de vida filosófico vociferada por Cálicles. Devemos ressaltar que Cálicles não está apenas deplorando a filosofia como uma ocupação inapropriada para a atividade política. Em outras palavras, podemos dizer que Cálicles não reprime a filosofia apenas como uma “vida contemplativa” alheia às práticas da cidade e aos assuntos humanos por estar consagrada a um saber transcendente e divino, um ponto bem percebido por A. Nightingale:

Quando Cálicles ataca os indivíduos que “perdem tempo” com a filosofia, ele claramente refere-se a todo um modo de vida (ao invés de uma mera (*single*) atividade contemplativa).

(Nightingale, 1995, p. 133)

No entanto, a despeito do perspicaz juízo de Nightingale, a maior parte dos comentadores interpretam a admoestação de Cálicles contra a filosofia na idade adulta como se o rétor estivesse evocando a famosa distinção entre vida teórica e política, sob influência de uma vetusta tradição consolidada nas leituras de Platão, que supostamente encontra apoio no *Górgias* pelas interpolações que Cálicles faz no diálogo do embate entre Zeto e Anfíon na tragédia *Antíope* de Eurípides (Dodds, 1990, p. 2; Yunis, 1996, p. 153; Tulli, 2007, p. 74). Ao contrário do que sugerem esses autores, que representam a opinião mais comum acerca do embate Zeto/Cálicles *versus* Anfíon/Sócrates no *Górgias*, a passagem que citamos antes (484d3-7) e outras mais mostram que o *agôn* entre Sócrates e Cálicles não se resume a uma simplificadora dicotomia entre a denominada vida contemplativa e a vida ativa. Do mesmo modo,

poderíamos acrescentar, o confronto entre Zeto e Anfíon nos fragmentos da tragédia eurípidiana também não exibem uma simplória oposição entre “vida teórica” (*bíos theoretikós*) e “vida política” ou “prática” (*bíos praktikós* ou *politikós*).<sup>229</sup>

Cálicles vitupera a filosofia de maneira integral, pois ela representa claramente o modo como um homem *não* deve cuidar do saber, da política e dos prazeres individuais, que são demandas articuladas no debate sobre o melhor modo de vida, tal como podemos ver na seguinte passagem, cheia de interpolações da *Antíope*:<sup>230</sup>

Cálicles: Ademais, “*como isto pode ser sábio (pôs sophòn), Sócrates, que a arte, apossando-se de um homem de ótima natureza, torna-o pior*”, incapaz de socorrer e salvar a si mesmo (*adýnaton autôï boetheîn med' eksôsaï*) ou qualquer outra pessoa dos perigos mais extremos (*mégiston kindýnon*), despojado pelos inimigos de todos os seus bens (*pâsan tèn ousían*) e vivendo absolutamente desonrado na cidade (*átimon zên*)?  
(*Górgias* 486b5-c3 – trad. D. Lopes)

Cálicles menciona agora de maneira explícita (ainda que negativa) o “saber” (*sophía*), a “honra” (*timé*), além de falar nas posses materiais como objetos precípuos a que um homem deve se dedicar, tendo antes denunciado a inexperiência dos filósofos no que concerne aos “apetites” (*epithymíai*). Ora, esses são os atributos vinculados aos três elementos da alma na *República*, em termos respectivos, o “racional” (*logistikón*), o “irascível” (*thymoeidés*) e o “apetitivo” (*epithymetikón*), os quais, por sua vez, estão na base da tripartição das respectivas virtudes e finalidades que os homens postulam para viverem, e dos gêneros de vida correspondentes à ênfase em cada uma dessas finalidades presumidas, que por sua vez caracterizam os três grupos de cidadãos concebidos na *Politeía*. Portanto, no *Górgias* está presente a discussão sobre os diferentes fins perseguidos pelos homens, quais sejam, o saber, a honra e o prazer e/ou

<sup>229</sup> Pensamos também que, a partir de uma leitura dos comentadores da peça fragmentada de Eurípides, tampouco poderíamos atribuir ao *agón* de Zeto e Anfíon uma estrita dicotomia entre vida teórica e vida política. Zeto era um pastor, dedicava-se à caça, aos exercícios atléticos, e tinha um caráter mais vigoroso e enérgico. Anfíon tocava uma lira, que lhe fora dada de presente por Hermes, e era mais dado aos exercícios artísticos e ao culto às musas. Zeto parece ser um homem que está mais para a labuta do dia-a-dia e para a sobrevivência do que para a prática da política; é verdade que ele também se ocupa da guerra e se preocupa com o *status* de um homem no contexto da *pólis*: as próprias interpolações da peça no *Górgias* mostram como ele admoesta seu irmão pela falta de brilho e distinção na cidade (que Zeto atribuía à feminilidade de seu irmão), mais com isso deveríamos notar ao menos o hibridismo da noção de vida que ele assume. Com Anfíon, ocorre algo de semelhante. Seu *bíos* estaria mais próximo da vida apoláustica do que propriamente da vida teórica. A esse respeito, veja-se R. Joly (1956).

<sup>230</sup> Nessa citação, as passagens em itálico indicam interpolações da tragédia *Antíope* (fr. 186 Kannicht), a qual reproduzimos aqui, de acordo com a citação de F. Trivigno (2009, p. 81, n. 28): “*kai pôs sophôn toút' estin, hétis euphûa laboûsa tékhne phôt' etheke kheirona*”.

a riqueza, que são determinantes nos três tipos principais de vida discutidos na *República*. O *Górgias* discute claramente as três finalidades correspondentes às três partes da alma na *República*, ainda que no primeiro diálogo não haja uma afirmação *categórica* e *inequívoca* da teoria da tripartição da alma, nem daquilo que viria a ser o objeto último da contemplação do filósofo na obra platônica, as Formas inteligíveis.<sup>231</sup>

Cálicles conecta a *apraxia* política do filósofo a uma espécie de apatia individual, vinculando a falta de honra e poder na cidade com a inexperiência dos apetites e dos prazeres. Em suma, a filosofia implica na perda das vivências que seriam as mais peculiares dos seres humanos, capaz mesmo de arrastá-los à total ruína na cidade em que são (ou deveriam ser) cidadãos. Em última instância, segundo o discurso de Cálicles, Sócrates estaria negligenciando a mistura apropriada do *saber*, das *honras*, assim como das *riquezas* e *prazeres*, para nos lembrarmos das atribuições vinculadas às três partes da alma na *República* platônica (IX 581c *et seq.*), e que estão diretamente relacionadas aos principais modos de vida descritos por Sócrates no diálogo sobre a justiça: o do “amante do saber” (*philosophos*), do “amante das honras” (*philóthymos*) e do “amante do lucro” (*philokerdés*).<sup>232</sup> Estes são os termos platônicos que estão na origem da famosa

<sup>231</sup> Parece oportuno notar, entretanto, que também não faltaram autores para defender a presença de semelhantes temas no *Górgias*: o “germe” das formas inteligíveis já foi percebido por Dodds (1990, p. 21, n.1) (na esteira de Lutoslawski, 1897, p. 217), G. Cambiano (1991, p. 409) e outros. Já a presença da teoria da tripartição da alma no *Górgias* foi sugerida por Olimpíodoro de Alexandria, para o qual ela estaria encarnada nas personagens do diálogo (*Comentário ao Górgias de Platão* 0.8).

<sup>232</sup> Melhor do que parafrasear a passagem da *República*, é mais conveniente citá-la, porque apesar de ser extensa, exhibe com clareza os termos nos quais os principais modos de vida são discutidos no diálogo sobre a justiça (IX 580d-581c - trad. A. Prado): “Sócrates: Já que, como uma cidade, assim também a alma de cada um se divide em três partes, cabe, parece-me, também outra demonstração. Gláucon: Qual? Sócrates: Esta. Já que há três partes, parece-me que também há três formas de prazeres, cada uma própria de cada uma das partes das três partes. O mesmo se dá com os desejos e formas de governo. Gláucon: O que queres dizer? Disse. Sócrates: Uma parte, afirmamos, é aquela pela qual o homem aprende, a outra é aquela pela qual surge dentro dele a ira, e a terceira é aquela à qual, por ser multiforme, não pudemos referir-nos com um nome que fosse único e próprio dela, mas a denominamos pelo que ela tem de maior e mais forte dentro de si e a chamamos de parte apetitiva por causa da veemência dos desejos relativos ao comer, ao beber e aos amores e todos os desejos que derivam daqueles; nós a dizemos também amiga do dinheiro, porque é mais com o dinheiro que tais desejos são satisfeitos. Gláucon: E nisso temos razão, disse. Sócrates: Será que, se afirmássemos que seu prazer e seu amor visam ao lucro, não estaríamos apoiando nosso discurso num ponto único e capital para esclarecer a nós próprios todas as vezes que nos referíssemos a essa parte do corpo, e, chamando-a *de amiga do dinheiro e do lucro*, não lhe estaríamos dando o nome correto? Gláucon: A mim é o que parece, disse. Sócrates: E quanto à ira? Não afirmamos que ela, como meta única, busca dominar e conquistar boa reputação? Gláucon: Dissemos. Sócrates: Então, se a chamássemos de *amiga da vitória e das honras*, essa denominação não se harmonizaria com ela? Gláucon: Muitíssimo. Sócrates: Mas, quanto à parte pela qual conhecemos é evidente para qualquer um que sua tendência é, sempre e no seu todo, saber como a verdade é, e é, entre todas, a que menos tem a ver com o dinheiro e a glória. Gláucon: Muito menos... Sócrates: Se a chamássemos de *amiga da*

distinção entre “vida teórica, vida política e vida crematística ou apolaústica”, segundo a terminologia de Aristóteles.<sup>233</sup> Com efeito, essa terminologia se consagrou entre os comentadores (Jaeger, 1946; Joly, 1956; Festugière, 1958) e muito influenciou na visão geral do tema da relação entre vida filosófica e vida política na obra platônica. Embora a terminologia dos diálogos no que tange à diferenciação e hierarquização dos modos de vida seja menos rígida que a de Aristóteles, os comentadores atribuíram a fundação da distinção ternária dos modos de vida à Platão, e esta distinção ressoou na tradição filosófica ocidental, que viria a ser marcada pelo dilema entre a teoria e ação, entre a vida contemplativa e a vida política, em grande medida devido à influência platônica. No entanto, há indícios nos diálogos que nos permitem tornar mais complexa a discussão, como o embate entre Sócrates e Cálicles no *Górgias*.<sup>234</sup>

---

*ciência e de filósofa*, esse nome corresponderia a seu modo de ser? Gláucon: Como não? [...] Sócrates: É por isso que dizemos que também as três principais classes de homens são a do filósofo, do ambicioso e do amigo do lucro”?

<sup>233</sup> Segundo a divisão de Aristóteles (*Ética a Nicômaco* I 5 1095b15-20 – trad. M. G. Kury): “Mas retomemos nossa discussão a partir do ponto em que iniciamos esta digressão. Se formos julgar pela vida dos homens, estes, em sua maioria, e os mais vulgares entre eles, parecem (não sem algum fundamento) identificar o bem, ou a felicidade, com o prazer (*hedonên*). É por isso que eles apreciam a vida agradável (*apolaustikón*). Podemos dizer, com efeito, que existem três tipos principais de vida: o que acabamos de mencionar [*apolaustikón*], o tipo de vida política (*politikòs*), e o terceiro é a vida contemplativa (*theoretikós*)”. Aristóteles chega a ser mais claro na *Ética a Eudemo* (I 4 1215a25-1215b5- trad. nossa): “Distinguindo as vidas, alguns não disputam este tipo de prosperidade (*euerías*), como os que se esforçam em favor das coisas necessárias, tal como aqueles que se ocupam das artes vulgares (*phortikàs*), das comerciais (*khrematismòn*) e das servis (*banaúsous*) (digo vulgares as que são empreendidas por reputação somente, servis as sedentárias e mercenárias, e comerciais as que têm a ver com vendas e compras a varejo (*prós onàs kai práseis kapelikós*)). Há três entes estabelecidos que conduzem à felicidade e que foram mencionados antes como os maiores bens para os humanos: virtude (*aretês*), prudência (*phronéseos*) e prazer (*hedonês*). Vemos também três vidas sendo (*treis horòmen kai bíous óntas*), os quais todos aqueles que porventura têm poder escolhem viver: política (*politikòn*), filosófica (*philósophon*), de gozo (*apolaustikón*). Dessas, a [vida] filosófica quer ser sobre a prudência e a teoria sobre a verdade (*bouletai peri phrónesin eínai kai tèn theorían tèn peri tèn alétheian*), a política sobre as belas ações (e estas são as que provêm da virtude) e a de gozo sobre os prazeres corpóreos”.

<sup>234</sup> A discussão de R. Joly acerca do tema dos gêneros de vida na antiguidade nos parece mais complexa e nuançada do que a discussão de Jaeger e Festugière. Joly, ao contrário de Jaeger, reconhece que o tema da vida teórica existe já antes de Platão (seja entre os pitagóricos, os tragediógrafos, os filósofos pré-Socráticos e mesmo entre os sofistas) (Joly, 1956, p. 7-8): “Veremos que a própria ideia de vida aparece de forma permanente apenas a partir de Platão, ao passo que seria vão negar que o tema existisse antes. O número de tipos de vida a serem esperados não é fixado de antemão: varia de um pensador para outro, embora as três vidas listadas acima sejam as mais conhecidas e desempenhem um papel essencial na história do tema”. Joly ressalta ainda que o tema da comparação dos modos de vida aparece de maneira mais complexa e variada na obra de Platão, não ficando restrita à tripartição dos *bíoi* (Joly, 1956, p. 104). Se na *República* Platão apresenta a mais conhecida distinção ternária das vidas a partir da tese da tripartição da alma, o *Górgias* apresenta uma distinção dúplice, o *Fédon* admite uma distinção quántupla das vidas (68d); o *Fedro* (247-248) discute vários modos de vida baseados em diversas ocupações (tendo o filósofo em primeiro lugar e o tirano em último, entremeados por uma série de ocupações humanas no contexto da *pólis*), enquanto o *Filebo* apresenta a noção de “vida mista” (*miktós* ou *koinós bíos*).

Não poderemos nos aprofundar no tema da oposição entre vida contemplativa e vida ativa, assunto de grande amplitude na obra platônica e na tradição filosófica posterior, limitando-nos a dizer que o *Górgias* apresenta uma peculiaridade relevante para nossa questão acerca do lugar político do filósofo: antes de falar explicitamente na teoria da tripartição da alma, e na teoria das Idéias inteligíveis, ou mesmo na chamada cidade ideal, o *Górgias* parece mover-se na direção da concepção da *vida mista*, para nos apropriarmos do termo do *Filebo*, pois tanto Cálicles quanto Sócrates procuram e defendem um *bíos* mediado pelos conhecimentos corretos, pelas práticas apropriadas e pelas posses e fruições suficientes. Não há dúvidas de que Sócrates e Cálicles supõem ênfases distintas nessa mistura; poderíamos dizer que Sócrates enfatiza a dimensão da sabedoria, enquanto Cálicles enfatiza a dimensão do prazer, e que ambos sustentam a importância da ação e da participação política no que tange às demandas de uma vida boa. Seja como for, é importante reter que nem Cálicles defende uma simples noção de vida ativa ou política, nem acusa Sócrates de adotar a vida contemplativa ou teorética. Um dos argumentos mais simples e mais fortes para amparar esse nosso ponto de vista deve-se ao fato de que, de maneira análoga a Anfíon na tragédia de Eurípidés, Sócrates vai insistir na *dimensão ativa* da vida filosófica, além de reafirmar explicitamente seu valor político no *Górgias* (521d). Na tragédia, Anfíon mostra seu valor perante o irmão e os outros homens da cidade pelo dom divino que lhe fora garantido, a lira que recebeu de presente de Hermes, com a qual, segundo as previsões de Zeus, ele viria a construir as muralhas de Tebas (*Antiope* fr. 223 Kannicht). No diálogo, Sócrates, por seu turno, que não tem qualquer recurso fornecido pelos deuses a não ser o elemento divino de sua alma, vai ter que conquistar suas razões para afirmar que toda sua atividade filosófica de busca do conhecimento e do cuidado consigo mesmo (entendida num sentido heterodoxo) deve ser compreendida como a autêntica expressão da atividade política (mediada pelos conhecimentos e fruições adequadas).

Ora, se as coisas se passam assim no *Górgias*, podemos questionar a linearidade evolutiva postulada por W. Jaeger (1946), por exemplo, que num clássico artigo sobre o “ideal de vida filosófica na antiguidade”, defendeu que a tripartição dos modos de vida (teorética, política, apoláustica) não ocorre senão na obra platônica, e, ainda assim, não antes da *República*, com a teoria platônica sobre as três partes da alma, seus bens e



prazeres respectivos.<sup>235</sup> No entanto, é possível identificar no *Górgias* alguns critérios que orientam essa tripartição dos modos de vida elaborada na *República*, mesmo que não haja no diálogo sobre a retórica qualquer menção explícita aos temas que estão diretamente vinculados às visões mais tradicionais sobre aquilo que determinaria a vida contemplativa na obra de Platão. Em segundo lugar, poderíamos questionar também um lugar-comum quase automático quando se trata de determinar a relação entre a filosofia e a política nos diálogos, no qual o “não-lugar” filosófico normalmente é associado a uma *utopia* destinada à realização da vida contemplativa.<sup>236</sup> Ao contrário, se tomarmos em consideração o *Górgias* e levarmos a sério a ulterior afirmação política de Sócrates, veremos que a filosofia é concebida como uma *atividade*, um modo de agir sobre si mesmo e sobre os outros, mesmo quando supõe os pensamentos mais estranhos e mais desviantes da realidade ordinária. Em outras palavras, seria possível mostrar que, ao menos no *Górgias*, o (não) lugar do filósofo na cidade não é o da vida contemplativa.

Voltando ao discurso de Cálicles, então, a filosofia seria deplorável na idade adulta não apenas por causar a total alienação total de um homem em relação às coisas da cidade, mas também às experiências privadas, tais como a da acumulação de riquezas e a fruição dos prazeres. Enfim, segundo Cálicles, Sócrates e a prática filosófica que ele exerce acarretaria pôr em risco a própria vida. Diante das concepções de retórica, de justiça e de felicidade sustentadas por Sócrates junto a Górgias e Polo, Cálicles sente-se seguro para afirmar que um filósofo não estaria em condições de defender a si mesmo na cidade, e caso fosse levado a um tribunal, mesmo que ele seja inocente, ficaria

---

<sup>235</sup> Segundo Jaeger, nem Eurípides nem qualquer outro pensador anterior a Platão demonstrava “consciência” plena do ideal da vida contemplativa (Jaeger, 1946, p. 471): “Já Eurípides havia elogiado a tranqüila vida do investigador da natureza subtraído ao tráfego da política, e pintado em sua *Antíope* o trágico conflito entre o homem “músico” e o homem prático. Mas Platão foi o primeiro a introduzir o homem teórico como problema ético na filosofia, justificando e glorificando moralmente sua vida”. Além disso, Jaeger sustenta que Platão, em seu período “socrático”, ainda está muito comprometido com a noção de *phronesis* do mestre, integralmente vinculada à ação, e não dispõe da concepção tripartite da alma ou mesmo a teoria das Idéias para elaborar o ideal de vida contemplativa. Nossa discussão aponta para outra direção: não é que o *Górgias* não apresente o ideal da vida contemplativa pelas razões fornecidas por Jaeger (claramente integradas na visão evolucionista do autor sobre a filosofia platônica e mesmo sobre toda a filosofia antiga de modo geral). Pensamos que o *Górgias* não apresenta a vida filosófica como a vida teórica pura simplesmente porque, como dissemos, ele já apresenta uma concepção de vida mista.

<sup>236</sup> A esse respeito, entre outras referências, citamos a posição de Arendt, para colocá-la em questão (Arendt, 1981, p. 20): “Contudo, a enorme superioridade da contemplação sobre qualquer outro tipo de atividade, inclusive a ação, não é de origem cristã. Encontramo-la na filosofia política de Platão, onde toda a reorganização utópica da vida na *pólis* é não apenas dirigida pelo superior discernimento do filósofo, mas não tem outra finalidade senão tornar possível o modo de vida filosófico”.

boquiaberto e tomado por “vertigens”, de tal modo que até mesmo um orador medíocre poderia causar sua morte (486b).<sup>237</sup>

No fim das contas, o que Cálicles está sugerindo é que a filosofia, se levada às últimas consequências, conduz à situação de uma pura e simples *negação da vida* - o filósofo seria destituído de um lugar na cidade, além de tornar-se inóspito à própria casa, como Cálicles diz em seu primeiro discurso, chegando posteriormente ao cúmulo de sustentar que a vida proposta por Sócrates, decididamente oposta ao “desejo de ter mais” (*pleonexía*), seria algo como viver como as “pedras” (*lithoi*; 494a8), ou mesmo como um “morto” (*nékros*; 492e5).<sup>238</sup>

Já que o filósofo perde seu estatuto de cidadão e de homem verdadeiro, Cálicles não se incomoda em assumir aquela “incivilidade” ou “rudeza” (*agroikía*) própria de Sócrates, para dizer que alguém que leve a filosofia às últimas (in)consequências, em primeiro lugar, merece o riso que os outros homens dirigem a ele, em especial o dos políticos, que notam a inadequação dos filósofos quando estes adentram em seu *tópos*, embora eles sejam também ridículos quando entram no território da filosofia (484d). Todavia, além de se prestar ao riso dos outros homens, algo mais deveria coibir o homem que filosofa ainda na idade adulta, que para Cálicles mereceria ser impunemente esbofetado, chicoteado e ter sua cabeça partida (485c; 485d; 486c). Na ânsia de negar o *bíos* escolhido por seu interlocutor, Cálicles recrimina os filósofos, legitimando o uso da violência contra eles, mas, em mais uma de suas inconsistências, sustenta que suas admoestações contra Sócrates partem de uma “benevolência” (*eunoía*) e obedecem a um sentimento “amistoso” (*philikḗs*) que ele nutre pelo filósofo, tal como o sentimento fraternal de Zeto para com Anfion. Depois de tornar justa a violência contra o homem que filosofa além da medida, Cálicles procura redirecionar a Sócrates o conselho reprobatório que Zeto dirigiu a seu irmão Anfion na tragédia de Eurípides:

*Descuras (ameleís), ó Sócrates, do que deves curar (deî se epimeleîsthai), e a natureza assim tão nobre de tua alma (psykhês), tu a reconfiguras em uma forma juvenil; nos conselhos de justiça não acertarias o discurso, nem anuirias ao adequado (eikòs) e ao credível (pithanòn), tampouco proporias um conselho caviloso (neanikòn) no interesse de alguém.*

<sup>237</sup> Comentaremos mais detidamente essa passagem no apêndice B desta dissertação, comparando-a com formulações muito semelhantes que ocorrem na digressão do *Teeteto*.

<sup>238</sup> Estes são temas preponderantes no segundo discurso de Cálicles.

(*Górgias* 485e6-486a3 – trad. D. Lopes, modificada)<sup>239</sup>

Ora, se o cuidado consigo mesmo é dos motes das práticas socráticas, é relevante notar como Cálicles acusa seu antagonista do “descuido” (*amelesía*) de si, e isso significa a auto-degradação da natureza do indivíduo, ou seja, a deterioração da própria alma, algo que Cálicles, ao contrário de Polo, já identifica como fonte da (in)justiça e da (in)felicidade. No entanto, esse cuidado com a própria alma seria representado pelo poder de sustentar um desejo de ter sempre mais, no sentido de ter mais apetites e prazeres, por sua vez na origem do desejo de ter mais poder e honra na *pólis*, até perder um referente específico e transformar-se no puro ato de desejar mais, sem um referente específico. O ideal de preservação individual aconselhado por Cálicles têm, então, condições exteriores a serem satisfeitas, dadas no poder, na honra e nas riquezas que um homem deve alcançar para poder socorrer e salvar a si mesmo no ambiente da *pólis*. Condições estas que Sócrates e os outros como ele não poderiam satisfazer, pelas razões apontadas no discurso em pauta, acerca da *apeiría* do filósofo na vida humana. Diríamos então que, para Cálicles, se Sócrates assume a imagem de um médico, como ocorre no *Górgias*, então ele seria um parecido com aquela rã da fábula de Esopo (*A rã coxa e a Raposa*), a qual, proclamando-se capaz de curar as doenças dos outros, seria digna do riso por ser incapaz de “socorrer e salvar a si mesma”. Tudo isso seria devido à corrupção da filosofia, e nada poderia ser mais estúpido e anti-natural para um homem.

Ademais, além de causar a ruína de um homem, a filosofia acaba por tornar aquele que a pratica incapaz de gratificar os amigos; o filósofo se torna incapaz de um certo modo de distribuição (*némesis*) defendido por Cálicles como justo, pois ele não pode “dar mais (*pléon némontes*) aos amigos do que aos inimigos em sua própria cidade” (492c1-3). Enfim, o exórdio do discurso do orador se apropria de uma fala da *Antíope* em que Zeto reprovava o irmão, acusando Anfíon de se distinguir ao inverso, não como um grande homem, mas como um efeminado (*gynaikomímō diaprépeis morphómati; Antíope* fr. 185).

<sup>239</sup> Modificação na tradução: preferimos “adequado” a “verossímil”, “credível” a “persuasivo” e “caviloso” a “ardiloso”. Toda essa passagem é uma paródia de algumas das admoestações de Zeto a Anfíon na *Antíope* (fr. 185 Kannicht *apud* Trivigno, 2009, p. 80, n. 27): “*ameleís hōn deí se epimeleisthai, psykhēs phýsin <gàr> hōde gennaian <lakhōn> gynaikomímō diaprépeis morphómati; kouút’àn díkes boulaísi prostheí’ àn lógon out eikòs àn kai pithanòn <oudèn> àn lákois <x -x> kouút’àn aspídos kýtei <kalōs> homiléseí <a>s out’állōn hýper neanikòn bouleuma bouleúsaió <ti>*.”

Zeto reprova a *anandria* de seu irmão, que por cultivar as musas distinguia-se como uma mulher, ao passo que Cálicles reprime a puerilidade e a servilidade de Sócrates, capaz de degenerar este homem a ponto de fazê-lo perder seu lugar na cidade e na própria casa. Assim como Zeto, Cálicles não tem tolerância para outra musa que não seja aquela responsável por uma boa vida, que para eles deveria estar atenta aos negócios públicos e privados, ou melhor, que subordina os primeiros aos últimos, em favor de uma concepção absolutamente egoísta da boa vida para um homem. Ouçamos o conselho final de Cálicles a Sócrates:

Cálicles: *Acredita em mim (peithouê emoi), bom homem, pára de refutar (pausai d' élenkhon)! Exercitai a boa música das coisas (pragmáton d' eumousian áskei), procura adquirir a fama de sábio (dóxeis phroneîn), "deixai essas finezas" (kompsá), quer devamos chamá-las de lero-leros (lerémata) quer de baboseiras (phluaria), por meio das quais "habitarás uma casa vazia" (hôn kenoîsin enkatoikéseis dómois). Não invejes os refutadores de ninharias, mas os que levam uma [boa] vida (bíos), possuem fama (dóxa) e muitos outros bens.*

(*Górgias* 486c4-d1—trad. nossa)<sup>240</sup>

Esta exortação possui uma linguagem forte, e está repleta de interpolações de falas que Zeto dirige a Anfíon (indicadas pelos itálicos). No entanto, infelizmente, Cálicles não evoca uma passagem do fragmento 184 da *Antíope*, onde encontramos uma das raras ocorrências do adjetivo *átupon* na obra de Eurípides.<sup>241</sup> No fragmento 184 da *Antíope* tal como estabelecido por A. Nauck, o pastor Zeto adverte ao irmão aonde seu culto às musas poderia levá-lo, ou seja, ao "não-lugar", que poderia servir muito bem para ilustrar o *tópos* para o qual Sócrates conduz as musas:

Zeto: Tu levas a música a algo de estranho (*moúsán tin' átupon eiságeis*), prejudicialmente (*asýmphoron*), indolentemente (*argón*), amando o vinho (*phíloinon*), descuidando das coisas (*khremáton atemelê*).

(*Antíope* fr. 184 Nauck - trad. nossa)<sup>242</sup>

Cálicles está claramente acusando o que ele toma como a falta de lugar do filósofo na cidade, uma *atopía* diretamente vinculada às práticas socráticas em relação a ele

<sup>240</sup> Compare-se o trecho com o fr. 188 da *Antíope* (citado por Trivigno, 2009, p. 81, n. 29): "*all' emoi pithouê: Paúsai matáizon kai pónon eumousian askeî: toiaût' áeide kai dóxeis phroneîn, skápton, arôn gên, poimniois epistatôn, állois tà kompsà taût' apheis sophísmata ex hôn kenoîsin enkatoikéseis dómois*".

<sup>241</sup> Além de *Íon* (676 (bis)) e *Ifigênia em Tauris* (827).

<sup>242</sup> Aqui nós preferimos utilizar a edição de Nauck (1964, p. 414; fr. 184), que reconstitui o texto com base em Díon Crisóstomo e Sexto Empírico, ao invés da edição de Kannicht, que registra o adjetivo *átupon* apenas nas variantes (Kannicht, 2004, p. 285-286; fr. 183).

mesmo e aos outros. A musa da filosofia não leva qualquer homem a lugar algum, a não ser àquela dimensão totalmente derogatória presente nos adjetivos que Zeto aplica às musas de Anfion. Para Cálicles, está claro que os filósofos descuidam dos saberes, dos poderes, das posses e prazeres que tornam os homens felizes. Do ponto de vista de Cálicles, a *atopía* filosófica seria totalmente negativa. Nada poderia ser salvo nas condutas apregoadas por Sócrates, a não ser enquanto uma brincadeira própria da idade juvenil, que deveria ser imediatamente abandonada ao se atingir a idade adulta.

Como vemos, Cálicles enunciou sua concepção de justiça natural como *pleonexía* e procurou mostrar que Sócrates, apesar de ter uma natureza compatível com tal ideal, preferiu renegá-lo, deixando-se corromper pela prática da filosofia (que para ele significa um modo de saber, de agir e sentir - enfim, uma autêntica escolha de vida). Nessa via para denunciar a injustiça e a infelicidade da vida filosófica, Cálicles estabeleceu uma contraditória e estranha conjunção entre a prática da filosofia e ideais tradicionalmente mantidos pelos “muitos”. Contraditória porque o jovem político recusa totalmente os valores convencionais quando se trata de definir sua noção de justiça segundo a natureza, mas recorre a eles quando se trata de julgar os filósofos. Estranha porque Cálicles associou as posições de Sócrates sobre a justiça e a felicidade elaboradas no debate com Polo com as posições convencionais dos muitos, tomando-as inclusive como frutos de uma prática demagógica da parte do filósofo.

Cálicles parte do *tópos* do “*primum vivere, deinde philosophari*”, tal como ficou conhecido na latinidade medieval o lugar-comum da inadequação do filósofo e do homem voltado para a ação na cidade, iniciado já na antiguidade, junto com, podemos dizer, o nascimento da filosofia.<sup>243</sup> Só que Cálicles leva a um ponto exagerado e hiperbólico a

---

<sup>243</sup> Podemos pensar aqui nas anedotas e apotegmas populares concernentes ao comportamento excêntrico ou estranho dos primeiros filósofos perante as convenções da cidade e as opiniões mais comuns, que legou ditos sobre Tales, Anáxagoras e Demócrito. Sobre Tales, a referência não poderia ser outra senão a famosa anedota de sua queda num buraco quando andava a contemplar os céus, provocando o riso de uma serva Trácia (*Teeteto* 174a; D. K. 1 A 15). De Anáxagoras, quando questionado sobre o valor que dava à sua pátria, dizia se importar com ela de fato —apontando para o céu—, ou quando dizia viver para “contemplar e estudar o sol, a lua e o céu” (*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* II 7; D. K. 46 A 1). Aristóteles ainda registra que não seria “espantoso” que as concepções de Anáxagoras sobre a felicidade (a qual, segundo este último, não teria nada a ver com o poder ou o dinheiro) o tornassem perante a maioria dos homens um “*átapos*” (*Ética a Nicômaco* 1139a13-15; *Ética a Eudemo* 1215b6-8; D. K. 46 A 30). Sobre Demócrito, dizia-se que ele perdia o seu corpo na distância e afirmava que o mundo todo era pátria para o sábio (D.K. 68 B247). Sobre a estranheza dos filósofos pré-socráticos, ver W. Jaeger (1946) e H. Vaz, que viu na tradição anedótica referida indícios da *atopía* do filósofo (Vaz, 1997, p. 5): “A singularidade do modo

perceptível excentricidade do comportamento filosófico perante o modo de vida da maioria dos homens, aliás, frequentemente mencionada e enfrentada em outras partes da obra platônica, além do *Górgias*.<sup>244</sup> Indo muito além dos juízos mais comuns que os homens faziam (e fazem) da filosofia, o rétor procura estabelecer um vão entre a prática filosófica e a prática política, e mesmo um vão entre a filosofia e a vida humana. Entretanto, Cálicles não dispõe de um ponto arquimediano que lhe permitisse mover com tanta força a filosofia para fora da cidade e mesmo para fora da vida humana sem ser ele próprio movido.

Nesse sentido, podemos perceber que, para realizar um *deslocamento* tão radical, Cálicles também se desloca, ou, em outras palavras, para valorar de modo tão pejorativo e extremo a *atopía* do filósofo, Cálicles demonstra sua própria *atopía*, nos fornecendo os elementos mais nítidas para percebermos as diferenças essenciais entre a sua posição e a de Sócrates. A admonição de Cálicles aos filósofos nos deixa ver de maneira diáfana o sentido do deslocamento ocorrido no *Górgias*, ou seja, ela ilustra as mudanças de posição teóricas e práticas que tanto nos interessam neste trabalho, e suas implicações no contexto do diálogo. Cálicles passa a assumir uma postura anti-democrática e até mesmo anti-política, ao passo que Sócrates, ao contrário, passa a ser descrito como defensor dos valores políticos, sem dúvida renovados, porém em muitos aspectos condizentes com os valores mais tradicionais de sua *pólis*, ou ao menos com a substância deles; é o caso, por exemplo, das noções de lei, igualdade e justiça, algumas das convenções mais arraigadas entre os “muitos”, que Sócrates estaria partilhando e defendendo, segundo Cálicles.

Cálicles assume um “não-lugar”, embora este seja muito diferente do de Sócrates. Essa divergência fica ainda mais clara no segundo discurso do rétor, quando este último expõe sua posição em relação à cidade em conjunto com a disposição que ele prefere conferir à sua alma, ou ainda, quando fica mais clara a exortação de Cálicles a uma “*vida apoláustica*” extrema, que concebe o supremo poder político como um *meio* para a fruição irrefreada dos apetites e prazeres. Daí, podemos diferenciar com mais clareza o *tópos* que Cálicles assume e assim entender melhor o *tópos* que Sócrates passa a ocupar.

---

de pensar filosófico estende-se ao exercício do ato de filosofar, caracterizando essa *atopía*, esse não-lugar do filósofo no mundo dos homens que alimentou uma tradição anedótica na literatura antiga”.

<sup>244</sup> Ver as referências apontadas no capítulo 6, na primeira seção.

Afirmamos que Cálicles também é atópico, embora sua falta de lugar seja absolutamente diferente da *atopía* de Sócrates e do filósofo. No interior do *Górgias*, Sócrates procura esclarecer o que significa sua *atopía*, transpor o fosso cavado por Cálicles, e ele o faz ao mostrar o verdadeiro caráter da vida filosófica. Esta vida, ao contrário do que as aparências sugerem, está muito mais próxima da cidade do que se imagina, ainda que essa proximidade seja bastante especial. Sócrates demonstra um atópico pertencimento à sua *pólis*, e atribui essa (o)posição à filosofia.

### Segundo discurso de Cálicles:

O segundo longo discurso de Cálicles no *Górgias* confirma a plena homologia entre ética e política, que Sócrates e seus interlocutores haviam estabelecido ao longo da discussão, no sentido da imbricação entre a prática dos negócios da cidade e o modo como os homens lidam com a própria alma, ou seja, como eles sentem, compreendem e procuram falar e agir em vista daquilo que eles vislumbram como a justiça, o bem e a felicidade. Se quisermos ser mais precisos, Cálicles estabelece uma nítida relação entre política e imoralidade (ao menos se levarmos em conta as duras críticas do jovem ateniense às convenções (*nómoi*) estabelecidas). Neste segundo discurso, Cálicles reitera e sintetiza a maior parte dos pontos apresentados no primeiro, deixando ainda mais claro que sua concepção de justiça natural delineia: a) uma concepção de vida boa e feliz; b) que a melhor vida passa por um hedonismo indiscriminado e irrefreado, no qual o prazer assume o lugar do bem. Mais do que uma exortação à vida política ou ativa, a exortação de Cálicles é determinada pela noção de vida apolaústica ou crematística. Vejamos como o rétor enuncia essa concepção com toda a franqueza:

Mas o belo e justo por natureza, para te dizer agora com franqueza (*parrhesiazómenos*), é o seguinte: o homem que pretende ter *uma vida correta* (*orthós biosómenon*) deve permitir que seus próprios apetites (*epithymías*) dilatam ao máximo e *não refreá-los* (*mê kolázein*), e, uma vez supra-dilatados (*megístais óúsais*), ser suficiente para servir-lhes com coragem e esperteza, e satisfazer o apetite sempre que lhe advier (*apopimplánai hōn àn aeì he epithymía gígnetai*).

(*Górgias* 491e6-492a2- trad. D. Lopes)

Na sequência, Cálicles torna a declarar que esse tipo de vida é rejeitado pelos muitos, apenas porque eles não seriam capazes de partilhá-lo. Assim, impotente para

alcançar uma meta semelhante à dos homens naturalmente superiores, a maioria termina por louvar a justiça e a temperança como a virtude e censurar a “desmedida” (*akolasía*) como uma experiência reprovável. Cálicles pretende sustentar um novo ideal de “virtude”, movendo-se no campo do conceito que seria a única via para a felicidade, segundo Sócrates (cf. 470e9-11). Até aí, os dois encontram-se num espaço comum. Entretanto, contra Sócrates e os muitos, a conjunção entre a justiça e a felicidade na visão do jovem político nada teria a ver com qualquer tipo de limitação, por sua vez uma expressão da *isonomía*, posto que as palavras de ordem de Cálicles são “não refrear” (*mè kolázein*), e maximizar tanto quanto possível os apetites, os quais devem ser satisfeitos “sempre” que ocorrerem. O grande poder político a que ele toda hora se refere não seria senão um meio para sustentar esse fluxo.

Nesse sentido, embora possamos atribuir a Cálicles uma concepção de “virtude”, que retoma e re-significa atributos tradicionalmente vinculados à *areté*, tais quais a “coragem” (*andreía*) e a “inteligência” ou “esperteza” (*phrónesis*), não podemos conceber, como sugere C. Araújo, que o rétor estaria propondo a fruição incontida dos prazeres como uma nova noção de “justa medida”, uma que Sócrates não possa ou mesmo não queira entender:

A maior dificuldade do discurso de Cálicles está em compreendê-lo sem que se caia num hedonismo simplista, onde o prazer perderia essa *dimensão da justa medida*. Talvez seja um dos princípios do pensamento ocidental que o prazer leva à perdição, à escravização de si, e essa idéia não deixa de estar por trás dos argumentos socráticos que se seguem.

(Araújo, 2008, p. 127)

A autora sustenta essa afirmação após comentar a passagem que citamos antes (*Górgias* 492c4-8), na qual fica claro que Cálicles recusa todo e qualquer padrão de medida para a satisfação dos apetites. Com efeito, Cálicles não liga a mínima importância ao ideal da “justa medida”, traço crucial na ética grega, filosófica ou pré-filosófica, e isso é crucial para entendermos sua nova compreensão da virtude (*areté*), que é (a)fundada no fluxo, defluxo e refluxo das afecções sem qualquer *métron*. De fato, o que Cálicles defende no *Górgias* é um hedonismo simplista, em relação ao qual Sócrates procura mostrar as consequências nocivas para um indivíduo e ainda, o que é mais claro e mais fácil de sustentar, as consequências nefastas desse hedonismo desenfreado para a comunidade política.



Para Cálicles, a felicidade reside na liberdade, e ambas estão diretamente ligadas à noção de “*akolasía*”, uma palavra que pode ser traduzida como intemperança, irrestrição, ilimitação, impunidade, descontrole, entre outras acepções possíveis - em nosso trabalho, destacamos o termo “desmedida”, tendo em mente que qualquer uma das acepções referidas para verter o substantivo *akolasía* vai contra a noção de limites, freios e constrangimentos.<sup>245</sup> Segundo Cálicles, o homem forte, o melhor ou o superior não deve ter qualquer medida para o prazer:

Mas a verdade (*aletheía*) Sócrates, que tu dizes procurar, aqui está: luxúria (*tryphè*), desmedida (*akolasía*) e liberdade (*eleuthería*), desde que asseguradas, isso é a virtude (*areté*) e a felicidade (*eudaimonía*); o resto são enfeites, convenções humanas opostas à natureza (*parà phýsin*), baboseiras (*phluaríá*) que não valem nada (*oudenòs áxia*).

(*Górgias* 492c4-8—trad. nossa)

Outra vez, vemos que o político afirma estar em posse da “verdade”, além de determinar a posição oposta à sua como baboseiras de um indivíduo insensato, que renega a própria hombridade, o que fazemos questão de reiterar a todo momento, para evitar a simplista dicotomia que ainda hoje podemos constatar em algumas leituras do *Górgias*, como se estivesse em cena apenas a divergência entre o discurso filosófico indexado à verdade, e o discurso retórico que não tem essa necessidade, ou ainda, um discurso moralista *versus* um discurso amoral.<sup>246</sup> Cálicles também se diz em posse da verdade, e essa verdade assume a feição de uma concepção sobre o *melhor modo de vida*, um que esteja de acordo com a natureza e assim, necessariamente contra as convenções (segundo a radical distinção *nómos-phýsis* assumida por Cálicles).

No primeiro discurso de Cálicles, como vimos antes, a antilogia entre lei e natureza tinha levado o rétor a contrapor-se ao princípio da igualdade, e assim a reprovar as convenções nutridas pela maioria, dentre elas, a noção de justiça. Agora podemos ver com total transparência como a nova concepção ética do jovem, manifestamente fundada na aversão às virtudes da justiça e da temperança, demanda uma situação política bem determinada, por assim dizer. Cálicles leva ao extremo a associação da retórica à tirania

<sup>245</sup> Notamos que *akolasía* pode ser pensada também como “impunidade” tendo em vista que um dos termos para “punição” é justamente “*kólasma*”. Em 505b-c, Sócrates opõe a *akolasía* à *tò kolázesthai*, evocando a origem da palavra, e relacionando o cerceamento dos prazeres dos homens descomedidos a uma punição.

<sup>246</sup> É o caso de Bruno Latour (2001), por exemplo, que mantém a substância desse *tópos*, apesar de todos os refinamentos e sofisticções. Ver, a esse respeito, a conclusão deste trabalho.

sugerida por Polo (o qual, como vimos, associava esse regime político à realização de tudo aquilo que agradasse o detentor do poder). Contudo, neste momento, mais do que uma comparação um tanto quanto inconseqüente, presenciamos uma identificação plena e confessa, pois Cálicles sustenta que para o homem cuja natureza fosse poderosa o suficiente para assumir e manter o ideal de “vida correta” antes descrito, não haveria nada de mais vergonhoso do que estar nas condições de assumir o poder “dinástico ou tirânico” (*tyrannída hê dynasteían*) e não fazê-lo:

Pois, para todos que desde o nascimento são filhos de reis, ou que são por natureza suficientes (*phýsei hikanou̓s*) para prover algum domínio, alguma tirania ou dinastia (*tyrannída hê dynasteían*), o que seria, na verdade, mais vergonhoso e pior (*aískhion kai kákion*) do que a temperança e a justiça para tais homens? Embora pudessem desfrutar os bens (*apolaúein tōn agathōn*) sem qualquer empecilho, eles elevariam sobre si mesmos a lei (*nómon*), o discurso (*lógon*) e a censura (*psógon*) da massa de homens como seu déspota?

(*Górgias* 492b1-5- trad. D. Lopes)

Para o jovem político, quando alguém tem uma natureza capaz de superar todos os empecilhos e obstáculos que a maioria dos homens impõe com suas convenções escravistas, nada haveria de mais estúpido do que ter a possibilidade de “fruir os bens” (*apolaúein tōn agathōn*)<sup>247</sup> contida pela “temperança” (*sophrosýnē*), por deixar que as leis, os discursos e os vitupérios dos muitos transformem-se em “déspota” (*déspoton*) do homem forte por natureza, como ele completa (492b6-9). Novamente, presenciamos a conexão entre alma e *politeía*, indivíduo e cidade, educação dos prazeres e apetites e condução dos assuntos comuns, vínculo presente na linguagem de todas as personagens e um princípio reconhecido por todos os interlocutores do *Górgias*, embora cada um deles manifeste uma opinião diferente sobre a imbricação entre a escolha individual de vida e a opção da vida política. Cálicles elege com muita clareza a *politeía* que poderia dar vazão à sua concepção da melhor vida: seu desejo de *tirania* na cidade está diretamente ligado à tirania do desejo em sua alma.

Para Cálicles, seria justo que toda a cidade se dobrasse às suas concepções de natureza, isto é, aos apetites desenfreados de um homem naturalmente forte e capaz de “ter mais” do que os outros. Se antes ele havia recorrido à sabedoria dos trágicos para

<sup>247</sup> O verbo “*apolaúein*” nesta passagem é um dos indícios comprobatórios do que dissemos na seção anterior: em última instância, a vida que Cálicles defende como a melhor é a apoláustica, e não a política.

admoestar Sócrates, remetendo ao famoso *agôn* da *Antíope* e às investidas de Zeto contra seu irmão, preferiu ignorar a desconfiança e a suspeita com a qual Eurípides retratava a tirania em suas peças (*Hipólito* 1012; *Íon* 621; *Troianas* 1169; *Antíope* fr. 172), e antes dele Sófocles, que já havia dramatizado como esse tipo de poder seria indesejável para a cidade e mesmo para o indivíduo que o pretendesse. São célebres as advertências de Hêmon ao tirano Creonte, de que “não há cidade de um homem só” (*Antígona* 737). Desse modo, Cálicles acaba por colocar a si mesmo no *tópos* absolutamente negativo no qual ele esperava lançar Sócrates e todos aqueles que filosofam em excesso.

Assim, podemos ver mais uma vez a inversão completa de perspectivas no diálogo entre Sócrates e Cálicles; lembremo-nos de que o jovem fora inicialmente descrito como um político, como alguém que exortava seu interlocutor a ter mais cuidado com os negócios da cidade. Espantosamente, Sócrates havia dito que Cálicles era um “amante de Demos e do *dêmos*” (481d), uma relação erótica análoga a seu amor por Alcibíades e pela filosofia, e esse afeto (*páthos*) comum seria o elo possibilitador da continuidade do diálogo entre Sócrates e um homem tão diferente e convicto da superioridade de seu modo de vida. Neste momento, contudo, Cálicles acaba revelando sua plena aversão aos valores da cultura democrática ateniense, além de associar seu antagonista ao povo e acusá-lo de partilhar as convenções dos “muitos”. Já Sócrates, por seu turno, enquanto renegava os procedimentos políticos institucionais, em particular aqueles vigentes em sua realidade histórica, os demagógicos, agora acaba passando para o lado da *isonomía*, dos discursos populares, favoráveis à “justiça” e à “temperança”. Vale lembrar ainda que, nas palavras de Sócrates no *Fédon* (82a10-b3), tais noções são denominadas de “virtudes demóticas e políticas” (*demotikên kai politikên aretên*), as quais devem ser preenchidas com a “filosofia e a inteligência” que lhes faltam. De certo modo, é isto que Sócrates faz no *Górgias*, contra o novo conceito de justiça segundo a natureza de seu antagonista, que não confere qualquer lugar à noção de “temperança” (*sophrosýne*) e pouco se interessa por qualquer virtude típica do *dêmos*.

Se isso não nos leva a crer na lealdade de Sócrates à democracia, por outro lado, também nos impede que tomemos seu (não) lugar político como uma simples postura anti-democrática ou anti-política. Destarte, somos colocados diante de um dos mais importantes deslocamentos do *Górgias*, em que Sócrates, de um homem impolítico que

se mostrava segundo as aparências mais superficiais, passa a figurar ao lado do povo na defesa do princípio da igualdade e da lei, contra Cálicles e seus princípios da *pleonexía* e da “desmedida” (*akolasía*). Sócrates toma o desejo de ter mais e a desmedida como as origens patéticas ou psicológicas do regime tirânico, e como discutimos no capítulo 4, sua posição política converge fortemente para uma oposição a esse regime da alma e de governo.

Sócrates não permanece do lado da democracia *tout court*, o que parece claro no contexto do *Górgias*; entretanto, é errado pensar que ele procura demolir por completo a cultura política do qual a filosofia faz parte, de maneira atópica, ou seja, estranha, contraditória e deslocada. A postura examinativa e crítica que o filósofo exige de si e de seus concidadãos vai muito além de um ataque à democracia. A bem da verdade, até poderíamos depreender do *Górgias* que Sócrates procura fazer seus interlocutores crerem que seu comportamento ambíguo perante a cidade poderia ser tido como uma conduta benéfica e mesmo integrável ao regime vigente na realidade de Atenas, dependendo do ponto de vista sob o qual eles são avaliados, ou seja, dependendo do modo como se enxerga tanto o regime político instituído quanto o comportamento de Sócrates em seu interior. A nosso ver, o que Sócrates faz é justamente oferecer razões para que sua prática seja julgada de um outro ponto de vista, o que é um dos aspectos relevantes do deslocamento que o filósofo tenta provocar com seus argumentos. Nesse sentido, o comentário de J. Schlosser é apropriado:

Nestes termos, o Sócrates atópico não encarna nenhum pólo da dicotomia entre “filosofia” e “política” frequentemente empregada para caracterizar suas atividades e compromimentos, como vemos enfatizado por Arendt, Wolin e Latour em suas críticas. Em contraste com esta visão binária, a prática política de Sócrates, como vimos, possui um valor político; ao passo que, por outro lado, não obstante, a política de Sócrates não encarna as normas democráticas de Atenas, nem as renega completamente. Ao mesmo tempo em que promove, Sócrates opõe-se criticamente à cultura política ateniense, introduzindo inovações radicais enquanto mantém também uma conexão com a democracia circunambiental. Sócrates pratica uma filosofia que permanece conectada com Atenas, ao passo que suas críticas incluem essas mesmas conexões. Sócrates destrói enquanto cria, perturba ao mesmo tempo em que apóia. O Sócrates atópico, como argumentei, resiste então a todas as tentativas de solução.

(Schlosser, 2009, p. 312-313)

Sócrates, um grande representante da vida na filosofia, longe de apenas suprimir os valores tradicionais nutridos pela comunidade política, acaba por transpô-los numa outra direção, que sem dúvida é singular, mas de modo algum idiossincrática. Os dois longos discursos de Cálicles são exemplares nesse aspecto, e se eles, em sua superfície, excluem Sócrates e outros como ele da vida na *pólis*, nas suas profundezas acabam mostrando as proximidades entre a filosofia e a cidade. No *Górgias*, há com certeza um *diá-lógos*, no qual identidades e alteridades são estabelecidas; as posições de Cálicles são decisivas na constituição dos sentidos da obra e na determinação do lugar político do filósofo. Ainda que a superioridade que Sócrates afirma sobre seus interlocutores possa ser discutida, a nosso ver, as diferenças entre a vida que Sócrates elege para si e a que os rétores advogam estão fora de questão.

### *Atopía como alotopia*

Então, e quanto a Sócrates? Qual regime de governo seria adequado ao modo de vida (*bíos*) que ele propõe como justo e feliz? Para onde leva o deslocamento do filósofo?

Nesta seção, continuamos a analisar o debate entre Sócrates e Cálicles, aprofundando-nos nos detalhes da contraposição entre a vida filosófica e a vida retórica, agora já bastante nítida, depois da intervenção de Cálicles no diálogo. Analisamos como Sócrates prossegue na determinação da “arte política” (*tékhne politiké*), e como esse processo ocorre junto com a refutação do hedonismo imoderado de Cálicles. Ao responder ao interlocutor que acusa a filosofia de causar a corrupção do homem, Sócrates abre as vias para a resignificação da arte política, mostrando-nos o deslocamento característico da posição política da filosofia.

Apresentamos elementos que mostrem a *atopía* como uma “alotopia”, ou seja, como um “outro lugar”, que o filósofo assume para si e procura criar com seus discursos e ações.<sup>248</sup> Com isso, esperamos dar conta dos argumentos que Sócrates utiliza para fundar sua nova concepção da arte política, destacando que os *lógoi* do filósofo, apesar de assumirem uma alteridade radical, recuperam elementos da cultura política de seu

---

<sup>248</sup> A noção de “alotopia” (outro lugar) utilizada nesta seção é livremente inspirada num termo cunhado por J. Brandão para caracterizar o *tópos* do discurso luciânico. Ver Brandão (2001, p. 263, 264, 268, 270). Aqui a noção é utilizada para caracterizar o *tópos* do discurso socrático, assim como o lugar próprio de sua ação e realidade, a *atopía*, em que também, nas palavras de Brandão, o “ideal constitutivo se desloca de uma busca de identidade para o cultivo de uma diferença”.

tempo, refundindo-os a partir da concepção de filosofia envidada por Sócrates. Nesse sentido, o deslocamento leva Sócrates (e seus interlocutores) para um outro lugar, e demonstram a realidade e a dimensão radicalmente ativa da *atopía* do filósofo.

A política rotineira não parece ser o lugar mais propício para a prática de vida defendida por Sócrates, como depreendemos das violentas críticas que o filósofo recebe em sua *pólis*, assim como da oposição que ele dirige às práticas, às instituições e às lideranças de sua cidade, acentuadas nos momentos finais do debate com Cálicles. Sendo assim, como poderíamos descrever a prática política na qual o filósofo diz estar engajado, posto que o *tópos* que Sócrates procura constituir resiste a todo intento de classificação, seja provisório ou definitivo? O lugar político reivindicado por Sócrates é uma questão que se torna ainda mais aguda quando percebemos que a conduta filosófica defendida no diálogo não se transforma numa apologia a uma *politeía* ou outra, podendo ser localizada numa certa ordenação da alma. Não podemos negligenciar o esforço socrático para delimitar a política como um assunto concernente ao psiquismo, o que por si só já é um grande deslocamento a ser considerado.

Para Sócrates, a constituição, o regime ou como quer que se traduza o polissêmico e crucial termo “*politeía*”<sup>249</sup> refere-se antes de tudo às disposições da alma, e assim, podemos dizer, ao cuidado com a vida.<sup>250</sup> A identidade entre alma e vida, explicitamente assinalada em outros diálogos (*Fédon* 105c-d; *República* I 353d-e) está implícita no *Górgias*, e no contexto desta obra, a terapia da alma e o cuidado com a vida são concebidos no interior da discussão sobre a arte política. Essa convergência (entre o cuidado com a vida e a arte política) precisa ser criada por Sócrates ao longo do embate, afim de que emergja o espaço teórico e prático em que a filosofia e a cidade possam confluír. Então, ressaltamos que a política é concebida como um modo de vida, e há uma

---

<sup>249</sup> Sobre a polissemia do termo *politeía*, veja-se a obra de J. Bordes (1982), da qual destacamos a seguinte citação (p. 13) acerca do significado desse termo crucial na reflexão e na prática da política na Grécia antiga: “*politeía* significa uma forma de constituição, organização política, vida política, política (da cidade), república, poder político, governo, direitos da cidade, direitos políticos, política (do cidadão)”.

<sup>250</sup> O substantivo *politeía* aparece no *Górgias* em 510a9, 513a1 e 513b2, no contexto do diálogo em que Sócrates analisa a possibilidade de um indivíduo imitar e assimilar a constituição vigente ou os homens que estão no poder para ter segurança em sua vida. Apesar do entusiasmo momentâneo de Cálicles diante dessa proposição, vale lembrar que Sócrates a recusa terminantemente, preferindo a insegurança de ser diferente dos poderes instituídos a perder sua identidade. Então, vemos como a alteridade medeia a identidade que o filósofo insiste em salvaguardar ao longo do diálogo, até chegar ao ponto em que Sócrates assume ser o “único” (*mónos*) político em seu tempo (521d6-7).

argumentação para sustentar essa proposta, que nada tem de casual ou acidental. Nesse sentido, a refutação da ética apoláustica extrema de Cálicles (o modo de vida desmedido) ocorre juntamente com a elaboração desse *outro lugar*, no qual Sócrates espera situar a si mesmo.

Embora seja um deslocado, e manifeste posições políticas bastante diferentes, Sócrates não se encontra numa posição semelhante à de Cálicles, totalmente indiferente aos valores da convivência harmoniosa na cidade, pelo menos aqueles que dizem respeito à isonomia, a temperança e, podemos acrescentar, a paz.<sup>251</sup> A *atopía* filosófica, que tem a ver com o cuidado individual da alma, é também concebida como uma certa prática política, de tal modo que o “não-lugar” do filósofo não é totalmente transcendente em relação à cidade, ao corpo e aos prazeres, ou mesmo, como queria Cálicles, totalmente estranho à vida humana. É verdade que a singularidade filosófica sempre assumida por Sócrates no *Górgias* acaba configurando uma maneira de viver a diferença de uma maneira radical, mas esta alteridade é promovida e justificada permanentemente na convivência do filósofo com seus outros. Nesse sentido, o “não-lugar” do filósofo encontra sua realidade, ganha seus contornos numa “alotopia”, num lugar diferente, perpetuamente criado na ação e na vida prática, a todo tempo (con)testado e (com)provado na comunidade política.

Toda a discussão sobre a arte política ocorre no contexto de um diálogo no qual as personagens debatem sobre quais metas um homem deve perseguir, quais saberes deve adquirir e quais práticas empreender para alcançá-lo - trata-se de pensar radicalmente o *érgon* dos seres humanos, assim como, além dessa reflexão abstrata, trata-se de conceber algo de real, um fulcro tangível no que concerne à vida individual e suas repercussões na vida comum. Para mostrar a viabilidade do modo de vida filosófico, e como ele não corresponde ao disparate e absurdo que Cálicles lhe impõe, Sócrates questiona a possibilidade de a política existir como uma arte, ou como a arte das artes, a que possa regular o uso dos demais saberes, poderes e posses dos homens, segundo

---

<sup>251</sup> É de se notar que as concepções dos rétores sobre como um homem deve portar-se em relação aos assuntos da cidade e os outros homens revela um belicismo, uma “guerra de todos contra todos” (segundo a expressão de Clínia nas *Leis* (I 626a)), na qual é necessário prover-se com as mais poderosas armas para vencer.

uma das principais exigências da *tékhnē politiké* dispostas no debate com Górgias.<sup>252</sup> Além do caráter especial de um conhecimento tão amplo e tão vital, a exigência que nos parece mais valiosa na discussão sobre a arte política é a presunção de que ela deva satisfazer ao seguinte objetivo: *tornar os seres humanos melhores (beltíō poiōûsi tòn ánthrōpon)*. Cabe-nos adiantar, esse é o único escopo da prática política procurada por Sócrates no *Górgias*, e esse tema predomina no último quarto do diálogo, de 503a-b até 517c.<sup>253</sup>

Esta arte, para Sócrates, tem a ver com a promoção das virtudes como a da justiça e da temperança, as quais, por sua vez, estão diretamente relacionadas ao modo adequado de educar e controlar os apetites, os prazeres e as dores, em nível individual e coletivo, numa passagem muito relevante para entendermos os conceitos elaborados no diálogo. Não podemos nos esquecer que para essa regulação dos apetites e dos afetos em geral é necessário adquirir o conhecimento adequado (que para Sócrates não é a retórica, e nem é veiculado por ela, ao menos não por aquela que ele chama de retórica “aduladora” ou “simulacro de uma parte da política”).

Dessa maneira, os temas do *Górgias* vão se intercalando uns aos outros, como os elos de uma corrente, segundo a comparação de Sócrates a que nos referimos com frequência para tentar expressar a complexa articulação dos tópicos abordados na obra. Arte ou técnica (*tékhnē*), cidade (*pólis*), felicidade (*eudaimonía*) e justiça (*dikē*) são questões tornadas harmônicas através do diálogo, que gira em torno de uma pergunta central, com a qual Sócrates desafia os praticantes e mestres de retórica (pois Górgias não se dizia capaz de responder a qualquer pergunta, e de formar outros como ele?). Como já discutimos ao final de nosso segundo capítulo, reiterando a matéria em todas as ocasiões possíveis, a pergunta principal do *Górgias* versa sobre qual seria a melhor vida para o homem (500b-c).

Assim, a mais relevante *tékhnē* procurada no *Górgias* é a política, e, no contexto do diálogo, ela poderia ser perfeitamente concebida como uma “arte da vida”, um dos sinais mais claros do deslocamento próprio da filosofia. Mas como ela funciona? O que a

<sup>252</sup> Conforme vimos no capítulo 3. No debate entre Sócrates e Cálicles, essas exigências são lembradas em 517c-d, onde Sócrates reafirma que médicos e treinadores de ginástica devem subordinar e controlar as outras artes relativas ao corpo, regulando o uso delas.

<sup>253</sup> Nesta seção, indicamos apenas como Sócrates desloca a política para a melhoria do caráter dos homens. Mais detalhes sobre essa visão serão fornecidos no capítulo 6.



caracteriza? Com que direito Sócrates desloca a política para uma discussão sobre a alma e a vida?

Em primeiro lugar, esses temas não devem ser descolados da refutação de Cálicles, na qual Sócrates se vê diante de seu interlocutor mais arredo e desafiador. Não podemos descurar do movimento dramático da obra, em que Cálicles aprofunda certas opiniões e sentimentos que seus predecessores nutriam, ainda que não tenham ousado dizer, por falta de coragem, de franqueza ou por excesso de vergonha. A franqueza (*parrhesía*) de Cálicles exerce uma importante função dramático-argumentativa, pois na medida em que o caráter da personagem se torna translúcido, os princípios últimos que fundamentam a prática da retórica emergem, e assim, os temas da ‘dialética’ do diálogo são revitalizados e aprofundados. Desse modo, a refutação de Cálicles vem em par com a concepção da arte política no *Górgias*, e esta última é um dos principais pilares da refutação do hedonismo indiscriminado de Cálicles.

O diálogo guina para a discussão sobre o que *deve saber e como deve agir um homem político*, afim de determinar se o modo de vida endossado por Cálicles poderia suprir as rigorosas condições estipuladas, ou se, pelo contrário, o modo de vida filosófico seria mais adequado que o do rétor. O exame prossegue, com a crítica socrática de algumas expressões musicais e poéticas, em especial a venerável tragédia, que para Sócrates também é um tipo de “demagogia”, e uma das espécies de adulação, sempre preocupada em agradar um público composto de homens, mulheres, crianças, cidadãos livres e escravos. Logo depois de inserir a demagogia trágica no campo de uma retórica aduladora, Sócrates estabelece a finalidade que ele espera de uma retórica artística:

Sócrates: Assim seja! E o que é a retórica dirigida ao povo de Atenas e a todos os outros povos de homens livres que vivem nas cidades, o que ela é, então, para nós? Porventura os rétores te parecem falar sempre visando o melhor (*pròs tò béltiston*) e tendo-o como mira, a fim de que os cidadãos se tornem melhores ao máximo (*hopós hoî politaî hos béltistoi ésontai*) por meio de seus discursos? Ou também eles se voltam à gratificação dos espectadores, descuram do interesse comum em vista do seu em particular (*hénéka toû idiou toû autôn oligoroûntes toû koinoû*), e relacionam-se com os povos como se fossem crianças (*hóspēr paîsi*), tentando apenas agradá-los, sem a preocupação de torná-los melhores (*beltíous*) ou piores (*kheírous*) por isso?

(*Górgias* 502e-503a- trad. D. Lopes, modificada)<sup>254</sup>

A passagem acima deixa claro a finalidade da arte política: tornar a si mesmo e os outros homens bons. Todavia, neste momento, além do (seminal) critério da melhoria ética dos homens, destacamos como Sócrates toca na questão do interesse “individual” (*toû idíou*), contrapondo-o ao interesse “comum” (*toû koinoû*), buscando fortalecer seus pontos de vista com uma evidência prontamente reconhecível por qualquer homem. Para Sócrates, a existência de falsos oradores é facilmente perceptível, de tal modo que qualquer um poderia considerar a existência de pseudopolíticos, que descuidam daquela que seria sua função básica, ou seja, cuidar dos interesses comuns. É relevante notar que Cálicles responde à pergunta do filósofo reconhecendo a existência de dois tipos de rétores, os que são como Sócrates diz (que tratam o povo como crianças, adulando-os, para dominá-los e usá-los, negligenciando os interesses comuns), e outros, que realmente agem pelo interesse comum (503a).

Cálicles admite a distinção de dois tipos de rétores, supondo que existam bons políticos. Entretanto, mais do que salvar uma parcela daqueles que atuam politicamente, a questão de Sócrates e a resposta de Cálicles acaba dando ímpeto ao argumento do filósofo, que se concentra em mostrar como, factualmente, existem maus políticos. Não se trata propriamente de ironia, mas de um expediente socrático para apoiar suas críticas da política institucional, que apela às evidências para sustentar a necessidade de mudança no campo da prática dos assuntos da cidade e justificar a legitimidade da transformação decorrente da vida filosófica. A ironia surge quando Sócrates passa a escrutinar a parcela dos bons políticos que Cálicles sustenta que existam.

Para isto, Sócrates volta às suas comparações com os demiurgos. Em linhas gerais, o filósofo defende que quaisquer demiurgos, isto é, os fatores de uma determinada arte ou técnica, sejam eles artesãos ou não, realizam seus respectivos trabalhos ou funções (*érga*) tendo em vista o escopo da ordem, do arranjo, da harmonia, da medida e demais noções que implicam em conhecimento, cálculo, lógica, racionalidade, controle. Nesse sentido, Sócrates tenta evidenciar que, em qualquer área que um “artista” (*tékhnikós*) atue, ele age de modo completamente oposto aos princípios

---

<sup>254</sup> Modificação na tradução: preferimos “visando ao melhor” ao invés de “visando ao supremo bem” e “tentando apenas agradá-los” ao invés de “tentando apenas gratificá-los”.

sustentados por Cálicles, que recusava toda e qualquer normatização que não fosse a lei da natureza, na qual os fortes legitimamente poderiam nutrir um irrefreável impulso de “ter mais”. Embora o rétor tenha nomeado este princípio de “lei da natureza”, ele parece menos uma lei do que uma caótica luta baseada apenas na força.

Para Cálicles, o “desejo de ter mais” não devia esbarrar em quaisquer limites ou ser contido diante de qualquer ordem ou regulação, e implicava a inteligência (*phrónēsis*) num nível bastante rasteiro, quase como uma esperteza direcionada a sempre tirar vantagem em qualquer lance, com o fito de alcançar o benefício mais imediato e evidente, o prazer. Sócrates considera a “esperteza” que Cálicles reivindica como desinteligente e desproporcionada, posto que, ao contrário do que as aparências sugerem, uma vida integralmente dedicada ao prazer desmedido não faz com que um homem tenha uma vida boa, na medida em que o fluxo desenfreado corrompe a alma de um indivíduo, assim como a de todos os outros que o acercam.

Para amparar a suposição de que a política necessita da virtude da *temperança*, uma noção tradicional que não aparece uma única vez em qualquer manifestação de Cálicles, Sócrates impõe a seu interlocutor exigências semelhantes àquelas postuladas no debate com Górgias. Em primeiro lugar, Sócrates reitera as condições genéricas que uma determinada atividade deve cumprir para deter o estatuto de arte ou técnica, e o faz, como dissemos, explorando exemplos de outras *tékhnai* consagradas. Se o político é um demiurgo, ou melhor, o *Demiurgo* por excelência, isto é, aquele que mais do que qualquer outro deve trabalhar para o *dēmos*, então, em termos genéricos, sua arte deve ser semelhante à dos outros artesãos e técnicos, cujos procedimentos podem servir de paradigma para orientar a procura da arte política:

Sócrates: Vamos, investiguemos se houve outrora algum homem desse tipo. Adiante! O homem bom (*ho agathòs anēr*), que fala visando o melhor (*epì tò béltiston*), não dirá aleatoriamente (*eikēi*) o que disser, mas tendo em vista algo (*apoblépon prós ti*), não é? O mesmo sucede a todos os outros demiurgos (*pántes demiourgoi*): cada um deles, tendo em vista o seu próprio ofício (*tò hautōn érgon*), não escolhe e aplica os componentes de maneira aleatória (*eikēi*), mas para conferir certa forma (*eídós ti*) ao que é realizado (*hó ergázetai*).

(*Górgias* 503d4-e3- trad. D. Lopes, modificada)<sup>255</sup>

<sup>255</sup> Modificação na tradução: preferimos “melhor” ao invés de “supremo bem” e “demiurgos” a “artífices”.

Alguns comentadores, como Dodds (1991, p. 409) e G. Cambiano (1990, p. 21) viram aqui a antecipação do tema das Formas inteligíveis no *Górgias*, pela ocorrência do termo “*eídōs*” na passagem supracitada. Sem confirmar e também sem negar essa possibilidade, cabe-nos ressaltar apenas como toda ação técnica possui uma referência, algo como um padrão a ser seguido para que o sucesso da atividade seja alcançado. O técnico ou artista atua “tendo em vista algo” (*apoblépon prós ti*), que nessa passagem é uma “forma”, que se opõe à aleatoriedade e ao acaso na composição, realização ou produção que se possa chamar de artística. Um pouco mais à frente (507e-508a), Sócrates postula também a existência de uma “ordem” (*kósmos*) geral de todas as coisas, apresentada como a razão última para conter o hedonismo intemperante de Cálicles, e sua implacável concepção da política, por princípio indisposta a qualquer regularidade, e assim oposta aos ideais de igualdade, comunidade e amizade. Como vimos nas seções anteriores desse capítulo, a “ética” proposta por Cálicles direcionava-se muito claramente para uma política tirânica, virtual (ou seja, no seio de uma democracia) ou mesmo real (ou seja, uma que se sobreponha à democracia).

Segundo Sócrates, seria impossível que a política fosse encontrada numa conduta tal como a almejada pelo rétor, pelo menos se a política for tratada em termos de arte ou técnica, o que é o caso do *Górgias*. Para explicar mais profundamente o sentido da arte política, Sócrates afirma de maneira muito decidida como devem falar e agir os rétores bons e técnicos:

Sócrates: Portanto, aquele rétor, o técnico e bom (*tekhnikós te kai agathós*), terá isso em vista quando volver às almas os discursos (*lógoi*) que vier a proferir e todas as suas ações (*hápasas tās práxeis*), e lhes dará, caso houver algo a ser dado, e lhes tirará, caso houver algo a ser tirado. Ele terá sua mente (*noûn*) continuamente fixa neste escopo, a fim de que a justiça surja nas almas de seus concidadãos (*tois politais dikaiosýnē en taís psykhais gígnetai*) e da injustiça se libertem (*apalláttetai*), a fim de que a temperança surja (*sophrosýnē mèn engígnetai*) e da intemperança (*akolasía*) se libertem, a fim de que toda e qualquer virtude surja (*állē aretē engígnetai*) e o vício parta. É do teu consentimento, ou não?

(*Górgias* 504d5-e5- trad. D. Lopes)

A passagem destacada nos traz logo à mente a contraposição entre o cozinheiro que procura agradar e o médico que procura curar, lançada no debate com Polo. Logo após enunciar seu paradigma do bom rétor, Sócrates evoca de maneira explícita a

medicina, a atividade voltada ao corpo que é análoga à técnica judiciária no que concerne à alma, por sua vez opostas às suas respectivas contrafações, a culinária (no que tange ao corpo) e a retórica (no que tange à alma). A comparação é vital para Sócrates: a) estabelecer e ilustrar alguns critérios da arte política; b) enfatizar a separação entre prazer e bem; d) justificar a noção de limites e correção para os doentes, ou seja, limites (leis) e punições para os descomedidos e injustos. Notemos que, para os destemperados (como seria o caso de Cálicles), a limitação dos desejos e prazeres é custosa e dolorosa, e poderia ser entendida como uma “punição” (505d).

Assim, a imagem do médico é adequada para explicar o tom acerbo e rigoroso pelo qual o rétor às vezes deve lidar com sua audiência, ou como o político deve tratar com aqueles a quem governa. Pois tal como um médico por vezes precisa limitar a dieta e prescrever tratamentos dolorosos para seus pacientes, o político precisa às vezes cercear, limitar, vedar certos comportamentos insalubres, no caso específico, através da limitação dos apetites e dos prazeres das almas que sofrem com a intemperança, injustiça, impiedade, e assim por diante (505b-c). Como podemos perceber, Sócrates supõe que o político deve educar os afetos dos homens por seus discursos e “*todas as suas ações*” (*hápasas tàs práxeis*; 504d7), o que é conveniente frisar.

Para isso, tal como o médico, o político necessita de um saber específico para exercer sua função, já que o primeiro entende da natureza dos fenômenos com os quais lida (a natureza do corpo e das doenças), e depois porque a atuação do médico para com um paciente na maior parte das vezes é desagradável, mas causa um bem evidente. Assim, a justificativa de Sócrates para conter o hedonismo ilimitado apregoado por Cálicles confunde-se com a determinação das condições para a arte política, as quais, em seus delineamentos mais gerais, supõem a dicotomia entre duas finalidades distintas, o mais prazeroso e o melhor. Ora, mas as condições que Sócrates precisa estabelecer para amparar esta dicotomia não são absolutamente idiossincráticas e muito menos aleatórias; elas acompanham as razões do filósofo, que em muitos aspectos apela para o senso comum, afim de mostrar e demonstrar a plausibilidade de seus deslocamentos conceituais.

Todavia, todo esse direcionamento dado à discussão continua a desagradar Cálicles, que não aceita a refutação e o “serviço” (505c3) que Sócrates espera estar

prestando ao jovem, ao refutar sua concepção de vida apoláustica extrema, seja pelos malefícios individuais da desmedida, seja por seus malefícios coletivos, um aspecto que nunca sai do horizonte do debate, ainda que, em última instância, esteja em litígio qual seria a melhor vida para um indivíduo.

Cálicles, assim como outros atenienses, talvez a maioria, defende a identidade plena entre a vida feliz e a vida dedicada à fruição dos prazeres, mas, contra a maioria, não é limitado por qualquer tipo de igualdade ou lei. Nesse sentido, tendo em vista a injustiça instalada no caráter de Cálicles, e a disseminação endêmica da injustiça nas almas dos cidadãos e na cidade, o político imaginado por Sócrates simplesmente não pode agir como um *treinador de ginástica*, como alguém que procura manter e preservar a saúde própria do corpo, antes que ela seja perdida, ou, conforme os outros termos da analogia lançada no debate com Polo, o bom rétor não pode agir como um legislador, que através das leis criasse as normas e os costumes salutareos que previnam e impeçam os homens de serem injustos. É por isso que Sócrates assume a imagem de um médico no *Górgias* (correspondente ao juiz), e que sua própria argumentação no diálogo surja como uma purgação ou uma destruição de opiniões e afetos falsos, ou, como vimos numa passagem antes citada, que a refutação assuma a figura de uma “libertação” dos males da alma, o que nos remete à concepção clássica de R. Robinson (1953) sobre o significado meramente negativo do assim denominado “*élenkhos* socrático”, nesse ponto seguido por J. Mafra (2008).

No entanto, devemos notar que, assim como Sócrates fala em apartar dos homens suas injustiças e vícios, ele também afirma que o rétor “técnico e bom” deve fazer *surgir* nas almas dos homens a justiça, temperança e “todas as demais virtudes” (*állê aretê engígnetai*), o que é muito claro na passagem 504d5-e5, em que temos três ocorrências do verbo *gígnomai*.

Sendo assim, podemos perceber que a tarefa do bom político e rétor não é simples. De fato, ela é, sim, negativa, mas não apenas, do mesmo modo que a refutação no contexto do *Górgias* não somente destrói a sabedoria aparente dos interlocutores. Tal como ocorre ao longo do diálogo, o exame da arte política conduzido por Sócrates é simultaneamente negativo e positivo: ao mesmo tempo em que ele aponta para o que seria impróprio de uma arte política, ele apresenta aquilo que seria próprio desta *tékhnē*.

O simples fato de Sócrates pressupor que a justiça é a saúde da alma já comprova a inesperada (e por conseguinte estranha) positividade do filósofo no *Górgias*, enquanto a convicção do filósofo na correção de seus pontos de vista nos põe diante de problemas de interpretação já assinalados pelos comentadores (a quebra de expectativas em relação à figura do Sócrates histórico e a questão da suficiência da personagem do *Górgias* em sustentar logicamente suas conclusões positivas). Sócrates também defende certas opiniões ao longo do diálogo, tais como a da superioridade incondicional da vida justa sobre a injusta, a necessária vinculação entre justiça, felicidade e temperança, bem como a educação, pontuando todo o embate com a tentativa de distinguir o bem e o prazer. Todas essas asserções são fundamentais para Sócrates demolir as concepções de Cálicles acerca do melhor modo de vida, contestar os reflexos políticos da concepção do jovem ateniense, e a um só tempo mostrar como a prática da filosofia, ao invés de ser uma alienação do mundo político e humano, é na verdade uma maneira de engajar-se no cuidado com a *pólis*.

De acordo com o aspecto simultaneamente negativo e positivo da refutação, pela mesma sequência de idéias, o filósofo também *afirma* seu lugar político, na figura de uma determinada arte, na qual uma maneira de conhecer e agir são mediados por um fim comum: o bem. Assim, tendo em vista a tarefa do rétor “técnico e bom” estipulada acima, o filósofo questiona a existência de um político que atuasse em conformidade com a finalidade esperada dessa prática, a qual, como já notamos, está invariavelmente ligada ao cuidado com a alma, ou seja, o domínio dos apetites, o exercício da temperança e o cultivo das opiniões certas, que levem à correção da ação. Em suma, a política englobaria tudo aquilo que está relacionado à terapia da alma, em vista daquilo que seria sua ordem ou sua saúde, ou ainda, aquilo que é o “melhor” para ela, segundo os parâmetros estabelecidos no *Górgias*.

Se a política deve ser compreendida como uma arte da vida, como dissemos, nada mais natural do que encontrá-la na vivência de alguns homens. Mas quais? A pergunta acerca de onde se poderia encontrar a verdadeira arte política é transformada na pergunta acerca de onde poderia ser encontrado o *verdadeiro homem político*.

Sócrates, nesse ponto, é extremamente negativo, ao menos num primeiro momento. Ele tem sérias dúvidas acerca de um rétor verdadeiramente dotado da

capacidade de reconhecer, dizer e atuar de acordo com o bem, que possa proceder como acima foi dito, ou seja, que possa extirpar os vícios da alma (tais como a “injustiça”, a “ignorância”, a “covardia” e principalmente a “desmedida” (*akolasía*)), e fazer nascer nas almas dos cidadãos todas as espécies de virtudes, dentre as quais destacamos a temperança. Sócrates duvida que haja esses bons políticos na atualidade de Atenas, e duvida que eles tenham existido em qualquer momento do passado; segundo Sócrates, “jamais” (*où pópote*) teria havido uma retórica que houvesse “lutado” com os homens para tornar suas almas melhores (503a9-b1).

Diante dessa visão, Cálicles concorda apenas parcialmente. Para o jovem político, esses rétores tal como procurados por Sócrates não existem mesmo na atualidade (*nyn*). No entanto, se o jovem tem certeza de que não é possível encontrar entre os homens do presente uns que satisfaçam a demanda socrática, eles poderiam ao menos ser encontrados entre os homens antigos:

Cálicles: E então? Não ouves que Temístocles fora um bom homem, além de Címon, Milcíades e Péricles, o qual morreu recentemente e cujos discursos também tu ouviste?

(*Górgias* 503c- trad. D. Lopes)

Cálicles se mostra surpreso diante da desfaçatez de Sócrates em negligenciar os líderes que teriam sido responsáveis pela “grandeza” de Atenas.<sup>256</sup> Ora, mas essa atitude nos deixa ver mais uma incongruência de Cálicles, que há poucos momentos evocava Ciro e Xerxes para defender um certo ideal de justiça segundo a natureza (483d), e agora evoca os grandes líderes do passado político de Atenas, alguns dos quais tornados heróis justamente nas guerras contra os persas (Temístocles e Milcíades). O jovem não hesita em se contradizer para não ter que ceder a Sócrates, para o qual não houve e nem há homens bons e rétores realmente comprometidos com a melhoria dos cidadãos.

Não poderíamos dizer que Cálicles está agora reivindicando uma identidade cívica que ele não havia admitido em qualquer ponto do diálogo, posto que sugeriu que os homens fortes por natureza (o que incluiria a ele próprio) poderiam e deveriam distinguir-

---

<sup>256</sup> A respeito da imagem dos homens que Plutarco denominou de os quatro grandes de Atenas, registremos a nota de H. Yunis (1996, p. 141, n. 11): “Milcíades foi o comandante em Maratona em 490, a primeira grande vitória. Temístocles, um favorito de Tucídides, liderou os atenienses em Salamina em 480. Címon estendeu o império décadas após as batalhas contra os persas [...]. De 460 em diante, Péricles foi o responsável por uma série de medidas pelas quais o império foi consolidado e organizado [...]”.



se dos outros homens como os mestres distinguem-se dos escravos. Assim, percebemos uma manobra do rétor, que reconhece um dado fundamental que Sócrates põe a claro, a distinção entre a qualidade dos homens que conduzem os negócios públicos, ou seja, a discriminação entre bons e maus políticos, tão vital em se tratando da eleição dos governantes e para a credibilidade dos conselhos oferecidos nos lugares públicos. Se a admissão da oposição entre rétores bons (isto é, realmente preocupados com os cidadãos e a cidade) e os maus (preocupados apenas com eles próprios) na boca de Cálicles poderia ser vista apenas como uma conveniência de momento, lançada para rechaçar o ataque socrático, na visão do filósofo seria um elemento decisivo e pertinente para sua crítica aos políticos atenienses, conferindo verossimilhança às pressuposições socráticas de que a realidade da política sofre com a projeção de simulacros, que desvirtuam a finalidade da prática dos assuntos comuns.

A manobra de Cálicles não passa despercebida a Sócrates, que não poupa reprovações aos bons homens citados por Cálicles e à tentativa do jovem em revitalizar a imagem política dos quatro grandes do passado de Atenas. Nesse sentido, o *Górgias* constitui-se como uma exceção no seu horizonte político, já que Temístocles, Milcíades, Címon e (sobretudo) Péricles encontravam uma nova exaltação entre alguns intelectuais atenienses, como Demóstenes e Ésquines, na esteira de Tucídides, e no interior de certas correntes políticas, segundo nos informa H. Yunis (1996, p. 143 e n. 11). Sócrates atribui essa mesma tentativa a Cálicles:

Agora, Cálicles, o que tu fazes é muito semelhante: elogias homens que foram anfitriões e que empanturraram essas pessoas do que lhes apetecia. Dizem que eles tornaram a cidade grandiosa (*megálen*), mas não percebem que ela está inchada e inflamada (*hypoulós*) por causa desses homens de outrora. Pois sem justiça e temperança (*áneu gàr sophrosýnes kai dikaiosýnes*), eles saciaram a cidade de portos, estaleiros, muralhas, impostos e tolices (*phluariôn*) do gênero [...].  
(*Górgias* 518e1- 519a3 - trad. D. Lopes)

Num jargão médico, Sócrates afirma que Péricles e os outros teriam provocado apenas uma “inchação” da cidade, com aquilo que Sócrates chama de “*phluariôn*”, que nesse contexto foi traduzido por “frivolidades”, mas é o mesmo termo aplicado aos *lógoi* de Sócrates por Cálicles, para o qual os discursos de seu antagonista pareciam “baboseiras” (486c; 490c; 492c), “lero-leros” (*lerémata*), enfim, palavras sem qualquer sentido. Na visão socrática, estes termos caberiam melhor aos homens do passado

político de Atenas, que teriam sido pseudo-políticos, já que suas ações não foram feitas com “justiça” e “temperança”; a proverbial “grandeza” que eles teriam instalado na *pólis* não seria mais do que um tumor ou uma inflamação indicadora de uma doença grave.

Não devemos nos apressar e ver aqui tão-somente uma crítica do filósofo à democracia, quando podemos notar com mais propriedade uma aguerrida crítica ao *imperialismo* de Atenas, o qual, embora não seja diretamente mencionado, está implicado no contexto do *Górgias*, como transparece nos exemplos escolhidos por Cálicles dos grandes feitos dos políticos do passado. O jovem menciona os portos, os estaleiros, as muralhas e os impostos, empreendimentos vinculados à expansão da influência ateniense após as guerras contra os persas, marcada por um crescente poder marítimo (militar e comercial) no Egeu e no Mediterrâneo (a afamada “talassocracia” ateniense) e uma postura cada vez mais agressiva da cidade com suas rivais, além de mais exigente e dominadora para com as *póleis* aliadas da Liga de Delos. Essa seria a razão pela qual a “hegemonia” (*hegemonía*) ou a proeminência consentida ateniense degenera-se em “império” (*arkhé*), ou seja, em domínio imposto.

A idéia subjacente nesse passo do diálogo é a de que os atenienses, para sustentarem o “desejo de ter mais” (*pleonexía*), teriam sucumbido a uma postura gananciosa e ditadora em relação a seus aliados e inimigos, e isso teria gerado os conflitos externos no qual Atenas se envolveu, e dos quais, no fim das contas, saiu derrotada. No *Górgias*, à diferença da *República* (II 373e), Sócrates não fala explicitamente da “origem da guerra”, mas também deixa claro no diálogo “sobre a retórica” que essa origem estaria diretamente vinculada à falta de autocontrole da cidade, ao “desejo de ter mais” (*pleonexía*) subrepticamente alimentado sob o elogio da igualdade e da manutenção da lei. Todo o flagelo da *pólis* no final do século V seria devido a uma confusão do bem com o prazer, por sua vez derivado da ignorância e incontinência dos cidadãos e da cidade como um todo, estimulados pela atuação de rétores adutores.

No caso, Sócrates critica em primeiro lugar os arcontes e os demagogos, que teriam sido os principais responsáveis pela catástrofe da *pólis* no final do século V a. C., inflando os apetites dos cidadãos e inflamando a cobiça deles, ludibriando-os com o prazer. Entretanto, Sócrates se volta também a todos os atenienses, sugerindo que a responsabilidade das mazelas da cidade deva ser partilhada também com eles, posto que

o (des)governo que eles mantiveram em sua própria cidade e sobre as outras *póleis* gregas foi um dos resultados da falta de auto-domínio e do descontrole dos apetites de cada indivíduo. Passando de uma macroscopia a uma microscopia, e vice-versa, Sócrates dá a entender que a *pólis* assume o ‘caráter’ (*êthos*) de seus cidadãos, e ainda uma vez, podemos ver a imbricação entre ética e política nos discursos do filósofo, desta feita num nível extremamente geral.

Sem entrar aqui em maiores detalhes sobre a crítica de Sócrates aos supostos grandes homens (e grandes políticos) do passado de Atenas, e sobre o imperialismo que estimularam no plano das relações externas, vejamos como o filósofo contesta a suposta habilidade política de Temístocles, Péricles e companhia ao lidar *internamente* com os assuntos dos atenienses- e quando dissemos internamente, nos referimos ao governo da cidade, mas priorizamos o governo da alma, que no diálogo é sempre o fulcro da discussão socrática sobre o poder. Pois só teriam havido bons políticos em Atenas ... :

Sócrates: Contanto que seja verdadeira, Cálicles, esta virtude a que te referias na discussão precedente: satisfazer os apetites (*tàs epithymías apopimplánai*), tanto os próprios quanto os dos outros. Mas se não for assim, mas o que, na discussão posterior, fomos obrigados a concordar - que se deve satisfazer os apetites que, uma vez saciados, tornam melhor o homem (*beltío poioûsi tòn ánthropon*), e não aqueles que o tornam pior (*kheíro*), e que isso seria uma arte (*toûto dè tékhne tis eíe*), - pelo menos eu não consigo nomear algum homem que tenha sido assim.

(*Górgias* 503c5-d2- trad. D. Lopes)

Teremos a oportunidade no capítulo 6 de comentar com mais precisão o absurdo que ronda as ações políticas, destacadamente aquelas realizadas mediante uma demagogia adúladora, fundada na “experimentação e rotina” ao invés da arte, e mais preocupada com a manutenção do poder do que com a realização do bem comum. No entanto, já podemos ver que, para Sócrates, esse bem comum só ocorreria via transformação dos *indivíduos*, que são a fonte e a destinação de toda e qualquer ação política. Neste momento, estamos mais interessados em mostrar que a tarefa própria da política não deve ser procurada no ato de conquistar e manter o poder nas instituições da cidade, como foi o caso dos políticos do século V mencionados por Cálicles, mas em efetivamente melhorar as condições de vida dos cidadãos.<sup>257</sup>

<sup>257</sup> Note-se como S. Wolin, um autor radicalmente crítico da filosofia política de Platão, compreende bem as alegações de Sócrates no *Górgias* (Wolin, 2004 (1960), p. 41): “No diálogo *Górgias*, os grandes líderes

Estas condições de vida, por seu turno, não têm nada a ver com a gratificação imediata do *démos*, a construção de grandes obras, ou a instituição de “salários” (*misthophoría*) para a participação nas assembléias e cortes, uma medida instaurada por Péricles e que teria vindo a degradar os atenienses segundo Sócrates (515e). As condições de vida a que nos referimos são as condições da alma (portanto interiores, e não exteriores), as quais são determinadas pela satisfação dos apetites que tornam melhor o homem e o cultivo das opiniões salutares. Para isso, é preciso um conhecimento específico, condição necessária para que os homens possam estabelecer os prazeres a serem satisfeitos e a medida adequada para tanto.

Seja como for, a passagem que citamos algumas páginas atrás (503c5-d2) ainda poderia servir como uma prova suficiente de que Sócrates não toma o prazer simplesmente como uma “via para a perdição ou escravização de si”, como sugeriu C. Araújo (2008, p. 127; p. 217), na medida em que o filósofo afirma que deve haver uma discriminação entre apetites que devem e apetites que não devem ser satisfeitos. Ainda que Sócrates recuse a vida apoláustica extrema, e procure diferenciar o bem do prazer, em momento algum do *Górgias* o filósofo afirma que aos homens não deve ser permitida qualquer fruição dos prazeres. Antes pelo contrário, a separação do bem e do prazer é que permite a interação entre esses dois valores, desde que observada uma hierarquia fundamental.

A separação entre o prazer e o bem funda outra, a separação entre prazeres bons e prazeres ruins, ou entre os prazeres “melhores” (*beltíon*) e “piores” (*kheíron*) (494e-495a; 499c-d; 501b-c). Essa diferenciação é decisiva na economia do diálogo, e ainda, com efeito, seria vital para a admissão de qualquer hedonismo plausível. Entretanto, ela pouco agrada a Cálicles, cujo modo de vida, voltado para o desejo de ter mais e dedicado à fruição incontida dos apetites revela como o rétor defende a *identidade plena entre o prazer e o bem*. Para o jovem político enamorado do *démos* e de Demos, tudo o que é

---

políticos de Atenas, como Temístocles, Címon e Péricles foram severamente criticados por terem falhado no teste supremo de estadista, o aperfeiçoamento dos cidadãos. A razão de seu fracasso, bem como a explicação de seu poder, foi atribuída por Platão a uma falsa visão da arte política. Eles se contentaram em manipular e jogar com os desejos e opiniões dos cidadãos. Eles nunca arriscaram a perda de poder e estima tentando transmutar desejos e opiniões populares em algo mais elevado; nem estavam dispostos a impor uma política correta, mas impopular. O resultado não foi apenas uma cidadania degradada, mas também a degradação dos líderes”.

prazeroso seria simplesmente bom, e a questão socrática acerca da determinação dos apetites cuja satisfação torna melhor o homem seria ociosa, e com ela, toda a visão socrática da arte política.

Nesse sentido, podemos dizer que um dos temas capitais do *Górgias* é o estabelecimento da diferença entre dois paradigmas norteadores da ação humana, o prazer e o bem. Sabemos que esta é uma questão espinhosa para Platão, que retorna a ela em outros pontos de sua obra, destacadamente na *República*, no *Filebo* e nas *Leis*. No *Górgias*, Sócrates oferece uma definição do prazer, mas não oferece uma definição integral do bem. Como então ele pode procurar refutar a compreensão ético-política de seu interlocutor?

No *Górgias*, o prazer pode ser definido em suas linhas mais gerais como o ato de satisfazer um apetite, como sugere a comparação de que se serve Sócrates para explicá-lo (497a-498a). O modelo do filósofo é o do apetite da sede, que é um impulso motivado por uma dor, que vem a ser sanada quando um indivíduo bebe algo. O prazer ocorre na medida em que a dor da sede é transformada no prazer causado pelo ato de beber; um indivíduo só tem prazer ao beber quando tem sede (isto é, dor), e, ao mesmo tempo, à medida que sua sede é saciada, ele perde o prazer em beber. O mais estranho dessa concepção é que o prazer e a dor se originam juntos, e desse modo, também cessam juntos. O ato de beber quando se tem sede ilustra a dinâmica do prazer, na qual, curiosamente, os prazeres estão associados às dores, o que nos revela uma dialética entre a carência e a repleção, entre a falta e o preenchimento.<sup>258</sup>

Já o bem possui uma perceptível instabilidade teórica no diálogo. Sócrates o postula como o “fim de todas as ações” (*télos eínai hapasôn tōn práxeon*; 499e 8-9), mas, sem embargo, no decorrer da discussão, ele apenas ilustra o bem através de comparações, imagens, símbolos e valores; não há uma definição substancial do bem, e sim uma apreciação de alguns de seus predicados mais expressivos. Exemplos disso são as constantes evocações das atividades dos técnicos ou artistas como modelo para avaliar a retórica e a arte política, cujo sucesso envolve conceitos ou padrões como a medida, a utilidade, a organização, a excelência, a harmonia e a racionalidade, atributos

---

<sup>258</sup> Como adverte J. F. Balaudé (2001, p. 138-140), o *Górgias* não supõe aquilo que no *Filebo* é denominado como um “prazer puro”, um que não esteja vinculado de alguma maneira à dor.

associados por Sócrates ao bem (e dissociados das concepções de Cálicles). Outros exemplos podem ser radicados na comparação entre o corpo e a alma, frequente ao longo da obra. Assim como há o estado saudável do corpo, isto é, a condição boa, que depende da ordem e virtude, também a alma é boa desde que seja ordenada. Para “ilustrar” o bem, Sócrates se vale ainda das virtudes partilhadas pelos homens, enquanto valores comumente associados à uma noção geral de bondade. Segundo Sócrates, a ordem da alma (e de qualquer outra coisa) depende da “presença” (*parousía*) do bem (498d2; 498e1; 506d1), e esta “presença” é manifesta nas virtudes do “temperante”, do “justo”, do “piedoso”, do “corajoso”, do “feliz” e do “venturoso” (506c-507c).

Como se pode perceber, na concepção socrática, a “ordem” e o “bem” dão ensejo a todas as virtudes, o que de certa maneira configura a tese da unidade das virtudes que vemos em outros diálogos, como no *Protágoras*. Entretanto, aqui é mais relevante notar que Sócrates visa as virtudes tradicionais, e avalia seu conteúdo epistêmico e axiológico, perguntando-se como elas são entendidas e valoradas. Em outras palavras, Sócrates se questiona sobre “o que é” cada uma dessas virtudes, e neste questionamento ele descobre propriedades valorativas do que se poderia chamar de “bom”, as quais, vale notar, para ele poderiam ser assentidas por qualquer um. Entre estas propriedades, Sócrates desvenda que, por natureza, o bem seria distinto do prazer, e bastante diverso das características que Cálicles lhe atribui.

Depois de tudo isso, podemos ficar com a impressão que nossa discussão sobre a *atopía* no *Górgias* realiza giros, sem estabelecer um ponto fixo de chegada. Admitimos os volteios de nossa leitura, os quais realizamos na tentativa acompanhar os movimentos que ocorrem no próprio diálogo, onde Sócrates passa conscientemente do tema da arte política para o tema dos prazeres e das dores individuais, repassando ainda a temática mais ampla da diferenciação do prazer e do bem como móveis concorrentes ao posto de finalidade última que os homens projetam para suas ações. Não obstante, apesar das digressões e reviravoltas do embate no *Górgias*, os assuntos continuam circundando o problema fulcral da obra. O fio de Ariadne a nos guiar nas reflexões labirínticas do diálogo consiste na procura pela “melhor vida”. Como mensurar a que seria a “melhor” vida se não houver disponível uma concepção do bem?

Podemos ver o deslocamento filosófico ocorrendo na tentativa de Sócrates de provar a distinção entre as naturezas do prazer e a do bem, de definir a arte política e de contestar as pretensões da retórica como a *tékhnē* suprema. Como verificamos nesta seção, pode-se dizer que Sócrates desloca a política de seu campo tradicional, e a leva para o que *nós* chamaríamos de uma discussão *ética*, aportando argumentos para realizar essa transposição. No entanto, do início ao fim do diálogo, essa discussão é tida como *política*, e mais do que uma idiosincrasia, procuramos avaliar os argumentos elencados para consolidar esse re-arranjo, pensando que o *Górgias* avança manifestamente nessa direção, isto é, na justificação do deslocamento filosófico. No fim das contas, a distinção entre o prazer e o bem e tudo aquilo que a acompanha, mais do que uma reflexão abstrata sobre os afetos e os conceitos que guiam a ação humana, é também um ato político do filósofo. É assim que, nos parece, a *atopía* filosófica ganha força e realidade, sustentando-se no campo das ações humanas, como *érgon* e como *práxis*, que precisa provar seu valor diante de si e dos outros homens.

As séries de argumentos, refutações e imagens que Sócrates utiliza para desmontar a identificação entre o prazer e o bem defendida por Cálicles são longas e capitais em nossa análise, mas não será possível darmos conta de todos os seus detalhes aqui. Limitamo-nos a dizer que boa parte da investida socrática para distinguir o bem do prazer retorna aos paradoxos defendidos no debate com Polo, acerca da relação entre desejo, inteligência e vontade, o que, por conseguinte, repõe a definição de *tékhnē* em jogo, como uma atividade racional pautada pelo conhecimento das causas e a busca do “melhor” ao invés do “mais prazeroso”, a partir da qual ressurgem também a diferença de escopo entre a filosofia e a retórica. A tentativa socrática de demonstrar seus pontos de vista evoca também a suposição de que a felicidade reside na temperança e ordenação da alma, que deve ser continuamente perseguida, posto que afecções ou afetos passageiros não bastam para determinar se um homem é feliz ou não: nem as sensações imediatas do prazer garantem que um homem seja feliz, e nem as sensações imediatas de dor sentenciam a infelicidade de alguém, como Cálicles, por alguns momentos, pretendeu sustentar, tal como Polo, que havia tentado algo de semelhante, mas num nível mais profundo.

Nas seções seguintes vamos nos concentrar na análise de três momentos específicos do debate entre Sócrates e Cálicles, que evocam diretamente a *atopía* das palavras e ações do filósofo e nos mostram a construção do espaço da verdadeira arte política, no sentido das condições a serem satisfeitas para uma atividade digna de ser chamada assim. Assinalamos que as (insólitas) razões mobilizadas para determinar o horizonte da verdadeira política são as mesmas que levam Sócrates a instalar a filosofia nesse espaço, posto que o modo de vida proposto pelo protagonista do *Górgias*, em última instância, seria aquele verdadeiramente capaz de sustentar a relação de identidade entre a justiça e a felicidade. Mais uma vez, é necessário destacar os pontos que o filósofo almeja atingir, e, além disso, *como* ele os atinge, para sermos capazes de perceber a diferença que reside no “não-lugar” do filósofo. No que segue, analisamos o uso dos mitos no contexto da argumentação socrática, a constatação da demagogia de Sócrates e, por fim, avaliamos como o auto-governo proposto pelo filósofo é também uma maneira de governar os outros. Nesse sentido, esmiuçamos o “não-lugar” do filósofo como um outro lugar (alotopia), buscando avaliar sua viabilidade, sua coerência, e o papel desta compreensão na interpretação do *Górgias*.

### Mito e *atopía*

Para contestar a idéia de que a boa vida reside no fluxo desenfreado dos apetites, na possibilidade de engrandecê-los até o máximo e ser capaz de satisfazê-los, Sócrates lança mão do mito dos vasos da alma (493a-494a), a partir de imagens que ele toma de empréstimo de um “sábio da Itália ou Sicília”. Com tais histórias, Sócrates narra os destinos da alma no Hades, o lugar “invisível” (*tò aeidès*; 493b5), e descreve as situações terríveis daquele que esposa a “vida desmedida” quando ele chega no Hades, por oposição ao homem que viveu de modo temperante, que é feliz na Terra e feliz também no local dos mortos.<sup>259</sup> A deixa para estas histórias é dada quando Cálicles insinua que o

<sup>259</sup> O sábio anônimo mencionado por Sócrates criou um jogo com as palavras em que o “corpo” (*sôma*) é a sepultura/túmulo (*sêma*) da alma, e afirmou que há um “lugar na alma” (*tês psykhês en hôi*; 493a3) no qual os apetites ocorrem (493a). Para o sábio, os apetites seriam o que há de mais “persuadível e sugestível” na alma humana, posto que eles são facilmente arrastados para cima e para baixo (*ânô kátô*). Assim, o sábio, que Sócrates denomina como um homem sutil, exprimiu-se como “se narrasse um mito” (*mythologôn*), e nomeou esta parte da alma de “*píthos*” (vaso), num trocadilho com o adjetivo “*píthanos*” (crível). E noutro jogo de palavras, ele chamou de “*anoétous*” (irrefletidos) os “*amúetous*” (não-iniciados). Os irrefletidos e os não-iniciados correspondem àqueles homens cujos desejos seriam ilimitáveis e insaciáveis; dessa maneira, o vaso que conteria seus apetites seria furado, e assim, ao chegarem ao



modelo de vida ordenado e comedido proposto por Sócrates seria o de um “morto”, ao que o filósofo retruca (492e10-11), pensando que Eurípides se adapta melhor à sua concepção de temperança do que à do jovem político (*Polyidos* fr. 638): “quem sabe se viver não é morrer e morrer viver”? <sup>260</sup>

Como as imagens são bem conhecidas, passemos logo ao modo como o próprio Sócrates descreve suas intenções ao narrá-las:

De fato, isso tudo é um tanto quanto estranho (*hypó ti átopa*), mas clareia (*de<sub>l</sub>oĩ*) o que quero te indicar (*endeixámenos*), tanto como puder, afim de persuadir-te a mudares e a escolheres, ao invés de uma vida insaciável e descomedida (*bíos apléstos kai akolástos*), uma vida ordenada (*kosmíqs*), satisfeita e conformada com o que tem. Persuado-te (*peítho*) de algum modo a mudares (*metatíthestai*) e a considerares que os ordenados (*kosmíous*) são mais felizes do que os descomedidos, *ou ainda que te contasse muitos outros mitos como estes (ál<sub>l</sub>a pollà toiaûta mythologô)*, não mudarias (*metathéseĩ*) nem um pouco?

(*Górgias* 493c4-8—trad. nossa)

---

Hades, tornariam-se os mais miseráveis: estariam condenados a tentar encher de água um vaso furado com uma concha igualmente furada, tentando a repleção dos vasos, no entanto, sem nunca atingir o termo, por causa do escorrimento e vazamento. Embora a imagem pudesse sugerir que estes homens que têm seus vasos furados possuíssem muitas afecções e convicções, o fluxo incessante e movimento perpétuo dos apetites acabam por gerar nas almas dos irrefletidos e não-iniciados a “incredulidade e esquecimento” (*apistían kai léthen*) (493c3). Já na “outra imagem” (*ál<sub>l</sub>en eikóna*), tomada da mesma escola (493d-494a), Sócrates avalia a diferença entre a “vida do temperante e a do descomedido” (*toû bioû toû sóphronos kai akolastoû*) a partir da oposição entre o esforço e a “tranquilidade” (*hesykhía*). O temperante teria vasos em bom estado de conservação e plenos de vinho, mel, leite, etc., de tal modo que todos os esforços e trabalhos dispendidos para adquirir esses víveres seriam recompensados pela despreocupação ou “tranqüilidade” garantidos pela posse e manutenção deles. Ao contrário, os descomedidos seriam providos de vasos furados e mal conservados, e todos os seus esforços para enchê-los seriam vãos e intermináveis, porque eles teriam que trabalhar noite e dia, sem interrupções, enchendo e vendo esvaziar os recipientes, a menos que eles quisessem padecer de dor aguda e incessante. Tanto o temperante quanto o descomedido empenham esforços e trabalhos para encher os vasos que representam a parte apetitiva de suas almas, mas apenas a alma do *akolástos* jamais atinge seu termo e encontra descanso. Esta imagem do trabalho perpétuo sem resultado ilustra uma situação abominável para qualquer grego, familiarizados com os suplícios de Tântalo, Sísifo e Tísio, que são mencionados no mito final do diálogo (525d), como paradigmas do sofrimento “por todo o tempo” dos poderosos injustos, tormentos que já tinham sido cantados por Homero.

<sup>260</sup> Sócrates completa dizendo que talvez o poeta pudesse estar dizendo a verdade, e naquele instante do diálogo eles já estivessem mortos. Nada mais natural para uma obra que tem por objeto principal a vida do que resultar em seu momento derradeiro, a morte, definida no *Górgias*, tal como no *Fédon*, como a completa separação da alma do corpo (*Górgias* 524b; *Fédon* 64c). Note-se ainda que, na *Apologia* (40c), a morte pode significar uma de duas coisas: a) nada, como um sono sem sonho, uma plena anestesia; b) ou, como se diz, a morte pode ser uma mudança, uma “migração da alma deste lugar aqui para um outro lugar” (*metoíkēsis tēi psykhēi toû tōpou toû enthēnde eis ál<sub>l</sub>on tōpon*). Contudo, o fato de este destino (a morte) ser inelutável não significa que os homens entendam o que ela significa e reconhecem o verdadeiro valor da vida, e isso é o que procura esclarecer o filósofo, para o qual ambos os temas (vida-morte) são familiares porquanto ele é o vivente que procura estar morto, ou seja, que busca afastar o quanto possível a alma do corpo. A definição da filosofia como “exercício para a morte” (*meléthe tanáthou*), metáfora para os estudos e as práticas relativas ao conhecimento e cuidado de si, que tem seu *locus classicus* no *Fédon*, em certo sentido também figura no *Górgias*.

Essa é a conclusão dos mitos dos vasos da alma, de que Sócrates se vale para narrar o destino da *psykhé* após sua completa separação do corpo, ou seja, após a morte. Muito poderia ser discutido sobre a esse recurso imagético-narrativo empregado por Sócrates, em particular devido aos problemas que tal linguagem impõe no contexto de um diálogo em que o filósofo pretende substituir e superar a “exibição” (*epídeixis*) retórica pela “demonstração” (*apodeíxis*) dialógica. Esta questão é bem relevante, porque estes dois mitos, bem como o mito final do *Górgias*, são elementos decisivos na argumentação mobilizada pelo filósofo em favor da superioridade do que ele chama de “vida ordenada e temperante”, e ilustrariam que ela é muito mais feliz do que a vida descomedida e intemperante proposta por Cálicles.<sup>261</sup>

É possível perceber que o estatuto epistêmico dos mitos contados por Sócrates é o da *pístis*, a convicção, e seu narrador admite de maneira explícita que eles devem ser situados no terreno da crença, apesar de confiar na verdade deles. Por exemplo, Sócrates confessa o seguinte acerca do mito conclusivo da obra: “isso é o que ouvi (*hà egô akekoûs*), Cálicles, e creio ser verdadeiro” (*pisteúō alethê eînai*; 524a10-b1).<sup>262</sup>

Entretanto, a “convicção” (*pístis*) é o mesmo *medium* e resultado que Sócrates havia reservado para a prática da retórica, para criticá-la duramente, como vimos em detalhes no terceiro capítulo deste trabalho. Então, não poderíamos nos perguntar sobre como o filósofo pode mobilizar a convicção nestas histórias bem extravagantes sobre aquilo que os homens definitivamente não podem ter certeza, tal como o destino das almas após a morte? Com efeito, baseado num questionamento semelhante a esse, muitos comentadores tomaram os mitos de Sócrates sobre as almas no Hades como um expediente “*ex machina*”, como um recurso não-demonstrativo usado por Sócrates como se fosse tal, no intuito de triunfar sobre um interlocutor hostil e recalcitrante às suas razões filosóficas (Klosko, 1983b, p. 591-593; Nightingale, 1995, p. 69-73; Arendt, 1997, p. 172-173; Araújo, 2008, p. 172-185; Lopes, 2008, p. 272). O problema levantado por

<sup>261</sup> Note-se que, a partir destes mitos, a oposição fulcral entre Sócrates e Cálicles já não se limita apenas à contrariedade entre a vida filosófica e a vida retórica. Sócrates amplia a discussão construindo uma oposição mais ampla entre a “vida do temperante e a do descomedido” (*toû bioû toû sóphronos kai akolastoû*).

<sup>262</sup> No início do mito sobre o julgamento das almas, Sócrates afirma que conta seus discursos “como se eles fossem verdadeiros” (*hōs alethê ónta*; 523a2), e no final admite “estar persuadido” (*pépeismai*) por eles (526d3-4).

esses autores, sem dúvida é relevante, embora não possamos nos ocupar dele aqui em toda sua amplitude, deixando para outras ocasiões uma análise mais pormenorizada da questão.<sup>263</sup> Por outro lado, contudo, também não podemos seguir em nossos argumentos sem tomar alguma posição sobre o problema da construção e do uso dos mitos no *Górgias*.

Assim, em primeiro lugar, devemos mostrar como Sócrates ele próprio reconhece explicitamente a *atopía* das imagens contadas, em particular a dos vasos da alma, tidas como “um tanto quanto estranhas” (*hypó ti átopa*; 493c3).<sup>264</sup> Pensamos que esta *atopía* declarada sobre o mito dos sábios da Itália ou da Sicília possa ser estendida também ao mito final da obra (que Sócrates remete a Homero, com uma boa dose de ‘liberdade

<sup>263</sup> G. Klosko (1983b, p. 594) resume bem as implicações da referida discussão: “É a mais cruel das ironias que o *Górgias* termine com a relação dialética destruída e com ela qualquer possibilidade de argumentação fundamentada. Deixado sem outro recurso, Sócrates conclui a discussão com um conto da transmigração das almas e uma exortação retórica apaixonada para Cálicles seguir o caminho das conclusões que vieram à tona (527e). O *Górgias* poderia ser chamado de tragédia da filosofia. Tendo afirmado explicitamente que seu oponente deve ser convencido se quiser ser considerado bem-sucedido, Sócrates é incapaz de convencer Cálicles de qualquer coisa. Tendo feito um enorme esforço para delinear os procedimentos de discussão e construir relação dialética após relação dialética, ele é forçado a ver a discussão desmoronar e tem que terminá-la sozinho. E esse ponto não pode ser exagerado, Sócrates, que afirma não falar por si mesmo, mas pela filosofia, nesse confronto com três rétores, conclui o encontro com um apelo retórico”.

<sup>264</sup> Ressaltamos ainda que em outros diálogos platônicos a utilização dos mitos ou imagens discursivas está associada diretamente ao adjetivo *átupon*; por exemplo, a famosa imagem da caverna da *República* é assim descrita por Adimanto (*República* VII 515a4-5; trad. A. Prado): “Estranho (*átupon*) é o quadro (*eikóna*) que descreves, e estranhos também os prisioneiros (*desmótas atópous*)”. Sócrates responde: “semelhantes a nós (*homoióus hemîn*)”. Já no *Timeu*, o discurso sobre a Atlântida e o mito sobre a causa errante são descritos como atópicos por Crítias e por Timeu, respectivamente (*Timeu* 20d7): “Escuta, ó Sócrates, um discurso por um lado muitíssimo estranho (*lógon mála mên atópou*), por outro lado, completamente verdadeiro (*pantapasí mên alethoús*) [...]”. No mesmo diálogo, o discurso de Timeu é denominado de *eikós mythos*, a possibilidade viável diante do desafio de perscrutar a necessidade, também dita causa errante, gênero que, por ser dotado de uma essência instável e mutável, não permite uma abordagem discursiva plenamente verdadeira e definitiva. Timeu também se vale de uma “narrativa estranha e infamiliar” (*ex atópou kai aéthous diegéseôs*; *Timeu* 48d5) diante do caráter peculiar do objeto de seu discurso. Cabe-nos ainda ressaltar uma passagem do *Fedro* (229c-230a), na qual Sócrates se recusa a oferecer explicações racionais para o mito do rapto de Erítia por Bóreas, pois isso o levaria a ter de explicar também o cátrater prodigioso, maravilhoso e a “*atopía*” (*Fedro* 229e1) de criaturas míticas como “Hipocentauros”, “Quimeras”, “Górgonas” e “Pégasos”; Sócrates diz ainda que não tem tempo para procurar essas explicações, já que ele mal consegue seguir o preceito délfico do conheça-te a ti mesmo, de tal modo que seria melhor acreditar na tradição e consagrar todo o tempo livre para buscar o auto-conhecimento. Perguntado por Fedro se ele acredita que essas “histórias” (*mythológema*) são verdadeiras, Sócrates ainda responde, assumindo sua própria *atopía* (*Fedro* 229c5-6- Trad. L. Brisson): “Se eu não acreditasse (*apistoíen*), como os sábios, eu não seria um original (*átopos*)”. Nesse sentido, vemos que há indícios suficientes para a realização de um estudo mais profundo acerca da relação entre mito e *atopía* na obra de Platão. Não podemos fazer isso aqui, mas ficamos desde já cientes de que a *atopía* dos mitos platônicos usados na tentativa de discursar sobre aquilo que causa as maiores aporias na razão pode aparecer no campo da verdade, ou pelo menos no da verossimilhança, e este deve ser o ponto de partida para avaliarmos o caráter atópico e insólito dos mitos narrados no *Górgias*, seja o mito dos vasos, seja o mito final.

poética'). Apesar das diferenças, o mito dos vasos e o mito do julgamento das almas na encruzilhada do Hades têm muito em comum, a saber, ambos trazem um momento em que Sócrates explica suas pretensões com suas histórias, esclarecendo o uso que ele faz delas e os efeitos que ele espera atingir.<sup>265</sup> Poderíamos dizer que os mitos do *Górgias* transmitem algo como uma “moral” da história, para fazermos uma analogia com as fábulas, e ambos apontam para certas atitudes a serem envidadas por aqueles que as escutam.<sup>266</sup>

Assim, parece que Sócrates vê seus mitos como exortações para a mudança de vida, como que “encantações” (*epoídoi*) para a prática da dialética, para nos apropriarmos dos termos do *Fédon* (114d), e que no *Górgias* são recusadas por Cálicles como uma daquelas amarras da educação e da lei, usadas para controlar os homens superiores (484a4-5). Os mitos do *Górgias* têm o objetivo diáfano de engajar os homens numa dada conduta, a saber, persuadir um interlocutor a mudar de vida, e Sócrates espera fazer isso mobilizando o que se poderia chamar de a parte irracional da alma.<sup>267</sup> Elaborando um discurso cheio de efeitos para atizar a parte mais crédula e suscetível da alma, ele espera espicaçar a racionalidade de seus interlocutores e exortá-los à prática da virtude.

Para compreendermos como agem os mitos do *Górgias*, devemos ter em mente a reação de Cálicles às histórias narradas por Sócrates. Nesse ponto, notamos algo bastante surpreendente: Sócrates, que se por um lado tenta narrar mitos com o objetivo manifesto de persuadir e transformar o modo de vida um interlocutor que relutava ao diálogo, por outro lado, mostra uma desconfiança explícita na eficácia que os mitos sobre

<sup>265</sup> Compare-se a passagem 493c4-8 dos mitos sobre os vasos da alma com a exortação final do mito dos julgamentos da alma (526e-527e).

<sup>266</sup> O mito escatológico do *Górgias* é um discurso extremamente complexo e de difícil interpretação. Não queremos de modo algum fechar as múltiplas possibilidades de compreensão de suas significações. No entanto, ressaltamos uma delas, uma das mais aparentes, e para tanto, basta citarmos a última parte do discurso que finaliza o diálogo (527e- trad. D. Lopes): “Então, tomemos como nosso guia esse discurso que agora se revela a nós, discurso que nos indica que o melhor modo de vida (*ho trópous áristos tou bíou*) é viver e morrer exercitando a justiça e toda virtude (*aretên askoúntas*). Assim, sigamos este discurso e a ele exortemos (*parakalômen*) os homens, e não aquele no qual acreditas e ao qual me exortas, pois ele não tem qualquer valor, Cálicles”.

<sup>267</sup> Acerca da função educativa e política dos mitos na obra platônica, veja-se J.-F. Pradeau (2006, p. 81-82): “No entanto, se fôssemos identificar os traços característicos das histórias míticas, três deles seriam facilmente distinguidos nos diálogos, onde todos os mitos: 1) retratam costumes, modos de viver; 2) inscrevem esses costumes em tempo e lugar determinados, por mais inacessíveis que sejam, e; 3) dirigem-se à comunidade cívica como um todo. Os mitos são as histórias que retratam, em um determinado contexto narrativo, os modos de vida que deveriam iluminar todos os cidadãos”.

os vasos da alma poderiam ter sobre uma alma como a de Cálicles. Vimos acima a suspeita levantada por Sócrates, em forma de pergunta, de que Cálicles “não mudaria nem um pouco”, mesmo que ele “contasse muitos outros mitos como estes” (*állā pollā toiaûta mythologô*), ou seja, mesmo que ele narrasse histórias semelhantes às que ele tinha acabado de contar (493d3). Cálicles, por seu turno, confirma de pronto a desconfiança socrática, dizendo que esse receio seria a “suposição mais verdadeira” (*alethésteron eírekas*; 493d4), o que demonstra o descrédito completo do rétor nas histórias dos sábios itálicos assim como nas outras histórias que Sócrates poderia narrar. Uma dessas ‘outras histórias’ é justamente o mito final do diálogo, em relação ao qual Cálicles também demonstra seu total ceticismo diante das palavras de Sócrates, que poderiam parecer “contos de velhas” (*légesthai hósper graòs*), daqueles que se contam às crianças (527a4-6).

Cálicles não está disposto a dar sequer um passo para fora de sua vida descomedida, pois para ele a “vida ordenada” (*kosmíōs bíos*) ilustrada por Sócrates seria comparável a “viver como uma pedra” (494a8). A ordenação que Sócrates propõe para a alma assume a feição da “tranquilidade” (*hēsukhían*; 493e6), que seria alcançada pelo estímulo e satisfação moderados dos apetites (por exemplo, aqueles que levam o homem ao bem). Entretanto, para o rétor, essa tranquilidade representaria algo muito distinto de um equilíbrio entre desejo e satisfação. Para Cálicles, as regulações que Sócrates estabelece para a fruição dos apetites não seria mais do que uma condenação à perpétua insensibilidade e imobilidade, e isso impossibilitaria que qualquer homem alcançasse a felicidade. O ato de conter a vazão dos apetites na saciedade representaria algo como a petrificação ou mesmo a morte do homem. Por esse motivo, o ideal de “tranquilidade” dos apetites proposto por Sócrates seria incompatível não apenas com a *eudaimonía*, mas também com a própria noção de vida, pois a recomendação do filósofo, além de redundar numa apraxia, implicaria ainda numa total apatia. Para Cálicles, deixar de experimentar ao máximo possível os prazeres e até mesmo as dores refrearia o movimento incessante e impediria não apenas a boa vida, mas a própria vida em si mesma. Se a alma se reduz a um movimento incessante de carência e satisfação, de falta e repleção, a plena realização da vida pode ser definida na seguinte máxima (494b1-

2): “Todavia, nisto está (*en tóutoi*) o viver prazeroso (*hedéqs zên*), no mais pleno fluir (*epirreîn*)”.

Sócrates havia procurado uma linguagem um tanto quanto solene e misteriosa para falar da vida das almas despidas do corpo no Hades, e assim tentar mobilizar seu interlocutor para outra conduta na Terra, mas seus mitos não foram suficientes para convencer Cálicles da verdadeira meta a ser observada pelos homens, o cuidado com a alma, que nada teria a ver com o fluxo desenfreado dos prazeres e dores, pautado pela maximização indeterminada dos apetites e pela busca da satisfação a qualquer custo. Para aproveitarmos o vocabulário dos ritos místéricos transposto por Sócrates no *Górgias*, poderíamos dizer que a ‘profanação’ realizada pelo filósofo não surte o efeito esperado, já que nem mesmo o fato de Sócrates revelar e explicar o sentido que ele pretende com seus mistérios demovem o interlocutor para o *tópos* esperado, ao menos não completamente. O mito só indica um caminho para os iniciados, os quais, segundo o trocadilho do sábio itálico ou sicílico, são aqueles dotados de *noûs*, ou seja, aqueles que se propõem a compreender e a controlar as próprias opiniões e sentimentos através da mediação da inteligência. Esse exercício de inteligência implica num engajamento nas questões mais importantes para os seres humanos; uma amostra de quais poderiam ser essas discussões é dada justamente no *Górgias*, tais como a natureza da alma, a dos prazeres e apetites, para enfim determinar a maneira correta de lidar com eles em suas implicações para a vida individual e comum.

O mito dos vasos introduz claramente uma espécie de ‘bipartição’ anímica, por assim dizer, já que Sócrates menciona um “lugar na alma” (*tês psykhês en hôi*; 493a3) no qual estão localizados os apetites, que são aquilo que de mais sugestível e permissivo que há na *psykhê*, pois podem ser lançados “para cima e para baixo” (*ánq kátq*) e são facilmente persuadidos.<sup>268</sup> Na prática, o mito dos vasos da alma nos dá mais uma boa ilustração do que Sócrates entende por “apetite” (*epithymía*) no *Górgias*, e de novo nos mostra como o filósofo estabelece conexões entre estados cognitivos e volitivos da alma, aos moldes do que salientamos no capítulo 4. Sócrates diz que os apetites são

<sup>268</sup> Note-se o vocabulário espacial indicado pelo uso do dativo locativo *en hôi*, que nos sugere demais ‘lugares’ na alma. Por mais estranho que possa parecer, Sócrates usa os termos “tempo” (*khronos*) e “lugar” (*tópos*) a propósito das interações entre corpo e alma, por exemplo em 496e7, onde ele fala da sensação dos prazeres e dores que ocorrem simultaneamente (*háma*), “no mesmo lugar e ao mesmo tempo” (*autón tópon kai khronon*), sem se importar se eles ocorrem no “corpo ou na alma” (*eite psykhês eite sómatos*).

inteiramente suscetíveis ao “persuasivo” (*peistikós*) ou “credível” (*pithanon*), retomando a perspectiva lançada no debate com Polo, em que o filósofo distinguia dois tipos de querer: um querer orientado pela inteligência e conhecimento (vontade), e um querer (des)orientado pela convicção desinteligente.<sup>269</sup> Nesse sentido, podemos dizer que Sócrates procura mobilizar a dimensão irracional da alma de seu interlocutor tendo em vista mostrar a importância de *equilibrar* os movimentos entre falta e repleção característicos dos apetites (equilibrar os apetites não significa paralisá-los ou mortificá-los, como julga Cálicles). Ora, tendo em vista as conexões entre estados cognitivos e volitivos estabelecidas no *Górgias*, ao tocar na dimensão apetitiva do psiquismo, o ponto mais sensível da alma humana, e em particular a de Cálicles, Sócrates procura um modo de ativar a racionalidade de seu interlocutor, pondo-a em movimento.

Relembre-se que Sócrates denomina aquele que esposa a “vida descomedida” (*akolástos bíos*) de “*amúētos*” (não-iniciado), num jogo de palavras com o termo “*anoētos*” (irrefletido), que é incapaz de compreender o sentido dos mitos, justamente porque não pode compreender o sentido do *dialégesthai*. Pelo menos, esse é o caso de Cálicles, que além de recalcitrar ao diálogo, recusa também o mito, um detalhe que pode ser relevante na compreensão do *Górgias*, e na interpretação de sua interpretação. Pois, conforme dissemos, muitos autores tendem a (des)considerar os mitos da obra como um recurso “*ex machina*”, como uma “*ultima ratio*” desesperada para fazer a filosofia triunfar sobre a retórica, *retoricamente*; nesse sentido, o juízo de H. Arendt é exemplar (1974, p. 172-173, n. 44).<sup>270</sup>

<sup>269</sup> Lembrando que a alma dos homens descomedidos também sofre com a “incredulidade” e o “esquecimento”.

<sup>270</sup> No ensaio “O que é autoridade”, Arendt comenta detalhadamente o uso dos mitos por Platão, os quais, para ela, antecipam a visão cristã do inferno e possuem uma clara motivação política, no sentido de incutir medo nos homens incultos e legitimar as autoritárias pretensões do filósofo: “Aqueles que não têm experiência alguma com uma verdade filosófica além do âmbito da percepção sensível, não podem, naturalmente, persuadir-se da imortalidade da alma sem um corpo; para este, Platão inventou uma série de estórias para concluir seus diálogos políticos, via de regra após falido o argumento em si, como em *A República*, ou após patentear-se de que o oponente de Sócrates não poderia ser persuadido, como em *Górgias*”. Arendt completa em nota: “O caso de *Górgias* é bastante similar. Mais uma vez, Sócrates é incapaz de persuadir seu opositor. A discussão gira em torno da convicção de Sócrates segundo a qual é melhor sofrer o mal do que praticá-lo. Quando se evidencia que Cálicles não pode ser persuadido pela argumentação, Platão passa a contar-lhe seu mito de uma vida futura, à maneira de *ultima ratio*, e, diversamente do que ocorre em *A República*, o narra com grande hesitação, indicando claramente que o narrador, Sócrates, não o leva muito a sério”.

Uma compreensão deste tipo poderia comprometer seriamente o argumento do diálogo, no qual, dentre outras coisas, procura-se distinguir a “vida na filosofia” da vida dedicada ao exercício da retórica adulatora perante o *démos*. Entretanto, como vemos, os mitos narrados por Sócrates sobre o lugar invisível para onde vão as almas após a morte não têm muita eficácia sobre Cálicles, e dessa maneira, dificilmente poderiam consolidar qualquer espécie de triunfo sobre o rétor.

As histórias recontadas por Sócrates não conseguem deslocar Cálicles, nem contraditá-lo; no entanto, elas ainda conseguem estranhar o interlocutor. Não há um sucesso total, nem um fracasso total. É preciso destacar que mesmo cético diante da possibilidade de um acordo com Cálicles, Sócrates não abandona a tentativa de dialogar, e nem demonstra hesitação diante dos pontos de vista que procura defender sobre a felicidade do homem justo e ordenado, aqui e acolá (no Hades). Entretanto, Sócrates sabe que não pode vencer a discussão com Cálicles com os mitos de que ele se apropria e recria, de tal modo que, ou concebemos os mitos do *Górgias* como uma mera peça acessória e mesmo dispensável, ou concebemos outra função para os mitos do diálogo. Nesse caso, talvez possamos pensar que os mitos do *Górgias*, em especial o que fecha o debate, têm outros destinatários em vista, que não poderiam ser senão os leitores da obra, que não só são levados a se defrontarem com o caráter atópico das histórias recontadas por Sócrates sobre o julgamento e o destino das almas, como também são envolvidos na situação de *atopía* causada pelo diálogo e pelo mito. Sendo assim, mais do que um expediente extra-lógico de Sócrates para superar seus interlocutores, teríamos uma estratégia de comunicação e exortação que se apóia na “retórica verdadeira” indicada pelo filósofo nos momentos finais do diálogo (517a5-6).

Não nos esqueçamos de que Sócrates chama seus *mýthoi* de *lógoi* (523a1-2), e pensa que suas histórias dão margem à “convicção” (*pístis*). Dessa maneira, ele parece explorar a possibilidade de a *pístis* ser verdadeira, algo que sugerimos tendo em vista um momento do debate com Górgias, no qual Sócrates distinguiu o conhecimento da convicção, sustentando que o conhecimento tem que ser necessariamente verdadeiro, ao passo que a “convicção” (*pístis*) pode ser falsa ou verdadeira (*pseudēs kai alethēs*; 454d4). Naquele momento do diálogo, Sócrates não explorou a possibilidade de que a “convicção” pudesse ser verdadeira, porque a refutação de Górgias seguiu noutra



direção, na qual Sócrates procurou mostrar como a demiurgia de persuasão retórica poderia ser usada como um artifício para apenas persuadir sem ter que saber e sem precisar ensinar. Neste momento do diálogo, por outro lado, Sócrates almeja apoiar o uso filosófico dos mitos dos sábios itálicos ou os de Homero na chance de que as histórias contadas sejam uma *'pístis alethés'*; a possibilidade de Sócrates avançar nessa compreensão sem incorrer numa contradição com sua anterior repreensão da convicção, ou melhor, a possibilidade de que a contradição de seus atos discursivos possa ser melhor absorvida parece ser suportada pelas argumentações e refutações do *Górgias*: os mitos supõem, integram e retomam os *lógoi* do filósofo e não fazem sentido sem eles. Se a dimensão ético-política dos mitos parece clara, até porque Sócrates a declara com todas as letras na exortação final do mito do julgamento das almas, convém não negarmos às histórias de Sócrates todo e qualquer conteúdo epistêmico, como é a tendência mais comum no que tange à interpretação dos mitos do *Górgias*.<sup>271</sup>

O desvio de Sócrates pelo Hades (o lugar invisível) e a descrição da situação das almas que nele passam acaba por ir de encontro à corporeidade da existência apregoada pelo rétor, e a reflexão suscitada pelos mitos choca-se com a imediatez das sensações de prazer e dor que para Cálicles representam a própria substância da vida humana. Cálicles até chega a reconhecer a existência da “alma” (cf. 485e), ao contrário de Polo, que se mostrou desorientado com os direcionamentos da argumentação socrática para o âmbito do psiquismo. Contudo, Cálicles ainda não é capaz de reconhecer as mais decisivas consequências do deslocamento do universo corpóreo para o universo psíquico implicado nas argumentações e nos mitos de Sócrates. Dessa maneira, Cálicles é incapaz de imaginar o lugar para o qual o filósofo desloca a política, e assim, muito menos ainda pode julgar com correção o lugar no qual o filósofo se coloca.

### **Atopía, singularidade e demagogia**

Se os discursos sobre o destino das almas no Hades não puderam demover Cálicles de suas falsas convicções acerca da melhor vida, o filósofo apela para uma

---

<sup>271</sup> Dessa maneira, recusamos as opiniões radicais de Dodds e de Arendt acerca dos mitos narrados no *Górgias*. Para Dodds, os mitos do diálogo seriam a expressão de uma “importante verdade religiosa” (Dodds, 1990, p. 303), e Platão acreditaria piamente neles. Para Arendt, muito pelo contrário, fica claro que Sócrates não acredita nas histórias que ele conta, e menos ainda Platão, e que os mitos só servem para incutir o temor e como um instrumento de dominação política, como vimos na nota anterior.

linguagem mais direta, cômica e popular para refutar a identidade plena entre o fluxo dos prazeres e a felicidade postulada pelo jovem político. Sócrates esperava por essa deixa, ele que em vários momentos do diálogo deu ensejo ao riso, sendo tachado de *geloios*, por se afastar demais do mundo terreno, por nutrir e defender com seriedade condutas excêntricas perante o *status quo*. Agora é Sócrates que lança seu antagonista no universo do risível, retrucando que, no caso de a vida feliz ser a vida prazerosa aos moldes do máximo fluxo dos apetites como propusera Cálicles, alguém que tivesse coceira e vivesse a se coçar, viveria prazenteiro e feliz, e tanto mais na medida em que o comichão se alastrasse por todo o corpo, e fosse possível refregá-lo de todas as maneiras!<sup>272</sup> Como Cálicles se recusa a largar a idéia de que o bem implica em *sempre* satisfazer os apetites quando eles surgirem (cf. 492a2: *apopimplánai hún àn aeì he epithymía gígnetai*), e não apenas os “bons” apetites, ou os “úteis”, Sócrates aponta para as consequências indignas do modo de vida proposto por seu interlocutor, incapaz de se libertar da prisão ou do túmulo que o universo corpóreo pode se transformar para os que não cultivam a inteligência e o equilíbrio:

Sócrates: Muito bem, excelente homem! Termina como começaste, e atenta-te para não seres tomado pela vergonha! Tampouco eu, como é plausível, devo me envergonhar. Em primeiro lugar, diz-me se alguém, com sarna e coceira, coagido a se coçar copiosamente, teria uma vida feliz (*eudaimónos zên*) tendo de se coçar pelo resto de seus dias!

(*Górgias* 494c4-8- trad. D. Lopes)

Basta que tentemos imaginar a cena descrita acima para entendermos o sobressalto e a indignação de Cálicles, que assim reage à provocação socrática:

Cálicles: Como tu és deslocado (*átapos*), Sócrates, e um autêntico demagogo (*atekhnôs demegóros*)!

(*Górgias* 494d1- trad. nossa)

Antes de comentarmos a passagem, devemos salientar mais uma vez que Sócrates não mostra preocupação em se desvencilhar da *atopía* da qual é acusado. Na sequência da interjeição de Cálicles, Sócrates até admite que foi assim que conseguiu

<sup>272</sup> O tema do comichão e do ato de se coçar, apesar de ser um exemplo realmente hilário, é evocado também no *Filebo* (46d-e), quando Sócrates fala das afecções nas quais se misturam os prazeres e as dores, mas nas quais há um predomínio de dor. Estas afecções mistas são recorrentemente discutidas por Platão em suas obras, e para qualificá-las, ele utiliza com certa frequência o adjetivo *átapon*, como no próprio *Filebo* (49a8) e no *Fédon* (60b3). Ver a discussão das referências no apêndice A.

deixar “perplexos” Górgias e Polo. Contudo, Cálicles é um corajoso, e talvez seja imune a esse efeito da *atopía* de Sócrates, que mais parece ser fruto de um cálculo meticuloso do que um mero incidente dos discursos do filósofo.

Ao classificar Sócrates como um *átopos*, Cálicles indica que faltam palavras e qualificativos apropriados para expressar seu estarecimento frente a um homem que pronuncia discursos espantosos como os que ocorrem ao longo do diálogo. Não devemos perder de vista que esta é a única ocorrência no *Górgias* do adjetivo masculino “*átopos*”, o qual, segundo os lexicógrafos, possui uma nuance relevante em relação ao neutro *átupon*, mais freqüente nos textos antigos e usado prioritariamente no campo ‘objetivo’, geralmente para expressar uma inconsistência lógica. Com o adjetivo masculino, Cálicles visa o próprio indivíduo, a singularidade, o caráter do *homem* Sócrates (Arnott, 1964, p. 120, n. 40 e 41; Liddell, Scott e Jones, 1996, p. 272).<sup>273</sup> Entre outras acepções, um “*átopos*” pode designar um indivíduo “bizarro”, “esquisito”, “estranho” ou “extravagante”. No contexto em questão, preferimos verter *átopos* como “deslocado”, porque o termo compreende bem a inadequação e o aparente descabimento das atitudes socráticas na situação específica, na qual vemos uma manifesta oposição do filósofo ao senso de adequação (*prépon*) retórico. Uma inadequação, de fato, realmente cômica.

Entretanto, na seqüência da oração, Cálicles situa a *atopía* que expressa a identidade inigualável de seu antagonista num espaço comum, determinando o “não-lugar” socrático a partir do confronto com a alteridade, com o modo como ele aparece no ambiente público. Isso porque Sócrates é um *átopos*, e também um “*atekhnôs demegóros*”, ou seja, um autêntico orador popular, ou, segundo preferimos, um “demagogo”. É como se Cálicles dissesse que Sócrates não precisa de esforço para distinguir-se como condutor do populacho, que o caráter extravagante do antagonista reluz numa vocação espontânea para uma política demagógica (conforme indica o emprego do advérbio “*atekhnôs*”). Para Cálicles, Sócrates é um ser absolutamente singular, embora, curiosamente, a *atopía* de sua natureza só possa ser situada em meio ao povo. Como um sem-lugar (*átopos*) pode ser um demagogo (*demegóros*)? Não seria esta uma aproximação insólita para definir a estranheza socrática, naquilo que ela tem de mais peculiar?

---

<sup>273</sup> Tal como já indicamos na introdução deste trabalho. Ver ainda o apêndice A desta dissertação.

Parece então que a singularidade do filósofo só faz algum sentido desde que referida à vida na cidade. Sócrates, no decorrer de seu debate com Cálicles, procura indicar que a posição de seu interlocutor é inconseqüente tendo em vista a dimensão ridícula, vergonhosa e prejudicial de um homem incapaz de se controlar, isto é, de refrear seus apetites e prazeres tendo em vista a qualidade de sua vida. No entanto, não nos parece que a evocação de Sócrates à sensação de comichão e ao ato de se coçar possa ser resumida ao apelo a procedimentos vexatórios que tenham em vista estigmatizar e rebaixar pessoalmente um dado indivíduo, ao invés de evidenciar o absurdo de um argumento ou posição conceitual. Apesar de esdrúxulo, o exemplo da demagogia de Sócrates não representa um simples “escárnio nominal”, típico da comédia antiga, em que temas puramente adventícios são mobilizados para ridicularizar e humilhar um dado homem, tais como, por exemplo, a calvície, a higiene, a pobreza, a conduta sexual e demais peculiaridades exploradas para produzir sobre um indivíduo um efeito vexatório potencialmente destrutivo. A nosso ver, o exemplo de Sócrates aponta para as conseqüências absurdas da identificação absoluta entre o bem, o prazer e a felicidade para um indivíduo, e essas conseqüências nocivas são sustentadas pela argumentação geral do diálogo, empreendida desde o debate com Górgias e Polo, no qual Sócrates procurou oferecer uma série de razões para descolar o bem do prazer, confirmar a diferença e a superioridade daquilo que é bom sobre aquilo que é prazeroso, além de separar e hierarquizar as funções da alma e do corpo.

O humor e mesmo a sátira de Sócrates não devem nos impedir de perceber a seriedade do filósofo, e sua admoestação contra o exagero e as implicações prejudiciais à adoção de um hedonismo desenfreado tal como defendido por Cálicles são conseqüências drásticas que o filósofo objetiva tornar evidentes para qualquer um com um menor senso de juízo. Seria o caso de perceber como o caráter *átomos* de Sócrates permite também a confluência entre o cômico e o sério em seus argumentos e atitudes.<sup>274</sup>

---

<sup>274</sup> Vale rememorar que Polo comparou os argumentos de Sócrates às manhas de uma criança, e Cálicles concebeu a filosofia como uma prática adequada a um adolescente, tendo acusado também de puerilidade o homem que continua a praticar a filosofia na idade adulta. A tensão entre o jogo ou brincadeira e a seriedade perpassa toda a discussão do diálogo, e tal como o *Górgias* apresenta uma mistura de elementos trágicos e cômicos, poderíamos dizer que a obra apresenta também uma mistura entre o sério e o jocoso, o que, a nosso ver, são indícios da *atopía* da própria obra. Acerca da noção de “jogo” na obra de Platão, veja-se G. Ardley (1967). Ver ainda o apêndice A desta dissertação.

Enquanto Cálicles dizia que o filósofo vive como uma pedra ou um morto, ou seja, que o homem temperante não vive, Sócrates designa a vida descomedida de Cálicles como uma “vida de pirata” (*l̄estoû bíon*; 507e4), uma “vida de lascivo” (*kinaidôn bíos*; 494e4) e uma “vida de *Karadrio*” (494b6).<sup>275</sup>

As (in)consequências do hedonismo indiscriminado e irrefreado de Cálicles são ainda mais perceptíveis quando pensamos em suas implicações políticas, as quais são reveladas pelo próprio rétor ao longo do diálogo, já que, em toda a discussão, o tema da participação política foi tomado como um dos tópicos fundamentais na questão do maior bem e da melhor vida. Já vimos em detalhes como Cálicles procura associar sua concepção de “fruição” (*apoláusis*) a um determinado modo de se envolver nos assuntos da cidade; o não refreamento dos apetites e a busca insaciável pelos prazeres seria direito dos mais fortes e melhores por natureza, como Cálicles havia declarado, e, em última instância, esse direito tomaria a forma de uma tirania política (virtual ou mesmo real). Sócrates já sabia disso, mas num dado momento da conversa, ele provoca seu interlocutor a definir de uma vez por todas quem são os melhores a que Cálicles se refere e o que compete a eles. A resposta de Cálicles, como veremos na próxima seção, mostra com nitidez como o (des)governo de si do jovem político ateniense implica no (des)governo dos outros, e assim, de toda a cidade.

### **Atopía como governo de si e dos outros:**

No final da seção anterior, havíamos dito que Sócrates procurou explorar a indeterminação das definições de seu interlocutor acerca dos que têm uma natureza privilegiada e podem ter mais do que os outros. Isso ocorre a tal ponto que Cálicles tacha Sócrates de um “caçador de nomes”, no sentido de alguém que explora as ambiguidades dos discursos num nível muito superficial e malicioso. Para contornar a erística do filósofo em torno de suas definições acerca de quem deve exercer o poder, e de que maneira, Cálicles dá um ultimato:

Mas eu já te disse que são os espertos (*phronímous*) e corajosos (*andreíous*) nos negócios da cidade (*póleqs prágmata*)! A eles compete governar a cidade (*tôn póleqn árkhēin*), e isso é o justo: estes terem mais

<sup>275</sup> O *Karádrio* seria um pássaro de apetite voraz e insaciável, que come tudo o que vê pela frente e ao mesmo tempo vai defecando. Não é possível saber com exatidão a identidade do referido pássaro, mas tampouco é necessário, tendo em vista que a imagem é perfeitamente inteligível no contexto do diálogo. Para maiores informações sobre o assunto, ver Dodds (1990, p. 306).

do que os outros (*pléon ékhein tōn álloŋ*), os governantes (*árkhontas*) mais do que os governados (*arkhoménōn*).

(*Górgias* 491c6-d2- trad. nossa)

Cálicles lança seu pensamento acerca da justiça natural no horizonte da cidade, retomando sua visão de que os melhores devem imperar sobre os mais débeis, e isso significa impor sobre eles seus desejos e opiniões mediante o supremo poder político.<sup>276</sup> Já conhecemos a visão de Cálicles sobre a justiça segundo a natureza, mas ainda não tivemos a oportunidade de avaliar até esse momento uma das principais objeções de Sócrates a ela. Pois se a noção de justiça de acordo com a natureza (*katà phýsin*) segundo Cálicles legitima a supremacia dos melhores sobre os piores, então o convencionalismo igualitário da maioria dos homens poderia ser visto como a expressão da justiça natural. Ora, se são os muitos que estabelecem as leis, e estas escravizam os mais fortes por natureza, então, provoca Sócrates (488d6-7): “assim, os muitos (*hoi polloí*) [não] são superiores (*kreíttous*) ao indivíduo (*toû enòs*), segundo a natureza”? Dito de outro modo, Sócrates contesta a reprovação de Cálicles aos “muitos” *levando ao absurdo* as premissas do próprio Cálicles, dado que o rétor afirmava que a maioria estabelece as leis, usurpando o direito natural dos mais fortes. Pois, conclui Sócrates (488e4-5): “Então, as leis [dos muitos] são belas segundo a natureza, sendo as dos superiores (*kreíttónōn*)”.

É claro que Cálicles não se rende a essa objeção socrática, formalmente sofística, mas talvez politicamente significativa, na medida em que, para o rétor, “os muitos” não passam de uma reunião de homens indistintos e sem valor, “escravos” (*doúlōn*) e gente de todos os cantos (*pantadapōn*), que jamais poderiam estabelecer qualquer tipo de lei (489c).

---

<sup>276</sup> O que nos traz à mente aquele argumento de Trasímaco no livro I da *República*, que definia a justiça como o interesse do “mais forte” (338c). Na ocasião, Sócrates serviu-se de comparações com os pastores, os médicos e os demais *tékhnikoi* para mostrar a Trasímaco que um governante (enquanto um demiurgo, detentor da técnica política) governa buscando “o melhor” (*tò béltiston*) para o governado e não para si, visa o bem do “mais fraco” (*héttonos*) e não do “mais forte” (*kreíttonos*) (*República* I 346e-347a). Uma argumentação desse tipo não deixa de estar presente no *Górgias*, pois Sócrates insiste a tal ponto nessas comparações com as atividades dos demiurgos que Cálicles o repreende duramente por falar de sapateiros, cozinheiros, médicos, e outras “baboseiras” tais quais essas, como se o assunto da discussão não fosse outro (*Górgias* 490c).

Entretanto, além da contradição acima levantada, o filósofo aponta ainda para outra via para contestar a visão que seu interlocutor tem do poder, que também implica os *hoi polloí* na discussão, de maneira inusitada. Para falar da política como governo do outro, ou de todos os outros, Sócrates questiona seu interlocutor sobre qual a relação de poder que os mais fortes nutrem com eles próprios:

Sócrates: E isto? Quanto a eles mesmos (*hautôn*), companheiro? Governam (*árhontas*) ou são governados (*arkhoménous*)?

Cálicles: Como dizes (*pôs légeis*)?

Sócrates: Apenas digo cada um governando a si mesmo (*autòn heautoû árhonta*); ou ele não deve governar a si mesmo (*heautoû árkhein*), mas os outros (*állon*)?

Cálicles: O que tu queres dizer com esse governo de si mesmo (*pôs heautoû árhonta légeis*)?

Sócrates: Nada de complicado (*oudèn poikílon*), mas, como [dizem] os muitos (*hósper hoi polloí*), ser temperante (*sóphrona*) e dominar-se a si mesmo (*enkratê heautoû*), governando os prazeres e os apetites em si mesmo (*hedonôn kai epithymiôn árhonta tôn en heautôi*).

(*Górgias* 491d3-e1—trad. nossa)

Como podemos ver com bastante nitidez, Sócrates desloca o foco do poder de Cálicles, voltado para o governo da cidade, para o foco interior, voltado para o governo e o domínio de si mesmo. Ainda que toda essa transposição seja fundada numa *léxis* política (a própria expressão “governo de si” (*heautoû árhonta*) já diz tudo), ela não foi muito bem assimilada por alguns comentadores do *Górgias*, os quais, diante do que nos parece ser um movimento crucial na estrutura do diálogo, não admitiram a naturalidade com a qual Sócrates oscila do governo da cidade para o governo de si.

Por exemplo, Arendt reconheceu a noção de “governar a si mesmo” que aparece nesse momento do *Górgias*, mas o relegou à esfera privada, que para a autora precede o domínio público, e assim antecede o âmbito da política (Arendt, 1974, p. 158). C. Kahn, por seu turno, defende que a mudança do governo político para o auto-governo comprova a centralidade da questão “ética” no diálogo, *por oposição* a uma discussão política (Kahn, 1983, p. 103).<sup>277</sup> Numa linha semelhante segue G. Klosko, que vê ainda neste deslocamento da cidade para o indivíduo uma mudança “inesperada” e repentina do tema

<sup>277</sup> Kahn afirma: “A mudança do governo político para o auto-governo nos lembra de que a questão fundamental do diálogo é moral ao invés de política: *pôs biotéon*, como alguém deve viver sua própria vida (492d5)”.

do poder político para uma reflexão meramente ética, algo que, no limite, contaria como mais uma das “sabotagens” lógicas realizadas por Sócrates contra seus interlocutores no *Górgias* (Klosko, 1984, p. 127). Klosko apresenta como prova a total incompreensão de Cálicles às noções de auto-governo e auto-domínio propostas por Sócrates, porque Cálicles questiona duas vezes: “o que queres dizer... (*pôs légeis...*)”?

A nosso ver, existe de fato uma mudança do governo da cidade para o governo de si, e se ela parece ser especial, por outro lado não tem nada de imprevista. Trata-se de um dos principais aspectos do deslocamento da concepção de política esboçada por Sócrates ao longo do *Górgias*, um movimento perfeitamente integrável à dinâmica do diálogo, que já tinha decidido as vias assumidas na discussão, na qual a questão da educação, a preservação de si, a procura pela melhor ocupação e vida foram calcadas no horizonte de uma discussão política. Há no *Górgias* uma clara argumentação empenhada para transformar a discussão sobre o melhor modo de vida para o indivíduo numa discussão política, e a noção de *bíos*, ao contrário do que pensam alguns influentes comentadores do diálogo, nada tem a ver com supostos deslizamentos lógicos da obra.

Com efeito, devemos lembrar que os traços mais gerais desse direcionamento da política para o cuidado com a alma ou para uma prática de vida é típico das investigações socráticas, e muito bem explorado em outros dos ditos diálogos de juventude de Platão, como a *Apologia* e o *Alcibíades I*. Não podemos dizer que a transposição para o governo de si proposta no *Górgias* não seja estranha, até porque um dos grandes objetivos deste trabalho é exatamente o de ressaltar e compreender o caráter extraordinário das atividades que Sócrates concebe como políticas, assim como o de avaliar os discursos e as ações que ele empenha para justificar esse estranhamento. Contudo, podemos dizer que tal transposição não é surpreendente ou inesperada no *Górgias*, como sugerem vários autores, restando-nos o desafio de compreender como esse deslocamento é tornado possível no contexto do diálogo. A nosso ver, isso significa apenas seguir o curso natural do *Górgias*, no qual a *atopía* é concebida e apresentada como uma postura politicamente viável de um indivíduo em relação à sua comunidade na mesma medida em que prioriza a relação de poder de um homem com relação a si mesmo.

Nesse sentido, é oportuno notar que Sócrates não espera que sua concepção de governo faça sentido apenas para ele, ou, em outras palavras, a mudança conceitual



operada pelo filósofo vai além de justificar a *fortiori* o argumento defendido no diálogo, na qual uma nova apologia da filosofia emerge, e, por conseguinte, na qual seria muito óbvia a tentativa de passar uma boa imagem do modo de vida representado por Sócrates. Devemos destacar que Sócrates define sua noção de governo e domínio de si tendo como ponto de apoio uma opinião dos “muitos”, o que nem Arendt, Kahn ou Klosko perceberam quando confinaram o “governo de si” socrático a uma esfera pré-política ou até mesmo apolítica. Como vimos na passagem do *Górgias* antes citada (491d3-e1), para explicar a seu interlocutor o sentido de suas declarações, Sócrates sustenta que sua noção de “governo de si” não tem “nada de complicado” (*oudèn poikílon*; 491d9), simplesmente porque ele pensa “como os muitos” (*hósper hoí polloí*), os quais reconheceriam facilmente o sentido da noção de “domínio de si” (*enkrateía*) apresentada pelo filósofo como a prática das virtudes da temperança e do controle dos apetites. Assim, mais uma vez podemos salientar que o filósofo busca a adesão dos “muitos” para refutar Cálicles, e ainda, para legitimar o caráter político de sua noção de auto-governo e auto-domínio, pensada e defendida também em função da alteridade.

Dessa maneira, o governo de si tal como proposto por Sócrates é estranhamente próximo e distante das opiniões dos muitos, estando, como dissemos, envolvido no deslocamento característico da *atopía*, uma atitude ou uma série de atitudes que não se estacionam dentro ou fora da política. O “não-lugar” ocupado por Sócrates sugere a distância em relação aos muitos porque ao longo do diálogo ele e seus interlocutores reconhecem como a vida filosófica implica numa visível extravagância para com as linguagens e as condutas da maioria. No entanto, o “não-lugar” socrático sugere também, ao mesmo tempo, uma proximidade, porque a toda hora Sócrates procura mostrar como suas demandas que para alguns poderiam parecer idiossincráticas são consoantes com uma série de princípios salutareos para a vida comum, que a própria maioria poderia reconhecer e aceitar desde que compreendesse o sentido da estranheza e da contradição do filósofo. Sócrates funda sua *atopía* de modo a assinalar a possibilidade de que seus argumentos e comportamentos possam ser aceitos pelos “*hoi polloí*”, que eles possam passar no teste das expectativas de justiça e temperança dos muitos. Ou ainda, a noção de governo e domínio de si que Sócrates antepõe a Cálicles como a verdadeira meta do poder pode interessar e ser benéfica aos *outros*.

De um modo semelhante à *Apologia*, no *Górgias*, Sócrates apresenta uma concepção de política e de poder que sustenta sua própria prática como benéfica para a cidade, e com frequência essa atitude é vista como retórica (no sentido platônico), ou seja, como um empreendimento artificioso e até artificial. No diálogo que representa sua defesa, Sócrates pretende fazer com que a conduta filosófica voltada para o cuidado da alma possa aparecer como ele pensa que ela é, ou seja, como uma “boa ação” (*euergesía*) para com os cidadãos e a cidade como um todo (*Apologia* 36c5). Para tanto, Sócrates procura debelar as “falsas imagens” (*diabolaí*) projetadas sobre sua ocupação, o que, não sem razão, pode ser remetido a um lugar-comum (*tópos*) retórico frequente entre os homens que se defendem de uma acusação criminal pública (*graphé paránonom*), na qual, dentre outras rotinas, era praxe o acusado apelar para os serviços que ele julgava ter prestado à cidade. Todavia, no *Górgias*, Sócrates vai muito além de apenas endossar um lugar-comum típico dos discursos de defesa no tribunal, já que o filósofo fornece maiores detalhes acerca de como ele entende a política e o poder, pondo à prova sua noção de auto-governo e auto-domínio perante interlocutores arredios, assim como perante a maioria dos homens. Em quase todos os argumentos do diálogo Sócrates dá voz aos juízos dos *hoi polloí*, segundo mostramos em nossas análises.

Enquanto na *Apologia* Sócrates apenas apresenta uma estranha prática como uma política diferente (até porque o curto tempo de uma defesa não permitiria mesmo que ele se explicasse suficientemente (*Apologia* 37b)), no *Górgias*, percebemos um esforço maior de testar e comprovar essa concepção heterodoxa de política. O teste ou a autenticação (*básanos*) anunciado e conduzido por Sócrates inclui a ele mesmo; seus interlocutores (assim como os leitores da obra) são intimados a avaliar a coerência, a cogência, a racionalidade e a verdade das propostas socráticas, e o filósofo, a todo tempo, estimula esse escrutínio, fornece elementos para ele, buscando consolidar a *razoabilidade* de sua *atopía*.

Nesse sentido, quando Sócrates desloca a política da prática comum nos órgãos oficiais do regime de Atenas para conceber a necessidade de organização e arranjo da alma, ele realmente elabora uma lógica peculiar, mas a singularidade dessa lógica não se confunde com um puro disparate, na medida em que presta contas de si mesma, absorvendo demandas sensíveis da comunidade. Sócrates parece convicto

do “escopo” (*skopòs*) delimitado para suas condutas, e não hesita em estender a meta de sua vida a um dever de toda a cidade, como vemos na passagem abaixo:

Eu, então, coloco as coisas nestes termos (*hoútō tithemai*) e afirmo que são verdadeiras (*phemi taúta alethē einai*). Se elas são verdadeiras, quem almeja ser feliz deve, como é plausível, buscar (*dioktéon*) e exercitar a temperança (*sophrosýnē asketéon*), e escapar da desmedida (*akolasían dè pheuktéon*) com os pés tão céleres quanto possamos mantê-los, e dispor-se, sobretudo, para não precisar de qualquer punição (*kolázesthai*). Mas se o próprio indivíduo ou algum parente seu, um particular ou uma cidade (*hē idiótes hē pólis*), dela precisar, então deverá pagar a justa pena e ser punido, caso intente ser feliz (*ei méllēi eudaimōn einai*). Esse me parece ser o escopo com cuja observância se deve viver (*hoútos émoige dokei ho skopòs einai pròs hōn blépona deī zēn*) e segundo o qual se deve agir, concentrando nele todos os esforços privados e públicos (*toúto tà autoū synteínonta kai tà tēs póleos*) para que a justiça e a temperança estejam presentes em quem pretende ser venturoso (*makaríōi*), impedindo que os apetites se destemperem (*ouk epithymías eōnta akolástous einai*) e tentando saciá-los - um mal inexaurível (*anényton kakón*) - enquanto se leva uma vida de pirata (*léstoū bion zōnta*).

(*Górgias* 507d-e- trad. D. Lopes, modificada)<sup>278</sup>

Esse é o tipo de exercício e esforço que Sócrates espera dos “cidadãos” (*hoi polítai*), e de toda a cidade, e também é a exigência que ele nunca viu ser satisfeita. Para Sócrates, o controle sobre os apetites e a capacidade de assim tornar melhores e mais felizes os cidadãos requer uma arte, que para ele deveria cumprir os requisitos das demais *tékhnai*. Ou seja, a arte política deve ser uma atividade inteligente, mediada por um conhecimento autêntico da natureza do objeto sobre o qual ela versa; ela deve estar associada às noções de “ordem” (*kósmos*) e “arranjo” (*táxis*) que presidem toda atividade artística, seja ela uma produção ou não (503d-504e). Numa das raras ocasiões em que Sócrates e Cálicles concordam em algo, ambos reconhecem que seria necessário uma “arte” (*tékhnē*) e um “poder” (*dýnamis*) para que um homem possa manter sua integridade na cidade e atingir a tão almejada felicidade (509d-510a). Esse poder se manifesta tanto numa dimensão passiva quanto ativa, de tal modo que, então, deve haver uma arte capaz de evitar que um homem *sofra a injustiça*, e, sobretudo, que ele *cometa a injustiça* (que é um mal maior do que qualquer outro, conforme estabelecido no debate com Polo).

<sup>278</sup> Modificação na tradução: preferimos “buscar” para *dioktéon*, “desmedida” para *akolasían* e “pirata” ao invés de “gatuno” para *léstoū*.

Assim, o tema do governo de si e do domínio dos apetites pela temperança é relacionado de maneira direta ao tema do governo dos outros e ao governo da cidade como um todo. Sócrates mostra que a “ética” do controle ou descontrole dos apetites tem ressonâncias políticas diretas, já que o governo da *pólis* deriva diretamente do modo de vida dos governantes e dos governados.

Sócrates pensa (e pratica) a política tendo em vista o encadeamento do trinômio afecção-discurso-ação (*páthos-lógos-érgon*). Os homens discursam e agem seguindo aquilo que eles sentem e sofrem, ao mesmo tempo em que aquilo que eles sentem é determinado pelo modo como eles dizem e agem. As interações desse eixo triplo podem ser observadas tanto no nível individual quanto coletivo, e deixam claras as interações entre alma e cidade (*psykhé* e *pólis*), entre modo de vida e vida política na lógica do *Górgias*. Desse modo, a arte política buscada pelo filósofo pode então ser perfeitamente concebida como uma *arte da vida*, como dissemos, acrescentando agora que ela também assume a faceta de uma *arte da convivência*.<sup>279</sup>

No caso da arte responsável pelo controle dos apetites, que é capaz de selecionar racionalmente quais os prazeres são bons e úteis para a alma e quais não, quando satisfazê-los e quando não, a técnica requerida para isso poderia ser chamada de *política*. Esta arte está diretamente relacionada ao ato de tornar os homens melhores, e torná-los melhores significa fazer com que sejam moderados em seus apetites e suas afecções, de tal modo que possam ter uma alma organizada (justa), e agir cooperativamente em relação aos outros. Essa moderação, por sua vez, está diretamente vinculada ao conhecimento, posto que é preciso saber e reconhecer quais apetites devem ser satisfeitos e quais não,

---

<sup>279</sup> Nehamas (1998) proõs uma interessante interpretação da noção de “arte da vida”, na qual o fim último da filosofia, mais do que a criação de teorias e o estabelecimento de um corpo doutrinário, seria o encontro do indivíduo consigo mesmo. A arte da vida teria sido inaugurada por Sócrates e foi refletida na obra de vários filósofos e intelectuais (dos ditos diálogos socráticos de Platão a Thomas Mann, passando por Montaigne, Nietzsche e Foucault). Embora Nehamas seja bastante influenciado pela leitura foucaultiana das práticas socráticas em vista do tema da *parrhesía* e do governo de si e dos outros (nos cursos de 1983 e 1984), o autor toma distância de Foucault no que tange à alteridade que este último confere à noção auto-governo proposta por Sócrates. Nehamas desconfia completamente da dimensão política dessa arte da vida socrática, assinalando o caráter individualista, incompleto, perigoso e em certo sentido inócua da prática que Sócrates afirma ser política nos ditos diálogos de juventude platônicos. A nosso ver, a visão foucaultiana das “práticas de si” parece ser mais correta do que a de Nehamas, na medida em que as condutas socráticas no *Górgias* implicam muito claramente a alteridade (o governo de si tem realmente tudo a ver com o governo dos outros). Por outro lado, Foucault ainda resiste a ver nesse governo de si e do outro uma dimensão propriamente política, o que também contestamos a partir de nossa leitura do *Górgias*.

quais devem ser alimentados e quais devem ser suprimidos, e em que medida. Segundo aquilo que foi estabelecido ao longo do diálogo, no debate com Górgias e Polo, Sócrates afirma claramente que esse saber não é a retórica, cuja persuasão não depende de um saber autêntico, mas apenas de uma aparência de saber, na qual ocorre a manipulação dos afetos dos homens mediante o agrado e o prazer.

Ora, a arte política está então fundamentalmente relacionada ao conhecimento da alma, e isso inclui reconhecer sua natureza, ou seja, suas “partes”, funções e causalidades; o mecanismo dos apetites, a dinâmica entre os prazeres e as dores, a formação do conhecimento e da convicção; em suma, os mais importantes estados cognitivos e volitivos da *psykhé*. Toda essa discussão, como insistentemente repetimos, circunda a questão da felicidade, a qual, segundo o filósofo procura mostrar, é entendida antes de mais nada como uma dada condição da alma, resultante do adequado funcionamento de sua constituição natural. No decorrer do *Górgias*, podemos dizer que Sócrates estipula que a alma possui um fim (*télos*), em conformidade com sua natureza, que sem dúvida é a *eudaimonía*, o que é um ponto pacífico no diálogo. Contudo, para Sócrates, esse fim (a felicidade) pode ser alcançado mediante a ordem, a temperança e a harmonia da alma, ao contrário do fluxo, defluxo e refluxo dos apetites proposto por Cálicles. Mas por quê?

A comprovação de Sócrates é tentada a partir de ilustrações e comparações, as quais são mobilizadas para explicar e garantir seus pontos de vista. Sócrates recorre mais uma vez às atividades dos demiurgos, no exercício de suas respectivas artes ou técnicas:

Por exemplo: se quiseres observar os pintores, os arquitetos, os construtores navais e todos os demais demiurgos, qualquer um à tua vontade, verás que cada um deles confere certo arranjo (*táxis*) a cada um dos componentes, e força que uma coisa se adéqüe (*prépon*) e harmonize (*harmóttein*) à outra até que tudo esteja bem arranjado (*tetagménon*) e ordenado (*kekosmeménon*) em seu conjunto.

(*Górgias* 503e3-504a2- trad. D. Lopes, modificada)<sup>280</sup>

Pintores, construtores e demais técnicos utilizam padrões e medidas para produzir algo que seja dotado de “arranjo” e “ordem”. Com efeito, a passagem acima nos diz mais sobre um processo de realização, mas Sócrates insiste nesses exemplos para discutir

<sup>280</sup> Modificação na tradução: preferimos “demiurgos” a “artífices”.

também sobre as características daquilo que é produzido ou realizado. Sócrates parte da realização ordenada do artista para a realidade ordenada do artefato. O trabalho do médico ou do treinador de ginástica (evocados para ilustrar as propriedades da saúde), assim como o trabalho do construtor e de qualquer outro *tekhnikós*, está sempre atento a conferir ordem a tudo aquilo que eles produzem ou fazem:

Sócrates: Portanto, o arrançamento (*táxeos*) e a ordem (*kósmou*) fazem com que uma casa seja útil (*khrestè*), e a ausência de arrançamento (*ataxía*), imprestável (*mokhterá*)?

Cálicles: Que seja assim desse modo.

Sócrates: Então, o mesmo ocorre com um navio?

Cálicles: Sim.

Sócrates: Com efeito, diríamos que o mesmo procede a respeito de nossos corpos?

Cálicles: Diríamos.

Sócrates: E quanto à alma? [É pelo] desarranjo (*ataxías*) que ocorrerá de ela ser útil (*khrestè*), ou por certo arrançamento (*táxeós*) e certa ordem (*kósmou*)?

Cálicles: A partir do que foi dito antes, é preciso que eu concorde de novo.

(*Górgias* 504a7-b6—trad. nossa)

Na passagem citada, notamos que Sócrates associa a ordem (*kósmos*) e o arrançamento (*táxis*) à noção de *utilidade* (*khreía*), e enquanto podemos imediatamente compreender o raciocínio de que a qualidade de uma de uma casa depende de quão utilizável ela é, isto é, quão habitável e confortável, já é mais complicado falar dos *usos* do corpo, e principalmente da alma. Contudo, isso não é inteligível; o corpo é uma instância a ser usada, controlada e aperfeiçoada para cumprir suas funções, entre as quais a manutenção da vida.<sup>281</sup> Por analogia, Sócrates fala da utilidade da alma, que atinge o bem, o proveito ou a serventia que dela se espera devido à ordem nela cultivada.

Dessa maneira, o combate do modo de vida proposto por Cálicles repousa na idéia de que qualquer homem deve ser capaz de pôr sua alma nas condições adequadas para atingir o *uso* pleno de suas faculdades psíquicas, e isso significaria reverter a *akosmía* e a *ataxía* característica da alma desmedida e que nutre o desejo de ter mais. Sócrates postula que a felicidade seria o resultado natural da observância da *phýsis* da alma, ou seja, da ordem e da harmonia que lhe são próprias, mas esse resultado nada tem de

<sup>281</sup> Como já vimos no capítulo 4, apesar de sempre pôr a ênfase na dimensão psíquica, Sócrates tem plena consciência de que a vida é impossível se o corpo estiver deteriorado.

imediatos: seria preciso, pela arte, ser capaz de preservar ou restaurar a ordem natural da alma.

Cálicles também pensa em justiça, em coragem, em saber e virtude; ele também almeja a felicidade. Mas todas estas noções para ele nada têm a ver com o campo conceitual no qual Sócrates instala os termos acima referidos, ou seja, no âmbito do arranjo e da ordem. Os princípios que orientam seu modo de vida são associados à desordem e ao desarranjo, e estes, por sua vez, são algumas das principais fontes da desarmonia e do desequilíbrio. Este conflito anímico causa infelicidade porque destrói as disposições da alma, impedindo-a de cumprir suas funções (a irrestrição dos apetites desconfigura o saber, os afetos e os comandos da alma). Esse é um dos argumentos socráticos para recusar a noção de justiça e virtude de seu interlocutor e confrontá-la com uma que seria mais aceitável do ponto de vista racional.

O conhecimento da alma e das realidades que ela vivencia está na base da noção de cuidado e terapia, que no *Górgias* é o fulcro da arte política; como toda arte, a política deve poder conhecer a natureza daquilo a que se refere, para adaptar a seu fim os meios adequados (especialmente as artes da legislação e da aplicação da justiça). Contudo, não se trata de conceber o conhecimento da alma como uma etapa prévia do cuidado de si, mas como uma dimensão congênita e simultânea a ele, pois se a arte política é idêntica a uma arte da vida, não se pode alcançá-la a não ser na vivência, na contínua *prática* sobre si mesmo. Há uma circularidade necessária nesse âmbito, pois não se pode procurar conhecer as vias para a melhor vida e agir em direção a conquistar a felicidade senão agindo e vivendo; daí, podemos perceber um dos motivos pelos quais termos e noções relativos à ação preponderam no *Górgias*, de acordo com a questão crucial do diálogo (a vida), que é objeto de reflexão, deliberação, escolha e realização. Não faz qualquer sentido apenas “contemplar” aquela que seria a melhor vida.

Do ponto de vista socrático, da mesma maneira que a saúde do corpo é plenificada tendo em vista a prática de hábitos salutares e exercícios conformes à natureza do corpo, a felicidade da alma seria plenificada devido à prática da justiça. Conhecimento e cuidado de si são o verso e o averso de uma mesma moeda, são objetos de uma busca, de um exercício, de um esforço, que possuem um fim determinado (o bem), mas não um ponto de chegada ou parada, já que, nesse nível, não há sentido em falar num produto final,

pois enquanto o homem vive, ele sempre continua a produzir-se a si mesmo. Não obstante, esse contínuo exercício sobre (para?) a própria individualidade possui um valor político, tendo em vista que a constituição de si mesmo está diretamente vinculada à constituição do outro (e de todos os outros).

Sendo assim, a tentativa do filósofo de encontrar a verdadeira *tékhnē* política acaba confluindo na procura pelos verdadeiros homens virtuosos, e que possam transmitir sua *areté*. A questão recai então na busca pelos “mestres de virtude”. No *Górgias*, Sócrates continua firme em sua busca pelos homens sábios, capazes de ensinar a virtude, ou, segundo os termos de J. F. Pradeau (1997, cap. 3), Sócrates insiste na procura pelo verdadeiro homem político.<sup>282</sup> Essa *zētēsis*, ou seja, essa busca insistente e metódica é realizada na *Apologia*, no *Eutidemo*, no *Mênon* e no *Protágoras*, além da *República*, é claro, sendo continuada pelo Estrangeiro no *Político* e pelos estrangeiros nas *Leis*, ainda que nestes dois últimos diálogos seja constatada a ausência desse homem e a necessidade de recursos que compensem sua falta (as leis e as instituições). Uma arte como essa, relativa ao cuidado com a alma, Sócrates pensa ser inédita em sua *pólis*, a não ser que Cálicles possa mencionar alguém que tenha se preocupado em governar a si mesmo e favorecido outros homens nessa tarefa. Certamente esse não é o caso de Cálicles, já que ele nunca cuidou de tornar melhores os homens, mas ao contrário, com toda a franqueza possível, defendeu que o modo correto de viver impunha a necessidade de superar os demais homens, *tornar-se melhor que eles e não melhorá-los*, muito menos se esse aprimoramento significa estimulá-los a dominarem seus próprios apetites com o auxílio da racionalidade. Lembremo-nos de que a concepção de virtude de Cálicles reputa como vergonhosa e abandona por completo as noções de “igualdade” e “temperança” tão cara aos muitos, em função da necessidade de subjugar e “ter mais” (*pléon ékhein*) do que os homens que estabelecem as convenções e as leis. Na visão socrática, o conhecimento político também não é o caso dos grandes líderes políticos do século V

---

<sup>282</sup> Vale evocarmos ainda como Diógenes Laércio (*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* II 48 – trad. L. Canfora) relata o primeiro encontro de Sócrates com Xenofonte e conta como este último despertou para a prática da filosofia: “Conta-se que Sócrates o encontrou numa rua estreita e estendeu o bastão para barrar-lhe o caminho, enquanto lhe perguntava: onde se adquirem as mercadorias (*poû pipráskoito tôn prosperoménon hékastoi*)? Obtida a resposta, Sócrates perguntou-lhe ainda: Qual o lugar onde as pessoas tornam-se pessoas de bem (*poû dê kaloi kagathoi gígnontai ánthrópoi*)?”



antes evocados, que embora tivessem gozado de prestígio e poder junto ao povo, não agiam no interesse da cidade.

No *Górgias*, a procura por um bom político redundava na procura por um bom cidadão, e essa é mais ou menos a resposta que Ânito dá a Sócrates no *Mênon*, quando o filósofo procura saber de seu (futuro) acusador se e como seria possível alcançar a virtude. Para Ânito, bastaria que Sócrates procurasse esse aprendizado no convívio com quaisquer “homens de bem” (*kaloì kagathoi*; *Mênon* 92e). No entanto, sabemos que no *Mênon* a investigação de Sócrates termina em aporia, na qual a própria possibilidade da “virtude” (*areté*) é posta em questão, e um dos motivos cruciais para o impasse é justamente a inexistência de mestres comprovados.<sup>283</sup> Ânito rechaça com veemência uma opção (ironicamente) proposta por Sócrates, o ensinamento dos sofistas, ditos “mestres de virtude”, e até aconselha que o filósofo procure quem possa ensinar a virtude nos grandes líderes do passado de Atenas, sugerindo dois entre os nomes antes referidos por Cálicles, Temístocles e Péricles. Sócrates, por seu turno, recusa estes nomes, porque eles foram incapazes de transmitir a suposta virtude política que possuíam aos demais cidadãos e mesmo aos próprios filhos (*Mênon* 93a-94e), o que seria um indicador de que não possuíam a arte política ou, se a possuíam, não seria devido à ciência (o que é o mesmo que dizer que não tinham alguma arte, de acordo com os critérios da *tékhnē* no *Górgias* e no *Mênon*, e muito menos a arte política, já que, nestes dois diálogos, uma das condições intrínsecas da arte política é a capacidade de transmissão da virtude).<sup>284</sup>

Entretanto, se não podemos dizer que a aporia encontrada no *Mênon* é definitivamente resolvida no *Górgias*, por outro lado podemos afirmar que ela é (re)visada por um ângulo diferente. A procura de Sócrates acaba levando o filósofo a encontrar-se consigo mesmo, pois Sócrates acha a verdadeira arte política em sua própria prática de vida, a filosofia! Ainda assim, ao invés de uma resolução, o impasse do *Mênon* permanece,

<sup>283</sup> Veja-se a pergunta de Sócrates (*Mênon* 96c6 - trad. M. Iglésias): “E mestres de virtude em lugar nenhum (*oudamoú*) estão aparecendo, não é verdade?”

<sup>284</sup> No *Mênon*, Sócrates chega a conceder que Temístocles e Péricles tenham sido bons políticos, mas no fim põe em questão a habilidade política destes homens devido ao fato de que não puderam transmitir a virtude que lhes era própria aos outros cidadãos e aos próprios filhos, de modo que, se eles foram políticos, era devido a alguma espécie de inspiração divina (entusiasmo) (*Mênon* 99c-d). No *Górgias*, Sócrates é ainda mais duro com esses homens do passado; eles não empreenderam a arte política de maneira alguma, visto que até pioraram os cidadãos, e sofreram com a ferocidade dos últimos quando por eles foram perseguidos.

só de que de outro modo, na medida em que essa política calcada na filosofia demanda um espaço atópico para ser realizada. Um espaço que Sócrates cria com seus *lógoi* e *érga*, que ele constitui no deslocamento dos discursos, das ações e dos afetos humanos, mediante uma dialética que viemos analisando ao longo deste capítulo.

A negação e o estranhamento não são as únicas facetas do modo de vida filosófico na cidade, pois do contrário nem teríamos as condições de formular o problema da *atopía* do filósofo, dado nosso desafio de entender o paradoxo do lugar político da filosofia na obra platônica. O *Górgias* é paradigmático no sentido de que Sócrates não se limita a ratificar uma simples exclusão da filosofia do universo humano e das práticas políticas normais, nem propõe o estabelecimento de um dilema intransponível entre a vida filosófica e a vida política. É verdade que Sócrates admite uma evasão determinada da *pólis*, percebida pelo cidadão comum, radicalizada pelos rétores, isto é, por Polo e especialmente por Cálicles.<sup>285</sup> Não obstante, o filósofo vê na negação dos lugares-comuns das rotinas institucionais a chave para a afirmação de uma nova atitude política, resignificada, diferente, que ele audaciosamente define como a única política autêntica em seu contexto, pensando ter razões suficientes para tanto. Depois de ter dito não ser um político, admitido causar riso e ser impotente na esfera da vida prática, porque não pratica a “experimentação e rotina”, Sócrates indica a possibilidade de uma “verdadeira retórica”, por oposição a uma “retórica adúladora” (517a5-6). Enquanto a “retórica adúladora” visa promover o agrado e o prazer, a meta da vida feliz segundo Cálicles, a “verdadeira retórica” é aquela que procura tornar os homens melhores, no sentido antes apontado, ou seja, de purgar os vícios e *fazer surgir* as virtudes na alma, por intermédio de discursos e ações virtuosos.

Claro está que o melhoramento acima referido depende de uma concepção de *bem*, uma que possa servir de referência para o que Sócrates entende pela noção de “melhor”. Assim, também é óbvio que as definições de Sócrates nesse âmbito são disputáveis, tal como ele próprio assinalou em relação à compreensão de Górgias sobre o “maior bem” (*mégiston ágathon*) para o homem, do qual o rétor se dizia “demiurgo” (452d). Ora, nesse

---

<sup>285</sup> No *Górgias*, a personagem Górgias colabora com a investigação e a refutação conduzidas por Sócrates, e em momento algum da obra repreende qualquer procedimento do filósofo. Górgias mostra um autêntico interesse nos pontos de vista do filósofo, ainda que este último não poupe sua prática retórica e pedagógica das críticas mais acerbas.

domínio, a controvérsia é inevitável, os interesses são conflitantes, e essa situação é normal no campo da política factual, e normal também no diálogo platônico, o que é mais um dos indicadores do substrato político de toda a discussão do *Górgias*. A questão se resolve então no modo como as definições e princípios que se propõem como benéficos do ponto de vista político são postas à prova, como elas se saem no diálogo com opiniões diferentes e opostas, onde aquilo que é “melhor” deve reluzir na ação dos homens entre eles, mediante discursos e racionalidades contrapostas. Assim como os homens visam o “melhor” nas cortes e nas Assembléias (como sustenta Aristóteles),<sup>286</sup> na refutação, no exame e no teste conduzidos por Sócrates há sempre a abertura para que sejam fornecidas também quaisquer “razões melhores” (*beltío élenkhon*; 473e).<sup>287</sup>

Um dos elementos mais inesperados do *Górgias* é que Sócrates deixa subentendido que ele exerce o tipo da retórica verdadeira, por nunca empregar seus discursos com vistas à adulação, mas, ao invés disso, por aplicar seus esforços sempre com o objetivo de melhorar o caráter dos homens, procurando falar e agir de modo a extirpar a injustiça e os demais vícios da alma, além de fazer nascer nela a harmonia, ordem e justiça (a começar por si mesmo).

Esta é a única função de um “rétor bom e verdadeiro” no *Górgias* (504d6), como já assinalamos, e para Sócrates esse *érgon* não difere da função de um verdadeiro político e cidadão ativo; bem entendido, ativo fora das instituições. Acima de tudo, Sócrates aponta para o “escopo”, o delineamento geral que essa retórica deve assumir, apresentado pelo filósofo na contestação da retórica, uma prática discursiva inalienavelmente repleta de implicações epistemológicas, éticas e políticas, posto que capaz de modelar as ações (*érga*) e as afecções (*pathémata*) dos homens. Em alguma medida, a “retórica verdadeira” não difere dos procedimentos que Sócrates realizou ao longo do *Górgias*, a refutação e o “*básanos*” de seus interlocutores, os quais, certamente, nada têm a ver com a gratificação e adulação. Há uma divergência de fins e de usos muito notável entre os filósofos e os

---

<sup>286</sup> Segundo Aristóteles, tal como citado por D. Lopes (2008, p. 43) (*Retórica*, I, 1358b20-28- trad. D. Lopes): “O fim de cada um desses [gênero deliberativo, judiciário e o epidítico] é diferente, e, por serem três, três são os fins. Do deliberativo, o vantajoso e o prejudicial: quem exorta aconselha aquilo como se fosse o melhor, ao passo que quem dissuade, dissuade daquilo como se fosse pior, além de compreender, em acréscimo, os demais fins, ou seja, o justo ou o injusto, o belo ou o vergonhoso”.

<sup>287</sup> Isso inclui ainda o mito final do diálogo, uma história que Sócrates julga que seria desprezada por Cálicles, e deveria mesmo ser, caso fosse possível encontrar outros discursos “melhores e mais verdadeiros” (*beltío kai alethétera*; 527a6-7).

rétóres no que tange ao emprego do *lógos*, e a todo tempo Sócrates procura mostrar essa diferença a partir do diálogo, que entre outros fatores, é caracterizado por sempre deixar à mostra seus procedimentos e por estimular a interação dos dialogantes.

A *atopía* da vida filosófica refletida em Sócrates tem, portanto, uma dimensão positiva ou mais propriamente construtiva, além da negatividade que lhe é inerente, ou pelo menos Sócrates assim o deseja. Como para ele o desejo está (paradoxalmente) vinculado à inteligência, Sócrates crê na razoabilidade de seu desiderato, e procura torná-la transparente através de seus argumentos e toda sua dialética. Por mais contraditório que possa *parecer* - na verdade, a reivindicação socrática é de fato contraditória- o “não-lugar” é o *locus* no qual Sócrates situa a vida filosófica e, além disso, o lugar para onde ele exorta os outros homens a se deslocarem, já que a exortação que Cálicles não deseja seguir (à vida justa, isto é, temperante e ordenada) é redirecionada pelo filósofo a “todos os outros homens” (*toùs állous pántos anthrópous*; 526e1-2).

Górgias, Polo e Cálicles (assim como Temístocles, Milcíades, Címon e o grande Péricles) seriam adeptos de uma retórica adulatora, que concede o agrado e o prazer às massas para conquistar o poder sobre elas, numa negociação enganosa e prejudicial ao *démos*, pela qual o povo, de bom grado, sacrifica sua liberdade e seus verdadeiros interesses a uma política dos simulacros que não correspondem à sua felicidade. Tanto os rétores do passado como os atuais demonstram ignorância dos temas em relação aos quais persuadem os homens, assim como ignorância do verdadeiro desejo humano, a vontade de atingir o bem em todas as ações e produções humanas (499e-500a), segundo o “paradoxo socrático” presente no *Górgias*. Assim, eles desconhecem o que os outros querem e, pior ainda, desconhecem o que eles realmente querem, por ficarem fixados apenas na tentativa de gozar o poder para sentirem o prazer. Todavia, sob muitos aspectos, a argumentação de Sócrates dá a entender que nem é preciso assumir de maneira plena o insólito paradoxo acerca da relação entre ignorância/involuntariedade para que percebamos como o povo não realiza nem vê ser realizado aquilo que ele deseja, assim como não é preciso assumir a ontologia platônica para vermos que a vida política pode ser encoberta por aquilo que Sócrates chama de “simulacro” (*eídolon*). Uma rápida observação do campo político nos mostra que os riscos da ilusão apontados pelo filósofo são factíveis, reais, num domínio onde todos afirmam ter os saberes e verdades, e que

agem motivados pelo bem comum, mas no qual frequentemente as aparências são enganosas e artificiais.

O funcionamento do sistema político ateniense e o modo de vida adotado por seus líderes e cidadãos permite a eficácia de mecanismos persuasórios, fundados numa dupla ignorância, a dos rétores e, sobretudo, a do povo, que são os mais prejudicados nesse processo- no fim das contas, Sócrates vai colocar o *démos* no papel das crianças (521d), ao invés dos filósofos, como queria Cálicles, e essa comparação nos sugere que falta juízo ao povo, que seus apetites são muito aflorados e facilmente manipuláveis.<sup>288</sup> Sócrates denuncia o ciclo de adulação e gratificação que os demagogos impõem sobre a vida na *pólis*, e não surpreende que ele próprio seja considerado por seus interlocutores e inclusive por si próprio como um demagogo (494d1; 519d6), devido à politização de seus *lógoi*. Um demagogo que difere radicalmente dos outros, porque não procura conduzir o povo como uma massa, e principalmente, porque se recusa a usar de adulação.

De qualquer modo, Sócrates integra os temas paradoxais ínsitos à sua “ética” à maneira pela qual ele pensa na justiça, saúde e felicidade dos indivíduos e de toda a *pólis*. Ele refuta, testa e examina seus interlocutores à luz de métodos, exigências e opiniões singulares, embora ele pretenda nos fazer crer que a singularidade de seus procedimentos também obedece e até mesmo aprimora os princípios da boa convivência na cidade, que para ele estão desvirtuados e defasados no contexto das práticas reais da vida política ateniense. Daí a necessidade do *deslocamento*, da proposição de uma nova atitude perante si mesmo e os outros no contexto da cidade (transformação das cognições e volições, a proposição do modo de vida filosófico).

Este deslocamento, por ser característico da arte política caçada e assumida pelo filósofo, necessariamente precisa ser referido às alteridades que determinam toda e qualquer política. É isso que Sócrates faz em seus argumentos, com clareza de que todas as intenções políticas devem ser levadas *eis tò méson*, segundo uma expressão corrente na linguagem política dos gregos antigos. Mas que “meio” é esse? Certamente não são os lugares públicos, o conselho, a assembléia e assim por diante. Esse meio só pode ser atingido pelo *dialégesthai*, entre os discursos e através deles, sendo um espaço

---

<sup>288</sup> De acordo também com a imagem que os gregos antigos faziam da infância. Ver W. Kohan (2003).

metafórico da racionalidade e do pensamento. No entanto, por outro lado, esse meio não é totalmente abstrato, posto que realizado na ação.

Depois de tudo isso, podemos finalmente chegar ao que mais nos interessa na *atopía* de Sócrates e da filosofia no *Górgias*, e assim descortinar o sentido do deslocamento que torna possível aquilo que em princípio é impossível, o atópico lugar político do filósofo. Já quando analisamos a estranheza e a contradição, deixamos claro que essas duas figuras da *atopía* não eram propriamente separáveis ou sucessivas, como se uma começasse onde termina a outra. Pelo contrário, afirmamos que tais figuras são simultâneas ou mais propriamente contíguas, emergindo em todos os lugares da discussão, e que elas são dirigidas e completadas pela deslocação dos conceitos e das práticas políticas operado por Sócrates no diálogo com seus interlocutores. Assim, Sócrates retira a política de seu lugar convencional e procura instalá-la em *outro*; com isso, *atopía* é “alotopia”, e esta, por sinal, é o lugar da própria filosofia. A deslocação filosófica culmina na inversão total das perspectivas iniciais, muito bem representada pela declaração de Sócrates, sustentada quase ao final do *Górgias*:

Acredito que sou um dos poucos atenienses, para não dizer que sou o único, engajado na verdadeira arte política (*alēthōs politikēi tékhnēi*) e a praticar a política (*práttein tē politikā*) sozinho (*mónos*) nos dias de hoje (*nyn*).

(*Górgias* 521d6-8- trad. nossa)

Vamos analisar o *locus* do *Górgias* acima citado com o merecido detalhamento num capítulo à parte (cf. capítulo 6), junto com a passagem oposta, enunciada no debate com Polo, na qual Sócrates havia dito não ser um político (473e7).<sup>289</sup> No entanto, podemos dizer que, dentro e fora do contexto do *Górgias*, a confirmação de Sócrates de que ele pratica e exercita a arte política é estranha, assim como contraditória. Ela representa o corolário de todo o deslocamento no diálogo, quando Sócrates concilia a prática da política com a filosofia, mediado por uma determinada concepção de arte e de vida, ou melhor, de arte da vida. Até esse ponto, procuramos mostrar os movimentos que levam Sócrates a reposicionar a si próprio e a todo o modo de vida filosófico no cerne da vida política, ou,

---

<sup>289</sup> Vale lembrar que uma análoga inversão de perspectivas ocorre no *Protágoras* (361a), onde Sócrates passa a assumir a tese de que a virtude é ensinável, e Protágoras passa a assumir a tese de que a virtude não se ensina, contraditando as visões iniciais das duas personagens no princípio da discussão. Sócrates reconhece as inversões, e afirma que para alguém que presenciasse essas mudanças, ele e Protágoras pareceriam “átopo” (361a5).

como dissemos na introdução deste capítulo, tentamos acompanhar todo o processo de *deslocação* do filósofo. O caráter extraordinário da prática política de Sócrates não deve nos levar a desacreditar na seriedade com a qual o filósofo antepõe aos assuntos da cidade sua visão e prática da política. Longe de serem acidentes do diálogo, falhas ou compensações de uma lógica insatisfatória, essa afirmação de Sócrates constitui um dos objetivos mais definidos da obra, assim como um dos elos preponderantes da argumentação do *Górgias*. O lugar político do filósofo é o “não-lugar” de um determinado modo de vida (*bíos*), portanto ele é uma realidade, uma prática, um modo de ser. A transposição da arte política para a noção de vida é o que permite equilibrar a tensão entre a filosofia e a cidade e tornar harmônicos os discursos e ações de Sócrates no *Górgias*, auxiliando a esclarecer a controversa lógica da obra e abrindo outras opções para compreender suas exortações. O *Górgias* permite que vejamos a *atopía* do filósofo, e essa *atopía*, por sua vez, nos auxilia a lidar com algumas das mais difíceis aporias do *Górgias*.

*Atopía* é o *tópos* para o qual os estranhos discursos de Sócrates se dirigem e no qual eles encontram seu sentido - enquanto um modo de vida, ela dá o sentido à lógica e à ação dramática do diálogo, além de esclarecer a intenção protréptica da obra (a qual convida os homens a certas condutas e escolhas, enfim, a envidar um determinado *bíos*, o que, com efeito, é uma tentativa de promover um deslocamento). Em outras palavras, Sócrates procura elucidar as condições de possibilidade do “não-lugar” filosófico, ou ainda, a suficiência de sua prática de vida no que tange à vida *na* e *da* comunidade política. É só assim que ele pode esperar que as exortações do diálogo para a prática da justiça e da filosofia possam ter alguma plausibilidade.

Quando Cálicles deu sinais claros de que já não mais lhe interessava *dialogar*, o filósofo decidiu não abandonar tudo o que foi discutido sem uma conclusão, pois, afinal de contas, além de todo o esforço empenhado no certame, descobrir a verdade ou a falsidade sobre os assuntos examinados representaria um “bem comum” (*koinón agathón*; 505e6), que por sua vez demandava uma “pesquisa em comum”, convosco, disse Sócrates (*zetô koinêi meth’hymôn*; 506a3), e conosco, poderíamos dizer. Nesse sentido, ainda que a meta da verdade projetada no “acordo” (*homología*) não tenha sido atingida no interior do diálogo, Sócrates alega que a discussão necessita de uma “cabeça” (*kephalén*; 505d1), um ponto de chegada que justificasse toda a investigação (repleta de

reviravoltas, percalços e confusões que quase nos levam a perder o ponto da obra e a desentender seus propósitos).<sup>290</sup>

Diante das dificuldades do diálogo, Sócrates não hesita em determinar qual poderia ser o destino do *lógos*: ele teria prazer em discutir até o ponto em que “Anfíon restitui o discurso a Zeto” (506b). De maneira irônica, Sócrates retorna à tragédia evocada por Cálicles, para dizer que sua pretensão era a de chegar pelo menos ao ponto em que o músico Anfíon rebate o irmão, (com)provando o valor de sua escolha de vida perante Zeto e todos os outros homens da cidade. Na tragédia de Eurípides, um desígnio divino faz com que Anfíon tome as atitudes corretas para salvar a própria mãe e tornar-se um dos reis de Tebas, e, nesse reinado, assumir a primazia em relação a Zeto. No *Górgias*, as condutas não convencionais do filósofo vão levá-lo ao deslocamento, ao governo e domínio de si, ou seja, ao controle dos apetites e dos prazeres, concebidas como condições inalienáveis para a justiça individual e política. Esta mudança não é muito bem assimilada por alguns comentadores do *Górgias*, que viram nela apenas a vindicação de uma concepção de política totalmente idiossincrática, a qual, por sua vez, teria por pano de fundo as marcas do colapso do discurso argumentativo socrático, a tomada de consciência da parte de Platão dos limites da lógica supostamente intelectualista do mestre, que estaria sendo dramatizado no diálogo. Se Sócrates não conseguiu convencer Cálicles, a quem ele poderia persuadir?

Não é infrequente encontrarmos autores que procurem desmistificar a positividade da afirmação política de Sócrates no *Górgias*, posto que as razões do filósofo seriam insuficientes para amparar a ousadia de suas pretensas provas e exortações. Veja-se como Dodds avalia a questão, retomando a comparação de Sócrates ao músico da tragédia de Eurípides:

Sua atitude [a de Anfíon] era no final justificada por Hermes, que como *deus ex machina* predisse que a música de Anfíon deveria construir as muralhas de Tebas. E de maneira semelhante, Sócrates provará ser o único político verdadeiro (521b).

(Dodds, 1990, p. 276)

---

<sup>290</sup> Antes de recuperar a distinção entre as artes e as adulações e distinguir dois modos de cuidar do corpo e da alma, um servil (adulador) e outro livre, o próprio Sócrates diz a Cálicles (517c-d - trad. D. Lopes): “Assim, tanto eu quanto tu agimos de modo ridículo (*geloíon*) na discussão: durante todo o tempo em que dialogávamos, não paramos de girar (*peripherómnoi*) sempre em torno do mesmo ponto e de ignorar (*agnooúntes*) reciprocamente o que um ou outro dizia”.



Para Dodds, a fatídica asserção do *Górgias* extrapola as razões oferecidas por Sócrates para rebater seus interlocutores, assim como excede os limites da prática do Sócrates histórico, ou seja, na visão evolucionista de Dodds, a de um homem que pretere o exercício da política institucional por uma prática educacional diretamente vinculada à transformação do modo de vida dos indivíduos. Segundo o autor, a auto-afirmação política de Sócrates no *Górgias* não seria mais que um indício para notarmos o início da transição de Sócrates para Platão na obra do próprio Platão. No intento de dar um conteúdo próprio ao termo *philosophía*, além de fundar o caráter especial e superior da prática filosófica tal como ele a concebe, seria necessário ao autor do *Górgias* triunfar sobre uma concepção de vida retórica, nem que para isso seja preciso recorrer ao “*theoû apó mekhané*” para dar a Sócrates a vitória no combate contra seus interlocutores. Tudo isso poderia ser explicado como um jogo de cena construído em vista do plano platônico de instalar a filosofia na cidade, no lugar mais privilegiado, cujo ápice seria dado na *República*, onde os filósofos seriam os únicos governantes.

Ao longo deste capítulo, vimos que Sócrates põe a máscara de Anfíon, mas sua reafirmação da participação na política não depende de um dispositivo “*ex machina*”, recurso típico nas tragédias de Eurípides, que resolve o conflito de suas personagens através da encenação de uma intervenção divina, oportunamente arranjada para estabelecer a resolução final do “*agón*” e revelar o verdadeiro herói do drama. Nada disso ocorre com Sócrates no *Górgias*. Ele tem que dialogar, refutar, provar com argumentos e sustentar com exortações o seu modo de vida e seu lugar político enquanto filósofo, já que o único apoio divino com o qual ele conta é o elemento racional de sua própria alma. Como vimos nesta seção, Sócrates toma um longo e sinuoso caminho para afirmar a dimensão política de toda sua prática de vida, mostrando como seus discursos e ações estranhos configuram um novo *bíos* que pode ser convergente com os *interesses* da cidade, repensados em termos de *bem comum*.

No caso da filosofia, diferentemente da tragédia, os conflitos não cessam e muito menos ainda podemos atribuir um sucesso garantido à tentativa socrática de consituir seu próprio lugar político. Nesse sentido, o *agón* encenado no *Górgias* não se resolve plenamente, e isso, longe de apagar, reforça o caráter político da obra. Nesse sentido, reconduzimos a *atopía* do filósofo à estranheza das declarações socráticas da relação

entre a vida justa e a felicidade no *Górgias*, a contradição de Sócrates em negar e afirmar sua atividade política, e ao deslocamento conceitual e prático que a ação (*érgon*) socrática opera no diálogo. Nada de acidente ou acaso determinam a posição política filosófica, que é deliberadamente estranha e especial (o que o *Górgias* justamente procura explicar, e essa tentativa não só representa o fim dos argumentos do diálogo, mas também seu próprio meio - é pela *atopía* que Sócrates leva seus interlocutores (e os leitores do *Górgias*) à *atopía*). Como vimos neste capítulo, avaliando detalhes relevantes no embate entre Sócrates e Cálicles, o filósofo associa a tarefa política ao cuidado com a alma, que também pode ser denominado de governo e domínio de si. Com efeito, Sócrates prioriza o que poderíamos chamar de um auto-governo, embora não deixe de vincular o poder sobre si mesmo ao governo dos outros. Em todo esse processo, verificamos que a *atopía* não emerge apenas de modo pontual, mas ocorre junto com os desdobramentos do diálogo, sendo assim, em nosso entendimento, um fator estruturante do *Górgias*, decisivo na formulação e no tratamento da questão dos modos de vida debatida na obra.

Nossa aposta é a de que a adequada percepção da dinâmica ético-política envolvida nos discursos de Sócrates e de seus interlocutores esclarecem o “não-lugar” do filósofo, e dessa maneira, pode contribuir para um julgamento mais correto do sentido dos argumentos e da força exortativa do diálogo. Pensamos que Sócrates não apenas se desloca *da* política, mas desloca também a política, redirecionando-a para o cuidado com a alma proporcionado pela filosofia.<sup>291</sup> As justificativas apresentadas por Sócrates para retirar a filosofia da política institucional e convencional são as mesmas que fundamentam uma outra forma de conceber e praticar os assuntos da cidade.

Diante das aporias do *Górgias* e da riqueza da *atopía* do modo de vida filosófico nele construída, pensamos que há ainda um pouco mais a ser dito antes de concluirmos nosso trabalho, em particular acerca da natureza da ação que Sócrates afirma ser política, que continua a soar como diferente, extraordinária e paradoxal, porém não mais como

---

<sup>291</sup> Embora pensemos que a discussão de Foucault sobre o tema da *parrhesía*, seus “deslocamentos” na história do pensamento e o papel de Sócrates nele sejam bem interessantes, não concordamos integralmente com o autor quando ele toma o deslocamento socrático para o governo de si como não-político em sua essência, como se ele fosse tão-somente ético (Foucault, 2009, p. 84): “Se bem que isso que atravessa, me parece, todo o ciclo da morte socrática, é de fato o estabelecimento, a fundação, na sua especificidade não política (*dans son spécificité non politique*), de uma forma de discurso que tem por preocupação, que tem por cuidado o cuidado de si”.

simplesmente absurda e obtusa. No próximo capítulo, acentuaremos os momentos nos quais Sócrates afirma não ser um político, e nega ser um adulator das massas, enquanto, ao mesmo tempo, compreende-se como um questionador que, tendo sempre em mira o desejo e o conhecimento do bem, sustenta ser “o único” a possuir a *tékhnē* fundamental da boa vida, a arte política. Essa contraposição permite que deslindemos com maior clareza ainda a estranheza, a contradição e o deslocamento característicos da posição político-filosófica edificada no diálogo, que a nosso ver poderia ser (in)classificada como atópica, assim como a reflexão sobre a “vida feliz” (*bíos eudaímon*) lançada por Sócrates aos seus interlocutores, e provocativamente relançada por Platão aos leitores do *Górgias*.

## CAPÍTULO 6: Uma antilogia atópica

Inteiramente absurdo algo ser ao mesmo tempo e não ser.

(*pantelôs dè átopon tò eînai ti háma kai mē eînai*)

(Górgias, *Tratado do não-ente*, §67 (trad. M. C. N. Coelho))<sup>292</sup>

No capítulo anterior, fizemos uma análise relativamente detalhada de como a *atopía* perpassa os principais momentos dos três embates do *Górgias*, em particular o último, o mais extenso e intenso de todos.<sup>293</sup> Neste último capítulo, pretendemos contrapor duas passagens precípuas do *Górgias* (473e e 521d), inserindo as análises desses *loci* nas visões mais amplas sobre a questão da filosofia política nos diálogos platônicos, que, como mostramos no primeiro e segundo capítulos deste trabalho, interferem e são afetadas por uma série de juízos projetados no *Górgias* (por exemplo, aqueles relativos à historicidade de Sócrates e ao papel do diálogo em relação a outras obras platônicas). Pretendemos detalhar mais esta antilogia básica, compreender como a forte contradição entre as duas passagens referidas foi explicada pelos comentadores, e situar essas análises seja no que concerne às situações internas ao diálogo, seja no que tange ao lugar do *Górgias* na vida e na obra platônica.

### Não sou um político:

Polo, chocado diante da *atopía* dos discursos socráticos, propôs que o *élenkhos* de seu interlocutor fosse julgado pelos demais presentes à discussão, conduta que Sócrates atribui aos lugares institucionais da política, em particular o tribunal, e assim ao saber, linguagem e procedimentos próprios destes âmbitos. Nos lugares ‘reais’ da política, segundo o filósofo, falta aquilo que deveria ocorrer, ou seja, a verdade, e predomina a ignorância e a adulação das massas por intermédio do prazer e gratificação.

<sup>292</sup> Segundo a versão de Sexto Empírico. No *Tratado do não-ente*, Górgias elabora uma argumentação paradoxal em que procura extrair os absurdos oriundos da aceitação da tese parmenídica, na qual ressaltamos o emprego recorrente do adjetivo *átopon* (§67; 70; 73; 80; 82), o que evoca claramente o sentido de impossibilidade e contradição, característicos de uma argumentação que assume a forma de uma *apagogé eis átopon*, a expressão grega do procedimento lógico mais conhecido como *reductio ad absurdum*, como já vimos na nota 18 (*supra*).

<sup>293</sup> Não deixamos também de emitir algumas opiniões sobre os mitos do diálogo, à luz da *atopía*.

Por isso, uma votação de nada adiantaria para estabelecer quais posições são mais verdadeiras que outras.

Nesse sentido, é necessário investigar acuradamente uma negação peremptória do filósofo, crucial para a compreensão do sentido geral do *Górgias* e de nossa proposta de pesquisa sobre a *atopía* enquanto o lugar do filósofo na cidade:

Sócrates: Ó Polo, *não sou um político* (*ouk eîmi tôn politikôn*), e no ano passado, quando minha tribo exercia a prítania e cabia a mim [presidir] a votação (*epipsephízein*), prestei-me ao ridículo e não sabia como [proceder à] votação. Não me peças agora para contar os votos dos presentes, mas se não tens melhor argumento (*beltíō élenkhon*) do que este, permita o que me cabe (*emoî eni toi mérei parádos*), e experimenta a refutação (*peírasai tou élenkhou*) tal como eu acredito que ela deva ser. (*Górgias* 473e7-474a5- trad. nossa)

O filósofo provocou o riso da audiência pela falta de habilidade em manejar os procedimentos mais simples no Conselho, para o qual calhou de ser escolhido devido ao sistema de sorteio, comum na maior parte das instituições atenienses.<sup>294</sup> Na ocasião em que foi prítane, Sócrates não sabia como proceder à contagem de votos, como pôr o assunto em pauta de acordo com as regras de funcionamento mais elementares da *Boulé*. Contudo, se considerarmos que a passagem supracitada do *Górgias* parece remeter a um episódio relevante e bastante nebuloso da vida de Sócrates, relativo ao processo dos generais que comandaram a batalha das ilhas Arginusas (406 a.C.), veremos que as coisas assumem uma seriedade muito maior.

Certamente, Platão visa uma situação muito menos banal e inocente do que narrar um caso em que Sócrates se atrapalha numa contagem de pedrinhas, um dos modos de votação nas instituições atenienses.<sup>295</sup> Na ocasião, Sócrates, além de se expor ao ridículo, uma reação comum diante de sua *atopía*, também se expôs ao perigo de vida. As passagens do *Górgias* concernentes ao caso das Arginusas, além de trechos da *Apologia* (32b-d), assim como das *Memoráveis* (I 1 18; IV 4 2) e das *Helênicas* (I 7 15)

<sup>294</sup> No entanto, para ser sorteado, o cidadão devia inscrever seu nome no registro da tribo à qual pertencia. Ver, a esse respeito, C. Rowe (2007, p. 29, n. 5).

<sup>295</sup> Com isso estamos nos referindo ao procedimento de votação por utilização de pequenas pedras (*psêphoi*) depositadas em urnas diferentes (Liddell, Scott e Jones, 1996, p. 2096). Este termo tem também o significado de “voto” e ecoa no verbo utilizado por Sócrates no *Górgias* para descrever a função de conduzir a votação no conselho (*epipsephízein*). No caso das Arginusas, entretanto, Xenofonte fala em votação por levantamento de mãos (*Helênicas* I 7 7).

de Xenofonte, sugerem uma dimensão crucial da estranheza do filósofo no universo das instituições da *pólis*, que cada um dos dois discípulos de Sócrates explora à sua maneira.

Não temos interesse em adentrar numa discussão biográfica mais pormenorizada (e especulativa) sobre o contexto político concreto do processo evocado no *Górgias* e a atuação de Sócrates nele, mas tão-somente destacar o traço comum entre as menções de Platão e Xenofonte ao caso das Arginusas.<sup>296</sup> Ambos procuraram mostrar que: a) Sócrates teve que enfrentar a oposição dos muitos; b) que Sócrates correu imenso risco; c) que ele assim o fez para defender a justiça e a lei. Tudo isso porque o povo enfurecido e instigado por certos políticos queria julgar em bloco os generais que deixaram de recolher os mortos no naufrágio após a batalha (da qual os atenienses saíram vitoriosos, vale dizer), e com isso, forçava um ato contrário à lei, que prescrevia um julgamento individual para cada um dos comandantes. O mais notável disso tudo é a ironia que Sócrates dirige a si mesmo, a qual nos deixa ver que Platão faz sua personagem dizer que não é um político justamente quando ele está sendo, ao pé da letra! Esse sarcasmo dirigido ao próprio sistema político ateniense, contudo, não deve apagar a força da declaração negativa de Sócrates.

Entre todos os prítanes, Sócrates diz ter sido “o único” que se opôs aos procedimentos ilegais, e o único que se dispôs a enfrentar as ameaças de morte do *démos* insuflados pelos políticos, tal como Calixeno, que tentou intimidar os prítanes propondo a extensão da pena dos generais a eles, caso não obedecessem ao clamor dos populares.<sup>297</sup>

Para Platão e Xenofonte, a oposição solitária de Sócrates à fúria imperiosa da maioria era um sinal claro de como um homem pode ser justo afrontando uma multidão, o que poderia soar também como uma oposição a todo um regime político (o

---

<sup>296</sup> Para maiores detalhes sobre o contexto histórico-político do processo das Arginusas, veja-se L. Canfora (2003, p. 17-36).

<sup>297</sup> *Helénicas* (I 7 15): “E os prítanes receosos aceitaram por unanimidade submeter a proposta a votação, à exceção de Sócrates, filho de Sofronisco; esse foi o único que se disse que nada faria que fosse contrário à lei”. Ver também *Memoráveis* (IV 4 2-3- trad. A. E. Pinheiro): “Certa vez, quando era presidente da Assembléia, não permitiu ao povo votar uma proposta contrária às leis, antes, apoiando-se nelas fez frente à fúria popular, com uma atitude que não acho que tivesse sido possível a nenhum outro homem”. Ver também Platão, na *Apologia* (32b6-8): “Naquela altura, sozinho dentre os prítanes me coloquei contra vós para nada fazer contra as leis, e votei contra...”

democrático), ao qual nenhum dos três pareciam ser muito favoráveis.<sup>298</sup> Não obstante, talvez por motivos que excedam uma mera retórica apologética, Platão e Xenofonte não deixam de mencionar como o mestre desobedeceu também às ordens dos trinta, quando Sócrates recusou-se, mais uma vez sozinho, a tomar parte no grupo designado pelos tiranos para prender Leon de Salamina.<sup>299</sup> Com isso, os discípulos se esforçam por mostrar como as atitudes de Sócrates não se resumiam a uma oposição ideológica a um ou outro regime em particular. Para eles, a participação política de Sócrates era mais ou menos inclassificável; Sócrates não era pela democracia e nem pela ditadura, mas pelo seu esforço em ser justo e manter a legalidade, era um excelente político, no sentido que esses autores dão ao termo, isto é, um excelente cidadão. E isso já torna a passagem do *Górgias* ainda mais estranha e contraditória, na medida em que Sócrates afirma não ser um político justamente por ter agido enquanto tal, sendo justo e respeitando as leis.

No entanto, o que é mais curioso é que Xenofonte e mais ainda Platão sempre ressaltaram como Sócrates não é um político, bem entendido, que o mestre praticamente nunca tinha procurado disputar o poder institucional nem ocupar-se dos cargos e ofícios públicos (Platão *Apologia* 32b; Xenofonte *Memoráveis* I 6 15). Neste ponto, pois, Platão e Xenofonte salientam como Sócrates contradiz a expectativa cívica mais normal, muito bem testemunhada num trecho da oração fúnebre de Péricles registrada por Tucídides:

Olhamos o homem alheio às atividades públicas não como alguém que cuida de seus próprios interesses (*apragmáton*), mas como um inútil (*akhreïon*).

(*História da Guerra do Peloponeso* II 40 2 - trad. M. G. Kury, modificada)

---

<sup>298</sup> O que é mais claro no caso de Xenofonte, que, segundo L. Canfora (2003, p. 42), “[...] tomou parte nas ações da cavalaria, primeiro com os Trinta e depois com os Dez, mas foi ele provavelmente quem, com os Dez, recuperou o papel de hiparco. É lícito pensar que o hiparco, de quem não pronuncia jamais o nome, seja ele próprio, Xenofonte.”

<sup>299</sup> Como afirma Xenofonte (*Memoráveis* IV 4 3-4- trad. A. E. Pinheiro): “E quando os Trinta lhe davam alguma ordem ilegal, não a acatava: como quando o proibiram de falar com os jovens ou quando lhe ordenaram a ele e a outros cidadãos que fossem deter outro que devia ser condenado à morte; nessa altura, foi ele o *único* que não obedeceu porque a ordem que lhe tinham dado era contrária à lei”. Já Platão, por outro lado, também registra a desobediência de Sócrates, em termos menos solenes (*Apologia* 32c1-7- trad. nossa): “Depois que surgiu a oligarquia, os trinta enviaram a mim próprio como um quinto à Rotunda (*thólos*) e nos ordenaram conduzir de Salamina Léon, o salamínio, para que morresse [...]”. Sócrates depois completa (*Apologia* 32d5-7): “Ao deixarmos a Rotunda, os quatro seguiram para Salamina e conduziram Léon, e eu fui para casa”. O episódio é destacado também na *Carta VII* (324e-325a), na qual é dito que Sócrates se arriscou para não tomar parte em atos ímpios a que os trinta lhe forçavam. Segundo L. Canfora (2003, p. 31), o desconhecido Léon de Salamina poderia ser um dos generais acusados no processo das Arginusas e que por algum motivo teria conseguido escapar da condenação.

Tendo em vista o *êthos* descrito por Péricles como aquele reconhecido por todos os atenienses, com certeza, nem Platão nem Xenofonte tinham interesse em conferir a Sócrates a pecha de idiota ou de inútil. Ao contrário, ambos os discípulos de Sócrates acabam apresentando uma vital contradição do mestre, a de não participar da política em seus meios institucionais, para salientar como Sócrates a praticava de um modo mais veraz e incisivo em outros. Xenofonte faz Sócrates retrucar a Antifonte que, embora nunca tivesse participado diretamente dos negócios públicos, julgava muito melhor tornar os outros aptos a fazê-lo através do ensinamento.<sup>300</sup>

Já Platão, por seu turno, embaralha um pouco mais as cartas, pois ele hesita em fazer de Sócrates um professor de qualquer coisa, e, de um modo diferente de Xenofonte, acentua mais a ambigüidade, a estranheza e a contradição de Sócrates no universo da *pólis*, que o leva a deslocar-se *da* política e ainda, deslocar *a* política. Não chegamos ao extremo de dizer, como Vlastos, que Xenofonte transforma os “ultrajes” (*outrages*) dos paradoxos socráticos em “lugares-comuns” (Vlastos, 1994, p. 15), mas, a nosso ver, Xenofonte minimiza bastante a *atopía* socrática, se é que ele a admite de fato. Para Xenofonte, Sócrates é um cidadão exemplar, que *evidentemente* não é culpado das acusações que lhe foram dirigidas (Xenofonte, *Apologia* 23), e que aceita a morte porque ela lhe parece um destino melhor do que a indignidade de uma velhice decrépita (*Apologia* I 6-7). Como afirma G. Medrano, Xenofonte toma a via simples e banal ao sugerir que Sócrates não foi vítima de ninguém, que ele simplesmente “queria morrer” (Medrano, 2004, p. 142).

Por outro lado, o Sócrates platônico parece muito mais elusivo, mais irônico e problemático; recorrentemente, ele assume os riscos de sua *atopía* na procura por um lugar político singular, sem amainar a estranheza e a contradição dessa proposta. Embora a excentricidade das atitudes e reflexões socráticas dessem ensejo ao riso, também representavam um risco permanente. De qualquer modo, Sócrates não parece ter vivido uma situação tranqüila, e é de se notar que Platão, apesar de moldar a imagem socrática para atingir objetivos próprios, não procura suprimir a instabilidade e a tensão

---

<sup>300</sup> Ver *Memoráveis* (I 6 15- trad. A. E. Pinheiro): “Uma outra vez, ainda, o interrogou Antifonte sobre o modo como pensava fazer dos outros políticos, quando ele próprio não se dedicava à política... se é que por acaso sabia o que ela era.— Ora, Antifonte — respondeu ele — e de qual destas duas maneiras poderei eu dedicar-me melhor à política: se apenas eu o fizer ou se me esforçar para que aqueles que o fazem sejam bons e eficazes”?



vivenciada pelo mestre. Ao contrário, ele tenta antes aprofundar e explorar esse registro em sua peculiar “transposição do socratismo”, e em particular na constituição da posição política do filósofo.

Vejam na *Apologia* platônica como Sócrates sente a necessidade de explicar sobre suas idas e vindas no campo da política, refletindo sobre a relação de sua conduta extraordinária para com a cidade, sob o escopo da *atopía*:

Sócrates: Talvez pareça ser contraditório (*átupon*) que, em privado (*idíai mén*), eu perambule (*periòn*) aconselhando (*symboúleo*) e intrometendo-me em muitos negócios (*polypragmonô*), enquanto em público (*demosíai*), eu não me atrevo a subir [aonde está] a maioria de vós e aconselhar a cidade.

(*Apologia* 31c4-7- trad. nossa)

Sócrates reconhece a possibilidade de parecer *átupon* aos cidadãos/juízes do tribunal da *Apologia*, e essa *atopía*, sem querer excluir as outras significações para o termo, quer dizer prioritariamente que suas atitudes poderiam parecer incoerentes e contraditórias, haja visto que, se por um lado ele recusa as atividades institucionais de um cidadão, de ir aos lugares políticos e mobilizar “a maioria” (*tò plêthos*) ou a massa nos locais tradicionais para se fazer isso, por outro lado, ele admite que perambula por fora dos espaços públicos como se estivesse agindo neles.<sup>301</sup> Sócrates retira-se da política convencional, mas de maneira alguma aceita o ideal da “inatividade” ou “não-participação” (*apragmosýne*), o que fica evidente quando ele utiliza um vocabulário político clássico: além dos termos *ídia* e *demosía*, Sócrates descreve suas atitudes com o verbo *symboleúo* (aconselhar) e, especialmente, com o verbo *polypragmonéō*, cuja tradução demanda uma expressão perifrástica, tal como envolver-se ou ocupar-se em

<sup>301</sup> Veja-se, nesse sentido, o comentário de H. Yunis (1996, p. 154): “Usando a tradicional distinção entre público e privado, Platão reconhece a distinção entre conversação privada entre indivíduos e discurso público dirigido à comunidade como um todo, nos corpos de deliberação em massa da comunidade. Mas o uso de termos políticos padrões (“aconselhar” [*symboleuo*] e “ocupar-se em afazeres” [*polypragmono*]) para descrever o discurso de Sócrates fora dos fóruns deliberativos indica a intenção de Platão em conferir valor político a um discurso que num sentido convencional é privado e não-político. Sócrates argumenta que ele é inativo na política democrática oficial (i.e. ele recusa a aconselhar a assembleia como um rétor) devido à sua incansável procura da justiça, para a qual o *demos* não tem tolerância, pois tal atividade seria fútil ao ponto de pôr sua vida em perigo (*Apologia* 31c-32e). Mas ele também argumenta que sua assídua discussão privada entre os cidadãos, na qual ele aconselha seus interlocutores individualmente a perseguirem a excelência moral ao invés de dinheiro, honra e reputação, o tornou extremamente útil à *pólis*. O discurso socrático é político num sentido não convencional”.

muitos negócios, assuntos ou afazeres, ou ainda, como traduzimos, intrometer-se.<sup>302</sup> Um *polyprágmōn* é aquele que se envolve com muitas coisas, descurando daquelas que deveria cuidar.<sup>303</sup>

Um dos aspectos que mais chamam a atenção no “intrometimento” socrático assumido na *Apologia* é que Platão em seus diálogos quase sempre utiliza os compostos a partir do verbo *polypragmonéō* num sentido fortemente pejorativo, associando a eles a errância característica de rétores, sofistas, políticos, poetas e imitadores em geral pelos campos dos saberes e dos poderes dos quais eles não têm nenhuma competência ou autoridade. Na *República*, para dar um exemplo, a *polypragmosýnē* é simplesmente tomada como um dos principais fatores de corrupção do princípio que deveria reger a cidade justa criada no discurso, aquele que sustenta que cada homem deve exercer um e apenas um *érgon*, ou seja, “cumprir aquilo que é próprio (*tò tà hautōû práttein*) e não se dispersar (*mē polypragmoneîn*)” (*República* IV 433a-434b). Por isso, o “intrometimento” (*polypragmosýnē*) é visto como causa de desequilíbrio, doença e “dissensão” (*stásis*), um dos tópicos centrais do pensamento político grego e tratado com muita atenção nos diálogos platônicos, em particular na *República* (IV 444b).<sup>304</sup> No *Górgias* (526c4), a ocupação em múltiplos negócios acaba desviando o homem do fim que lhe é ínsito, o exercício e prática da virtude, e Sócrates reprova o fato de Cálicles viver “dispersamente” (*polypragmonésantos*), opondo esta atitude à de “quem pratica aquilo que lhe é próprio” (*tà hautōû práxantos*), característica inerente aos homens justos em geral, porém distintiva do filósofo (que deixa Minos deslumbrado).

Assim, fica ainda mais interessante notar como Sócrates, além de renegar a inatividade, ainda assume um certo intrometimento nos assuntos políticos, contradição

<sup>302</sup> Considerando que na *República* a justiça é definida como *tó tà hautōû práttein* (fazer o que é próprio), Medrano propõe que o termo *polypragmōn* possa ser entendido como “intrometido” (Medrano, 1998, p. 88-89; p. 118-119).

<sup>303</sup> Arendt sugere que podemos entender *polypragmosýnē* como “*busybodiness*” (que o tradutor brasileiro verte por “abelhudice”), ao comentar como Platão, baseado na experiência socrática, inventa a noção de vida contemplativa e vincula tal *bíos* ao total repouso do filósofo (Arendt, 1981, p. 25, n. 15): “Depois de Platão, os filósofos acrescentaram ao ressentimento de serem forçados por necessidades corporais o ressentimento contra qualquer tipo de movimentação. É por viver em completa quietude que somente o corpo do filósofo habita a cidade, segundo Platão. É esta também a origem da acusação de “abelhudice” (*poly-pragmosyne*) dirigida àqueles que passam a vida a cuidar da política”. Podemos perceber que Arendt desconsidera que Sócrates pode ser considerado como um *polyprágmōn*, ainda que de maneira especial.

<sup>304</sup> Sobre a relação entre doença do corpo, da alma e da cidade com a noção de *stásis*, ver G. Almeida Júnior (2007). Maiores detalhes sobre a noção de *stásis*, ver o corpo do texto e as notas subsequentes.

que ele esclarece mediante o apelo à tradicional distinção entre espaço público e privado. Sócrates diferencia esses dois espaços, como podemos perceber, contudo, não chega a opô-los de modo irrevogável e nem a aniquilar a fronteira entre eles. Poderíamos nos perguntar, então: onde está Sócrates? É difícil localizá-lo porque ele nunca assume uma posição *estática* em relação à sua *pólis*, na medida em que situa a si e ao outro com o qual dialoga num nítido movimento entre os domínios privados e públicos, deslocando-se entre eles. Ao considerar o âmbito público, Sócrates propõe discussões e exigências do âmbito privado, na figura de sua investigação individualizada, na qual é preciso testar a coerência entre palavras e atos de um homem, a autenticidade de seus conhecimentos, enfim, o próprio modo de vida daqueles que se propõem a ocupar o lugar do saber e da política. De modo análogo, ao considerar o âmbito privado, Sócrates desloca a refutação do campo público do tribunal e a aplica em sua investigação individualizada, que passa a contar com exigências próprias dos foros políticos, como podemos depreender da peculiar apropriação socrática do *élenkhos* jurídico. Nessa autêntica anfibologia entre as linguagens e as lógicas do espaço público e privado, percebemos mais uma vez a rigorosa ausência da cisão entre ética e política na *Apologia* (e no *Górgias*), entremeadas por discursos e atitudes que associam cuidado consigo mesmo e com os outros no domínio privado ao cuidado com toda a cidade.

Para acompanhar esse movimento, entretanto, não podemos negligenciar a resignificação da noção de política praticada por Sócrates, pois ele distingue nitidamente o seu modo de agir daquele praticado nas instâncias de julgamento e deliberação de massas, confirmando o fato de que não fala como um rétor, que procura não agir na política democrática oficial, embora seja profícuo em aconselhar os indivíduos no plano privado. Na *Apologia*, Sócrates atribui sua reticência em relação à política a seu *daimónion*, definido como uma espécie de voz negativa, que sempre o previniu para não entrar nas disputas políticas, advertindo-o do risco de morte que correria se procurasse “lutar pela justiça” no âmbito público (*Apologia* 31d). Segundo Sócrates, se ele tivesse entrado na política, ele teria morrido há muito tempo, sucumbindo às “sedições”

(*stáseon*), e assim teria sido impedido tanto de cuidar dele mesmo quanto de ser útil à cidade, como ele pensa ter sido durante toda sua vida.<sup>305</sup>

Não seria despropositado lembrar ainda que a evocação do *daimónion* e a interjeição da política que essa voz propõe é a mesma justificativa que Sócrates apresenta na *República* (VI 496c) para ter desprezado as “magistraturas” (*árkhai*), ao lado de Teages, impedido de participar da política por causa de uma doença.<sup>306</sup> Platão explora uma situação fortuita vivenciada por Teages e por Sócrates que os afastaram casualmente da *stásis*, procurando incorporar a reticência filosófica para com a política partidária num discurso que visa justamente homologar o espaço do saber com o da política, ou seja, aproximar a filosofia e a cidade. Trata-se, com efeito, de uma tentativa paradoxal, pois, para afirmar que os filósofos cumprem todas as exigências de um bom governante para os homens, Platão julga necessário primeiro persuadir os filósofos de não participarem da “*stásis*”, as disputas faccionais pelo controle do poder. A *stásis* é um termo polissêmico que significa dissensão, discórdia ou guerra civil, tendo como base o sentido primário de “estação” ou “repouso”;<sup>307</sup> nesse sentido, podemos dizer que Platão

---

<sup>305</sup> Cf. *Apologia* (36b-c- trad- D. Freitas, modificada): “O que sou merecedor de sofrer ou pagar por ter aprendido a não me conduzir com quietude na vida, mas por ter descuidado precisamente do que a maioria <cuida> -das posses, da administração do patrimônio, dos cargos militares, das demagogias e de outros cargos, como as associações e as facções políticas que acontecem na cidade- e por ter julgado que eu mesmo na verdade, sou razoável demais para me meter nestas coisas e me salvar? Não ia aonde não sou útil, nem a vós, nem a mim mesmo; todavia, ia a cada um em particular, para bem fazer a maior benfeitoria. Ali ia, como eu disse, pondo-me a persuadir cada um de vós a não cuidar primeiro de nenhuma de suas próprias coisas, antes que de si mesmo cuide, a fim de que seja o melhor e o mais sensato possível; nem <cuidar> dos <assuntos> da cidade antes que da própria cidade, - e por ter julgado que eu mesmo na verdade, sou razoável demais para me meter nestas coisas e me salvar? Não ia aonde não sou útil, nem a vós, nem a mim mesmo; todavia, ia a cada um em particular, para bem fazer a maior benfeitoria.” [modificação na tradução: preferimos “dos outros cargos” ao invés de “de outras coisas” para traduzir “*tôn állon arkhôn* em 36b7].

<sup>306</sup> Se o *daimónion* impede Sócrates de entrar na política, só pode ser porque o filósofo tinha essa intenção antes, tendo em vista que a divindade que acompanha Sócrates sempre surge como uma voz negativa.

<sup>307</sup> Acerca da significação de “*stásis*”, convém reproduzir a nota da tradução de N. Cordero (p. 361-362, n. 52) à passagem 228a do *Sofista*, que traz uma ocorrência do substantivo: “Não é fácil traduzir o termo grego *stásis*. Do ponto de vista etimológico, há toda uma gama de traduções, que, do valor originário de “estação”, posição”, derivam para “tomada de posição”, “partido”, “facção”, “sedição”, “discórdia”. Ainda sobre os significados de *stásis*, M. Finley (1962, p. 6) também mostra as conotações políticas da palavra: “A facção é o maior mal e o perigo mais comum. “Facção” (*faction*) é uma tradução convencional para o inglês do grego *stásis*, uma das palavras mais notáveis encontradas em qualquer idioma. Seu sentido-raiz é “colocação”, “posto” (*setting*) ou “posição” (*stature*), “estação”. Sua gama de significados políticos pode ser melhor ilustrada pelo simples encadeamento das definições encontradas no léxico: “partido”, “partido formado para fins sediciosos”, “facção”, “sedição”, “discórdia”, “divisão”, “dissidência” e, finalmente, um significado bem atestado que o léxico omite incompreensivelmente, a saber, “guerra civil” ou “revolução”. Ao contrário de “demagogo”, *stásis* é uma palavra muito comum [...]”.

intenta impedir que todo o *movimento* da filosofia na cidade, representado pelo deslocamento de Sócrates entre o público e o privado, entre o político e o não-político, seja paralisado, transformado em estática, ou pior, na dissensão partidária pelo poder, *stásis*, que pode vir a se tornar uma guerra civil.<sup>308</sup>

A insistente recalitrância de Sócrates em relação à política institucional se torna para Platão um modelo de comportamento a ser adotado na formação dos guardiões da *pólis*, que devem ser conduzidos ao poder, entre outros fatores, justamente porque desprezam os “cargos políticos” (*politikôn arkhôn*).<sup>309</sup> Esta é uma das mais curiosas exigências estipuladas por Sócrates em seu questionamento fundamental na *República* acerca de quem deve governar a cidade:

Sócrates: Ora, conheces, portanto, outra vida (*bíon*) que despreze os cargos políticos (*politikôn arkhôn*), sem que seja o da verdadeira filosofia?  
(*República* VII 521b1-2 - trad. nossa)

Por isso, o que nos interessa neste momento nem é tanto o *daimónion* que torna Sócrates um ser inigualável e, portanto, único, que na *Apologia* é tomado como a origem de sua negação da participação na política institucional.<sup>310</sup> Sem dúvida, a divindade socrática é uma questão vital, embora estejamos mais interessados em mostrar como Platão utiliza a estranheza de Sócrates em relação à cidade para recolocar o filósofo na política, por certo de uma maneira que, em princípio, soa como excepcional e mesmo contraditória. Assim, estamos mais uma vez diante de indícios que sugerem a necessidade de tornarmos mais complexo o sentido da elisão socrática da política, compartilhada e aprofundada por Platão por um viés singular.

Devemos notar que a relação do filósofo com a cidade nas obras platônicas é aporética e ambígua, e nesse ponto a *Apologia* e o *Górgias* servem como diálogos exemplares. Neles, podemos ver que não se trata nem de negar nem de afirmar o lugar político do filósofo de modo simples e imediato, mas de inserir a determinação do *tópos*

<sup>308</sup> Como Sócrates afirma no *Crátilo* (426d1), “a *stásis* quer dizer ser a negação do movimento” (*hē de stásis apóphasis tou iénai bouletai einai*).

<sup>309</sup> Na passagem citada, há uma nuance a ser percebida na expressão “*politikôn arkhôn*”, a qual, no contexto destacado, parece significar mais especificamente os “cargos políticos”. Em alguns casos, *arkhé* não significa propriamente o poder, mas o exercício dos encargos cívicos, em especial o das “magistraturas”, o que é relevante para compreendermos o sentido da negação filosófica da política vivenciado por Sócrates e retomado por Platão.

<sup>310</sup> *República* (VI 496c-d- trad. M.H.R. Pereira): “Sócrates: Quanto ao nosso caso, o sinal divino (*daimónion*) não merece a pena que se fale dele, pois ninguém, ou quase, o teve no passado”.

filosófico na *pólis* num jogo complexo de antilogias. Com efeito, podemos dizer mesmo que, em nenhum dos seus diálogos, Platão vai direto à tese de que os filósofos devem assumir o poder político, como os únicos capazes de verdadeiramente satisfazerem as condições da atividade mais fundamental da vida humana, e, ao mesmo tempo, nunca nega a cidadania da filosofia de maneira plena. Ao mesmo tempo em que procura situar a filosofia na cidade, Platão faz uma extensa consideração sobre a negatividade da vida filosófica, mostrando como o filósofo dá a impressão aos outros de evadir dos negócios comuns, e como ele de fato recua da vida política normal; todavia, há aspectos relevantes a serem notados no que denominaríamos de a topologia política platônica.

Assim, tendo em vista que a negação de Sócrates prepara uma reafirmação, devemos considerar que a negatividade de Sócrates no campo político é determinada e não absoluta. E o que é mais contraditório é que, ao negar sua relação com as instituições da *pólis* e com a multidão, Sócrates pretende exatamente seguir uma via para comunicar-se com a cidade, agindo como um verdadeiro cidadão. É certo que nunca podemos perder de vista o caráter extraordinário da proposta socrática tal como vista por Platão, algo que mesmo Xenofonte, que insistiu na figura do mestre como cidadão-modelo de piedade e justiça, não pôde deixar de enfrentar (afinal de contas, Sócrates foi condenado pela cidade).

Na *Apologia*, negacear a política serve para Sócrates afirmar a dimensão política de sua atividade filosófica, na medida em que neste diálogo o cuidado (*epiméleia*) individualizado com a virtude de cada um de seus concidadãos é concebido como a autêntica prática cidadã e, portanto, como um verdadeiro cuidado com a cidade (*Apologia* 28b-31c). Na *República*, diálogo no qual aparece a famigerada proposição do filósofo-rei, a construção da *politeía* no/com o *lógos* parte do princípio da falta de lugar do filósofo na cidade e durante sua consecução, Sócrates enfrenta uma *stásis*, na figura de uma “revolta (*systásin*) de argumentos”, elaborados por Gláucon e Adimanto, que fazem as vozes da maioria neste momento, e dão conta da inadequação entre o filósofo e a *pólis*, da estranheza suscitada pelos paradoxos e originalidade das propostas políticas apresentadas no diálogo, epicentro das “ondas” de “ridículo” que cobrirão (ainda mais) a filosofia (473c). Sócrates reconhece ainda o perigo que suas propostas poderiam representar para quem as defendesse em público e a sério. Além de tudo isso, Adimanto

simula um “alguém” que, não podendo contestar com “palavras” (*lógoi*) o discurso de Sócrates acerca da necessidade de a filosofia e política coincidirem num mesmo espaço, poderia, contudo, apontar para o plano dos “fatos” (*érgo*), no qual o filósofo aparece aos muitos como “estranho”, “perverso” e “inútil”, de tal modo que seria absurdo que governasse, e ninguém consentiria a seu governo.<sup>311</sup>

Poderíamos incluir aqui a famosa digressão do *Teeteto* (172c-177c), que vem ao caso porque retoma a divergência entre a filosofia e a política em termos muito semelhantes à distinção entre a vida do filósofo e a vida do rétor no *Górgias*, mas deixamos essa discussão para o apêndice B desta dissertação, no qual versamos sobre a relação entre *atopía* e *aporia*.

No *Górgias*, vemos o próprio Sócrates dizer peremptoriamente que não é um político, e agir em conformidade a essa afirmação, mas, por outro lado, sabemos também que ele afirma ser o único (*mónos*) político verdadeiro em seu tempo (*Górgias* 521d). Tudo isso nos coloca, portanto, diante de uma flagrante contradição do filósofo, em relação aos costumes (*éthos*) estabelecidos de sua *pólis*, e assim também em relação a seu próprio caráter (*êthos*).

Então, uma questão que deve ser posta: o que significa política num e noutro caso? Sócrates estaria fornecendo a mesma descrição de um conceito em suas declarações contraditórias? Ou Sócrates estaria lidando com duas descrições diferentes de política no interior de um mesmo diálogo (e ao longo da obra platônica)? Estas questões se tornam urgentes tendo em vista que a coerência e a adequação entre palavras (*lógois*) e atos (*érga*) seria uma das marcas do homem sério, justo e não ignorante, que são reiteradamente postas no *Górgias* e na *República* como condições para a virtude dos homens em geral, além de representarem uma injunção especial do “verdadeiro filósofo”. Assim, como poderia a vida filosófica coincidir com a vida política se Sócrates distingue as duas no *Górgias* (500c-d)? Ou ainda, como o filósofo poderia

---

<sup>311</sup> Nos referimos à conhecida intervenção de Adimanto, no livro VI (487c-d - tradução de A. L. Prado): “De fato, alguém poderia dizer-te que, com palavras (*lógoi*), não poderia contrapor-se a cada pergunta tua, mas que na realidade (*érgo*) que uns, e esses são a maioria, buscando com ardor a filosofia, não apenas como meio de formação, mas dedicando-se a ela na juventude por um tempo maior, vieram a se tornar estranhos (*allokótous*), para não dizer muito perversos (*pamponérous*), e, que outros, embora pareçam ser os mais sábios, mesmo assim, sob influência da profissão que elogias, passam a ser uns inúteis (*akhrēstoús*) para a cidade”.

exercer simultaneamente duas funções (*érge*), se, na *República* (IV 433d), o próprio princípio da justiça é a correspondência *unívoca* entre “natureza” (*phýsis*), “poder” (*dýnamis*) e “ação” (*érgon*)?

Momentaneamente, seguimos a alternativa que distingue dois sentidos para a política no *Górgias*, tendo em vista nossa proposta de leitura, que procura localizar na *atopía* não somente o evidente aspecto negativo das práticas socráticas perante a *pólis*, mas também o sentido positivo ou edificante que Platão procura conferir ao *bíos* vivenciado por seu mestre e representado no diálogo. Esperamos mostrar que, de certo modo, o “não-lugar” proposto por Sócrates é também um *outro lugar*, de acordo com a re-significação da noção de política que ocorre no *Górgias* (e em outras obras). Para isso, devemos ressaltar que a política da qual Sócrates nega participar é aquela que chamamos de convencional ou institucional; ela é praticada nos tribunais, assembléias e entre os muitos (*hoi polloi*), sendo norteada pela ignorância, pela adulação e agrado, conforme a crítica do *Górgias* à retórica adulatora enquanto “simulacro de uma parte da política” (463d1-3). Dessa retórica e dessa política Sócrates se despede, desejando que as testemunhas de Polo sejam dispensadas e que a massa “passe bem” (*eù khairêin*); só interessa ao filósofo os princípios e demonstrações assentidos na interlocução de um diálogo, realizado às margens das instituições e do regime estabelecido, mas integrado à racionalidade e discursividade próprias da *pólis* e da *politeía*, ainda que de uma maneira inusual. Ao definir seu *élenkhos*, Sócrates renega o voto das multidões, mas espera contar com o “voto” de seu interlocutor direto (471e-472c; 474a; 475e).

Com isso, Sócrates dá a impressão de confinar seu engajamento no cuidado de si e dos outros ao universo privado, ao espaço impolítico da vida, à dimensão do *éthos* e do *êthos* (costume e caráter/morada), sem atinar para a transformação da cidade como um todo, via instituições políticas. Todavia, esse não é o caso, pois embora despeça a multidão, e recuse os procedimentos retóricos e políticos usuais, isso não quer dizer que o *élenkhos* tenha um alcance limitado ao indivíduo Polo ou a Cálicles, até porque Sócrates estende o escopo de suas teses sobre a justiça e a felicidade a todos os atenienses e enfim a todos os homens, como já notou, por exemplo, Vlastos, a partir de *Górgias* 472b. Além disso, para Sócrates, o teste da vida de um dado interlocutor significa, além de pensar a própria natureza e as funções da alma, pôr à prova toda a



vida política, tendo em vista que, no *Górgias*, ele concebe (para negar) a relação de “assimilação” e “imitação” de um indivíduo a uma “constituição” política (*politeía*) (512d-513c). Pois como Sócrates afirma, ele discute com Cálicles não por um mero “afã de vitória” (*philonikía*), mas para saber “o modo como devemos [viver] a política” (*hóntiná pote trópon deîn politeúesthai*) (517b7-8). De maneira mais discreta, porém suficientemente clara, aparecem também no *Górgias* os temas da relação entre modo de vida e regime, indivíduo e comunidade, entre costume ou caráter (*éthos/êthos*) e constituição (*politeía*), os quais possuem importância capital na *República* (II 368c; IV 435b; V 501a; VIII 544d *et passim*).

Nas refutações do *Górgias*, além de uma tensão entre negatividade e positividade, podemos perceber com nitidez incomum uma distensão entre particularidade e universalidade, perceptíveis no plano da lógica da obra, e, segundo defendemos, também no plano da política. Parece conveniente pensar que Sócrates, Polo e os demais interlocutores representam tipos além de indivíduos, ou, nos termos do nosso trabalho, modos de vida, noção capaz de congrega a dinâmica simultaneamente lógica e ético-política da refutação socrática, a qual, a nosso ver, ao invés de ser suprimida, como uma parcela expressiva dos estudiosos do *élenkhos* sugeriu, acaba sendo assimilada pela dialética platônica.<sup>312</sup>

Nesse sentido, a negação de Sócrates da participação política convencional e o desvio para o cuidado individual com a alma é o exemplo modular, quiçá heróico, da resistência da filosofia à corrupção que o ambiente da *pólis* a submete.<sup>313</sup> Entretanto, essa resistência não deve ser vista tão-somente como um dilema biográfico e contingente do Sócrates histórico (representado pelo caso das Arginusas ou pela acusação da qual Sócrates não se safou), nem fundida de uma maneira confusa com um suposto dilema do próprio Platão, vivido à época presumível da redação do *Górgias*. Como já vimos

<sup>312</sup> A esse respeito, nos apoiamos no artigo de M. Dixsaut (2012), com o qual concordamos parcialmente, no sentido de que a autora fornece razões convincentes para complicar e mesmo suprimir a dicotomia tradicional (especialmente entre comentadores anglofônicos) entre a refutação socrática e a dialética platônica.

<sup>313</sup> Na *Apologia* (28c-28d), Sócrates se compara a Aquiles, que preferiu a morte do que passar vergonha, sofrer uma desonra ou ser ridicularizado. Ele conclui (*Apologia* 28d6-9 - trad. nossa): “Pois assim tens a verdade, ó homens atenienses: quando alguém conquista um posto para si (*án tis heautòn táxei*), acreditando ser o melhor, ou porque é posicionado pelo comandante (*hyp'árkhontos takthêi*), na minha opinião, ali deve permanecer diante dos perigos, sem levar em conta nem a morte nem nenhum outro, exceto a desonra”.

antes, é comum encontrarmos interpretações que visem o *Górgias* como um reflexo da vida e da psicologia do autor Platão, que durante a escrita deste diálogo estaria tensionado entre uma inclinação frustrada para o exercício da política e a elaboração incipiente de uma alternativa filosófica para tratar da *pólis*, como se esta obra marcasse o início da transigência Sócrates-Platão na obra do próprio Platão. Esta posição já centenária foi largamente difundida no século XX e ainda hoje exerce uma considerável influência entre os comentadores, e mais recentemente voltou a ser defendida, ainda que com novas roupagens, por H. Thesleff (2007, p. 81).<sup>314</sup>

A partir do enfoque biográfico-psicológico/cronológico/evolutivo, tenta-se separar, no terreno da lógica, da ética e da política, a negatividade socrática e a positividade platônica, refutação e dialética, cuidado com a vida e coerção institucional, com perdas consideráveis na avaliação dos referidos campos no pensamento de Platão e, principalmente, na articulação entre eles.

Embora nos pareça exagerado supor que elementos biográficos particulares não tenham exercido qualquer influência sobre a constituição do pensamento platônico, com muito mais razão devemos reconhecer que o tema do estrangeirismo em relação à política excede um evento biográfico e um estado psicológico de Platão, figurando, outrossim, como um *tópico* recorrente em todas as supostas fases da obra do filósofo. Paradoxalmente, Platão se vale da dimensão politicamente negativa das práticas socráticas para mostrar o valor de Sócrates para a cidade, numa perene apologia do

---

<sup>314</sup> A posição de Thesleff é singular por dois motivos: a) primeiro pelo fato de ser um comentário mais recente do que outros que citamos na introdução desta dissertação; b) depois porque Thesleff se declara abertamente cético em relação às distinções cronológicas projetadas sobre a obra de Platão, tema para o qual o autor ofereceu uma contribuição importante em obras muito conhecidas e citadas pelos estudiosos do assunto (Thesleff, 1989). Todavia, mesmo negando a cronologia e o evolucionismo, Thesleff não nega o biografismo típico nestas tradições interpretativas (Thesleff, 2007, p. 81): “Muitas vezes foi visto e dito que o *Górgias* reflete algum tipo de crise. Se alguém é, como eu, cético sobre mudanças fundamentais na perspectiva filosófica de Platão e seus métodos, é natural, em primeiro lugar, procurar circunstâncias externas como causadoras da mudança na abordagem e na forma de diálogo do *Górgias*. A primeira parte, incluindo o capítulo Polo, se encaixa bem na situação geral em Atenas na década de 390 e com a pressão da retórica pública sobre os socráticos, notadamente com o ataque de Polícrates. Apresenta o triunfo um tanto ambivalente da dialética socrática em um contexto histórico. Mas então temos o auto-testemunho de Platão na *Sétima Carta*, que considero um documento muito importante. Aqui Platão nos conta com tantas palavras (325a-326b) que, após o julgamento de Sócrates, ele continuou tentando participar da vida política ateniense. Cada vez mais frustrado, porém, mas convencido da semi-utopia do Governo dos Filósofos como a única solução estável, partiu para sua primeira viagem ao Ocidente. Atrevo-me a sugerir que essa crise de frustração política e leve desespero se reflete particularmente na segunda parte do *Górgias*, o capítulo Cálicles”.

mestre, e, ao mesmo tempo, num plano ainda mais amplo, como um elemento para preencher sua concepção do modo de vida filosófico de uma vocação inerentemente política.<sup>315</sup> Em outras palavras, a *atopía* própria de Sócrates (e da filosofia platônica) procura revelar como a *natureza* filosófica é consoante com a prática da política, num argumento de certo modo análogo a uma das principais discussões da *República*, em que é preciso impedir a bifurcação entre os caminhos da filosofia e da política (V 473e).

Não devemos deixar de notar ainda que outros seguidores de Sócrates, tais como Aristipo e Xenofonte, herdaram uma problemática semelhante, apesar de lidarem com ela de modos diferentes. Xenofonte procurou resolver o conflito entre Sócrates e Atenas negando-o, colocando-o no plano das calúnias que o mestre teria sofrido. Já Aristipo, dando contornos mais gerais ao tema, teria dito que o sábio é um estrangeiro em todo lugar (*Memoráveis* II 1 12-13), antecipando um tema que viria a ser reapropriado na filosofia helenística. O Sócrates de Platão, por sua vez, afirmou que é um “estrangeiro” (*xénos*) no tribunal e que não sabia como falar a linguagem daquele lugar (*Apologia* 17d4-5) e mesmo em sua própria *pólis*, segundo a relação constituída por Fedro entre o estrangeirismo socrático, o “espanto” que tal situação suscita e toda a *atopía* inerente a ela.<sup>316</sup> No entanto, se o filósofo moldado por Platão é um estrangeiro, não é só porque representa alguém de fora, mas porque ele está dentro da cidade. Não se trata apenas de uma negação de identidade, mas, sobretudo, de uma afirmação da alteridade.

Portanto, no *Górgias*, Sócrates realmente nega o *tópos* da política, ou, ao menos, o lugar-comum da política convencional, e assim ele é *átomos*. Entretanto, essa negação é determinada, e, ao contrário do que sugeriram vários comentaristas, não parece implicar que a filosofia seria (socraticamente) apolítica, ou (platonicamente) anti-política, em especial tendo por referência a polêmica aberta pela *República* e a defesa de um governo monárquico ou aristocrático com os sábios no poder. Com efeito, a exclusividade

<sup>315</sup> Nesse ponto, podemos registrar o comentário de Diógenes Laércio sobre a participação de Platão na vida política de Atenas (*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* III 23- trad. M. G. Kury, modificada): “Em Atenas, ele [Platão] não participou da política, embora seus escritos no-lo mostrem como um político. A razão é que na época o povo já tinha se acostumado a atos políticos diferentes (*álloi politeúmasin*)”.

<sup>316</sup> Veja-se *Fedro* (230c7-230d1 – trad. nossa): “Fedro: Tu te mostras de fato um tipo mais deslocado (*atopótatos*), ó homem maravilhoso (*hō thaumásie*). Pois verdadeiramente tu te assemelhas muito a algum estrangeiro conduzido por um guia (*xenagouménō*), e não a um nativo (*epikhōrioi*)”. Como sustenta Weber, nesse momento do prómio do *Fedro*, Fedro ainda não tinha consciência de que Sócrates é um estrangeiro não porque pouco conhece os limites da cidade e imediações, mas porque no fim das contas seu verdadeiro *tópos* é o *hyperouránion tópon* descrito em 247c3, local onde as Ideias residem (Weber, 1998, p. 456).

do poder nas mãos dos filósofos não é uma idéia defendida no *Górgias*, que, no entanto, sugere que Sócrates exerce a *tékhnē* que ele obstinadamente procura entre os políticos, assim como entre poetas, sofistas e artesãos, e não encontra entre eles e os demais cidadãos. Como dissemos, no *Górgias*, Sócrates ocupa resolutamente um “não-lugar”. Contudo, ser atópico, por incrível que pareça, não implica na absoluta negação da vida política, mas apenas de uma certa concepção de vida política, que Sócrates julga defasada em relação aos princípios aceitáveis em vista de sua estranha prática filosófica. Esta última, se por um lado destoa do coro dos homens na cidade, por outro lado soa em uníssono com as condições elementares para uma boa vida na *pólis*, e este é o paradoxo a ser esclarecido no que tange ao lugar político do filósofo no *Górgias*.

### **Sou um dos poucos, senão o único político hoje em dia:**

Como mostramos na seção anterior, a negação da política operada por Sócrates possui uma referência bem determinada, além de ser envolvida por mediações das quais ele próprio demonstra consciência, e que procura explorar em seu discurso de defesa na *Apologia*, e em seu novo discurso de defesa no *Górgias* (se tomarmos o *Górgias* enquanto tal, ou seja, como sugeriram os comentadores, como uma nova apologia de Sócrates e uma apologia do próprio Platão). Vimos também que a orientação negativa em relação aos assuntos políticos não se restringe a diálogos do dito período de juventude platônico, podendo ser observada na suposta transição do registro biográfico do socratismo para a elaboração original de Platão, e até mesmo na presumida fase de maior maturidade intelectual do filósofo. Isso foi indicado ao longo de nossa leitura do *Górgias*, pontuada com passagens selecionadas de outros diálogos.

Devemos perceber que, no interior do *Górgias*, Sócrates, que parecia ficar à margem dos assuntos políticos, vai paulatinamente deslocando-se para o cerne dos assuntos da cidade, à medida que sua refutação questiona o lugar hegemônico assumido pelos rétores, capazes de convencer as multidões, porém incapazes de instruí-las e melhorá-las efetivamente. Sócrates, que ao longo do *Górgias* admite sua *atopía*, sustenta que o questionamento da *pístis* e das práticas mais bem estabelecidas em sua cidade acompanham a tarefa de substituir a procura pelo bem por uma caça irracional ao prazer, e desse modo pretende que essa atitude seja tomada em sua dimensão política.

No entanto, sem qualquer ufanismo, Sócrates também nota que tal prática poderia levá-lo diretamente à morte, a qual, diferente dele, não seria “atópica”, no sentido de incoerente, extraordinária, descabida ou inesperada:

Não seria nada extraordinário se me matassem (*oudén ge átopon ei apotháinoimi*). Queres que te diga porquê espero isso?  
(*Górgias* 521d3-4 – trad. nossa)

Sócrates reconhece que sua *ação* para com seus concidadãos e sua cidade provoca uma *reação*, que o caráter deslocado de seu modo de vida aciona também o deslocamento da vida política. O espaço que ele procura abrir é retrátil, sujeito a ser dissipado a qualquer momento. Isso explica o motivo para Sócrates julgar que a morte não seria algo insólito para quem age da maneira como ele age, como um médico que trata seus pacientes individualmente e sem a limitação de ter apenas que agradá-los, ao contrário de um cozinheiro que delicia as multidões nos lugares políticos convencionais para ganhar o assentimento delas. Nesse contexto, aparece de maneira explícita a afirmação política de Sócrates, várias vezes repetidas neste trabalho:

Acredito que eu sou um dos poucos atenienses, para não dizer que sou o único, engajado na verdadeira arte política (*epikheireîn têi hōs alethōs politikêi tékhnêi*) e a praticar a política (*práttein tà politikà*) sozinho (*mōnos*) nos dias de hoje (*nyn*). Como não digo tudo o que digo em vista do agrado (*khárin*), mas em vista do melhor (*pròs tò béltiston*), e não em vista do mais prazeroso (*pròs te hédiston*), e não quero fazer essas sutilezas (*kompasà*) por ti recomendadas, não teria o que dizer num tribunal.  
(*Górgias* 521d6-e2 – trad. nossa)

A passagem citada é um dos excertos mais famosos dos diálogos, sendo ostensivamente citada pelos estudiosos do *Górgias* e da filosofia política platônica. Sem dúvida, há algo de especial nela, que causa o desconcerto e a perplexidade dos comentadores.<sup>317</sup> Além de contradizer explicitamente uma declaração anterior no mesmo

---

<sup>317</sup> Além das outras posições que serão apresentadas ao longo do texto, veja-se a reação de B. Latour à passagem do *Górgias*, na qual notamos um autêntico sentimento de revolta do autor diante da declaração socrática (Latour, 2001, p. 262-263): “Entre as ruínas fumegantes daquelas instituições, só um homem triunfa: “Eu sou o único praticante de política *autêntica* na Atenas de hoje, o *único exemplo de um verdadeiro estadista*” (521d). Um homem contra todos! Para esconder a dimensão megalomaniaca dessa conclusão insana, acrescente-se outro disparate. Depois de ridicularizar a retórica por fornecer apenas um “simulacro de política”, Sócrates nos dá urna pintura ainda mais pálida. Ele governa, é verdade, mas como uma sombra e sobre um *dêmos* de sombras: “Elas [as almas] são mais bem julgadas *nuas, privadas* de toda a sua roupa - em outras palavras, têm que ser *julgadas depois* que morreram. A ser justa essa afirmação, o juiz também deve estar *nu* - vale dizer, morto - a fim de que, com urna *alma desembaraçada*, ele possa pesquisar a *alma desembaraçada* de um indivíduo *recém-falecido* que não esteja *cercado por seus amigos e parentes* e deixou aqueles ornamentos para trás” (523e). Como Nietzsche tinha razão ao

diálogo, no qual Sócrates havia dito não ser um político (473e7), ela parece ser estranha às imagens mais comuns que fazemos do (presumido) Sócrates histórico e mesmo do Sócrates de outras obras platônicas, especialmente o dos ditos diálogos de juventude.

Fato é que, diferente da negativa de Sócrates no que tange à participação na política, da qual encontramos ecos altissonantes em outros diálogos (como *Apologia*, *República* e *Teeteto*), a declaração positiva do filósofo de seu *engajamento direto na prática da política* e da posse da *tékhnē* relativa a ela, a nosso ver, não possui uma perfeita correspondência com qualquer outra obra platônica. O que mais impressiona na passagem do *Górgias* é o fato de Sócrates afirmar praticar a arte ou técnica política que ele procura e não encontra na *Apologia*, no *Mênon*, no *Protágoras*, no *Eutidemo* e até mesmo no *Político* - nestes dois últimos diálogos, sob a denominação de técnica ou arte real (*basilikè tékhnē*), que de tão exigente seria apanágio de um homem “divino” (*Político* 305d), e cujas rigorosas condições conduziram Sócrates e seus interlocutores a uma “grande aporia” (*pollén aporian*), como Críton constatou no *Eutidemo* (292e6).

Talvez o mais próximo possível que poderíamos chegar de uma declaração como a do *Górgias* seria simplesmente a terceira onda da *República* (V 473c). Essa proximidade já foi destacada pelos comentadores, tais como V. Magalhães-Vilhena, G. Klosko, M. Canto, entre outros, que salientaram como a declaração do *Górgias* parece representar uma espécie de antecipação ou prelúdio à tese mais polêmica da *República*. Dodds, numa linguagem eloquente, classificou a passagem do *Górgias* em foco como o “germe” da doutrina do rei-filósofo.

No entanto, mesmo a *República* não chega a ser tão positiva, pois ali a famigerada tese do rei-filósofo, além de estar imersa numa discussão em princípio livre de quaisquer constrangimentos práticos, não deixa de ser colocada num clima de hesitação e de

---

fazer Sócrates encabeçar a sua lista de “homens de *ressentimento*”. Uma bela cena, é verdade, esse último julgamento, mas totalmente irrelevante para a política. A política não lida com pessoas “recém-falecidas”, mas com pessoas vivas; não lida com histórias fantasmagóricas do outro mundo, mas com as histórias sangrentas desse mundo. Se há uma coisa que a política não precisa, é de um outro mundo de “almas desembaraçadas”. O que Sócrates não quer considerar é que esses apegos, esses “amigos e parentes”, esses “ornamentos” são exatamente o que nos obriga a fazer julgamentos *agora*, sob o brilhante sol de Atenas, e não à luz crepuscular do Hades. O que ele não quer entender é que se, por algum milagre fantástico, todas as pessoas de Atenas fossem outros tantos Sócrates que tivessem, como ele, trocado sua sábia *pístis* pelo conhecimento didático de Sócrates, *nenhum* dos problemas da cidade teria sequer começado a ser resolvido. Uma Atenas feita de Sócrates virtuosos não será melhor se o Estado for privado de sua forma específica de racionalidade, essa virtude única em circulação que é como o seu sangue”.

resistência, na medida em que os próprios interlocutores de Sócrates (Gláucon e Adimanto) salientam o paradoxo do lugar do filósofo na *pólis* proposto por Sócrates, a hostilidade perante as posições expostas sobre a melhor *politeía*, e o modelo da melhor cidade criada no discurso é tido como extremamente difícil de ser implantado.<sup>318</sup> Já com relação ao *Político* e as *Leis*, embora essas obras pareçam conter um programa político mais realista e praticável, podemos ver claramente a *desaparição da atuação direta* do filósofo na cidade, na medida em que a tese da coincidência entre a filosofia e o poder político seria ofuscada senão totalmente suprimida perante a atividade do fundador de cidades, do nomoteta, do criador das leis e das instituições.

Portanto, o *Górgias* é o único lugar do *corpus platonicum* onde a *zétesis* socrática (e platônica), diretamente vinculada ao cuidado de si e ao cultivo do modo de vida justo, é afirmada como a *prática direta* de uma política verdadeira, ainda que não existam *sinais claros e inequívocos* de que Sócrates esteja defendendo nesta obra o famigerado ideal filosófico da vida contemplativa, a hipótese das Formas inteligíveis e muito menos ainda qualquer evidência da elaboração de uma teoria política utópica.<sup>319</sup> Na medida em que define claramente a filosofia como um modo de vida, o único no qual a verdadeira arte política pode ser realizada, Sócrates confere à sua deslocada arte um inesperado sentido prático. Mas qual sentido é esse que, com uma boa margem de razão, tanto desconcerta os estudiosos?

Talvez a singularidade do *Górgias* no conjunto das obras seja um dos motivos que possam explicar como uma passagem tão direta, positiva e eloqüente quanto aquela em que Sócrates afirma possuir a arte política tenha provocado as reações mais díspares e controversas, que vão desde a surpresa, passam pela perplexidade e pela suspeita, e chegam a suscitar até mesmo a indignação de alguns autores. De qualquer modo, a auto-

---

<sup>318</sup> Trata-se de uma hesitação tão forte que uma importante corrente dos estudos contemporâneos da *República* considera que a cidade ideal e as teses políticas do diálogo sejam claramente irônicas, ou seja, que de maneira alguma Platão tivesse elaborado sua cidade ideal tendo em vista sua implantação na prática. Além de L. Strauss (1974), destacamos, entre esses autores, especialmente, J. Annas (1999, cap. 3) e R. Oliveira (2006, Introdução), para os quais a questão da *República* seria relativa à justiça individual, e portanto, tão-somente “ética”.

<sup>319</sup> Estas questões (Formas inteligíveis, vida contemplativa e teoria política utópica) são centrais na interpretação da *República* e na discussão sobre o estatuto político do diálogo, ou, nos termos de nosso trabalho, a conjunção destes temas é vital na investigação sobre o lugar político do filósofo. O fato de elas não serem explicitadas no *Górgias* pode ter contribuído para minimizar o papel desse diálogo em relação à compreensão mais geral da filosofia política de Platão.

afirmação política de Sócrates seria algo difícil de compreender e, para alguns, algo simplesmente impossível de aceitar.<sup>320</sup> Por exemplo, não faltaram autores que entendessem a confirmação de Sócrates de que ele possui e pratica a arte política como um dos mais claros exemplos da famigerada *ironia socrática*.

Classificar a declaração socrática como uma ironia, no entanto, parece não resolver muita coisa, já que é muito difícil determinar o conceito que é “constantemente referido a Sócrates”, segundo a conhecida formulação de S. Kierkegaard (1991), por todas as peculiaridades envoltas na definição de ironia, que indica um comportamento oblíquo, dissimulado, indireto, enganoso, enfim, uma conduta que se furta à compreensão imediata, cuja decifração provoca as maiores divergências (há quem defenda que a ironia socrática não seja mesmo decifrável). A ironia socrática é um dos lugares-comuns dos estudos socráticos, estando diretamente vinculada à aporia da vida de Sócrates, como um dos enigmas fundamentais no estudo da obra desse filósofo e de seus seguidores. Assim, ela foi visada das maneiras mais diversas possíveis, e não surpreende que a declaração do *Górgias*, tida por alguns autores como um caso notório de ironia, tenha sido interpretada de acordo com a disparidade de sentidos que é inerente a essa noção.

Entretanto, em que pese a grande bibliografia sobre a ironia socrática, pensamos que uma tendência comum tem sobressaído na análise do tema, ao menos no que concerne à interpretação do *Górgias*. Neste diálogo, em muitos casos, a ironia da postura filosófica vem a ser compreendida como simples impostura, tendo por suposto que o “*eíron*” (aquele que faz uso da *eironeía*) é pensado como um “jactante”, “presunçoso” ou “charlatão” (*alazón*), subjazendo aí os sentidos que Aristófanes, Aristóteles e Cícero deram à ironia (a de Sócrates em especial), ainda que em graus diferentes: para o comediógrafo o irônico seria um mentiroso jactante (*Nuvens* 448-450), para o estagirita um enganador estimulante (*Ética a Nicômaco* IV 1127a13-b32) e para o político e orador romano, um dissimulador refinado (*De oratore* 2.67. 269-70). O irônico seria, antes de

---

<sup>320</sup> Entre outras reações desse tipo, veja-se a de Popper (1947, p. 167): “Com sua ênfase no lado humano do problema político, ele [Sócrates] não podia se interessar muito pela reforma institucional. Era o aspecto imediato e pessoal da sociedade aberta que o interessava. Ele errou ao se considerar um político; ele era professor”.



qualquer coisa, um fingidor, e a ironia, um modo do discurso em que o sentido pretendido contradiz as palavras proferidas.<sup>321</sup>

O cruzamento das referências de Aristófanes, Aristóteles e Cícero forneceram o pano de fundo para a noção que Vlastos denominou de “ironia complexa”, na qual o referido conceito é definido a partir de uma *contradição* de termos com sentidos divergentes, que por um lado são verdadeiros, por outro lado são falsos (Vlastos, 1992, p. 71-72). Para Vlastos, exemplos típicos da ironia complexa seriam a constante “desautorização do saber” (*disavowal of knowledge*) e a “profissão de ignorância” (*profession of ignorance*) de Sócrates, muito bem representadas nos ditos diálogos de juventude platônicos, inclusive no *Górgias* (506a; 509a). Neste diálogo, devemos ressaltar, além dos dois exemplos anteriores, Vlastos notou um dos principais casos da ironia complexa, dada justamente na contradição entre a elisão socrática da política (473e), em contraste com a passagem na qual Sócrates sustenta ser um dos poucos, senão o único homem a praticar os assuntos da cidade, afirmando estar “engajado” na verdadeira *tékhne* política (Vlastos, 1991, p. 240, n. 21). O mais notável é que Vlastos defende que o verbo “*epikheireîn*” no contexto de *Górgias* 521d deva ser entendido no sentido forte de “engajar-se” na prática da política, ao contrário de outros autores (como T. Irwin, por exemplo), que tendem a diminuir o impacto da declaração vertendo o infinitivo “*epikheireîn*” por “tentar” ou outros termos mais fracos.<sup>322</sup>

Para explicar a contradição de Sócrates, Vlastos não chega a reposicionar o *Górgias* no contexto dos ditos diálogos socráticos, ao contrário da maioria dos autores

<sup>321</sup> Nesse sentido, o seguinte comentário de Nehamas é esclarecedor (1998, p. 50-51): “O entendimento antigo mais comum da ironia é o que Cícero chama de “dissimulação refinada” (*urbana... dissimulatio*) [*De oratore* 2.67.; 269-70], da qual Sócrates é o maior exemplo. Seu sentido contemporâneo mais familiar – dizer algo, mas significar o contrário – é derivado desse entendimento. Em particular, pode ser rastreada até uma (embora, como veremos, não a única) das formulações de Quintiliano. A ironia, segundo Quintiliano [*Institutio oratoria* 9.2.44], é um tropo que pertence ao gênero alegoria e “no qual algo contrário ao que é dito deve ser entendido””. Nehamas mostra como esse não é o único modo possível de compreender a ironia socrática, mas tão-somente o mais simples e imediato.

<sup>322</sup> H. Yunis (1996, p. 157, n. 25) concorda com Vlastos na versão de *epikheireîn* por “*engage in*”, enquanto A. Nehamas (1998, p. 220, n. 68) contesta a opção, afirmando que o verbo na passagem 521d significa apenas “*to try*”. Nossa opinião é a de que os dois significados do verbo não são rigorosamente opostos, a ponto de insinuarem interpretações incompatíveis sobre a declaração socrática. A nosso ver, é perfeitamente plausível entender que Sócrates esteja afirmando seu engajamento na política, e que esse sentido tido como mais forte seja condizente com o sentido tido como mais fraco de tentativa, se tivermos em mente que a prática política de Sócrates, diferentemente das práticas usuais, não é definida de modo dogmático e terminante; ela é sempre uma tentativa, uma procura, uma busca, na qual Sócrates diz estar permanentemente engajado.

evolucionistas, que, devido à inesperada positividade do filósofo numa obra tida como pertencente ao primeiro grupo de diálogos, tentaram incluir o *Górgias* num subgrupo denominado como “diálogos de transição”, como vimos em nosso segundo capítulo. Não nos custa lembrar que tal pressuposição não encontra lastro nos estudos estilométricos e parece representar uma emenda conceitual *ad-hoc*, que nada mais significa senão uma tentativa de integrar a obra frente à ortodoxia evolucionista, para a qual parece descabido o engajamento político de Sócrates no *Górgias*, assim como parece fora de lugar outras declarações concernentes à lógica e a moral por ele propostas de maneira assertiva.<sup>323</sup> Foi assim que, como já vimos, a referida passagem do *Górgias* foi tida como um sinal de maturidade nascente, algo como um esboço ou antecipação do governo dos reis filósofos na *República*, que Dodds classificou como um “germe” da terceira onda da *República*.

Com efeito, Vlastos prescinde de uma tal explicação, que permitiria dar conta, com relativo conforto, de uma declaração socrática que parece tão esquisita no próprio *Górgias*, e ainda, tão fora de lugar em relação aos ditos diálogos socráticos de Platão, nos quais se espera a voz de um filósofo irônico, aporético e auto-reputado ignorante, de um moralista e não de um político, como Vlastos repete com frequência em suas obras. No entanto, o autor lida com a estranheza da confirmação política de Sócrates de outra maneira, talvez ainda mais questionável do que avaliar a verdadeira *tékhnē* política de Sócrates no *Górgias* como um “germe” a ser desenvolvido em obras supostamente posteriores e mais maduras.

Vlastos insistiu que o *Górgias* devesse ser tomado ainda como um diálogo “elêntico”, ou seja, um em que Platão ainda estivesse procurando registrar o método (refutativo) do Sócrates histórico, e assim propôs que entendêssemos a proposição do *Górgias* como um caso nítido de “ironia complexa” (Vlastos, 1992). Entretanto, se na visão desse autor a ironia complexa significa que “um dito é e não é o que se pretende”, ou seja, que uma mesma proposição é verdadeira por um lado e por outro lado falsa, Vlastos acaba por suprimir a complexidade de sua própria concepção, indispondo-se a aceitar o valor “verdadeiro” que a declaração de Sócrates poderia assumir sob certo ponto de vista. Vlastos nem se detém muito em desenvolver seu juízo de que o sentido de política no qual

---

<sup>323</sup> Para os autores evolucionistas, temas a serem resolvidos e amadurecidos, no decorrer do desenvolvimento teórico de Platão, geralmente sob a forma de um abandono, negação e superação.

Sócrates diz estar engajado é extremamente “idiossincrático”: ao tocar no assunto, Vlastos apenas subsume a declaração de que Sócrates é um político em sua visão geral da filosofia dos ditos primeiros diálogos, na qual, como já dissemos, ele sustenta que o “Sócrates  $\epsilon$  [isto é, dos *early dialogues*] é *exclusivamente* um filósofo moral” (Vlastos, 1991, p. 49). Assim, estamos diante de uma concepção de ironia como uma contradição, que por sua vez revelaria a impostura do filósofo, ou seja, como se Sócrates, no fundo, não quisesse dizer o que ele está dizendo, ou ao menos, como se nós não devêssemos aceitar enquanto tal.<sup>324</sup> É como se Vlastos insinuasse que o fato de Sócrates dizer que é um político simplesmente não quereria significar isso mesmo, pois, afinal de contas, seria muito mais razoável assumir o caráter apolítico de toda a atividade refutativa de Sócrates, ainda que este último afirme o contrário no *Górgias*.<sup>325</sup> De alguma maneira, a interpretação de Vlastos sobre a ironia no *Górgias* acaba por não levar a sério uma contundente declaração da obra.

Por outro lado, ainda outros autores ficaram tentados a ironizar a declaração socrática no *Górgias*, como L. Strauss e C. Araújo, para citar dois exemplos, que mesmo sem partilhar do “evolucionismo” comum na leitura sinóptica dos diálogos e tão forte na interpretação de Vlastos, também defenderam que Sócrates nos coloca diante de uma

---

<sup>324</sup> A razão pela qual Vlastos simplesmente oblitera o aspecto verdadeiro da declaração de que Sócrates é um político talvez possa ser compreendida à luz de um preconceito geral, de que a política deve ser procurada exclusivamente no domínio das instituições políticas. Esse tipo de explicação, no mais das vezes implícito nos comentários sobre a obra platônica, pode ser resumido numa declaração de Popper (Popper, 1947, p. 110): “Em vista desse fato, algumas pessoas pensam que, na teoria de Platão, o bem-estar do estado é, em última instância, uma questão ética e espiritual, dependendo mais de pessoas e responsabilidade pessoal do que da construção de instituições impessoais. Acredito que essa visão do platonismo é superficial. Toda política de longo prazo é institucional. Não há como escapar disso, nem mesmo para Platão. O princípio da liderança não substitui os problemas institucionais por problemas de pessoal, apenas cria novos problemas institucionais”.

<sup>325</sup> Um exemplo recente da desvalorização do conteúdo político dos ditos diálogos socráticos é fornecido por Oliveira (2006, p. 35, n. 65), que admite que algumas das obras socráticas de Platão tratem de alguns “temas políticos”, mas não sejam políticas em absoluto. Oliveira cita como exemplos a *Apologia* (31c) e o *Górgias* (474b), ressaltando as passagens nas quais Sócrates afirma literalmente sua evasão da política institucional. Todavia, Oliveira deixa de assinalar que na mesma *Apologia* e principalmente no *Górgias* (521d), Sócrates também declara ser um político. Nesse sentido, embora discordemos da visão evolucionista estrita da filosofia política platônica assumida por G. Klosko, pensamos que esse autor oferece boas razões para explicar como a dimensão política dos ditos diálogos socráticos é normalmente desprezada, em especial no *Górgias*, porque Sócrates defende uma visão incomum da prática da política como a transformação ética dos indivíduos (Klosko, 1983, p. 492-493): “Se, como este artigo defende, esse foi de fato o meio pelo qual Sócrates perseguiu sua missão de reforma moral, essa missão foi política em um sentido um tanto incomum. Sócrates perseguia um objetivo político, a reforma moral de seus concidadãos, sem recorrer a meios políticos. E assim é compreensível que este aspecto do conteúdo político dos primeiros diálogos raramente seja reconhecido”.

ironia que nos levaria a compreender sua declaração senão ao inverso, ao menos de maneira não literal.

Ao comentar rapidamente a passagem do *Górgias* (521d7), Strauss anota (1988, p. 91): “Sócrates nomeou suas investigações de “*busca pela verdadeira habilidade política*”. Com certeza, Strauss pensa aqui no sintagma “*epikheireîn têi hōs alethōs politikêi tékhnei*”, mas deixa de lado a outra parte da oração, na qual Sócrates afirma “*praticar a política*” (*práttein tâ politikà*). Assim, no horizonte de sua própria filosofia política, Strauss interpreta a passagem em questão de uma maneira invertida: enquanto Sócrates diz que é o único homem “engajado na verdadeira *tékhne* política” e o único a “*praticar a política*” (*práttein tâ politikà*), Strauss sustenta, de modo surpreendente, a nosso ver, que Sócrates esteja afirmando seu distanciamento das coisas políticas e a inequívoca vocação filosófica para a *vida contemplativa*.<sup>326</sup> Strauss vê aí um sinal em favor de sua tese mais geral sobre a filosofia política platônica, a de que Platão concebe o conflito entre a filosofia e a cidade como insolúvel, de tal modo que, ao reconhecer os limites desta relação, o filósofo desejaria antes de mais nada permanecer na pura contemplação do ser, ou, segundo uma expressão predileta de Strauss, o filósofo almejava residir nas “Ilhas dos bem-aventurados” (Strauss, 1988, p. 92).<sup>327</sup> Entretanto, na passagem em questão do *Górgias*, Sócrates está falando explicitamente em *prática* da política e não em contemplação desinteressada do verdadeiro ser, de tal modo que a discrepância entre o juízo de Strauss e a lição do *Górgias* salta aos olhos, como bem notou G. Klosko (1983b, p. 507).

Já C. Araújo (2008, p. 148 *et seq.*), por seu turno, segue na esteira da concepção de ironia complexa elaborada por Vlastos, e parte desse ponto para sustentar que todas as afirmações positivas do filósofo no diálogo com os rétores deveriam ser compreendidas à luz do fato de que a filosofia, em sua “forma própria”, a do “diálogo irônico” (2008, p.

<sup>326</sup> Imediatamente antes de comentar a passagem do *Górgias*, Strauss afirmava sobre o “filósofo”: “Ele é finalmente compelido a transcender não apenas a dimensão da opinião comum, da opinião política, mas a dimensão da vida política como tal; pois ele é levado a perceber que o objetivo final da vida política não pode ser alcançado pela vida política, mas apenas por uma vida dedicada à contemplação, à filosofia”.

<sup>327</sup> Strauss rotineiramente evoca o tema das “Ilhas dos bem-aventurados” (*makáron nésōn*) para evocar o desejo fundamental do filósofo platônico: “contemplation of the truth”. A esse respeito, o autor se apóia em *República* (VII 519b-d) (Strauss, 1988, p. 92, n. 21), mas talvez tenha em mente também as menções do *Górgias* às “Ilhas dos bem-aventurados” (523b2; b9-10; 524a4; 526c5), local para qual vão os homens justos e pios após a morte, por oposição aos injustos e viciosos, que vão para a “prisão do Tártaro”.

171), revela-se incapaz de persuadir seus interlocutores diretos no *Górgias*, assim como o povo de Atenas de maneira mais geral. Para a autora, a “tragicidade” do conflito entre Sócrates e a cidade retomado no *Górgias* não deveria ser recebida num “tom solene”, já que a ironia da vida de Sócrates (que o leva à morte) seria oposta à imitação do poder constituído (que leva à salvação na cidade), e o filósofo recusa totalmente essa mimese, pondo o saber e a justiça acima de qualquer coisa, incluindo a própria sobrevivência.<sup>328</sup> Assim, Araújo avança na idéia de que a prática socrática seria auto-destrutiva, e que portanto Sócrates não seria “nem um bufão, nem revolucionário” (2008, p. 185), mas um irônico que, no confronto com a imitação reinante no ambiente político, aniquilaria a si mesmo no afã de revelar-se como um herói. No entanto, a auto-aniquilação irônica de Sócrates destruiria também o sentido político e a singularidade que o filósofo procura *afirmar* com sua *atopía*. Com isso, a declaração de Sócrates sobre o caráter político da filosofia é dissolvida, assim como toda a dimensão construtiva das refutações sobre a vida retórica, porquanto a arte política é uma “arte de auto-aniquilação”, o que não nos esclarece acerca de como poderíamos entender a polêmica enunciação de Sócrates e como avaliar suas implicações no contexto do argumento e da ação do *Górgias*.

De algum modo, a reflexão *sobre a ironia* no *Górgias* torna-se um *modo irônico* de visar a declaração de Sócrates acerca de sua maneira peculiar de praticar a política, e assim, um modo de *ironizar* o lugar no qual o filósofo se coloca na *pólis*. No fim das contas, a nosso ver, este tipo de leitura acaba se prestando a amainar a *atopía* da obra, ou seja, contornar ou suprimir aquilo que há de estranho, de desviante e perturbador no *Górgias*, incluindo, evidentemente, a afirmação do lugar político de Sócrates. Ora, mas pôr em questão o referido aspecto político da obra implica também em questionar todos os passos do filósofo e a suspender toda a argumentação elaborada por Sócrates para fundar seu *tópos*.

---

<sup>328</sup> Araújo remete à única ocorrência de “*mimesis*” no *Górgias* (511a3), quando o filósofo sugere que o caminho mais seguro para um homem salvar-se na cidade seria conformar-se com os poderes instituídos, através da imitação e da assimilação dos déspotas, seja o povo de Atenas, seja um tirano. Essa passagem quase leva Cálicles a concordar com Sócrates, mas este último, de fato, defende precisamente o contrário, isto é, que um homem não deve se preocupar em manter-se vivo pela maior extensão de tempo possível, nem em adquirir um poder que o leve a perder sua singularidade diante da assimilação e imitação da constituição política. Para Sócrates, a única coisa com a qual o “verdadeiro homem” (*alethôs ándra*) deve se preocupar é em investigar a seguinte questão (512e5- trad. nossa): “de que modo alguém viveria da melhor maneira possível seu tempo de vida (*tín’ àn trópon toûton hón mélloi khrónon biônai hos árista biôe*)?”

Com efeito, a ironia dirigida à arte política do filósofo atinge também algumas outras afirmações polêmicas de Sócrates no *Górgias*, tais como a definição da retórica como simulacro de arte, a vantagem relativa entre sofrer uma injustiça e cometê-la, o tema da punição, a divergência entre a vida do rétor e a do filósofo, a diferença e a hierarquia entre o bem e o prazer, em suma, acomete toda a estrutura argumentativa do diálogo, que muitos autores insistiram em não levarem ao pé da letra, provavelmente devido à extravagância notada nos pontos de vista socráticos e nas razões empregadas para prová-los. Por exemplo, entre outros autores, esse é o caso de C. Kahn (1983), de R. Mckim (1988) e de J. Turner (1993), os quais procuraram interpretar o *Górgias* como se o diálogo tivesse um sentido profundo que vai além da superfície do texto (mas que Platão teria indicado com precisão em sua complexa elaboração literária). Desde que esse sentido profundo seja captado, teríamos as condições de explicar o caráter paradoxal e mesmo absurdo da lógica e da ética do diálogo, ao mesmo tempo em que poderíamos justificar como o *Górgias* defende teses tão fortes a partir de uma lógica que parece tão fraca aos olhos de um interlocutor como Cálicles e dos leitores contemporâneos nossos.

Os três autores acima mencionados são contundentes em afirmar que a lógica do diálogo seria *manifestamente falha*, e, além disso, que Platão teria plena consciência da fraqueza das proposições socráticas em vista das fortes implicações filosóficas que elas possuem (especialmente as éticas). No entanto, Platão teria um objetivo determinado ao elaborar argumentos falaciosos num contexto tão grave, de afirmações tão fortes e ao mesmo tempo tão controversas e mal-fundadas. Para Kahn, Mckim e Turner, poderíamos distinguir com tranquilidade dois planos no diálogo, um lógico (relativo aos argumentos e provas da obra) e outro dramático. Segundo esses autores, deveríamos compreender o *Górgias* tendo em vista as interações entre uma lógica *manifestamente* insuficiente e a compensação que o plano dramático oferece para ela; no plano dramático, poderíamos ver as reais intenções de Platão na escrita do *Górgias*.<sup>329</sup>

---

<sup>329</sup> Um detalhe relevante na interpretação desses três autores é que eles partem de uma tradição comum de leituras analíticas dos diálogos de Platão, na qual os autores separam decididamente a lógica das proposições da obra de seus aspectos dramáticos. Estes autores, especialmente Kahn e Mckim, discutem de modo aberto esse tópico, e pretendem aprimorar essa tradição ao qual eles estão vinculados. Eles procuram integrar o drama em suas leituras, mas sem abandonar o ponto de vista analítico ou lógico-formal, de modo que, nesse caso, toda a lógica da obra é valorada como equívoca, inconsistente e falha, e a recomposição dramática dos autores segue essa linha, ou seja, torna-se uma seqüela da invalidez lógica, e assim tem seu estatuto totalmente deteriorado como uma esfera sem autonomia.

No caso de Kahn, o plano literário da obra nos indica o próprio exemplo da vida particular de Sócrates como a representação positiva das teses (in)sustentadas no diálogo;<sup>330</sup> no caso de Mckim, as intenções dramáticas de Platão levariam os leitores a se confrontarem com seu próprio senso de vergonha, que os impediriam de deixar de dar razão a Sócrates na contenda com seus interlocutores.<sup>331</sup> Turner, por outro lado, contesta a hipótese dos dois primeiros autores, sustentando que não haveria uma complementação entre o drama e a lógica do diálogo, mas, ao contrário, que o drama e a dialética do *Górgias* seriam claramente discrepantes entre si. Para Turner, o *Górgias* suscita um estranhamento em seu leitor porque a obra procuraria transmitir sua mensagem de maneira contraditória. Partindo da definição de *atopía* como o reconhecimento da contradição entre discursos e ações,<sup>332</sup> segundo Turner, o *Górgias* seria assim um diálogo “atópico”, porque ele não faz aquilo que diz, isto é, não chega a qualquer acordo e menos ainda consegue provar com razões “de ferro e adamantes” (509a1-2) as proposições éticas de Sócrates, ao passo que essa contradição entre o que o diálogo diz e o que o diálogo

<sup>330</sup> Segundo Kahn (1983, p. 113): “A invulnerabilidade dialética à contradição que Sócrates afirma com sua tese básica - que a *areté* é aquilo que nós realmente queremos, nosso verdadeiro bem e felicidade - é complementada (*matched*) pelo apelo dramático de Sócrates como a personificação dessa mesma tese”.

<sup>331</sup> Segundo Mckim (1988, p. 48): “Ele [Platão] emprega seus poderes dramáticos para nos imbuir da crença de que a moralidade Socrática é fundada tão profundamente em nosso interior que sua verdade está além do argumento”. Ainda na mesma página, Mckim faz um curioso pastiche de Platão, imitando o autor, num diálogo com um interlocutor imaginário: “Assim, Platão abandona seu abatimento: é claro que você pode detectar falhas lógicas no argumento – Eu, Platão, coloquei-as lá para serem detectadas– mas você pode honestamente retrucar (*contend*) que você *precisa* de demonstrações lógicas para as crenças de Sócrates? Você pode honestamente negar, como os interlocutores dele, que você já os têm tão profundamente que eles reduzem a nada (*beggar*) o poder da lógica?”

<sup>332</sup> Turner (1993, p. 69-74) propõe que consideremos o que ele denomina de a *atopía* de Sócrates e do *Górgias* a partir da necessidade de harmonia entre *lógos* e *érgon*, que para o autor seria o sangue (*life-blood*) das obras platônicas. A partir das análises das ocorrências do adjetivo *átupon* no diálogo e de seus contextos (465e2; 473a1; 480e1; 481e7; 493c4; 494d1; 519c4; 519d5, e 521d3), o autor sugere que inseramos a *atopía* no esquema da congruência entre discurso e ação. Turner propõe a distinção de duas concepções da *atopía* no interior do *Górgias*: uma ordinária e outra socrática. A “*atopía* ordinária” significa dizer e fazer coisas totalmente incongruentes com o que ordinariamente é dito e feito pelos homens, e um bom exemplo dela seria dado no debate entre Sócrates e Polo, no qual o primeiro enuncia teses totalmente extravagantes e o segundo se defende apelando aos discursos e ações normalmente partilhados pelos homens, reduzindo as teses socráticas à bizarrice. Já a “*atopía* socrática” significa um auto-reconhecimento da lacuna entre o que um indivíduo diz e faz, a identificação da desarmonia interna, que motiva o indivíduo a sanar esta mesma lacuna, e ela se diferencia da *atopía* ordinária por causa de seu “foco interior”. Esta *atopía* é a que Sócrates reconhece em si mesmo e nos seus interlocutores, e enquanto ele procura enfrentar a desarmonia de seus discursos e ações, seus interlocutores procuram estratégias para se safarem das contradições entre seus discursos e ações apontadas por Sócrates: ou eles tentam “inconscientemente” preservar-se da *atopía*, apelando ao que se diz e faz ordinariamente como um escudo para prevenir a auto-crítica, ou tentam “conscientemente” encobrir a desarmonia entre seus *lógoi* e *érga*, como no caso de Cálicles, que abandona a necessidade de coerência no discurso e se preocupa apenas com a eficácia da ação. Para mais detalhes sobre a visão de Turner, ver as notas subsequentes.

faz fica evidente na superfície da obra.<sup>333</sup> Segundo o autor, as contradições de Sócrates e do próprio *Górgias* como um todo seriam manifestas para que os leitores da obra possam reconhecer as desarmonias entre seus discursos e ações e ter ciência da importância da confluência entre *lógos* e *érgon*.<sup>334</sup>

As interpretações de Kahn, Mckim e Turner também assumem os traços mais gerais da ironia como impostura a que nos referimos antes, a propósito da declaração de Sócrates em 521d, invertendo aquilo que aparece na superfície da obra platônica em razão de um desconforto, cuja causa, a nosso ver, é a *atopía* do próprio *Górgias*.

Leituras como as sumarizadas acima não são mais surpreendentes devido ao caráter “refutativo” ou “anatréptico” (*anatréptikos*) do *Górgias*, segundo a classificação presente nos manuscritos da obra, a qual ilustra muito bem a inversão de sentidos que o diálogo propõe. De fato, Sócrates põe em questão as lógicas e as expectativas mais arraigadas de seus interlocutores, e o que é mais chocante, parece usar esse recurso em proveito de sua argumentação, ou, como sugerem alguns autores, de sua oratória, que Sócrates, aliás, insiste em conceber como demonstrações rigorosas, por oposição às exibições e elogios retóricos. Sócrates não nega a *atopía* de seus *lógoi* e *érga*, e o efeito que eles produzem nos interlocutores do *Górgias* parece de certo modo ecoar nos leitores da obra: como vimos acima, Kahn e Mckim sugerem que o diálogo exija uma participação ativa de seu leitor na compreensão dos argumentos e exortações da obra, e Turner chega

---

<sup>333</sup> Conforme afirma Turner (1993, p. 70): “Esses leitores não parecem fazer justiça ao sentido no qual o diálogo como um todo *falha*: sua ação dramática e sua dialética não estão em harmonia entre si. Com certeza Sócrates não estabelece a verdade dos afamados paradoxos socráticos “por argumentos de ferro e adamantinos” (509a1-2); tanto Kahn quanto Mckim (assim como muitos outros) têm dificuldades em explicar esse ponto. Mas a evidência desta falha apenas nos põe diante da questão acerca dos motivos pelos quais Platão arrisca falhas deste tipo nesse diálogo importante: por que Platão faz Sócrates argumentar tão fracamente para essas teses fortes?”.

<sup>334</sup> Nas palavras de Turner (1993, p. 75): “Nós estamos agora em posição para retornar à estranheza de ler o *Górgias* de Platão. Eu procedi por meio de uma hipótese: que Platão está tentando fazer com seu leitor algo semelhante ao que Sócrates tenta fazer com seus interlocutores. Então, da mesma maneira que Sócrates deseja descobrir a lacuna entre os *lógoi* e os *érga* daqueles com os quais ele está conversando, de modo a convidá-los a iniciar a superação dessa lacuna por meio de seu explícito reconhecimento, Platão escreve com vistas à que nós, leitores do seu texto, possamos reconhecer a lacuna entre nossas próprias palavras e atos, e assim, que possamos experimentar nossa própria *atopía* [...]. O gênio de Platão no *Górgias* reside no fato de que os “atos” do diálogo muito conscienciosamente excedem suas “palavras”. O diálogo proclama sua própria falha (*proclaims its own failure*) trocando o acordo entre Sócrates e Cálicles pelos floreios retóricos do primeiro e pelo silêncio do segundo. Os leitores do diálogo são, portanto, convidados a se defrontar internamente com o argumento; mas desde que reconheçamos isto, simplesmente criticar aqueles argumentos não é suficiente. Ao invés disso, nós devemos continuar a enfrentar a estranheza fundamental de uma obra escrita que permanece um passo adiante do seu leitor, convidando e produzindo um lugar (*a place*) para suas críticas”.



a falar de como o diálogo cria um “lugar estranho” para seu leitor (1993, p. 75-76). Assim, podemos ver que o *Górgias* é um diálogo que põe em xeque nossas lógicas e expectativas, e seus sentidos mais profundos são de difícil determinação, exigindo de nós uma sofisticada hermenêutica para desvendar o propósito último da obra. O desafio é o de compreender como uma tão insólita argumentação pode apoiar as posições do filósofo, ou, segundo tudo o que até aqui foi dito, de compreender como Sócrates pensa que a *atopía* de seu modo de vida poderia ser aceitável ou convincente.

Presenciamos no *Górgias* uma polêmica que supõe a sinceridade e o “acordo” como o “fim” (*télos*) da discussão, tal como estipulou Sócrates, que por sua vez serviria como a garantia de que o diálogo tivesse alcançado a verdade (487e6-7). Todavia, o diálogo termina com um acrimonioso dissenso, pontuado pelo não entendimento de Górgias, pelo sarcasmo de Polo e pela hostilidade ferina de Cálicles aos discursos e ao modo de vida proposto por Sócrates. Em última instância, Cálicles recusa o diálogo e conseqüentemente imerge num silêncio evasivo. A declaração socrática vem numa obra em que Sócrates, “positivo” como em nenhum outro lugar do *corpus platonicum*, não consegue persuadir sequer seus interlocutores imediatos da verdade que ele atribui às suas estranhas declarações sobre a relação entre o modo de vida temperante e ordenado com a justiça e a felicidade. Desse modo, essa estridente dissonância seria uma evidência de que o diálogo não atinge a meta que Sócrates almejava, a verdade garantida pelo “acordo” (*homología*), ao mesmo tempo em que a verdade é reivindicada tanto pelo filósofo quanto pelo rétor.

Górgias se mostra reticente com a proposição de Sócrates de que conhecer a justiça implica em ser justo (460b), e assim, hesita em admitir que um rétor deva ser justo e tornar seus discípulos justos, ao passo que Polo demonstra indignação com Sócrates por ele recusar que os rétores e os tiranos sejam os detentores do poder supremo na cidade. Polo satiriza a opinião de Sócrates, o qual, entre sofrer uma injustiça a cometê-la, prefere a primeira opção, julgando-a menos miserável e, assim, menos infeliz; vale lembrar que essa é uma tese que Polo tinha literalmente considerado atópica, como vimos (473a1; cf. capítulo 4). Cálicles, por seu turno, simplesmente abomina as teses de Sócrates, as quais ele tacha recorrentemente de “*phluaríá*” (486c8; 490c8-9; 492c8), isto é, *non-sense* ou baboseiras de um homem vulgar, que se apega à contradição, confunde e envergonha

seus interlocutores, deslocando-se entre os domínios da natureza e da convenção. Como já registramos antes, para Cálicles, Sócrates prefere a opção dos escravos e homens sem valor, ao renegar as práticas de um homem digno desse nome: as benesses da fama e a possibilidade de satisfazer todos os apetites particulares, tendo como meio o supremo poder político, por sua vez conquistado pelo saber retórico.

Apesar de tudo isso, Sócrates declara constantemente que suas refutações são verdadeiras, chegando ao cúmulo de afirmar que seus argumentos são ligados por “razões de ferro e de adamantite” (*sideroîs kai adamantínois lógois*; 509a1-2), de tal modo que nem Cálicles nem qualquer outro mais forte que ele sequer poderia tentar romper os elos que unem os *lógoi* proferidos sem se tornar “ridículo” (*katagélastos*; 509a8). A despeito da convicção ferrenha do filósofo nesse momento, ela parece estar cercada de uma instabilidade e mesmo de uma incongruência perceptível. Em primeiro lugar, logo depois de afirmar a força inquebrantável de suas razões, o próprio Sócrates admite não saber como suas posições, que ele diz serem sempre as mesmas, podem se manter de pé: “Eu não sei como essas coisas são [...]” (*egò taûta ouk oída hópos ékhei*; 509a6). E um pouco antes (506a3), Sócrates já havia dito: “não digo o que digo como quem sabe” (*oudè eidòs légo hà lego*); “busco em conjunto convosco” (*zetô koinêi meth’hymôn*), isto é, com seus interlocutores, e também, podemos dizer, conosco, os leitores.<sup>335</sup> Assim, a resistência dos elos argumentativos do *Górgias* poderia ser desafiada sem que nos tornemos “ridículos”, ao contrário do que afirma Sócrates. Mas isso seria razão suficiente para inverter completamente a confiança de Sócrates em seus raciocínios e desmontar as conclusões obtidas, assim como as pretensões exortativas do *Górgias*? Seria a *atopía* apenas um resultado de uma falha dialética de Sócrates, como sustenta Turner?

Essas leituras, portanto, assinalam o desconforto dos comentadores perante o *Górgias*, e nos deixam ver ainda as reações que a estranheza, a contradição e o deslocamento da obra provocam. Os autores acima discutidos agem como se precisássemos amainar as desconcertantes proposições do filósofo no diálogo, e, enfim, normalizar toda a *atopía* da obra, da qual, diga-se de passagem, Sócrates e seus

---

<sup>335</sup> Vlastos viu nessas duas passagens do *Górgias* exemplos da “confissão de ignorância” típicos do Sócrates histórico (Vlastos, 1994, p. 33).

interlocutores possuem total consciência e na qual o filósofo se aprofunda.<sup>336</sup> Por exemplo, uma leitura excessivamente forte da ironia no e do *Górgias* nos leva a mitigar ou mesmo a suprimir a dimensão atópica dos discursos e ações de Sócrates no diálogo, e esta alternativa nos parece inconsistente com a conduta do filósofo, já que Sócrates entranha-se nesse “não-lugar”; ele não parece atribuir a estranheza de seus discursos e ações à proclamação de qualquer tipo de falha, e, como mostramos, ele reconhece, admite e procura disseminar sua *atopía*, que para ele é verdadeira.

Se acompanharmos atentamente o *Górgias*, podemos ver que a ironia *implícita* na discussão com os rétores convive com a discussão explícita da “franqueza” (*parrhesía*), a qual, diga-se de passagem, possui um papel muito mais destacado ao longo do diálogo.<sup>337</sup> Ao lado do “saber” e da “benevolência”, a “franqueza” é explicitamente tomada como uma das condições *sine qua non* do diálogo e da refutação (487a3).<sup>338</sup> Ciente da perplexidade e da incredulidade de seus interlocutores, Sócrates reitera a todo tempo que ele só diz o que acredita, que no diálogo é fundamental que os discutidores apresentem suas crenças e mantenham a constância em suas próprias posições, sem mudá-las ao sabor das circunstâncias (482a *et passim*). Para Sócrates, a oscilação dos pontos de vista no diálogo seria ainda mais grave e vergonhosa porque indicaria um descompromisso com a verdade, além de revelar uma “ignorância” acerca dos assuntos discutidos (527e), uma

<sup>336</sup> Como vimos, depois de ter uma declaração tachada de atópica por Polo, Sócrates afirma que tentará fazer com que seu interlocutor diga o mesmo que ele (473a1). Em nenhuma das outras cinco vezes em que Sócrates tem seus discursos e ações qualificados como atópicos ele rechaça a classificação, e às vezes é ele mesmo que aponta para seu comportamento *átoton*.

<sup>337</sup> “Franqueza” é uma tradução um tanto quanto precária para *parrhesía*, mas se trata de uma opção comum. Todavia, devemos ter em mente aqui a síntese de C. Tarnopolski (2010, p. 96-97) acerca dos significados e da importância da *parrhesía* no contexto político ateniense: “*Parrhesía* é muitas vezes traduzida como “sinceridade” (*outspokenness*), “franqueza” (*frankness*) ou mesmo “liberdade de expressão” (*freedom of speech*); mas seu significado literal está mais próximo de “dizer tudo”. Mais especificamente, referia-se à prática de falar francamente a própria opinião, “especialmente esperando uma resposta adequada”. A *parrhesía* era um ideal essencialmente democrático por duas razões. Primeiro, “ela articulou vigorosamente parte do significado da concepção ateniense de liberdade (*eleuthería*)”, que foi articulada em parte por meio de seu contraste com a tirania, tanto em sua forma ateniense quanto persa”. [...] Em segundo lugar, a *parrhesía* expressava um dos ideais substantivos do debate em assembléia democrática que assegurava que as decisões proferidas pela maioria fossem sábias e não apenas democraticamente legítimas. A esse respeito, era um complemento necessário ao ideal mais processual da *isegoría*, que significava literalmente “igualdade para dirigir-se ao público”.

<sup>338</sup> Em contraste com a única ocorrência explícita da ironia no *Górgias*, na figura do verbo *eironeúei* (489d10), a *parrhesía* é um tema frequente no diálogo de Sócrates com Cálicles: 487a3, 487b1; 487d5; 491e8; 492d2; 521b6. Pode-se dizer mesmo que ela é a única virtude das que Sócrates atribui a Cálicles (como saber, benevolência e amizade) que não será demolida ao longo do *básanos* conduzido por Sócrates. Para uma abordagem filosófica do tema da *parrhesía*, ver M. Foucault (2008; 2009). Sobre a inesperada conjunção entre *parrhesía* e ironia na dialética socrática, veja-se F. Muniz (2002).

“*apaideusía*” extremamente perniciosa, dado que os temas em discussão seriam os mais importantes para qualquer um.

Por todos esses motivos, parece-nos muito difícil atenuar a força singular que Sócrates vê em seus pontos de vista através de uma concepção da ironia que, supondo-se capaz de fazer juízo à complexidade da elaboração filosófico-dramática do *Górgias*, no limite, acaba por simplificar a ponto de inverter e/ou descreditar os sentidos explícitos nas falas e nas condutas de Sócrates.

Assim, no *Górgias*, ironia e franqueza são estranhamente misturadas, restando-nos aceitar o desafio que o *Górgias* nos propõe: o de compreender uma lógica estranha e até absurda, uma ética extraordinária, enfim, todo um modo de vida atópico, que se constitui e se justifica no campo da política, terreno no qual Sócrates instala sua questão do melhor *bíos*. A nosso ver, a *atopía* não é o que precisa ser resolvido e domesticado nas leituras do *Górgias*, e ela não representa a admissão de qualquer falha ou colapso da lógica, da ética e da política do diálogo, que por sua vez evocasse a participação do leitor sob a forma de uma indulgência com a insuficiência lógica da obra. Antes pelo contrário, a *atopía* é o que precisa ser posta a claro e compreendida, já que, segundo nossa leitura, ela encontra-se no âmago do argumento e da ação do diálogo, e, se a qualquer momento podemos discutir se ela é verdadeira, como acredita Sócrates, não podemos, por outro lado, aviltar que o filósofo defenda o caráter atópico de seus discursos e ações com ferina convicção. Não é que o leitor seja levado a se defrontar com uma confissão de falha ou insuficiência da obra, sendo conduzido à complacência com o caráter fora de lugar de Sócrates e da filosofia, por intermédio de um apelo dramático, como sustentaram Kahn, Mckim e Turner, em variações de um mesmo tema.

A combinação de elementos opostos na obra é comum, tais como a afirmação da parte de Sócrates da verdade de suas opiniões *versus* a inverossimilhança da qual padecem, a negatividade e a positividade das atitudes do filósofo e seus interlocutores, que geram uma tensão que chega a ser tão intensa a ponto de ser descarregada nos leitores da obra, que são praticamente forçados a tomar posição entre uma ou outra personagem do diálogo, a julgarem os modos de vida contrapostos na refutação, e, sobretudo, a tomarem posição sobre si mesmos, isto é, sobre o modo como eles têm levado sua vida. A situação estranha na qual o *Górgias* põe seus leitores tem a ver com o

próprio objeto do diálogo, o questionamento acerca de que modo devemos viver- uma questão que sugere a maior aderência possível, nem que seja sob um conflito e negação daquilo que é afirmado na obra.

Nesse sentido, podemos nos apropriar de um juízo de J. Brandão, que ao comentar a influência de Platão em Luciano de Samósata, afirma que esses dois escritores procuram criar “situações de *atopía*” em suas obras (Brandão, 2001, p. 269). Sem dúvida, esse é o caso do *Górgias*, no qual Sócrates e seus interlocutores são envolvidos pela perplexidade diante dos rumos da discussão e desconcertados por seus tópicos mais extravagantes. Contudo, sugerimos que essas situações de *atopía* no diálogo envolvem também os leitores da obra, isto é, que elas nos envolvem: elas nos estranham, contraditam e deslocam. Nesse sentido, a *atopía* do *Górgias* opera no nível lógico, ético-político e hermenêutico da obra: ela articula as razões e os argumentos de Sócrates (lógico), a posição que ele assume na cidade (ético-político), e o modo como os leitores devem compreender o embate e a exortação lançada à vida justa (hermenêutico). Neste trabalho, priorizamos a dimensão ético-política da *atopía*, porque pensamos que ela nos deixa ver melhor do que qualquer outro plano a intrincada articulação do drama e da dialética do *Górgias*, que são esferas inseparáveis.

Portanto, não só não temos razões para aviltar a afirmação do lugar político do filósofo (521d), mas devemos conceber seu papel na estrutura lógico-dramática da obra, da seguinte maneira: a arte política é na verdade um determinado modo de vida; a noção de vida é um dos elementos inerentes à refutação e demais procedimentos “lógicos” de Sócrates; a exortação do diálogo impele a todos os homens a uma determinada conduta de vida. Assim, a questão do *bíos* articula o tema da lógica e da hermenêutica da obra, e se Sócrates procura dar razões para situarmos a pergunta sobre a melhor vida no interior da discussão sobre a arte política, então esta última é decisiva na interpretação geral do diálogo.

Sendo assim, o reconhecimento do lugar político que Sócrates procura ocupar é crucial para compreendermos o *Górgias*. Seguindo a perspectiva de não sacrificar a *atopía* a uma visão parcial e simplificadora da ironia, voltemos à questão do *tópos* do filósofo na *pólis*, destacando um comentário de I. Vasiliou a propósito da atuação irônica de Sócrates:

Sócrates, com toda sua franqueza, opõe-se a e choca sua audiência a tal ponto que ela o condena à morte. Mas Sócrates não é suicida e

aparentemente deseja causar um efeito real em sua sociedade (*Apologia* 30b *et seq.*; 32a *et seq.*; *Górgias* 521d), ainda que fora do *mainstream* da política Ateniense.

(Vasiliou, 2002b, p. 230)

Se Sócrates deseja causar um efeito real em sua *pólis*, qual poderia ser o impacto da ironia socrática, que no *Górgias* está estranhamente vinculada à “franqueza” (*parrhesía*), e, sobretudo, ao “não-lugar” (*atopía*) político do filósofo?

A melhor via para tratar da questão deve ressaltar o que Sócrates entende por política no *Górgias*, e o que há de tão diferente em sua concepção, a qual, segundo o consenso geral, não encontra espaço na política tradicional. Sócrates é um *outsider*, ou como afirma Vasiliou, um estranho ao “*mainstream*” das práticas atenienses. Todavia, isso significa que seus métodos e o modo de vida que ele representa não tenham qualquer dignidade lógica e, sobretudo, política?

Da estranheza e da contradição, abrimos espaço para o deslocamento, uma noção com a qual pensamos expressar o movimento conceitual do diálogo platônico que sustenta a definição da política que Sócrates propõe como *verdadeira*. Procuramos captar o sentido geral da declaração socrática, na medida em que, no *Górgias*, ao inventar a filosofia, Sócrates reinventa a política, e se não podemos aceitar que essas novas definições sejam verdadeiras tal como declara Sócrates, devemos ao menos conceber a verossimilhança da “transposição” que o filósofo procura operar: transpor significa tirar de um lugar e colocar em outro. A inusitada junção de ironia e *parrhesía*, que em princípio reúne duas noções contraditórias, é assimilada na *atopía* do modo de vida filosófico, desde que reconheçamos a renovação na concepção de política operada por Sócrates, tal como R. Kamtekar:

Abordar a política de Sócrates como política num sentido extraordinário, que consiste numa atividade crítica e opositiva focada na transformação intelectual individual, tem a vantagem de reconciliar a alegação de Sócrates de que ele não participa da política (*Apologia* 31d) com sua alegação de que apenas ele entre os atenienses empreende a verdadeira técnica política e se engaja nos assuntos políticos (*Górgias* 521d): há um sentido, um sentido especial socrático, no qual o engajamento de Sócrates com os indivíduos é político; mais uma vez, esta não não é a política no sentido ordinário.

(Kamtekar, 2006, p. 215)

Kamtekar percebe muito bem que a política socrática envolve um sentido especial e extraordinário, menos preocupado com os jogos institucionais e as rotinas convencionais da cidade do que com uma transformação individual, sob a forma de atividade crítica e opositiva, nos termos da autora, que pode expressar com acurácia a terapia de si mesmo, o cuidado com a alma, nos termos de Sócrates no *Górgias*. Kamtekar, assim como Vasiliou, demonstram uma nova tendência emergente nos estudos socrático-platônicos, na qual os autores são mais propensos a reconhecerem que Sócrates parece decidido a manter algum nível de atividade política, apesar da estranheza de suas demandas, contra uma tradição que durante muito tempo preferiu rebaixar ou mesmo suprimir o valor político da atividade refutativa e examinativa do filósofo no *Górgias* e em outros diálogos ditos “socráticos”.

Entretanto, mais do que identificar a vital re-significação da política ocorrida no diálogo, continuamos firme em nosso propósito de avaliar como ela é feita, quais são as razões ou motivações que poderiam sustentar uma posição tão insólita, como reconhecem os interlocutores do *Górgias*, assim como os leitores do diálogo, muitos dos quais demonstram desconforto e insatisfação (do ponto de vista lógico e político) com tudo aquilo que o filósofo diz e faz- em especial, a auto-declaração política de Sócrates. A aposta lançada desde o início deste trabalho é a de que podemos entender o sentido político da filosofia no *Górgias* não *apesar da atopia* de Sócrates e do diálogo, mas *por causa* delas.

Para entendermos o significado especial do engajamento ético-político de Sócrates, em primeiro lugar, devemos retomar a contraposição entre adulação e arte: enquanto a adulação (*kolakeía*) é tomada como uma experimentação e rotina destituídas de razão, destinada a fomentar a gratificação e o prazer sem instruir ou mobilizar os homens para aquilo que é realmente conveniente para eles, a arte (*tékhnē*) é tomada como um conhecimento autêntico da natureza e das causas que determinam cada atuação, realização ou produção, pautadas sempre pela busca do “melhor” (*tò béltiston*). No caso, está em jogo a arte política, e como esta atividade está necessariamente referida à alma, ela deve buscar aquilo que é melhor para a alma, e assim, a arte política deve conhecê-la. Entretanto, tendo em vista que a alma é o *locus* de todos os afetos e cognições do homem, ou ainda, a fonte da própria vida, agir de acordo com o melhor para

a alma significa também conhecer todas as outras coisas com as quais a alma se relaciona.

Vale lembrar que Sócrates, em sua analogia entre artes e adulações construída no debate com Polo (464d), tinha definido a “legislação” e a “justiça” como “artes políticas” (*politikén*), determinando-as pelo fim a que se dirigem: o cuidado com a alma. Essa inclinação para a política enquanto terapia da alma é decisiva para visualizarmos o deslocamento socrático da política, assim como para compreender as ações que levam a ele e os fundamentos que o justificam. Pois, de outro modo, seríamos obrigados a concordar com uma opinião tal como a de Dodds e outros autores, os quais assimilam a declaração de Sócrates em 521d à revanche “*ex machina*” de Anfíon na tragédia de Eurípides, e assim tendem a diminuir o impacto da afirmação do lugar político do filósofo no *Górgias*, destituindo-a de suas fundações e de suas implicações.

O filósofo tenta afirmar seu *tópos* político muito antes dos desdobramentos finais da obra, o que por si só seria uma razão mais que suficiente para levarmos a sério a arte política que Sócrates diz exercer. Como vimos nos capítulos anteriores, esse propósito já era anunciado desde o prólogo do *Górgias*, e parece-nos que não há o menor cabimento em tomar como um acidente ou erro de percurso aquilo que sustentamos ser um dos principais (senão o principal) eixo do diálogo, qual seja, o deslocamento que caracteriza a posição política do filósofo, acompanhado de uma *justificação* que Sócrates pretende ser suficiente. Esse tópico, em nosso entendimento, mais do que um *pendant* dramático, faz parte da lógica da obra, e não pode ser dela alienada, como ocorre nas leituras que projetam sobre o texto de Platão uma concepção de lógica excessivamente formal, ou uma concepção de política excessivamente institucional, ambas incapazes de aquilatar a significação da noção de vida na obra, seja ela a filosófica, a retórica, ou simplesmente a vida justa.

As instituições da cidade são meios para certos fins, e se a discussão sobre elas não está diretamente implicada no *Górgias*, tampouco está ausente do diálogo. Sócrates parece de fato minimizar esses meios e ir direto ao *télos* que eles devem cumprir. Para ele, a prioridade da política são os indivíduos, isolados e em reunião. Vejamos a seguinte passagem, que nos mostra a anfibialegia entre público e privado na dialética de Sócrates e a imbricação entre os estados da alma e a prática dos assuntos políticos:



Sócrates: O arrançamento e a ordenação da alma (*psykhês táxesin kai kosmésesin*) se denominam ‘legítimos’ (*nóminom*) e ‘lei’ (*nómos*), com o que as almas se tornam legítimas e ordenadas; isso é a justiça (*dikaíosýne*) e a temperança (*sophrosýne*). Confirma ou não?  
(*Górgias* 504d1-3- Trad. D. Lopes)

Nesta passagem, percebemos mais uma vez a total *indistinção* entre ética e política no *Górgias*, pontuada ainda por uma referência cósmica ou cosmológica, dado que a *léxis* socrática simplesmente *identifica* a “ordenação” (*kosmésesin*), o arranjo e a justiça na alma com as noções de “legitimidade” (*nóminom*) e de “lei” (*nómos*).<sup>339</sup> Ora, é certo que no *Górgias* não haja a elaboração de leis concernentes à educação (como na *República*), muito menos a criação de um completo código legal e penal relativo a todas as instâncias da vida (como nas *Leis*), mas há um autêntico interesse no tema da legislação, que alguns autores estranhamente insistiram em não ponderar, talvez devido ao fato de que Sócrates se concentra apenas no *princípio* e na *finalidade* das atividades legislativa e judiciária: a terapia da alma.

Sócrates identifica justiça e temperança da alma com a ordem e a lei depois de uma longa contestação e de um laborioso périplo teórico, que muitas vezes deixa de ser reconhecido devido à vivacidade das personagens e das situações intensas da discussão.<sup>340</sup> Desse modo, a concepção da política como cuidado com a alma e como modo de vida não decorre de qualquer confusão, incidente ou virada abrupta na argumentação, mas integra um tópico filosófico crucial e teoricamente muito bem elaborado ao longo do diálogo. Como já vimos no debate com Górgias e Polo, o estranhamento e a contradição de Sócrates fornecem o impulso para a deslocação, entendida como uma ação deliberada para se repensar a vida individual e a política. Sócrates não chega à *atopia* partindo do nada, mas justamente procura construir os sentidos de sua prática filosófica atópica ao longo do debate, e ele o faz através da crítica aos modos de vida de sua *pólis*.

<sup>339</sup> Para uma discussão sobre a questão da lei como tarefa da arte política na obra platônica, ver F. Lisi (2006, p. 232-237), que restitui a importância do *Górgias* nesse domínio.

<sup>340</sup> Um exemplo desse ponto de vista é o artigo de Kahn (1981), para o qual o *Górgias* apresenta “uma ausência de interesse teórico com a definição”, e os conceitos da obra são apresentadas de maneira “informal e pré-técnica”, na medida em que seriam antes praticados do que avaliados em comparação com a teoria, a metodologia e terminologia de diálogos como *Mênon*, *Eutifron* e *Láques* (Kahn, 1981, p. 315, n. 21). Outros exemplos seriam os autores que afirmam que o envolvimento da noção de vida na discussão não seria mais que um sinal da argumentação *ad-hominem* de Sócrates (Robinson, 1942).

A política, na compreensão do filósofo, repetida em vários momentos no *Górgias*, em particular na seção do debate com Cálicles, é definida pura e simplesmente como o ato de *tornar melhor* a si mesmo e aos outros homens e mulheres (502e-503b; 504e; 513d-514a; 515a-d; 517c; 521d) como já indicamos ao final do capítulo 5.<sup>341</sup> Esse melhoramento significa tornar as almas dos homens e das mulheres mais justas, temperantes, comedidas, ordenadas, coerentes, enfim, virtuosas. Assim, não é difícil perceber que essa definição da prática da política, além de uma ‘ética’, envolve aspectos integrais da vida humana, em seus aspectos individuais e comunitários, revelando facetas antropológicas, psicológicas e ontológicas, que, ao mesmo tempo, vão *ao encontro da* visão e prática da política na cultura grega antiga, assim como *de encontro a* certas condutas e instituições incapazes de efetivar suas funções; no caso, os órgãos da cidade, incapazes de promover a justiça e a felicidade de toda a *pólis*.

Nesse sentido, se a política pode ser definida como o ato tornar melhores o tanto quanto possível os seres humanos, então toda a discussão do *Górgias* é ela própria um ato político, em que Sócrates se decide por enfrentar seus interlocutores, descortinando a visão que eles têm do bem e apontando as falibilidades de suas convicções e de todo o processo de transmissão dessas convicções aos outros homens. No entanto, Sócrates imagina que o cuidado com a alma não é uma tarefa cujo escopo deva ser limitado apenas aos indivíduos. Ele associa diretamente o cuidado com os cidadãos ao cuidado com toda a cidade:

Sócrates: Não devemos, então, tentar cuidar da cidade e dos cidadãos (*têi pólei kai tois politais therapeúein*) de modo a tornar os próprios cidadãos melhores ao máximo (*hos béltistous autoús tous politas poiúntas*)? Pois, como descobrimos na discussão anterior, sem isto nenhuma vantagem há em oferecer-lhes qualquer benfeitoria, se não for belo e bom o pensamento de quem intenta adquirir grande soma de dinheiro (*khremata*), ou o domínio (*arkhen*) sobre alguém, ou qualquer outro poder (*dynamis*). Afirmemos que é isso o que sucede?

Cálicles: Absolutamente, se assim te for mais aprazível.

(*Górgias* 513e4-514a3- trad. D. Lopes)

<sup>341</sup> Tal como afirma C. Rowe (2007, p. 53): “Mais uma vez, para Platão, o único fim da arte política, propriamente concebida, é tornar as pessoas tão boas quanto possível”. Ou ainda, segundo F. Lisi (2006, p. 236): “Como notamos, o fim da técnica política é, segundo Platão, tornar a alma a melhor possível (*Gorgias* 513d-514a)”.

Dentre outras passagens que confirmam a visão da política como o cuidado de si, envolvida e permeada pelo olhar dos outros, destacamos a seguinte, na qual Sócrates lança uma questão visceral ao interlocutor mais hostil à vida filosófica, que, vale lembrar, acusou Sócrates de perder seu tempo num canto, entre três ou quatro adolescentes, e de fugir do centro da política, de tal modo que ele fosse incapaz de agir nos negócios institucionais da cidade e negligente em relação aos prazeres e das delícias da existência. Relembrando-se de que fora exortado a galgar o poder político a qualquer custo, para assim “ter mais” que os outros e poder satisfazer todos os apetites, Sócrates devolve o questionamento:

Agora, excelentíssimo homem, visto que tu próprio começaste recentemente a realizar os afazeres da cidade (*práttein tês póleōs prágmata*), exortando-me (*parakaleis*) a isso e reprovando-me porque não as realizo, não investigaremos um ao outro (*episkepsómetha allélous*) deste modo: “Vamos lá, Cálicles já tornou melhor algum cidadão (*tinà beltíō pepoiēken tōn politōn;*)? Há alguém que antes era vicioso (*ponērōs*), injusto (*adikós*), intemperante (*áphron*) e descomedido (*akólastos*), estrangeiro (*xénos*) ou cidadão (*astós*), escravo (*doúlos*) ou homem livre (*eleútheros*), e que se tornou um homem belo e bom (*kalós te kagathós*) por causa de Cálicles?” Dize-me: se alguém te examinasse (*exetázei*) sobre isso, Cálicles, o que responderás? Quem dirás ter se tornado melhor com o teu convívio (*tina phéseis beltíō pepoiékénai synousíai tēi sēi*)? Hesitas em responder se há algum feito teu relativo a uma situação privada (*idiotéúontos*) antes de empreenderes as ações públicas (*demosieúein*)?

(*Górgias* 515a1-b4 - trad. D. Lopes, modificada)<sup>342</sup>

Esta passagem cobre quase todos os aspectos relevantes na concepção de política apresentada por Sócrates no *Górgias*. Em primeiro lugar, Sócrates faz questão de se contrapor à *exortação* de Cálicles de ser persuasivo ao extremo, atingir um grande poder na cidade para então ser capaz de realizar todos os apetites indiscriminadamente.

Em segundo lugar, Sócrates define a política como a melhoria das almas dos homens, re-significando a prática da “convivência” (*synousía*) e da *kalokagathía* em função de uma nova concepção moral e pedagógica, sob as luzes da filosofia. Apenas isso seria suficiente para percebermos que Sócrates não assume totalmente os conhecimentos, os valores e as práticas próprias da vida política ateniense, enquanto, por outro lado, também não os aniquila simplesmente. A *atopía*, em certo sentido, evoca a

<sup>342</sup> Modificação na tradução: preferimos “descomedido” a “imprudente” para traduzir *akólastos*.

noção de “intermediário” (*metaxý*), o entre-lugar, muito bem representado no *Banquete*, no discurso de Diotima sobre a natureza de Eros e no drama satírico de Alcibíades sobre a singularidade de Sócrates.<sup>343</sup>

Também devemos destacar um ponto geralmente negligenciado pelos comentadores do *Górgias*: quando Sócrates leva a política para o domínio do que nós chamaríamos de “ético”, situando-a no plano do “exame” (*exétasis*) e da “investigação” (*episképsis*) sobre a própria alma e as próprias ações, ele acaba ampliando consideravelmente o campo da política, confundindo os traçados das fronteiras entre as esferas públicas e privadas. Se nos atentarmos à passagem citada acima (515a-b), vemos que Sócrates estende a injunção do aprimoramento humano aos “escravos” e aos “estrangeiros”, figuras excluídas do direito de *cidadania*.<sup>344</sup> Ao colocar a política no campo da ética, Sócrates estende o espaço da política convencional, ao admitir em princípio que todas as pessoas possam exercê-la, desde que atentas à noção de “ordem” (*kósmos*) reguladora do universo, que deve ser interiorizada na alma e, por extensão, na cidade.

Outra vez, mais do que o exercício institucional, o fim da política perseguido por Sócrates se refere inequivocamente à prática de um certo modo de vida: o modo de vida justo, e esse, por sua vez, tem a ver com a ordenação da própria alma, que Sócrates entende num sentido especial. Esse direcionamento singular evoca a noção de temperança e de governo de si, definidas por intermédio de toda uma lógica e uma pragmática que já analisamos nos capítulos 3, 4 e 5 desta dissertação. Se em princípio as re-definições de Sócrates parecem inverossímeis, principalmente devido à radicalidade filosófica na defesa incondicional da justiça, podemos notar o esforço do filósofo de mostrar a pertinência política de sua concepção de vida.

Nesse sentido, devemos notar que o aspecto extraordinário da política socrática, curiosamente, é muito mais factível em seu contexto, devendo ser mensurado em relação

---

<sup>343</sup> Ver apêndice A.

<sup>344</sup> Vlastos nota, não sem certo espanto, que até mesmo os escravos estão incluídos na concepção socrática de política como o exercício de aprimoramento do caráter moral dos seres humanos (1991, p. 241). Além disso, se considerarmos as inúmeras menções às crianças no diálogo e descontarmos a sátira que Sócrates e seus interlocutores fazem uns aos outros, trocando entre eles a acusação de infantilidade, podemos dizer que as crianças encontram no escopo de sua prática política entendida enquanto aprimoramento moral e pedagógico; com mais segurança, podemos inserir na definição socrática de política as mulheres, parcela expressiva da população na *pólis* e tradicionalmente excluídas do exercício político, que também são abarcadas na definição socrática (cf. 470e).

ao sentido ordinário das práticas políticas ou das práticas pedagógicas de seu tempo. As fórmulas que Sócrates utiliza para definir a tarefa do homem político, se não são perfeitamente confortáveis em relação às práticas vigentes na cidade, não são *absolutamente* estranhas em seu cronotopo, e mesmo não afligem algumas de nossas expectativas contemporâneas acerca da atuação política, pelo menos aquelas que escapam à distinção forte entre ética e política, e ao niilismo radical da “*real Politik*” dominante em muitos contextos teóricos e práticos.

Quando Sócrates defende que a política significa simplesmente tornar os homens melhores, através da refutação, do exame, da interrogação e do dissenso legítimo, ele não faz muito mais do que fundar suas expectativas no contexto das práticas comuns (ou ao menos que deveriam ser comuns) no contexto da vida na *pólis*, ainda mais numa regida por uma *politeía* democrática. Tais expectativas são fundadas no que P. Euben (1996, cap. 4) denominou de “*accountability practices*”, uma expressão difícil de ser traduzida, mas que tem a ver com uma tradição coletiva de reflexão e crítica, pautada pelas exigências de transparência, reciprocidade e responsabilidade mútua, enfim, por um *éthos* no qual os homens procuram prestar contas de suas ações e zelar uns pelos outros.

Podemos encontrar pelo menos um antecedente claro da concepção da política apresentada no *Górgias* como o ato de tornar os outros homens melhores nas *Rãs* de Aristófanes, especialmente no *agón* entre Sófocles e Eurípides, no qual os tragediógrafos discutem abertamente sobre a função de um poeta dramático:

Ésquilo: Indignado estou com este encontro. Fervem minhas entranhas, só em pensar que tenho de retorquir (*antilégein*) a este homem. Mas, para que ele não venha a dizer que me engasguei (*A Eurípides*), responde-me: sob que aspecto se deve admirar (*thaumázein*) um poeta?

Eurípides: Por sua inteligência e admoestações (*nouthesías*), porque nossa missão é tornar melhores os homens na cidade (*béltious te poioûmen tous anthrópous en taís pólesin*).

(*As Rãs* 1006- trad. J. S. Brandão)

Temos aí uma curiosa confluência entre Aristófanes e Platão (fruto da tendência conservadora e aristocrata dos dois pensadores?), quando ambos tratam a questão sobre a função do poeta do ponto de vista político, e quando afirmam que um trágico não deve se esforçar senão por tornar os homens melhores no sentido moral. Isso nos dá ainda a oportunidade de mencionar a recusa de Sócrates à poesia trágica no *Górgias*, que para ele é um tipo de “demagogia”, caracterizada também pela adulação, que procura agradar

e dar prazer ao invés de educar os indivíduos (502d). Não nos envolveremos numa digressão sobre o julgamento socrático do valor da poesia trágica enquanto formadora dos homens (assim como das mulheres, crianças e escravos que assistem aos espetáculos teatrais), embora devamos assinalar que o juízo depreciativo de Sócrates sobre a tragédia é mais um elemento complicador da opinião de alguns autores de que o *Górgias* seja uma manifestação da tragédia da filosofia na cidade.<sup>345</sup>

Assim, ao menos em parte, o significado da arte política segundo Sócrates possui um solo na própria cultura política na qual o filósofo está imerso. Ora, mas sendo assim, caberia-nos então perguntar por qual motivo a delimitação do espaço da política feita por Sócrates parece ser tão insólita, como o próprio filósofo admite. Pensamos que a resposta para esta questão, sem embargo, poder ser encontrada no próprio diálogo, no qual a estranheza de Sócrates ocorre diante da defasagem dos princípios que os homens estabeleceram para viver em comunidade, que o filósofo contrapõe aos outros homens e procura revitalizar em suas próprias condutas. Sócrates tenta provar a necessidade que ele tem de se deslocar para filosofar e para encontrar a verdadeira arte política.

Cálicles é um exemplo da defasagem e deterioração dos valores comunitários nas práticas políticas da cidade. Ele é um jovem prestes a ingressar na política, e foi educado suficientemente para isso, mas sem dúvida alguma ele não pratica a “*tékhne politiké*” nos termos de Sócrates, pois ele assume explicitamente a meta do “desejo de ter mais” (*pleonexía*) e é incapaz de atentar-se para o que Sócrates denomina de “igualdade geométrica”, a qual seria realmente a toda-poderosa entre os deuses e os homens, no lugar do “grande poder” almejado e professado pela retórica. Um homem que não se atenta à “ordem” e vive de maneira desmedida não só faria um tremendo mal a si mesmo, mas também seria totalmente incapaz de viver em “comunidade”:

Sócrates: Pois um homem daquele tipo não nutriria amizade nem por outro homem, tampouco por um deus, porque é incapaz de viver em comunidade (*koinoneîn gàr adýnatos*); e onde não há comunidade (*koinonía*), não há amizade (*phília*). Os sábios dizem (*phasi d’hoi sophoi*), ó Cálicles, que o céu e a terra, os deuses e os homens, a amizade e o ordenamento (*kosmióteta*), a temperança (*sophrosýnen*) e a justiça (*dikaióteta*), consituem uma comunidade (*koinonía*), e por essa razão, meu caro, chamam a totalidade (*tò hólon*) de cosmos, de ordem,

<sup>345</sup> Entre os autores citados neste trabalho que defendem que Platão encena a tragédia política da filosofia no *Górgias*, apenas F. Trivigno (2009) põe em relevo a forte crítica de Sócrates à tragédia na obra (502b-d).

(*kósmos*), e não de desordem (*akosmían*) ou de desmedida (*akolasían*). Tu, porém, não me parece zelar por eles, mesmo sendo sábio em assuntos do gênero, e esqueces que a igualdade geométrica (*hē isótes hē geometrikè*) tem um poder magnífico (*méga dýnantai*) entre deuses e homens. Mas tua opinião é que se deve buscar possuir mais (*pleonexías*), já que descuras da da geometria (*geometrías gàr ameleís*).

(*Górgias* 507e5-508a8 – trad. D. Lopes, modificada)<sup>346</sup>

No fim das contas, a temperança (*sophrosýnē*) e a boa disposição da alma encontram seu esteio na normatividade que é o princípio regulador das próprias leis do que Sócrates denomina de “ordem” (*kósmos*), tendo por referência uma opinião dos “sábios”. Assim, podemos dizer, a vida destemperada foge aos princípios que regulam toda a natureza e toda ação técnica, assim como evita os preceitos elementares da vida política. Cálicles “descuida da geometria” (*geometrías gàr ameleís*) porque esposa a “vida descomedida”, contra a lei que rege o “todo”, o que o tornaria incapaz de nutrir qualquer “amizade”, e por conseguinte, o tornaria incapaz de “comunidade” (508a). Não é fortuito que Sócrates aplique termos eminentemente ético-políticos à definição de “ordem” (*kósmos*), com a qual os sábios denominam “o todo” (*tò hólon*), tais como “igualdade” (*isonomía*), “comunidade” (*koinonía*), “amizade” (*phília*), noções que exprimem relações humanas e são utilizadas para ilustrar as relações que todas as coisas originalmente mantêm (ou deveriam manter) entre si.

Não obstante, a “igualdade geométrica” (*hē isótes hē geometrikè*) de que fala Sócrates sugere algo incomum, exigindo que um homem desloque-se da realidade mais imediata e parcial de suas convicções e apetites para compreender a realidade enquanto um todo, regido pelas noções mencionadas no parágrafo anterior, reconhecendo o lugar próprio de cada uma das coisas no cosmo (a geometria, por sinal, é uma arte diretamente relacionada com a noção de *tópos*, com os conceitos de lugar e de espacialidade). Além disso, esses sábios a quem Sócrates toma de empréstimo a equivalência entre “ordem” (*kósmos*) e “todo” (*tò hólon*) poderiam ser os pitagóricos, como sugeriram vários comentadores, o que testemunharia a origem não-socrática e mesmo não-platônica do tema da “igualdade geométrica” (*isótes geometriké*), na raiz das críticas de Sócrates ao modo de vida defendido por Cálicles.

<sup>346</sup> Modificação na tradução: preferimos “desmedida” à “intemperança” para *akolasían*.

De qualquer maneira, essa ordem de todas as coisas buscada por Sócrates é usada como o ponto da repreensão à vida descomedida de Cálicles, e a tentativa de vislumbrar e viver segundo o cosmo justificaria as atitudes estranhas e deslocadas do filósofo, inserindo-as numa ordem mais ampla, ainda que, paradoxalmente, no contexto da vida comum na cidade, talvez essa referência ao *kósmos* pudesse ser tomada como uma autêntica desordem e anarquia, ao menos no que concerne à maneira corrente de exercer o poder no ambiente político ateniense. Alguns autores já identificaram na “igualdade geométrica” a raiz de um pensamento anti-igualitário, devido ao fato de que ela imporia uma concepção de igualdade fundada na proporcionalidade entre elementos diferentes, ou ainda, numa hierarquia de papéis e valores, por oposição à estrita *igualdade aritmética*, que não distingue planos e proporções, e assim dispõe a equidade numa linearidade incapaz de distinguir papéis e partes, sem conseguir assimilar as diferenças entre os elementos.<sup>347</sup>

Entretanto, a mirada cósmica sugerida por Sócrates aponta outra vez para a política enquanto um cuidado com a própria alma, o cultivo de uma ordem mediada pelo controle dos apetites e pela recusa da “desmedida” (*akolasía*), que é o foco da oposição de Sócrates a Cálicles e a visão do jovem acerca do exercício da retórica e da política; por mais estranha que seja a “igualdade geométrica”, as implicações deste conceito atenderiam ao princípio mais geral da vida política (o bom arranjo da comunidade), e não estão diretamente associadas a qualquer coloração política particular, alguma facção ou regime conhecido. Com a noção de igualdade geométrica, tomada de empréstimo dos *sábios* e transformada em objeto de investigação do *filósofo*, Sócrates procura criar um lugar político que seja capaz de reconhecer como as partes integram um

---

<sup>347</sup> É comum vermos a associação entre a noção de igualdade aritmética e democracia, por oposição à associação entre igualdade geométrica e oligarquia. Ver, por exemplo, G. Romeyer-Dherbey (2001, p. 33): “A igualdade aritmética, que dá a todos os cidadãos a mesma parte, é a forma de igualdade reivindicada pelos democratas, e a igualdade geométrica, que distribui aos cidadãos uma parte proporcional ao seu valor, mérito ou posição, é defendida pelos aristocratas ou oligarcas”. Ver também B. Latour, que procura denunciar as detestáveis implicações políticas da noção de igualdade geométrica (2001, p. 284): “A escolha é tão bizarra que só se pode explicá-la pela tentativa de Sócrates de apelar para um recurso inapropriado que o leva a fazer uma pergunta totalmente descabida. Sabemos de onde ela vem. Sócrates aplica à política um modelo de igualdade geométrica que requer estrita conformidade com o modelo porque o que está em questão é a conservação das proporções por meio de várias relações diferentes. Assim, a fidedignidade de urna representação é julgada por sua capacidade de transportar uma proporção mediante todos os tipos de transformações. Ou ela a transporta sem deformação, e é considerada acurada, ou a transforma, e é considerada inacurada”.



todo, que possa mesclar identidades e diferenças, sem pender para o partidarismo, de um lado, nem o totalitarismo, de outro lado. Nessa tensão entre o todo e as partes, Sócrates se movimenta para encontrar um equilíbrio difícil e delicado, para não recair na *stásis*; ao mirar o cosmo para refutar o modo de vida de Cálicles e para fundar seu lugar político, outra vez, Sócrates é inclassificável, e não tem um lugar fixo.

Um dos elementos extraordinários da política proposta por Sócrates é o fato de que Cálicles não é e nem nunca viu um rétor segundo o modelo proposto pelo filósofo, um que posponha seus interesses particulares ao bem comum e que tudo diga e faça com vistas à melhoria do caráter dos homens, tendo em vista o reconhecimento de que as partes integram um “todo”.<sup>348</sup> Sócrates tenta afirmar o ineditismo da verdadeira arte política na qual ele se diz engajado, embora boa parte dos elementos que a definam estejam presentes em sua própria cultura política, ou possam ser aceitos nela, o que, com efeito, soa como estranho e contraditório, *átupon*. Ao mobilizar, relativizar e transformar os valores e os conhecimentos de seu tempo e espaço, Sócrates procura mostrar que a filosofia possuiria a competência para cumprir aquilo que os políticos devem fazer e não fazem. Esse é um ponto decisivo na justificação filosófica do deslocamento para outros princípios e condutas que subsidiam a intenção de Sócrates em assumir o *tópos* até então não preenchido por nenhum outro homem. A originalidade socrática possui origens, e a adequada visualização delas poderia contribuir para avaliarmos a cogência da lógica e a força das exortações do filósofo.

Como vimos no final do capítulo 5, Sócrates afirma que a bela retórica aos moldes da que ele esboça em seus rudimentos no *Górgias* é inédita, enquanto Cálicles realiza um *deslocamento temporal* para procurá-la no passado, já que nenhum dos homens “de agora” (*nyn*) cumprem os requisitos propostos por Sócrates. A manobra de Cálicles consiste num retorno aos quatro grandes do passado de Atenas, Temístocles, Címon, Milcíades e Péricles, homens que teriam realizado “obras” incomparáveis (517a-b), mas que não teriam passado de aduladores das massas, tendo apenas a preocupação de

---

<sup>348</sup> Como vimos na seção “*atopía* como *alotopia*” do capítulo 5, a questão é explicitamente formulada por Sócrates em 502e-503a em termos de oposição entre interesse “comum” (*toû koinoû*) e interesse “particular” (*toû idioû*). Cálicles reconhece a oposição entre aqueles rétores que falam no interesse dos cidadãos e os que negligenciam essa tarefa em favor deles próprios, isto é, em favor da realização plena de seus apetites.

satisfazer os apetites mais vorazes e imediatos dos cidadãos sem a menor preocupação de melhorar efetivamente suas condições de vida.

Agora, cumpre-nos destacar que, para Sócrates, esses homens do passado político de Atenas não apenas nada fizeram nada em favor do que poderia ser chamado de retórica verdadeira, mas, o que é ainda pior, sequer teriam sido eficazes no exercício da retórica adulatora, na medida em que o povo posteriormente se revoltou contra eles, acusando-os e apontando seus delitos, pelos quais eles foram processados e condenados. A caça às bruxas ocorrida em Atenas nos desesperados anos adjacentes à derrocada do império, que viria a causar a condenação de Sócrates, também poderia ser voltada contra os veneráveis líderes atenienses, que não se safaram da indignação do povo que governaram.

Sócrates alude aos processos imputados aos heróis de guerra e eminentes políticos do passado de Atenas. Temístocles foi acusado de traição, Milcíades foi processado por roubo, Címon quase foi lançado ao abismo, enquanto Péricles teria sido condenado por fraude. Comentadores como H. Yunis (1996, p. 142 *et seq*) ressaltam como Sócrates exagera um pouco nas consequências dos processos que foram movidos contra os políticos do passado, principalmente contra Péricles, que parece nada ter sofrido com a acusação (as penas desses homens foram comutadas ou não foram aplicadas, e Péricles logo reassumiu o arcontado, morrendo pouco depois, de peste). Não obstante, tais processos ocorreram, e a menção a eles ilustra a instabilidade do poder, que pode ser facilmente alcançado assim como ser facilmente perdido, do mesmo modo que prazeres não muito bem selecionados podem rapidamente serem transformados em dores. No entanto, mais do que apresentar uma alegoria do fluxo do poder, Sócrates pretende apontar uma incoerência fundamental dos políticos, isto é, a de terem assumido a responsabilidade de tornarem melhores seus governados, ou seja, mais dóceis e mansos, embora tenham os deixado mais selvagens e ferozes. Sócrates aponta as falhas desses homens, que não teriam cumprido as promessas que os ocupantes dos lugares políticos devem assumir, tendo em vista que foram acusados e maltratados por aqueles que governavam, e que supostamente deviam ter aprimorado. Tendo em vista que os homens também são animais, Temístocles e companhia falharam na tarefa do pastoreio, pois não cuidaram adequadamente de suas responsabilidades, tornando-os piores do que

eles eram antes.<sup>349</sup> Os quatro grandes de Atenas foram incapazes de promover a “*therapeía*” da alma dos outros, assim como a deles próprios, e portanto foram incapazes de governar adequadamente a *pólis*.

Os políticos, mesmo os do passado glorioso de Atenas, não poderiam se queixarem de terem sido injustamente acusados por aqueles que governavam, o que Sócrates concebe por analogia com o ensinamento dos “sofistas”, que não seriam tão diferentes dos rétores, ao contrário do que Cálicles sugere num dado momento do diálogo (520a). Assim, a dimensão pedagógica da arte é novamente trazida à tona, ela que já tinha sido apresentada no debate com Górgias, como vimos no capítulo 3, sendo um critério decisivo no que tange ao estatuto da *tékhnē* e nos argumentos filosóficos elaborados por Sócrates contra as presunções do rétor siciliano.

Então, tendo já apresentado a falta de lugar de Cálicles (cf. cap. 5), temos a oportunidade de apresentar a falta de lugar própria dos políticos de maneira geral, a qual, segundo Sócrates, seria semelhante à *atopía* e à irracionalidade (*alogía*) dos “sofistas”, homens que se dizem “mestres de virtude”, mas que frequentemente acusam seus discípulos de tratamento indevido, tais como a ingratidão, a inadimplência e a revolta. Parece muito estranho que Sócrates, que ao longo do diálogo não negou em qualquer momento sua *atopía*, agora aplique também aos sofistas e aos políticos o epíteto que lhe fora reservado por seus interlocutores e inclusive por ele mesmo. O fato de políticos e sofistas serem acossados por aqueles que deveriam ter tornado melhores é “*átupon*” (519c4; 519d5):

Sócrates: Ademais, é estulto (*anóeton*) o que vejo acontecer hoje e o que ouço a respeito desses homens do passado. Pois percebo que, quando a cidade surpreende alguns desses políticos cometendo injustiça, eles se enfurecem e se queixam da sorte terrível que sofrem. Eis o seu contra-argumento: que eles, depois de terem realizado inúmeros bens à cidade, são por ela arruinados. É uma completa mentira, pois jamais um líder (*prostátes*) da cidade seria arruinado injustamente pela própria cidade da qual é líder. É provável que tanto os políticos de fachada quanto os sofistas sejam os mesmos (*tautòn eínai*). Pois os sofistas, apesar de serem sábios em outros assuntos, incorrem no seguinte absurdo (*átupon*): afirmam que são mestres de virtude, mas acusam frequentemente seus

<sup>349</sup> A comparação entre o governante e o pastor é rejeitada por alguns intérpretes, como H. Arendt (1981; 1997), embora seja uma noção própria do universo cultural dos antigos helenos. Ver a esse respeito Kamtekar (2006, p. 222), que encontra ressonâncias dessa idéia em Homero (*Ilíada* II 243), Xenofonte (*Memoráveis* III 2 1) e Aristóteles (*Ética a Nicômaco* VIII 11 1161a12-15); entretanto, no *Político* (267c et seq), o Estrangeiro critica tal concepção.

discípulos de cometerem injustiças contra eles quando os privam de salários e não lhes restituem outra recompensa, embora tenham obtido sucesso por causa de suas lições. E o que seria mais irracional (*alogóteron*) do que este argumento, de que homens que se tornaram bons e justos, que tiveram a injustiça arrancada pelo mestre e a justiça posta no lugar, cometerem injustiça com aquilo que não possuem mais? Isso não te parece absurdo (*átupon*), meu amigo? Tu me constrangeste a agir como um *verdadeiro demagogo* (*alethôs demegoreîn*), Cálicles, porque não desejava responder.

(519b3-d6- trad. D. Lopes, modificada)<sup>350</sup>

O deslocamento socrático é tão intenso que sua *atopía* o leva ao cerne da tarefa política (Sócrates chega a se comparar com um “demagogo” (519d6)), por oposição à *atopía* de seus rivais na *pólis*, como os grandes políticos do passado idealizados por Cálicles, que são conduzidos a um “não-lugar” totalmente diferente do *tópos* filosófico na cidade. Enquanto Sócrates procura assiduamente conferir um sentido (lógico e político) à sua *atopía*, o “não-lugar” dos sofistas e políticos sofre com a mais extrema falta de racionalidade e de lógica: ele é sem sentido (*anóeton*) e irracional (*alogóteron*), atributos que Sócrates até então não tinha relacionado com o adjetivo *átupon*. Na medida em que Sócrates é capaz de conquistar um lugar político, os rétores, os sofistas e os políticos são negados, deslocados para fora. Vê-se que a tentativa de Cálicles (de expulsar o filósofo da política e da comunidade humana) é completamente invertida.

É certo que a menção ao tema da responsabilidade pedagógica e política imediatamente traz à tona a própria acusação de Sócrates, acusado de corromper a juventude e estigmatizado como o professor de Crítias e Alcibíades, homens que tomaram a via da mais cruenta e sanguinária ditadura, por um lado, e da mais radical e inconstante democracia, por outro lado, e que acabaram sendo responsabilizados pela catástrofe da *pólis* ateniense. De Crítias, nada é dito no *Górgias*, a não ser que queiramos ver seu reflexo em Cálicles, como alguns comentadores fizeram (mais recentemente, F. Bravo (2012)), enquanto Alcibíades é mencionado como um dos amores de Sócrates, ao lado da filosofia (482a). Sócrates, no entanto, não é bígamo, e assume a preferência pela filosofia, a qual lhe força a dizer as mesmas coisas sobre os mesmos assuntos, à diferença do filho de Clínias, que ora diz uma coisa, ora outra. Como de costume nos diálogos

---

<sup>350</sup> Modificação na tradução: preferimos “verdadeiro demagogo” ao invés de “orador público” para *alethôs demegoreîn* em 519d6.

platônicos, Sócrates procura assinalar a distância entre ele e Alcibíades, apesar da proximidade notada pela personagem Sócrates e pelos outros homens, ou ao menos por seus acusadores. No *Górgias*, Sócrates pensa que Alcibíades não é o verdadeiro “culpado” (*aitíon*) das mazelas da cidade, mas apenas um “cúmplice” (*synaitíon*; 519b2) dos verdadeiros responsáveis pelos males, Temístocles, Péricles e os outros políticos mencionados. Segundo Sócrates, os homens que caem nas graças do povo devido ao agrado e prazer que proporcionam logo caem em desgraça, na mesma medida em que o povo começa a sentir a perda da intensidade do prazer ou começa a sofrer as dores dos excessos cometidos. Nessas circunstâncias, os homens são tomados por um “assalto de fraqueza” (519a); eles se enfurecem, e logo procuram seus bodes expiatórios para neles lançar a culpa de seus males, como seria o caso de Alcibíades, e ainda, o caso do próprio Sócrates.

Ainda que aceitemos que a inclinação erótica de Sócrates pende para a filosofia, e não para Alcibíades, de qualquer maneira, o argumento do filósofo fica numa situação delicada. Como os políticos e os sofistas não poderiam queixar-se de serem acusados injustamente por aqueles que governaram ou ensinaram, e Sócrates pode queixar-se de ser injustamente acusado pela cidade? Será que a denúncia da *atopía* dos políticos e sofistas por Sócrates não se volta contra ele próprio, como uma autêntica ilustração do ato de “acusar-se a si mesmo” (*kategoreîn heautoû*; 480c1-2), que Sócrates tinha concebido como a “grande utilidade” (*megálē khreía*; 480a1-2) da retórica, na conclusão do debate com Polo?

No entanto, se pensarmos bem, voltar o tema da condenação e da corrupção dos homens que Sócrates associa aos políticos e sofistas contra o próprio filósofo é um truísmo, justamente porque essa é a situação de onde parte Sócrates - a de um homem que reconhece o risco de suas condutas, que já vinha sendo advertido por seus interlocutores que ela poderia pôr em perigo sua felicidade e mesmo sua própria vida, que ela se presta a terríveis mal-entendidos. Isso seria também uma desconsideração de todo o argumento do diálogo, em que Sócrates procura enfrentar o que para ele é um “simulacro”, enquanto para os rétores e muitos outros homens seria a mais pura realidade das práticas políticas, sabendo das inversões que tal propósito exigiria.

Nesse caso, não se percebe que a *atopia* dos sofistas e dos políticos é totalmente diversa da *atopia* de Sócrates e da filosofia, pois os primeiros sofrem com a revolta dos discípulos que ensinaram como mestres profissionais e do povo que governaram como chefes, algo que Sócrates nunca fez- Sócrates certamente nunca foi um “*prostátes*”, como Péricles, e não aceitou o rótulo de “*didáskalos*”, como Górgias. Ainda assim, ele alude à sua própria condenação, a qual, como já vimos antes, não seria inesperada para ele. Pois aquilo que Temístocles, Péricles e os outros grandes do passado de Atenas não fizeram enquanto líderes da cidade, Sócrates procurou fazer em todos os seus discursos e ações fora dos lugares institucionais da política:

Todavia, redirecionar (*metabibázein*) seus apetites e não lhes ceder, usando a persuasão e a força de modo a *tornar melhores os cidadãos* (*émmelon ameínous ésesthai hoi polítai*), nesse aspecto eles em nada se diferem dos outros, por assim dizer, e *essa é a única função de um bom cidadão* (*mónon érgon estin agathou polítou*).

(517b6-c2 - trad. D. Lopes)

Esse tipo de redirecionamento dos apetites dos cidadãos é algo que Sócrates tentou fazer, e se ele concebeu essa tentativa como o engajamento na verdadeira *tékhne* política, ou, segundo consta na passagem acima citada, como a única função ou tarefa (*mónon érgon*) de um *bom cidadão*, não se pode dizer o mesmo de seus compatriotas. Estes últimos, acostumados com o prazer e a gratificação oferecida por seus professores e líderes, foram incapazes de compreender os malefícios da demagogia adulatora, a não ser tardiamente, ao mesmo tempo em que não compreenderam os benefícios da medicina da alma socrática, seja do ponto de vista individual, seja do ponto de vista político. Pode parecer extravagante (na verdade, é extravagante) o fato de que alguém que define seus procedimentos enquanto uma terapia da alma, voltada para o melhoramento dos homens, tenha que se explicar por que sua suposta arte *aparece* de maneira invertida, ao contrário de sua realidade. Todavia, é natural que a prática política atópica de Sócrates, situada nas lacunas da ordem estabelecida, no instável espaço da oposição e da crítica, seja ela própria criticada e condenada, principalmente num contexto onde reinam o simulacro e a adulação, se levarmos em conta o diagnóstico da política convencional apresentado no *Górgias*. Desse ponto de vista, poderíamos dizer que o *Górgias* procura criticar a crítica

lançada a Sócrates e ao socratismo, colocando-se um passo à frente de seus detratores.<sup>351</sup>

Os riscos das condutas socráticas foram muito bem destacados por Górgias, Polo e Cálicles, a ponto de Sócrates dizer já estar cansado de ouvir como toda sua prática de vida poderia levá-lo à ruína em sua própria cidade (521b *et passim*), e que isso, embora possível, não o incomodava mais do que sacrificar sua singularidade ou viver de modo injusto. Podemos evocar ainda o momento em que Sócrates imagina a cena de um julgamento, no qual ele próprio é o acusado, reforçando que essa passagem é enunciada na sequência imediata do momento em que Sócrates afirmou ser o único político em Atenas:

Mas o argumento que me ocorre é o mesmo que expus a Polo, pois serei julgado como se fosse um médico a ser julgado em meio a crianças sob a acusação de um cozinheiro. Examina, então: que defesa poderia fazer um homem como esse surpreendido por tal circunstância, se alguém o acusasse dizendo que “Crianças, este homem aqui presente cometeu inúmeros males contra vós próprios, e corrompe vossos entes mais jovens lacerando-os e cauterizando-os, e vos deixa embaraçados emagrecendo-vos e sufocando-vos; ele vos oferta as mais acerbos poções e vos constrange à fome e à sede, diferente de mim, que vos empanturrava de toda sorte de coisa aprazível”. O que achas que o médico, surpreendido por esse mal, poderia falar? Se ele dissesse a verdade, que “Eu fazia tudo isso, crianças, saudavelmente,” que tamanho alarido, segundo a tua opinião, fariam juízes como esses? Não seria enorme?

(*Górgias* 521e5-522a8 - trad. D. Lopes)

Como viemos dizendo ao longo de nosso texto, a atividade política de Sócrates é comparada a uma prática medicinal, o que, entre outras coisas, serve para explicar como o procedimento da refutação pode ser desagradável e simultaneamente proveitoso. Sócrates é um médico das almas porque não pode ser um mestre de ginástica, isto é, porque a injustiça já estaria endemicamente disseminada nas almas e na cidade, não cabendo mais a prevenção e sim a correção, nem que ela precise ser ministrada mediante poções amargas e procedimentos dolorosos, como ocorre nos tratamentos medicinais. Nesse sentido, a comparação do filósofo com o médico é privilegiada porque é capaz de abarcar a dubiedade do comportamento socrático, que é um benefício que pode parecer

---

<sup>351</sup> Entre os quais Polícrates, cujo panfleto com uma nova *Acusação de Sócrates* teria sido um dos motivos para a escrita do *Górgias*.

um malefício. Sócrates procura explicar essa situação justamente porque ele tem consciência de que suas atitudes seriam mal-compreendidas e rejeitadas, por não serem exatamente prazerosas. Nesse sentido, devemos notar a franqueza de Sócrates, bem como o escrutínio que ele faz de si mesmo, apresentando e pondo em julgamento suas práticas mais características, o que deve contar como mais um dos elementos que reforçam as razões para aclarar toda a estranheza de sua posição filosófica/política.

Todo esse deslocamento conceitual faz emergir também um deslocamento temporal relevante. Sócrates manifesta total consciência de que sua conduta poderia levá-lo ao tribunal, e como ele mesmo afirmara, não seria nada extraordinário se ele fosse condenado à morte (521d3). Do ponto de vista dramático do *Górgias*, vemos a antecipação do processo que levaria Sócrates à ser condenado, num diálogo escrito depois de 399. Assim, presenciamos uma suspensão temporal da ordem dos acontecimentos relativos ao processo de Sócrates, perceptível a qualquer leitor do diálogo, na qual os acontecimentos são dramaticamente antecipados, e em certo sentido têm sua legitimidade aceita, na medida em que o protagonista do *Górgias* antevê a possibilidade e mesmo a *necessidade* de sua condenação.<sup>352</sup>

No entanto, no contexto da obra, ninguém duvidaria de que o julgamento do médico/político imaginado por Sócrates pode ser tido como mais um argumento em defesa do filósofo, *ex post facto*, e, nesse caso, ressaltamos que a estratégia apologética do *Górgias* possui uma peculiaridade notável: ela não consiste em amainar todo o deslocamento e em certo sentido o descabimento das atitudes socráticas perante o modo de vida ateniense. Ao contrário, Platão investe justamente nas condições especiais e arriscadas da ação filosófica, de modo que o *Górgias* apresenta uma reafirmação da

---

<sup>352</sup> Nesse ponto, concordamos com J. Lacan, que na primeira lição do seminário de 1960-61 (*Seminário VIII, Le transfert*) faz o seguinte comentário sobre a *atopia* e a morte de Sócrates (Lacan, 2001, p. 19): “É claro que eles [os discípulos] não poderiam deixar de registrar o que é uma característica maior de Sócrates, e que o próprio Platão descreveu com uma palavra que ficou famosa entre aqueles que se aproximaram do problema de Sócrates - sua *atopia* na ordem da cidade. No laço social, as opiniões não têm seu lugar se elas não são verificadas por tudo isso que assegura o equilíbrio da cidade, e por isso, Sócrates não só não tem lugar, como também não está em parte alguma. O que espanta se uma ação tão vigorosa em seu caráter inclassificável, tão vigorosa que ainda vibra para nós, e tomou seu lugar, até nós, e o que espanta que ela tenha resultado na pena de morte? - ou seja, da maneira mais clara, a morte real, infligida em tempo previamente escolhido, com o consentimento de todos, e para o bem de todos - e afinal sem que os séculos tenham sido jamais capazes de decidir se a sanção era justa ou injusta. Daí, onde vai o destino de Sócrates? - um destino que, me parece, não há excesso em considerar, não como extraordinário, mas como necessário”.



*atopía* de Sócrates, ao invés de uma simples tentativa de resolver ou dissolver o problema da incongruência entre o filósofo e a *pólis*. A nosso ver, o *Górgias* trata de mostrar a possibilidade do “não-lugar” de Sócrates, além de transformar esse lugar no *tópos* da própria filosofia. Para isso ele julga ser necessário desfazer a incompreensão da cidade, sem no entanto adúlá-la. Destarte, sem qualquer intento de beatificar o mestre, Platão reverte a *krisis* de Sócrates numa crítica à *pólis*, e não há razões suficientes para especular que, ao vaticinar a morte de Sócrates no *Górgias*, Platão estaria apontando para as limitações do modo de vida e do método do Sócrates histórico, para retificá-los numa fase posterior de sua evolução filosófica, como sustentou G. Klosko (2007, p. 59).<sup>353</sup>

Além de defender a memória do mestre, Platão ainda procura pôr em relevo uma característica elementar da vida filosófica tal como concebida no *Górgias*; a idéia é a de demonstrar o valor político inerente a essa prática, que será tomada como estranha, e encontrará todas as resistências possíveis, principalmente a dos rétores e sofistas, rivais epistemológicos e políticos do filósofo, que representam o papel dos acusadores no tribunal imaginado por Sócrates, diante do povo, que assume o papel das “crianças” na cena do julgamento. O povo sustenta aqueles que os adulam e os gratificam por falta de malícia e por ignorância, sem perceber que estão sendo de fato prejudicados, e condenam aqueles que recusam esse esquema, ou, segundo Sócrates, aqueles que procuram cuidar deles mesmos e tornar os outros melhores. Os cozinheiros, ou seja, os rétores, reservam para si o maior prazer possível e distribuem pequenas guloseimas para as crianças, que as apóiam por isso. Portanto, Sócrates procura tornar razoáveis suposições contraditórias: a) que sua atuação corresponda a uma autêntica política, verdadeiramente comprometida com o bem dos indivíduos e da cidade; b) que essa atuação suscite as maiores resistências, confusões, negações e oposições, de todas as partes; c) que as ácidas críticas ao modo de vida da cidade possam ser entendidas como um serviço à *pólis*.

Destarte, além de negar a participação na política aduldora e na condução das massas mediante o engodo e o prazer, Sócrates afirma ser o único cidadão em seu tempo

---

<sup>353</sup> Segundo Klosko: “A evidência indica fortemente que, na época em que escreveu os diálogos intermediários, a posição do próprio Platão sobre as possibilidades de persuasão moral passou a ser semelhante à de Aristóteles. Acredito que foi sua percepção das limitações da persuasão que levou Platão a manipular a ação dramática de obras como o *Górgias* da maneira que observei. Essa mesma constatação frutifica na nova teoria política apresentada na *República*. A teoria política da *República* nasce diretamente da rejeição da visão de Sócrates, e este é um tema importante na obra”.

que realmente age em interesse do bem comum, mesmo que fora da política institucional e inclusive do âmbito público, justamente na medida em que põe acima de qualquer coisa a justiça ou a saúde de sua própria alma. Sócrates não esposa aquela vida dedicada ao exercício da retórica perante as massas, destinada ao prazer e a gratificação ao invés da instrução, mas, por outro lado, ele não assume qualquer quietismo, e nem se contenta em restringir sua atuação ao âmbito privado da vida humana. Assim, a política filosófica demanda então uma estranha transição, um espaço diferente para ser realizada, e, de acordo com o que lemos no diálogo, podemos afirmar que Sócrates acredita no efeito de seus argumentos e exortações. Não vemos motivos para supor que Platão não considerasse válidas as enunciações da personagem que faz frente a Górgias, Polo e Cálicles, e que quisesse nos transmitir uma outra mensagem oculta para além daquela que aparece na superfície do diálogo.

Sócrates se põe na posição do médico de almas que, a partir de uma convivência assídua com os concidadãos e habitantes da *pólis*, age sempre em vista de melhorá-los do ponto de vista moral, vendo nessa tarefa o princípio e o fim de toda a política. Ainda que Sócrates seja altamente positivo em alguns pontos da conversa, afirmando estar em posse de verdades que emanam da filosofia, todos os paradoxos, as argumentações controversas e os jogos conceituais que vemos no *Górgias* nos mostram que Sócrates basicamente aponta a necessidade dessa orientação, ou ainda, o “escopo” segundo o qual devemos viver, como uma meta de investigação e atuação. Devemos salientar que, a despeito da confiança de Sócrates na *verdade* de sua arte política, ele não suprime a *instabilidade* da vida filosófica na cidade. Tanto quanto é possível, tal instabilidade e tensão são revertidas em favor do modo de vida proposto por Sócrates, sendo assim integradas às razões oferecidas para defender o “não-lugar” político ocupado pelo filósofo. Isso não quer dizer que tenhamos a intenção de esvaziar as declarações do diálogo, principalmente a última, na qual Sócrates diz que quem almeja ser “feliz” (*eudaimón*) deve seguir suas exortações e não as exortações de Górgias, Polo e Cálicles para a prática da vida retórica, porque, segundo o filósofo, elas “não valem nada” (*ésti gàr oudenòs áxios*; 527e7). Antes pelo contrário, procuramos dar conta desse aspecto contraditório da obra, assim como de todos os outros que encampam a *atopía* própria da vida filosófica,

dramatizada e teorizada no *Górgias*, sem ter que evadir ou minimizar as dificuldades do diálogo, e, por outro lado, fazendo justiça à complexidade da vida filosófica.

Desde que analisado com cuidado, o conteúdo da “verdadeira técnica política” que Sócrates diz possuir ainda corresponde muito bem àquela imagem de um Sócrates radicalmente aberto, que põe a si mesmo e aos outros num contínuo diálogo consigo mesmo, que provoca os outros homens ao exame, prova, teste, e refutação de si, e não espanta que, devido a isso, alguns comentadores tenham tentado minimizar ou mesmo suprimir a validade lógica e a pertinência política dessa compreensão. Dessa maneira, apesar de discordarmos das idéias de G. Klosko em muitos aspectos, concordamos com o seguinte juízo do autor:

O caráter político da missão de Sócrates não deve ser negligenciado simplesmente porque Sócrates rejeita os meios políticos tradicionais. Tanto na *Apologia* quanto no *Górgias*, ele dissocia a si mesmo do processo político ateniense, argumentando que tal processo é irremediavelmente corrupto e que um homem honesto que perseguisse a justiça “dentro do sistema” cometeria suicídio. Pode parecer desconcertante (*puzzling*) dizer que a vida de Sócrates era uma vida de atividade política sem fim (*life of never-ending political activity*), mas esta é precisamente a reivindicação que ele faz no *Górgias* [...].

(Klosko, 1981, p. 374)

Se toda arte deve poder ser ensinada, e se Sócrates empreende a arte política, então, mesmo que isso não seja explicitamente afirmado, vemos no *Górgias* um Sócrates professor, à diferença da *Apologia* (33b), por exemplo, em que Sócrates renegava este título. Entretanto, o que ele ensina aos homens é nada mais do que um “*puzzle*”, como notou Klosko, a necessidade de eles corrigirem e melhorarem sua vida por si próprios: nenhum médico pode ter sucesso se seus pacientes não admitirem o estado doentio que lhes acomete e se não se dispuserem a colaborar com o tratamento.

Devemos assinalar que Sócrates projeta um fim claro para a tarefa de buscar uma boa vida, o desejo e o conhecimento do bem, embora reconheça a dificuldade e talvez a impossibilidade de que esse objetivo seja alcançado plenamente. Não é casual que, além da noção de “bem” (*agathón*) pressuposta como o fim das ações humanas por Sócrates, prepondere no *Górgias* o vocabulário vinculado ao superlativo “melhor” (*tò béltiston*), sempre presente na discussão sobre a *tékhne* em geral, e muito especialmente na determinação da arte política. Isso nos sugere a dimensão *relacional* e *relativa* da ética e

da política filosóficas, por oposição à idéia de um bem absoluto como o padrão supra-humano a ser dogmaticamente imposto ou instituído sobre os homens. Essa referência ao “melhor” indica a humanização das demandas filosóficas no *Górgias*, e seu caráter relativo a faz aproximar de toda e qualquer política.

Para finalizar esta seção, nada mais apropriado do que voltarmos então à drástica declaração de Sócrates, em que ele diz que é um dos poucos, senão o único ateniense a praticar a política (*práttein tà politikà*), e o único engajado na verdadeira arte política, numa proposição que causou grande perplexidade nos leitores da obra, a tal ponto que, para pôr de volta no lugar tudo o que Sócrates retira ao fazer essa declaração, muitos deles não hesitaram em simplesmente minimizar ou mesmo desconsiderar uma das mais importantes passagens do diálogo. Nesse ponto, um comentário de C. Rowe sobre *Górgias* 521d é bem elucidativo em relação ao modo como a política filosófica do diálogo normalmente foi entendida e ao modo como ela poderia ser entendida:

É bastante fácil tomar essa declaração como puramente provocativa, como um puro paradoxo; afinal de contas, não seria o Sócrates de Platão simplesmente apolítico (apolitical)? Entretanto, chamá-lo de “apolítico” não é mais que dizer que ele não confere grande valor às *instituições* políticas enquanto tais, além – como o *Crítion* certamente propõe – da cidade em si mesma, da cidadania, e de certas responsabilidades básicas que a cidadania traz consigo. Tal posição claramente o deixa livre para criticar os políticos existentes, seus métodos e seus objetivos, e para refletir, ainda que ironicamente, que o que *ele* faz é na verdade o que eles deveriam estar fazendo; a ironia consiste meramente no fato de que seus próprios métodos incluem voltar-se a pequenos números de pessoas, ou a indivíduos isolados, e não às massas com as quais o político necessariamente tem que lidar.

(Rowe, 2007, p. 29)

Ora, para Sócrates, a política, assim como a filosofia, conflui numa prática de vida. Seria correto localizar essa prática de vida *fora das instituições*, e, sobretudo, *além* delas, num *tópos* atópico que ele perpetuamente precisa construir com seus discursos e ações. Esse lugar corresponde a todo um modo de sentir, de pensar, de falar e agir, enfim, corresponde a um modo de vida. Esse modo de vida, por sua vez, revela a complexa relação de Sócrates (e do filósofo) com a cidade, no qual ele está e não está presente, no qual ele é estranho e ao mesmo tempo entranhado, uma mistura de convergência e dissidência. Esse nos parece ser o paradoxo assumido por Sócrates no diálogo, que nos revela o dinamismo da relação entre a filosofia e a cidade no *Górgias*.

O *Górgias* nos conduz a esse “não-lugar” próprio de Sócrates e da filosofia, no qual podemos ver a interseção entre o filósofo e a cidade, e a obra o faz *politicamente* – a *atopía* figura como uma encruzilhada em que se encontram o sentido da lógica e da exortação da obra, que procura apresentar algumas das principais características da vida filosófica, diferenciá-la de outras experiências e valorá-la em função de seu comprometimento com a felicidade dos indivíduos e de toda a *pólis*. Tanto quanto pudemos, procuramos mostrar como está em jogo no *Górgias* um amplo deslocamento (mediado pela estranheza e pela contradição), ou seja, uma transposição ou re-significação da prática política em vista da filosofia, dando especial ênfase às razões elaboradas para esse propósito. Assim, contra boa parte da tradição interpretativa do *Górgias*, pensamos que neste diálogo há motivos mais que suficientes para aceitarmos o “não-lugar” como o próprio lugar do filósofo na *pólis*, o deslocamento que leva a política para o campo da vida filosófica, isto é, para a *atopía*.

## CONCLUSÃO: O lugar político do filósofo

Isso me parece muito estranho, ó Sócrates! Mas talvez esteja realmente de acordo com o que dizias antes.

(*átōpa mén, ô Sôkrates, émoige dokeî, toîs méntoi émprōsthen ísōs soi homologeítai*).

(*Górgias* 480e1-2-trad. nossa)

O *Górgias* se inicia com uma questão sobre o que é a retórica, e na primeira linha do texto, Cálicles dá o tom do embate que tem lugar no diálogo: “guerra e combate” (*polémou kai mákhēs*; 447a1). Embora Sócrates tente por um momento transformar a guerra em festa, ele se rende ao clima de batalha, porque o objeto do litígio é algo pelo qual vale a pena combater (e morrer, se for o caso). Como lemos nas últimas linhas do diálogo, o combate do *Górgias* seria a mais bela luta a ser travada “*aqui*”, na qual Sócrates se engaja e para a qual conclama todos os outros homens a se juntarem a ele:

Sócrates: Assim, dou adeus às honras da maioria dos homens e tentarei realmente, exercitando a verdade (*tên aletheían peirásomai*), viver de modo a ser o melhor o quanto me for possível ser (*hōs àn dýnomai béltistos hōn kai zēn*), e morrer, quando a morte me acometer. E exorto a isso todos os outros homens (*parakalô*), na medida do possível; ademais, exorto, em resposta à tua exortação (*antiparakalô*), também a ti a essa vida (*toûton tòn bíon*) e a essa luta (*kai tòn agóna*), a qual afirmo ser preferível a todas as demais lutas daqui (*entháde agónon*).

(*Górgias* 526d5-e4 – trad. D. Lopes)

Antes de qualquer coisa, procuramos mostrar que o *Górgias* não pode ser compreendido sem que nos atentemos à sua questão principal: de que modo devemos viver? A retórica e a filosofia, as principais opções representadas no diálogo, são mais do que tipos discursivos. Elas são modos de vida, e ambas revelam uma série de pressupostos e decorrências, dentre as quais uma série de compreensões de fundo, uma série de atitudes e de expectativas, individuais e coletivas, que Platão, em seu diálogo, tenta esclarecer.

Assim, seguimos na esteira dos comentadores que vêm no tema dos modos de vida o assunto principal do *Górgias*. Entretanto, ao contrário de muitos desses autores, não endossamos os prejuízos sobrepostos à noção de vida, como se a atenção do diálogo para esse tema fosse sinal de uma dialética prematura e particularista, que nos

revelasse, do ponto de vista lógico, uma lógica insatisfatória e acidental, e do ponto de vista político, uma concepção insuficiente porque aquém da institucionalidade esperada nesse âmbito da reflexão e ação.

Para alguns autores, seria como se o diálogo escorregasse para a discussão ‘ética’ sobre a vida, quando há um evidente e complexo esforço conceitual para estabelecer categorias, métodos, termos e conceitos para tratar do problema do melhor *bíos* no campo da dialética e da política. O *Górgias* nos indica que a questão da vida é um tópico essencial da filosofia platônica, integrável de várias maneiras ao ideal do “conhecimento” (*epistémē*) que o filósofo tenta edificar no diálogo. A nosso ver, a noção de “vida” é central para compreendermos a lógica de Sócrates e para compreendermos a significação da estranheza, da contradição e do deslocamento inerentes aos discursos e ações do filósofo, que constituem seu lugar político como um “não-lugar”.

Enquanto a estranha prática filosófica de Sócrates acaba levando-o ao coração da atividade política, a prática retórica de Górgias, Polo e Cálicles entra em choque com os princípios de conduta que regem, ou melhor, que deveriam reger a própria *politeía* e a *pólis* ateniense. Há uma chave de leitura na qual o *Górgias* é lido como o confronto da ingenuidade socrática, fundada em paradoxos intelectualistas e abstratos, contra um suposto “realismo político” advogado pelos rétores, fundado na conquista do supremo poder político e em todas as benesses individuais que o maior poder poderia conferir a um homem.

Entretanto, como parte das resignificações operadas no diálogo, esse suposto engajamento retórico na “*real politik*”, de fato, não teria nada de real, sendo antes pelo contrário uma maneira de cultivar embustes e simulacros. Sócrates, tal como o definiu L. Robin (1947, p. V, n. 4), é “aquele que não nutre os sentimentos comuns e cuja originalidade ingênua (*atopía*) desconcerta”, e assim ele consegue subverter a situação ordinária, no contexto da complexa elaboração filosófica e dramática do *Górgias*, mostrando que esse suposto realismo endossado por seus interlocutores seria uma autêntica distopia, segundo os padrões da filosofia, mas também segundo os parâmetros convencionais da vida política de Atenas, cujo ideário conflita totalmente com a prática efetiva da retórica tal como concebida pelas personagens Górgias, Polo e Cálicles. No *Górgias*, a despeito das acerbicas críticas de Sócrates à democracia, na figura de seus

grandes líderes e no funcionamento de suas instituições, os rétores são censurados por violarem a *isonomía*, a *isegoría* e a *parrhesía* típicas da *politeía* democrática, objetos de orgulho e temas da propaganda cívica ateniense. Em uma das muitas inversões ocorridas ao longo do debate, Sócrates aparece defendendo a relevância política de seus comportamentos à luz (ou à sombra) dessas expectativas básicas da própria vida política de sua cidade, se bem que elas sejam criticadas, redefinidas e revaloradas no diálogo.

Bem entendido, não queremos dizer que Sócrates esteja defendendo a democracia; ao contrário, podemos ver uma crítica contundente a esse regime político, através da crítica aos modos de vida que o amparam. Entretanto, por outro lado, pensamos que é excessivamente redutor afirmar que os discursos e ações de Sócrates possam ser confinados simplesmente à emergência da cólera anti-democrática e mesmo anti-política de Platão, tal como supôs R. Stalley (2007).<sup>354</sup>

Devemos perceber que a contradição de Sócrates em relação às instituições e práticas de vida de sua cidade acaba revelando uma contradição do filósofo consigo mesmo no que concerne à sua relação com a *pólis*. No entanto, no *Górgias*, a exigência de coerência é forte e recorrente demais para ser desprezada por seu próprio proponente, para o qual a constância das opiniões é um dos fatores que mais contam na diferenciação entre a vida do filósofo e a vida do rétor levada a cabo no diálogo. Sócrates insiste que é constrangido a dizer “sempre o mesmo”, sobre as “mesmas coisas” (482a; 490a), e diz também preferir o absurdo de contraditar a todas as pessoas, ao invés de contraditar a si mesmo. Sócrates se recusa ainda a levar a sério a posição de homens totalmente dedicados à política, considerando vergonhoso que eles tentem uma empresa tão grande como conduzir a *pólis* sendo incapazes de manter a coerência nas próprias opiniões

---

<sup>354</sup> Segundo Stalley (2007, p. 116): “Não é de surpreender que o *Górgias* tenha sido frequentemente visto como fortemente anti-democrático”. Entretanto, logo depois o autor reformula esse juízo, ao afirmar que, além de anti-democrática, a arte política do filósofo seria mais propriamente “anti-política” (2007, p. 120): “Portanto, embora os argumentos dos *Górgias* sejam, em primeira instância, dirigidos à democracia ateniense, eles ameaçam minar qualquer outra forma de constituição que possa existir. Nesse sentido, o diálogo parece mais anti-político do que anti-democrático. Ele sugere que nunca haverá uma constituição verdadeiramente satisfatória. Essa impressão é confirmada quando Sócrates afirma ser o único que tenta a verdadeira arte da política (521d), porque só ele se preocupa com o verdadeiro bem-estar de seus cidadãos. Como ele não tem aspirações de ser um governante no sentido tradicional, isso sugere que nenhum governo humano jamais poderá alcançar seu verdadeiro objetivo. Também é significativo que, tendo condenado as práticas judiciais de Atenas, ele compare os tribunais atenienses, não com os de alguma outra cidade na terra, mas com o tribunal que nos julgará após a morte (522d-524a). Seus argumentos implicam que nenhum governante terreno e nenhuma corte terrena pode ser de muito valor”.



individuais, além de serem impotentes em dominar seus impulsos mais egoístas e anti-políticos (527d). A coerência e a harmonia da alma são exigências decisivas na determinação do melhor modo de vida, ainda que elas impliquem em destoar da maioria dos homens, ou, conforme ouvimos na altissonante comparação socrática, seria preferível desafinar com uma lira ou destoar no coro da vida política do que desafinar consigo mesmo (482b).

Ora, desde que reconheçamos que a tentativa de Sócrates de reduzir ao absurdo a política institucional acaba levando o filósofo a reduzir a si mesmo ao absurdo, seríamos obrigados a nos defrontar com uma incongruência grave no *Górgias*, já que Sócrates vinculou a harmonia entre palavras e ações a uma vida feliz, e afirmou que suas razões seriam superiores às de seus interlocutores, dentre outros fatores, porque elas eram mais coesas e coerentes com os princípios assumidos. Então, como Sócrates, enquanto filósofo, pode ser e não ser político ao mesmo tempo?<sup>355</sup>

A questão que já levantamos na seção “não sou um político” (capítulo 6) e que permanece é: como devemos entender esta contradição? Seria suficiente dissolvê-la num equívoco de descrições, separando de dois lados distintos duas descrições diferentes de “política”?

Em princípio, a distinção entre duas descrições parece se impor, em primeiro lugar porque Sócrates propõe uma antilogia entre política verdadeira e simulacro de política, separando “duas vidas” (*dittò tò bío*; 500d2): de um lado a “vida na filosofia” (*tòn bíon tòn en philosophíai*; 500c6-7), e de outro a vida dedicada aos exercícios retóricos perante as aglomerações, o que ele denomina ironicamente de a prática de um “homem verdadeiro”. Numa primeira análise, a constatação de um equívoco entre dois sentidos divergentes de política parece fazer justiça a uma distinção que ocorre no diálogo, e seria ainda mais conveniente porque nos permitiria que preservássemos uma coerência mínima numa obra de um autor como Platão, de quem se espera a maior confiabilidade, especialmente num texto tão incisivo quanto o *Górgias*, em que, como dissemos, está em disputa a questão que qualquer um “levaria mais a sério” (*àn mállon spoudáseié*).

---

<sup>355</sup> Na *República*, Sócrates, ao empenhar uma argumentação para mostrar que a alma é composta pelos diferentes elementos da racionalidade, ira e apetite, afirma claramente o princípio da não-contradição, tomando-o como um preceito inviolável (*República* IV 436e8-a2 - trad. A. Prado): “Ah, nenhuma afirmação desse gênero nos confundirá nem nos convencerá de que algo que seja o mesmo, ao mesmo tempo e no mesmo lugar, sofra, seja ou faça coisas contrárias”.

Desse modo, ao lerem o *Górgias* e constatarem o estranhamento que a obra causa, os comentadores normalmente preferiram adotar uma solução de leitura que transforma as *tensões em dilemas*, nos mais diversos níveis e aspectos do diálogo (uma alternativa que antes dissolve as dificuldades da obra do que as resolve). Ao longo de nossa leitura, vimos que alguns comentadores tentaram estabelecer separações bem nítidas para tentar tornar a obra mais coerente para nós; podemos elencar as dicotomias entre drama e dialética, ética e política, lógica e ética, refutação e dialética, socratismo histórico e emergência do platonismo, entre outras cisões que nos parecem ser artificialmente projetadas no *Górgias*, e que, até certo ponto, buscam amenizar a perplexidade que a obra pode causar em seus leitores.

Todo esse processo parece ser tentador para explicar a incongruência e a estranheza de Sócrates num diálogo onde ele confere tanta importância à harmonia da alma, à coerência dos discursos entre si e ainda, à coerência entre discursos e ações, já que nos preveniria de tachar o *Górgias* de um diálogo sem sentido e sem propósito – de *anatreptikós*, em sentido literal, ou seja, que tudo revire e lance para o alto, sem oferecer uma direção determinada para qualquer entendimento sólido. Assim, por mais de um motivo, a (dis)solução dilemática poderia ser reconfortante, pois, de certo modo, ela poderia safar o diálogo platônico de suas aporias e contradições, ou talvez, poderia safar nossas interpretações de terem que encarar e valorar as contradições e os paradoxos do *Górgias*, bem como da concepção de filosofia apresentada na obra.

Assim, se a via mais tradicional de leituras da obra serviu para conferir ao diálogo um grau de consistência admissível, ela acabou por gerar efeitos colaterais bem evidentes, pois não faltaram autores que tentassem minimizar as declarações de Sócrates no diálogo, ou mesmo deixar de mensurar o alcance e o valor das proposições que ele faz, em especial a estranheza da prática política filosófica. Como vimos, muitos comentadores, além de tomarem a lógica do filósofo como totalmente falhas, julgaram a afirmação do sentido político da prática filosófica tal como determinada no *Górgias* como uma pura provocação, uma impostura, uma conduta indigna de ser tomada como Sócrates a concebe, isto é, como o único modo verdadeiro de fazer política, ou mesmo simplesmente como um modo possível de fazer política. Foi assim que muitos autores preferiram ver a afirmação socrática de seu envolvimento na política como uma ironia,

uma idiosincrasia ou no máximo como um *germe* da verdadeira *teoria* política platônica, que surgiria apenas na *República*.

Essa situação observada na literatura secundária da obra nos colocou numa situação de total perplexidade, pois, a nosso ver, o *Górgias* apresenta, com mais clareza do que qualquer outra obra platônica, a mais *contundente e direta afirmação do caráter político da filosofia*. Então, o que explica a recalcitrância de boa parte dos comentadores e estudiosos da filosofia política platônica em tomar como anódinas e aviltar a determinação do lugar político do filósofo no *Górgias*?

Como dissemos acima, a solução dilemática contribui para desfazer os paradoxos do *Górgias*, para pôr de volta no lugar esperado tudo aquilo que a obra parece retirar, ou seja, uma série de expectativas estabelecidas no contexto dos estudos platônicos, ancoradas em dois grandes preconceitos na exegese do diálogo, ambos desafiados em nossa leitura.

O primeiro destes preconceitos diz respeito ao lugar usual no qual os comentadores situaram o *Górgias* na vida e na obra de Platão. Como vimos, este lugar (no sentido de papel e função) foi determinado pela hegemonia dos paradigmas cronológico-estilométrico, evolucionista e biográfico-psicológico, os quais repercutiram substancialmente na interpretação do *Górgias*, na análise da lógica do diálogo e, sobretudo, na avaliação de sua dimensão política. Já apresentamos essa discussão em nossos dois primeiros capítulos, e seguimos uma via de contestação, seja no que tange à consistência interna dos referidos modelos exegéticos, seja no que concerne à sua incongruência em relação ao *Górgias*.

O segundo preconceito que nos parece muito influente na interpretação de nosso diálogo é um pouco mais geral e difuso, podendo ser encontrado em determinadas interpretações do significado de política arraigados no entendimento corrente dos estudiosos. Nesse caso, parece que os juízos sobre a política do *Górgias* são influenciados por visões genéricas sobre o que seria a realidade da política, concebida como autônoma em relação às outras esferas da vida humana, dicotômica em relação à ética, ou mesmo definida pelo niilismo da “*real Politik*”. Podemos notar ainda que essa preconcepção revela traços de um excessivo institucionalismo, a fixidez na noção de “Estado” e em outros conceitos estranhos ao universo político da época clássica e,

sobretudo, alheios às definições criadas por Platão para refletir (e atuar) filosoficamente sobre a política.

Tendo em mente a projeção tácita ou explícita dos preconceitos acima referidos no diálogo, não surpreende que tenha ocorrido uma supervalorização de um dos aspectos da obra, ou seja, da clara negatividade que ela apresenta, e predominado nas leituras do *Górgias* a deliberação de distinguir o modo de vida filosófico do modo de vida político de maneira cabal e irrestrita, o que, no mínimo, é uma parcialidade. No entanto, a dimensão positiva da obra, igualmente explícita no diálogo, em muitos casos, foi simplesmente evitada e aviltada, de diferentes maneiras, pois não seria sustentável do ponto de vista lógico e não seria aceitável do ponto de vista político.

Ora, diante de tudo isso, poderíamos dizer que a via da solução dilemática parece se impor no plano teórico, por atenuar a estranheza, a contradição e a perplexidade gerada pelas proposições do *Górgias*. Contudo, caberia nos perguntarmos se essa via dilemática se sustenta do ponto de vista prático, em particular no que tange à prática política na qual Sócrates afirma estar envolvido.

Sócrates afirma que é um político, ou melhor, que é o político verdadeiro. Será que a política admite isto? Se a política é um jogo, um espaço onde reinam as diferenças e as divergências, no qual os homens tomam e consolidam posições através de seus discursos e ações, uma concepção extravagante e radical como a apresentada por Sócrates não poderia ter seu lugar? Ou melhor, será possível que Sócrates possa assumir algo assim como um “não-lugar”, aos moldes de uma prática de vida enviesada pela filosofia, em conformidade com o que descrevemos em nossa leitura do *Górgias*?

As questões acima postas são perpassadas por um paradoxo, na medida em que qualquer tentativa de modificar a política deve ser feita de dentro dela, por assim dizer. Pois enquanto podemos facilmente falar de ‘dentro’ e ‘fora’ no que tange ao poder, parece ser incabível falar de interior e exterior no que tange à vida política. Esta é uma constatação simples e um tanto quanto óbvia se temos em mente que no universo cultural e antropológico dos gregos antigos a vida humana é simplesmente inconcebível fora da *pólis*. Entretanto, temos a convicção de que o *Górgias* ultrapassa concenciosamente esse sentido antropológico mais elementar, em favor de uma resoluta tentativa de conquistar

uma posição política determinada para o filósofo. No diálogo, observamos a tentativa de definição do papel, da função, da identidade, da ação, enfim, do lugar do filósofo.

Sem especular sobre as intenções de fundo do autor para formularmos nossa interpretação (como fazem os adeptos do paradigma biográfico-psicológico-evolucionista), pensamos que a elaboração conceitual do *Górgias* é direcionada a mostrar que seria possível para a filosofia ter implicações políticas, e, além disso, mostrar que isso seria ainda necessário e desejável. Ao lermos o *Górgias*, podemos depreender que Platão ratifica a estranheza do filósofo, vivenciada pelo Sócrates histórico e possivelmente por outros antes dele, mas não a ponto de deslocar a vida filosófica para uma posição totalmente transcendente em relação ao corpo e à cidade, limites fundamentais da vida humana. Os argumentos do *Górgias* (e aqui incluímos os mitos da obra) procuram mostrar que a responsabilidade com a política ou com o cuidado da cidade é inerente ao poder da filosofia, concebido como uma realidade e uma ação (*érgon*), que tem lugar na prática de vida daqueles que se dispõem a exercitá-la; é assim que o “não-lugar” vem a ser, que a *atopía* deixa de ser impossível.

O *Górgias* é um diálogo no qual são enfrentados problemas profundos, relativos à própria decisão de vida, e as dificuldades desse tema nos mostram a sutileza com a qual o autor do diálogo formula e responde a uma questão tão visceral, diante da qual é difícil permanecer indiferente. As personagens do *Górgias* demonstram clara consciência de que qualquer um poderia dizer e fazer coisas estranhas e julgá-las como bem entendesse, como, no caso específico, afirmar que se trata de uma política, ou, para ser tão radical quanto Sócrates, dizer que é a única política verdadeira num dado tempo e espaço.<sup>356</sup>

Não sabemos com exatidão onde é localizada a cena dramática do *Górgias*. No entanto, sabemos que o diálogo é ambientado no “lugar da Hélade onde há a maior liberdade de palavra” (*hoû tês Helládos pleíste estin exousía toû légein*), como diz Sócrates a Polo no *Górgias* (461e2-3), e esse lugar é Atenas, uma *pólis* na qual a “franqueza” (*parrhesía*) do regime democrático permite a qualquer um falar o que quiser, e, mais que isso, *viver* como julgar melhor na cidade, segundo diz Sócrates na *República*

---

<sup>356</sup> Vale lembrar, em contrapartida, que Polo e Cálicles também assumem a posse da verdade em seus pontos de vista. A verdade não é objeto da imposição do filósofo, mas um tema reivindicado e disputado pelas personagens do diálogo.

(VIII 557b-c). Por um lado, a *parrhesía* é uma das características da democracia mais contestadas por Sócrates na *República*, porque ela favorece os apetites, os hábitos e os caracteres típicos das almas tirânicas (uma dinâmica que podemos ver na descrição dos rétores no *Górgias*), levando assim à “anarquia” (*anarkhía*) nas almas e na cidade (*República* VIII 560e2; 562e4). Não obstante, por outro lado, a franqueza acaba permitindo também o modo de vida filosófico, ainda que de maneira extraordinária, muitas vezes precária e arriscada. Em outras palavras, a *atopía* filosófica é possível na cidade, ou melhor, ela só é possível na cidade, que no entanto resiste ao “não-lugar” do filósofo. A aporia, elemento central na dialética platônica, surge representada de diversos modos no *Górgias*: argumentos controversos, contradições, paradoxos de difícil formulação e explicação, lacunas, interlocutores pouco convencidos ou mesmo hostis, falta de acordo. Ainda assim, Sócrates não abdica de sua *atopía*, ou melhor, da *atopía* da filosofia, cujo sentido ele procura mostrar.

A julgarmos pelo que lemos no *Górgias*, Platão tem plena consciência de que a questão da afirmação do lugar do filósofo não passa pela licenciosidade de se dizer e se fazer o que se quiser, como podemos depreender de toda a crítica de Sócrates aos rétores e tiranos no *Górgias*, em particular no debate com Polo (e em outros lugares, como no livro IX da *República*). Todo o conflito do *Górgias* funciona como uma encenação de como é insuficiente estar convicto ou presumir ter o poder de se impor sobre os outros por discursos e ações, posto que é necessário garantir que os *lógoi* e *érga* que se afirmem como políticos possam ser tomados como tais pelos *outros*, ou seja, pela comunidade política. Devemos lembrar ainda que a preferência platônica pela escrita dialógica não é uma mera opção estilística, mas uma escolha deliberada para construir e expressar um modo de pensar, falar, sentir e agir, um no qual seja necessário registrar as contraposições e as vozes dos outros, suas convicções, volições e interesses, como bem puseram a claro M. Marques (2006) e J. Brandão (1988).<sup>357</sup> Diálogo, nesse sentido, é

---

<sup>357</sup> Segundo J. Brandão (1988, p. 23-24): “Assim, os pontos de vista socrático-platônicos se constroem e se manifestam apenas no confronto com os pontos de vista dos adversários. Tal fato deve ter assumido tamanha importância para Platão que o diálogo, como forma literária, se impôs a ele. Essa eleição do diálogo deve ser suficientemente ressaltada, mesmo porque, no contexto da história da filosofia no Ocidente, constitui fenômeno único. Com efeito, não é o diálogo, mas o tratado, nos moldes aristotélicos, que prevalecerá como forma característica do discurso filosófico. Embora possam ser encontrados exemplos posteriores de uso do diálogo, evidentes imitações de Platão – como o *De magistro*, de Santo Agostinho, ou o *De Consolatione Philosophiae*, de Boécio – não se repetirá de novo tal exclusividade de

muito mais do que um gênero literário; é um modo de conhecer, além de uma das mais desejáveis formas de comunicação e interação política.

A discussão do *Górgias* evidencia que os homens podem dizer e fazer o que quiserem desde que estejam justificados, o que significa, em primeiro lugar, que os homens possam ser livres para agir em conformidade com seus desejos, e isso, segundo a argumentação de Sócrates, só ocorre quando eles agem com conhecimento e justiça. A polêmica do *Górgias* nasce de uma altercação em torno dos mesmos conceitos: justiça, felicidade, poder, coragem, liberdade, prazer, bem, entre outras noções apresentadas ao longo da discussão entre Sócrates, Górgias, Polo e Cálicles. O que as personagens fazem é procurar estabelecer qual o melhor conteúdo para esses conceitos e valores; há uma disputa pelo significado e pelo valor das virtudes e das ações que os homens devem praticar para atingirem a felicidade.

Através de uma argumentação paradoxal, Sócrates procura mostrar que a felicidade só pode ser alcançada pela justiça, e esta, como vimos em nosso trabalho, para ele está diretamente vinculada a um certo exercício da inteligência, que permita o reconhecimento da distinção entre o prazer e o bem, e com isso, a discriminação dos prazeres e apetites a serem satisfeitos, segundo um tipo peculiar de racionalidade. No *Górgias*, Sócrates espera nos fazer crer que o caminho para a vida feliz passa pela virtude, que estaria vinculada à ordem, harmonia e temperança, atingida por exercícios e esforços a serem aplicados pelos indivíduos na tentativa de alcançar o poder mais relevante para o ser humano: o poder sobre si mesmo.

O fato de que todas as afirmações do filósofo estejam sujeitas às mais diversas contestações é o que distingue o auto-governo socrático-platônica ancorado na filosofia de uma mera idiosincrasia sem qualquer valor político ou mesmo moral. O *Górgias* procura sustentar argumentativamente a idéia de que a filosofia é uma ocupação que visa, além do benefício individual de um homem, o bem comum de toda a *pólis*, sem que

---

escolha nem mesmo o caráter substancial da estrutura dialógica para a efetivação do pensamento, já que, retirado do contexto polêmico, o diálogo será retomado como mera forma literária, até certo ponto artificial, sem conseqüências necessárias para o conteúdo. Isso significa que o diálogo deve ser tido como a única forma capaz de expressar o platonismo ou, talvez dito de outro modo mais preciso, que o platonismo não pode se expressar senão através do diálogo. De fato, nesse caso, seu uso implica a eleição de uma forma literária e ao mesmo tempo de um método de construção e condução do pensamento: a dialética. Não há como dissociar os dois aspectos, submetendo um ao outro”.

a natureza do filósofo precise perder sua singularidade, a *atopia* que lhe é própria. Aliás, ao contrário, como vimos ao longo deste trabalho, Sócrates insiste exatamente nessa singularidade, que para ele garante à filosofia sua dimensão política, conquistada num enfrentamento das diferenças, em que as opiniões socráticas acerca do auto-governo e auto-domínio são apresentadas e julgadas o tempo inteiro sob os crivos da alteridade. Sócrates procura ser perfeitamente coerente consigo mesmo, sabendo que essa identidade máxima implica também numa alteridade máxima em relação aos outros.

Para reconhecer o “não-lugar” como o lugar próprio do filósofo na *pólis* é conveniente percebê-lo como uma maneira de viver a política independente do sistema vigente, que atua em suas lacunas, no espaço da oposição e da crítica, e que se considera defensável também sob o prisma de uma autêntica melhoria da vida comum. Se o ideal socrático (e platônico) de transformação individual nos parece inócuo em termos de efeitos políticos, como poderiam sugerir nossas próprias experiências com as coisas públicas, cabe-nos advertir que no tempo e espaço próprios do *Górgias* ele poderia ser visto como menos desviante do que imaginamos; os gregos antigos tinham uma crença muito maior no poder real de intervenção de um indivíduo nos assuntos políticos e a experiência da *pólis* que eles vivenciavam simplesmente tinha muito mais a ver com um modo de vida comum do que com as instituições que normalmente associamos à ‘verdadeira’ prática da política.

*Atopia*, portanto, não é uma simples elisão da política, mas, de outro modo, a maneira de participação do filósofo nos negócios da cidade, no *tópos* político. Nesse sentido, procuramos mostrar que todo o deslocamento conceitual envolvido nas discussões de Sócrates com Górgias, Polo e Cálicles era na verdade uma deslocação, um princípio ativo, uma atitude deliberada e argumentada, e não, como supuseram muitos autores, um mero *coup de force* sob a forma de um vitupério à retórica semelhante ou mesmo pior que as atitudes dos rétores. Enfim, no *Górgias* não está em jogo uma lógica puramente formal, nem uma noção de arte ou técnica (*tékhnē*) puramente instrumental. Retórica e filosofia são opostas em vista de toda uma promessa de vida, individual e comum, apoiadas sobre uma visão de mundo mais ampla, ou seja, a visão da felicidade, da justiça, do conhecimento, do poder, do bem e do prazer.



O *Górgias* é movido pela ambigüidade da filosofia, pelo oxímoro desse modo de vida (ou seja, um modo de sentir, pensar, falar e agir) e se afirmamos que a lógica do diálogo sustenta a definição da vida filosófica como um caminho (in)seguro para a felicidade, movendo-se no terreno de uma acentuada polêmica, por outro lado, seria preciso não confundir os *lógoi* socráticos com meras falhas, inconsistências ou excentricidades gratuitas, sob pena de arruinar os sentidos que o diálogo pretende estabelecer, e o propósito a que a obra conduz. Por isso, fizemos uma rigorosa avaliação da(s) lógica(s) que sustenta(m) os raciocínios desviantes do filósofo (isto é, a lógica da refutação, do exame, da autenticação, do exercício, da busca), mostrando que os discursos pronunciados, se não são tão verdadeiros como Sócrates afirma que são, também não são evidentemente falsos e falaciosos como sugeriram diversos comentadores. Muitas das objeções lançadas contra os *lógoi* da obra assumem uma posição extrínseca aos conceitos utilizados no *Górgias*, como os de lógica, política e técnica, exigindo que o texto platônico adapte-se às expectativas projetadas pelo intérprete, o que muitas vezes deixa de lado aspectos peculiares do texto. Nesse sentido, evitamos projetar sobre o texto uma estranheza extrínseca a ele, para nos aproximarmos o máximo possível da estranheza própria da obra, e assim atingir o lugar que, a nosso ver, o diálogo projeta para seu leitor.

Procuramos mostrar ainda que todos os *lógoi* de Sócrates apresentam fundações e implicações políticas perceptíveis, que vão desde os temas discutidos até a *léxis* usada pelo filósofo, na qual o vocabulário político e a linguagem dos espaços públicos são transpostas para o modo de discutir típico da filosofia. Sem dúvida, Sócrates satiriza as linguagens dos lugares políticos, mas, como toda sátira, incorpora e re-significa elementos daquilo que é satirizado, remoldando-os a partir de uma nova perspectiva.

Não se pode (e nem se deve) negar que os discursos e ações filosóficos também sejam acometidos pela contradição. Entretanto, a partir de cuidadosas análises das antilogias da obra, sustentamos que é necessário restituir o *paroxismo* dos argumentos do diálogo, ao invés de suprimi-lo, seja encobrindo as dificuldades da argumentação de Sócrates, seja desvalorizando-as como se fossem meras falsidades manifestas. Em si

mesmo o *paradoxo* mantém uma relação muito mais complexa com a verdade e a falsidade do que uma falácia ou falsidade evidente.<sup>358</sup>

Apoiado sobre a investigação filosófica, Sócrates pensa ter as condições de dizer que seus paradoxos são verdadeiros, numa situação que, a nosso ver, evidencia que ele procura constituir uma espécie de campo de *paraconsistência* para suas razões, onde suas contradições possam voltar a fazer sentido, desde que entendamos o deslocamento operado na significação e prática dos assuntos debatidos, em especial, o da participação política, e a justificação para os discursos e argumentos do filósofo. Para isso, tentamos mostrar que o *para-doxo* da filosofia na *pólis* vai além do sentido mais imediato que lhe poderíamos atribuir, a partir da etimologia dessa palavra de origem grega, que significa “contra a opinião”; de alguma maneira, no *Górgias*, *para-doxo* quer dizer também “diante da opinião”, ou “junto à opinião”, e se Sócrates não foi indulgente em momento algum com as convicções e os mecanismos de seu sistema político, seria conveniente apontar para as possíveis convergências entre o que Sócrates diz e faz e aquilo que poderia ser tido como um bem aos indivíduos e a toda à cidade, revelando porque a contradição da filosofia é necessária e razoável no contexto da vida política.

Quando Sócrates negou sua pertença à *pólis*, vimos que a negação não era simples e definitiva. Do mesmo modo, quando Sócrates afirmou seu (exclusivo) comprometimento com a política, tampouco podemos nos conformar com a simplicidade dessa declaração. A *atopía* tem tudo a ver com a aporia, o impasse, e ambas se aproximam da situação dialética a partir da qual o filósofo ocupa sua própria vida, habita e age na cidade. Não obstante, a aporia do lugar político do filósofo no *Górgias* não sugere, em parte alguma, uma indecisão. Sócrates está convencido das palavras estranhas que seu “amor” sempre o leva a dizer, claramente ciente de que suas concepções acerca da justiça e da felicidade são atópicas, e, portanto, resolvido a ocupar um “não-lugar”.

---

<sup>358</sup> De acordo com a definição do *Oxford English Dictionary*, paradoxo pode ser entendido como: “uma declaração ou proposição que, apesar do raciocínio sólido (ou aparentemente sólido) a partir de premissas aceitáveis, leva a uma conclusão que parece logicamente inaceitável ou auto-contraditória; uma afirmação ou proposição aparentemente absurda ou contraditória que, quando investigada, pode revelar-se bem fundamentada ou verdadeira; uma pessoa ou coisa que combina características ou qualidades contraditórias”. E ainda, segundo R. Sorensen (2003, p. XII): “Paradoxos são perguntas (ou, em alguns casos, pseudo-perguntas) que nos suspendem entre muitas respostas boas”.

Não fosse pela intensa luta do filósofo para mostrar como sua lógica insólita pode ter um sentido, que o paradoxo político socrático e a exortação para uma exigente concepção de vida feliz são demandas legítimas e racionalmente defensáveis, poderíamos afirmar que a tentativa de recolocar Sócrates e a filosofia na *pólis* poderia ser vista como uma retórica vazia, e assim, enganosa e nociva, tal como julgaram autores como Arendt e Latour, entre outros. Ambos se mostraram bastante incomodados com o modo pelo qual Sócrates procura superar seus rivais utilizando recursos muito parecidos senão idênticos aos que ele critica e rejeita em seus antagonistas, ou seja, uma retórica tão ignorante, presunçosa e dominadora quanto a que Górgias, Polo e Cálicles professam, camuflada sob a aparência de uma demonstração da verdade.<sup>359</sup>

Todavia, Sócrates tem consciência de que é preciso sustentar logicamente sua proposta de pensar o lugar do filósofo na vida comum, e, mais que isso, sustentar *politicamente* sua demanda por um espaço na cidade; o “não-lugar” do filósofo precisa ser compreendido e afirmado também por aqueles que poderíamos chamar de “não-filósofos”. A nosso ver, esse é um dos aspectos decisivos para uma adequada interpretação do *Górgias*, que longe de diminuir a força exortativa do diálogo, acaba tornando-a mais aguda e exultante. Ou, pelo menos, a constante preocupação com o universo da cidade, e as frequentes evocações aos “muitos” (seja para negá-los, seja para assumir suas opiniões – Sócrates faz as duas coisas) nos auxilia a compreender como um texto classificado como “*anatreptikós*” (que revira todas as significações, afetos e entendimentos estabelecidos) possa ser tomado como um *proptreptikós* à filosofia, o que o *Górgias* é, em grande parte, ou seja, um discurso de exortação à vida justa, antes de mais nada, que poderia ser alcançada pela vida filosófica.

Parece-nos muito difícil imaginar que Platão intentasse escrever uma exortação ao modo de vida justo, temperante e virtuoso descreditando completamente na capacidade dos argumentos que Sócrates oferece para sustentar a superioridade desse *bíos* perante indivíduos que só se preocupam com a eficácia da ação em vista da conquista do poder (para atingirem o prazer). Se, como sugeriram autores como Kahn, Mckim e Turner, todo o plano “dramático” da obra nos mostra um apelo extra-lógico do

---

<sup>359</sup> Arendt e Latour se mostraram particularmente incomodados com o mito final da obra, sobre o julgamento das almas na encruzilhada do Hades.

autor (Platão) ao leitor para a compensação das falhas dialéticas de Sócrates, então não teríamos senão uma *tentativa desenganada* de mobilizar a adesão de um dado leitor para as causas do diálogo. Quem seria indulgente com as estranhas exigências socráticas sabendo que seus argumentos para elas são absurdos, e, mais que isso, sabendo que o próprio autor do diálogo (Platão) tinha “consciência” das falácias da personagem que defende um modo de vida atópico?

Pensamos que o estranhamento causado pelo diálogo não pode ser assim desfeito de modo assim tão fácil. Assim, nossa leitura mergulhou profundamente na *atopía* de Sócrates, do *Górgias* da própria filosofia, que, diga-se de passagem, no diálogo em questão vem a receber a determinação que ainda não havia recebido em outros diálogos ditos de juventude.<sup>360</sup>

A *atopía* da obra não representa um fracasso ou colapso lógico ou de qualquer outro tipo, mas, pelo contrário, indica que o caráter extraordinário de tudo aquilo que é dito e feito no diálogo é típico da filosofia (socrática? platônica?), e faz parte de um estímulo orientado para a reflexão e ação sobre si e sobre os outros. A *atopía* determina a situação de Sócrates no interior do diálogo, e de certo modo, assombra e cativa os estudiosos fora dele, de tal modo que a obra parece forçar seus leitores a tomar partido entre as exortações contrárias expostas no debate – em última instância, a obra visa a estranhar, a contraditar e a deslocar seu próprio leitor, forçando-o a um juízo crítico sobre as discussões da obra.<sup>361</sup> Portanto, toda a *atopía* do *Górgias* é antes um sinal da riqueza do diálogo e um dos fatores de seu elusivo sucesso.

A defesa de Sócrates no *Górgias* confunde-se com a defesa de Platão ao modo de vida filosófico: há uma circularidade no diálogo que vincula a lógica da obra à sua hermenêutica, por assim dizer. Como notaram vários comentadores, a lógica de Sócrates (ou seja, a lógica da refutação socrática) estaria diretamente vinculada à questão da vida

---

<sup>360</sup> Apenas para se ter uma idéia, ressaltamos que, enquanto na *Apologia* o verbo *philosophéō* aparece por cinco vezes (*Apologia* 23d4; 28e5; 29c4; d4), no *Górgias*, presenciamos abundantes menções ao vocabulário ligado ao verbo e ao substantivo *philosophía*; em termos quantitativos, registra-se 17 ocorrências dos termos (481d4, 482a4; 482a7; 484e5; 484e9, etc.), e em termos qualitativos, temos definições mais precisas acerca do que constitui a filosofia, entendida simultaneamente como prática teórica e como modo de vida.

<sup>361</sup> Nesse ponto, concordamos com Turner (1993, p. 76): “Assim, tendo criticado os argumentos do *Górgias*, devemos ainda escolher entre os caminhos de Cálicles e Sócrates: ou se renova as objeções de Cálicles e se preenche seu silêncio, ou se defende mais uma vez as posições encarnadas na estranha presença de Sócrates”.

(a nosso ver, um ponto correto que suscitou grandes erros de interpretação, como se Sócrates ainda não dispusesse de conceitos suficientemente elaborados e precisasse se apoiar em sua vida particular e na de seus interlocutores para construir uma argumentação *ad-hominem* ou estabelecer distinções antropológicas apenas descritivas). Do mesmo modo, a exortação da obra também é a um modo de vida, muito bem marcada no mito final do diálogo, no qual Sócrates conclama todos os homens a seguirem o modo de vida mais próximo daquele que o filósofo defendeu para si (justo, pio, virtuoso), contra aquele proposto por Górgias, Polo e Cálicles. Segundo Sócrates, seus interlocutores, embora sejam os homens “mais sábios” entre os gregos, não conseguiram “provar que devemos viver uma vida diferente desta [...]” (*apodeíxai hos deî állon tinà bíon zên hê touûton*; 527b1-2).

O que se espera do leitor é que ele participe ativamente no julgamento do *agôn* entre Sócrates e seus interlocutores, que ele perceba as nuances que diferem o filósofo de seus antagonistas. Assim, a incompletude do *Górgias* (o fato de não haver acordo entre as personagens e o abandono do diálogo da parte de Cálicles) nada mais significa do que um espaço aberto para o leitor da obra, que vem a ser exortado a tomar posição acerca do certame, a repropor a si mesmo os problemas discutidos na obra. No fim das contas, ao leitor é sugerida uma mudança de vida, e, desse modo, a exortação para a filosofia é ela própria uma mobilização política, já que o sentido da prática dos interlocutores de Sócrates, principalmente aquele defendido por Cálicles, dificilmente poderia ser admitido por um leitor que aceite o pressuposto de Sócrates de como a escolha individual da vida interfere nos rumos da vida política. Com efeito, especulamos que Platão tenta nos convencer de como os princípios e as atitudes de Górgias, Polo e Cálicles, se levadas a sério, nos lançariam numa verdadeira distopia ético-política.

A principal oposição do diálogo não é entre a filosofia e a *pólis*, e sim entre a filosofia e a retórica adúladora, que são descritas e opostas enquanto modos de vida divergentes, mais do que como modos discursivos particulares. Entretanto, devemos notar ainda que o diálogo estabelece uma dicotomia mais geral entre a “vida ordenada” e a “vida descomedida”, ou entre a vida justa e a vida pautada pelo “desejo de ter mais” (*pleonexía*). Essas denominações mais abrangentes (somadas a outros fatores) nos sugerem que o *Górgias* poderia ter tido uma destinação mais ampla do que se poderia imaginar, não

ficando restrito apenas a potenciais filósofos ou a membros da Academia, homens eventualmente dispostos a assumir no limite máximo a *atopía* da vida filosófica.<sup>362</sup> Nesse sentido, não poderíamos deixar de evocar um testemunho contido num fragmento de um diálogo perdido de Aristóteles, o *Nerinto* (fr. 64 Rose), que dava conta de um fazendeiro de Corinto que, ao ler o *Górgias*, largou sua fazenda e partiu para Atenas, onde deixou Platão “semear” sua alma.<sup>363</sup> Um relato que mais parece uma anedota fantástica, como várias outras que circundam a vida e a obra de Platão, mas que nos dá uma idéia de como o *Górgias* pode ter circulado no mundo grego, e, acima de tudo, confirma o caráter provocador e disruptivo da obra, que desconcerta seus leitores, fazendo com que eles engajem suas faculdades críticas no julgamento da filosofia e seus antagonismos; com isso, o leitor se engaja na transformação de si mesmo e dos que estão próximos.

Platão ressalta o comprometimento de Sócrates com a tentativa de alcançar uma moralidade realmente muito exigente, que seria, em última instância, o *érgon* próprio da filosofia (uma vida virtuosa), por oposição à exortação dos rétores, mas que ainda está vinculada à promessa de felicidade. Essa exortação filosófica atinge sua amplitude máxima na contraposição a Cálicles, defensor de um hedonismo desenfreado, para o qual a virtude e a justiça seriam as expressões do direito de ter mais dos homens fortes. Para atingir esse desiderato, seria sumamente necessário cultivar um tipo agressivo de retórica e assegurar o domínio irrestrito dos meios políticos usuais. Cálicles é o reflexo último dos aspectos nefastos do grande poder que os homens almejam e às vezes atingem, com a retórica, por exemplo, sem estar preparados para exercê-lo.

---

<sup>362</sup> Para uma visão geral da escrita e da leitura na época de Platão, veja-se H. Yunis (2003, Introdução; cap. 9) e Yunis (2007). A questão é muito complexa, mas concordamos com a posição de Yunis de que Platão escrevia tendo em vista o público mais geral possível (2007, p. 11-12): “Também seria errado presumir que o público leitor de um autor de prosa clássica consistiria daqueles contemporâneos que achariam a mensagem desse autor mais agradável, como se, por exemplo, Platão escrevesse para um público de elite porque eles provavelmente compartilhariam de sua opinião fortemente anti-democrática. Os autores de prosa clássica evidentemente queriam atingir o maior número possível de leitores e convencê-los de seu ponto de vista, criando e expandindo seu público pelo próprio ato de escrever prosa artística para um público anônimo. Quem quer que fossem os leitores, eles eram tratados não como aristocratas ou nobres da classe alta, mas como indivíduos autônomos e pensantes. Como evidenciado por seus praticantes mais eminentes – Heródoto e Tucídides, Platão, Xenofonte e Isócrates, Lísias e Demóstenes – a nova literatura em prosa tratava de temas de interesse geral.”

<sup>363</sup> Esse fragmento de diálogo de Aristóteles foi conservado por Temístio (*Orationes* 23 295c-d; p. 356 Dindorf). Sobre a questão de autenticidade, título e outras discussões sobre o *Nerinto*, ver M. Zanatta (2008).

Em suma, tal como Polo, e como Trasímaco na *República*, sobretudo, Cálicles é alguém que defende que o governo político deve convir apenas aos desejos e interesses dos governantes, posição nada altruísta que descamba num ardoroso elogio da tirania, o regime de governo que seria o único capaz de sustentar o regime de vida descomedido por ele defendido e exortado como justo, e o direito, supostamente natural, de romper com a *isonomía* sob a alegação de que os mais fortes e melhores devem “ter mais” que os mais fracos e desprezíveis. Contra o governo de si apregoado por Sócrates, que segundo o filósofo seria simultaneamente um modo de governar os outros, Cálicles propõe uma espécie de governo *para si*, exclusivamente. Enquanto a alteridade é fundamental na articulação do governo de si socrático, o governo para si de Cálicles renega todo o espaço das diferenças e ele próprio admite uma visão totalitária da política, que se camufla sob o exercício da prática democrática. Sócrates escancara essa contradição aproveitando a coragem e a franqueza excepcionais de seu interlocutor, embora essa incoerência resulte diáfana também nos discursos, nas concepções e no caráter de Górgias e Polo, ainda que eles sejam menos agressivos (ou mais avergonhados) do que o jovem político ateniense.

Uma grande expressão da ironia socrática no *Górgias* está em mostrar como uma atividade diretamente vinculada à democracia não necessariamente é democrática, como vemos de maneira explícita no momento em que Sócrates diz que Cálicles ama Demos, o filho de Pirilampo, assim como o *démos* (o povo) de Atenas, o que, de acordo com a inversão de posições transcorrida no *Górgias*, não ocorre de verdade.<sup>364</sup> Cálicles, enquanto um rétor, em princípio se mostra mais afeito ao povo e à vida comum, mas, mediante a deslocação provocada pelo caráter e pelos argumentos de Sócrates, ele acaba por revelar-se como um ferino opositor do povo e da vida em comunidade. As (in)consequências desagregadoras do ponto de vista dos rétores são postas a claro num discurso em que ética e política são tomadas como indissociáveis, em que posicionamentos individuais em torno de noções seminais como a de bem, prazer, justiça, temperança, entre outras, possuem claras ressonâncias políticas.<sup>365</sup> É verdade que os

<sup>364</sup> Conforme Sócrates disse logo no começo de seu diálogo com Cálicles (481d4-6- trad. nossa): “Cada um de nós ama (*erônte*) dois seres; enquanto eu [amo] Alcibiades o filho de Clíniás e a filosofia, tu [amas] dois, o *démos* (povo) de Atenas e Demos, filho de Pirilampo”.

<sup>365</sup> Na verdade, temperança é um termo que aparece nas falas de Sócrates; Cálicles fala em virtude, coragem, saber e justiça, mas recusa totalmente a noção de *sophrosýne*, a qual nunca menciona, e esse é um detalhe crucial de sua concepção da melhor vida.

argumentos de Sócrates destinam-se em primeiro lugar a consolidar o valor da justiça individual, ou da saúde da alma, mas no interior dos paradoxos e argumentos evocados para a defesa incondicional de que a justiça implica na felicidade podemos encontrar componentes políticos muito salientes; eles não só são consequências possíveis da refutação, mas elementos necessariamente intrínsecos a ela.

Em contrapartida, devemos dizer que Sócrates também não se adéqua perfeitamente à *pólis*; sua *atopía* não permite isso, de acordo com todo o movimento conceitual e prático ocorrido no *Górgias* que procuramos reconstituir ao longo de nosso trabalho. O deslocamento que leva Sócrates ao coração da política acaba assimilando a estranheza e contradição dos discursos e ações do filósofo, ao invés de suprimi-las. Na proposta paradoxal do filósofo de ocupar sua vida em vista da própria felicidade, assim como da felicidade da cidade, como já dissemos, e vale a pena repetir, a atividade de Sócrates é crítica, opositiva, inconformada e radicalmente singular.

É assim que Sócrates diz ser amante de Alcibíades e, sobretudo, da filosofia, sua predileta, que lhe obriga a dizer sempre as mesmas coisas, sobre os mesmos assuntos, por oposição a Alcibíades e aos rétores, que ora dizem uma coisa, ora outra. Como exemplo dessas mesmas coisas que o filósofo sempre diz, elencamos a constante referência ao paradoxo de que *cometer uma injustiça é pior do que sofrê-la*, e melhor sofrer uma justa punição do que escapar impunemente a uma ação injusta. Essa posição realmente tem o poder de causar “espanto” nos interlocutores de Sócrates (481e7; 482a4; a9), assim como nos leitores do *Górgias*. O valor que Sócrates dá à justiça e a injustiça é uma posição explicitamente julgada como atópica (473a1), e não obstante, ela é defendida com todo vigor, provocando as reações desconcertadas que já observamos em cada uma das três seções do diálogo. Ainda assim, no mito final, Sócrates diz que ela é a única opinião que entre tantos argumentos não foi refutada (527b).

Se a origem dos discursos socráticos não pode ser tributada a Alcibíades, então ela deve ser atribuída à filosofia, a fonte de todo o “espanto” perante a “estranheza” (*thaumázoι hos átopá*) dos *lógoι* do filósofo, que poderiam ainda ser considerados como absurdos, originais ou raros. Faltava-nos trazer à baila uma última passagem do *Górgias* que ainda não havia sido mencionada neste trabalho na qual aparece o adjetivo *átupon*



(481e9), justamente para mostrar o comprometimento erótico de Sócrates com a filosofia, e assim com a *atopía*:

Sócrates: Pois não podes contraditar as vontades e as palavras de teus amores (*tôn paidikôn*), a tal ponto que, a alguém que se espantasse (*thaumázoí*) com o absurdo (*hōs átopá*) que a todo momento dizes por causa deles, tu talvez lhe dirias, caso quisesses falar a verdade, que, a menos que alguém impeça teus amores de dizerem tais palavras, tu jamais cessarás de falar assim.

Pois bem, considera que também de mim deverás ouvir coisas semelhantes, e não te espantes (*mè thaumáze*) que eu diga o que digo, mas impeça a filosofia (*allà tēn philosophían*), meu amorzinho (*tà emá paidiká*), de falar assim!

(*Górgias* 481e5-482a5- trad. nossa)

Platão não faz apenas com que “[...] os discursos de seu protagonista emanem da individualidade excêntrica de Sócrates, encenando-a de modo que ela pudesse se esquivar a toda e qualquer apreensão definitiva”, como afirma E. Müller.<sup>366</sup> Sócrates assume que a *atopía* emana diretamente da própria filosofia, o verdadeiro objeto de seu amor, cujas vontades ele não pode vencer, mais do que Alcibíades ou outra possível origem. Toda sua estranheza deriva daí, e essa é mais uma razão para levarmos a sério tudo aquilo que muitos estudiosos decidiram considerar “anódino”, tomar como uma falha ou simplesmente deixar de lado, justamente porque parece “estranho”. Não obstante, embora a *atopía* de Sócrates e da filosofia sejam esquivas a uma “apreensão definitiva”, o interessante do *Górgias* é que o diálogo procura constituir e deslocar seus leitores para esse “não-lugar”.

Se julgarmos que para Sócrates o povo assume o papel de crianças aduladas com manjares deliciosos por cozinheiros que não conhecem e nem se preocupam com o bem alheio, vemos que Sócrates, obviamente, também não ama o povo (*dēmos*), com o qual não admite complacências, adulações e gratificações. Contudo, é um exagero dizer que ele, enquanto um médico de almas que se recusa a adular e prefere combater para melhorar a si e aos outros (521a),<sup>367</sup> seja um partidário da tirania, como teria sugerido Polícrates em sua nova *Acusação de Sócrates*, escrita, presumivelmente, depois de 395. Segundo a reconstrução filológica da acusação do rétor, baseada na *Apologia* de

<sup>366</sup> Informação verbal. Conferência de Abertura no III Seminário Tradição e Ruptura: Nietzsche e os Gregos. Belo Horizonte, FAFICH-UFMG, 3/05/2012: “Entre *lógos* e *páthos*: o antiplatonismo platônico de Nietzsche”.

<sup>367</sup> Sobre o entendimento da filosofia como luta, combate e conflito, ver o apêndice B desta dissertação, *atopía* e *aporia*.

Xenofonte (I 1 2) e na *Apologia* de Libânio (séc. IV d.C.), Polícrates teria colocado em cena um novo Ânito, e este teria classificado Sócrates como um “inimigo do povo” (*misódemos*), que “ridiculariza a democracia” (*tês demokratias katagelân*) (§54), além de ser amigo da tirania (*tyrannikós*) (§162), como indica G. Romeyer-Dherbey (2001, p. 40), a partir da obra do orador romano.

Sócrates não morre de amores pelo povo, é verdade. No entanto, o *Górgias* procura desmentir que o filósofo seja simplesmente alguém que devota ao povo um ódio fanático, e que a estranheza desse homem se resuma a uma postura ou meramente idiossincrática, ou, pior ainda, puramente anti-democrática. Sócrates é um *átapos*, porque a filosofia é atópica, e as classificações da linha anterior não parecem fazer justiça ao caráter original e inclassificável de sua prática de viver e conviver, muito menos de sua tentativa de deslocar seus interlocutores em direção às suas convicções.

É importante esclarecer o lugar político do filósofo no *Górgias*, principalmente se nos dermos conta de que acusações semelhantes à de Polícrates viriam a ser retomadas por autores contemporâneos nossos, tal como, por exemplo, B. Latour (2001, caps. 7-8). Vale a pena sumarizar a leitura desse autor devido à força e a contudência de sua interpretação, que a nosso ver corresponde ao modo como *não* se deve ler a peculiaridade da posição política do filósofo apresentada no diálogo.

Para Latour, Sócrates (até mais que Cálicles) é essencialmente alguém que cultiva um absoluto “ódio demótico” (Latour, 2001, p. 251-253). Latour, sem se deixar convencer nem um pouco pela argumentação do *Górgias*, identifica erroneamente retórica e democracia, sustentando que Sócrates, em sua dura crítica à retórica e à convicção (*pístis*), exige do povo uma moralidade absoluta ao passo que renega todos os meios que o *demos* possui para exercitar qualquer espécie de moralidade, entre eles, a retórica, a convicção (*pístis*) e todos os saberes e as práticas comuns no contexto da vida na cidade.

Apesar de Latour começar por igualar Sócrates e Cálicles no que tange ao “ódio pelo povo”, ele acaba por ceder ao lugar-comum dos críticos do *Górgias*, ao afirmar que Sócrates chega a ser igual ou mesmo pior do que seus interlocutores, em particular Cálicles. Latour acusa Platão de realizar uma “pantomima” na qual um Sócrates “de palha” faz com Górgias, Polo e Cálicles tudo aquilo que ele abomina no comportamento

dos rétores, ou seja, falsas demonstrações, persuasões infundadas e manipulação de sentimentos, tudo isso encampado sob a aparência de “demonstração” científica (filosófica).

Assim, o que Latour faz no fim das contas é voltar as exigências éticas e epistemológicas postuladas por Sócrates contra o próprio filósofo (e não propriamente demonstrar as falibilidades de tais exigências e dos argumentos para elas). Segundo o autor, Platão brinca com suas “marionetes”, procurando nos dar a impressão de que há um confronto entre razão e direito, ciência e caos, filosofia e retórica, quando no fundo há apenas um acordo subreptício entre Sócrates e Cálicles contra o povo.

Igualando o filósofo ao rétor ou sofista, Latour consegue então *rebaixar* o primeiro, já que Sócrates seria algo como o protótipo do “cientista maluco”, na medida em que ele lança mão do fantasmagórico “poder da geometria” (*Górgias* 508a) para sustentar uma concepção de conhecimento e de moralidade absolutos, e assim, absurdos para o desproporcionado Cálicles e todos os demais homens, sempre às voltas com suas condições imediatas, relativas e precárias de ação e decisão.<sup>368</sup> Sócrates demandaria do povo uma aspiração que só ele poderia satisfazer, ou mesmo nem ele, ao mesmo tempo em que negaria às multidões a validade de seus conhecimentos e práticas nas “condições específicas da ágora”, ou seja, todo o conhecimento advindo das práticas de vida comum na cidade, incluindo todas as crenças questionadas pelo filósofo.<sup>369</sup> Latour dirige vitupérios ao poder da “igualdade geométrica” reivindicado por Sócrates (508a), com o qual o filósofo proporia substituir o “conhecimento pragmático *in situ*”, típico da vida política ateniense, pelo “conhecimento não-situado da demonstração” (2001, p. 263),

---

<sup>368</sup> Segundo as palavras de Latour (2001, p. 24-25): “Contudo, Sócrates está certo ao fazer de Cálicles alvo de sua ironia? Que tipo de desproporção o próprio Sócrates põe em cena? Que tipo de poder tenta ele manejar? O poder que Sócrates defende é o *poder da razão*, “o poder da igualdade geométrica”, a força que “governa os deuses e os homens” - a qual ele conhece, mas Cálicles e a massa ignoram. Como veremos, há ainda outro probleminha aqui, pois existem duas forças da razão, urna dirigida contra Cálicles, o adversário ideal, e outra dirigida lateralmente, com vistas a reverter o equilíbrio de poder entre Sócrates e todos os outros atenienses. Sócrates persegue também uma força capaz de anular a dos “dez mil papalvos”. Também ele quer a cota maior. Seu êxito em reverter o equilíbrio de forças é tão extraordinário que afirma, no final do *Górgias*, ser “o único estadista de verdade em Atenas”, o único a deter a maior das cotas, uma eternidade de glória que lhe será concedida por Radamanto, Éaco e Minos, os magistrados do Inferno! Ridiculariza todos os políticos atenienses famosos, inclusive Péricles; ele só, equipado com “o poder da igualdade geométrica”, governará os cidadãos até depois de morto. Eis aí um dos primeiros entre os muitos na longa história literária dos cientistas malucos”.

<sup>369</sup> Segundo Latour (2001, p. 295): “Quinta cena: o professor Sócrates escreve na lousa sua equação triunfante: política mais moralidade *menos* meios práticos *igual* a Corpo Político Impossível”.

impedindo assim a vida da cidade. Segundo Latour, estaríamos então diante de uma “criminosa” tentativa de destruição da vida política camuflada sob a aparência de um conflito da “Razão” representada por Sócrates, contra a “força”, representada pelos rétores, especialmente Cálicles (quando no fundo temos apenas duas forças que disputam o domínio sobre o povo).

Desse modo, o *Górgias* seria o primeiro combate do que o autor nomeou de “*Science Wars*”, uma polêmica contemporânea entre cientistas e intelectuais em torno de duas concepções divergentes de ciência e de suas implicações políticas. Na guerra iniciada no *Górgias*, o Sócrates “de palha” platônico, paladino do conhecimento e da moral absolutos, não estaria fazendo nada mais do que sustentar, sob o nome de ciência (*epistémē*), uma *ideologia* absolutamente anti-democrática, tal como, segundo Latour, fariam muitos autores contemporâneos seus, defensores de um certo ideal de ciência, que em outras partes de sua obra o autor denomina de “Ciência número 1”.

Entretanto, as críticas de Latour esbarram no próprio texto do *Górgias*, ou ao menos na interpretação que oferecemos ao longo de nosso trabalho, em que procuramos averiguar o *bíos* atópico do filósofo, assim como todos os fundamentos que levam Sócrates a situar a si mesmo e toda a filosofia nesse lugar insólito. Vimos que Platão associa de maneira capital a filosofia a um modo de vida, concebendo-o como uma prática no seio da cidade, que se não é sustentado pelas técnicas e entendimentos comuns, por outro lado mobiliza certos princípios elementares da convivência em comunidade, e mesmo alguns valores da política democrática defasados e invertidos na prática real de alguns indivíduos e das multidões que eles conseguem subordinar. O ideal de “conhecimento” (*epistémē*) descrito e performatizado no *Górgias* parece ser o oposto do que Latour concebe, enquanto procura imprimir nos procedimentos de Sócrates no *Górgias* as críticas usuais a Platão, que seria um pensador arbitrário, comprometido com um ideal de ciência transcendente, elitista e fechado, ao passo que no diálogo Sócrates procura conduzir seu *élenkhos* tendo em vista um sentido de liberdade, em que indivíduos em lados opostos possam racionalmente interagir, estabelecer suas diferenças e resolvê-las, se possível, sem que o dissenso gere inimizade, intolerância e hostilidade (457c-458b).

Latour admite que não lê o *Górgias* como “um especialista em grego, mas como se ele tivesse sido escrito alguns meses atrás na *New York review of books*” (2001, p. 249), o que, a nosso ver, é um exemplo eloqüente de como o *Górgias* desconcerta, provoca e continua a exercer um efeito chocante sobre seus leitores mais de vinte e quatro séculos depois de sua escrita. Talvez possamos acrescentar ainda que esse efeito em certa medida confirma o sucesso da obra, inclusive numa leitura radicalmente avessa ao *Górgias*, e até mesmo o triunfo da própria concepção socrático-platônica da política elaborada no diálogo, entendida como um contínuo auto-exame, auto-reflexão e crítica sobre nós mesmos, nossas prioridades e nossas “condições de felicidade”.<sup>370</sup> Afinal de contas, é nessa discussão que Latour acaba se inserindo em sua leitura do *Górgias*, ao trazer o combate de Sócrates contra Górgias, Polo e Cálicles para o centro de uma polêmica contemporânea em torno das relações entre o conhecimento e a política.

Poderíamos dizer que Latour se encontra envolvido pela *atopia* do *Górgias*, mas sem compreender a *atopia* no *Górgias*, ele desperdiça muito da riqueza da obra, e não é capaz de avaliar a complexidade do lugar político de Sócrates (ou o de Platão). Isso não ocorre devido à admissão de Latour de que sua leitura não é a de um especialista em filosofia grega, ou porque Latour coloca o diálogo na ordem do dia de uma polêmica contemporânea sua; antes disso, o que podemos perceber é o posicionamento pró-retórico ou pró-sofístico de um autor que reconhece as tentativas de Sócrates e as vias de seus argumentos, mas que simplesmente não as aceita *a priori*, situando sua discussão acerca das relações entre política e conhecimento numa re-edição contemporânea da antiga querela entre filosofia e sofística (lançada pelo próprio Platão). Nesse sentido, Latour deflagra uma “guerra” contra o *Górgias*, em ataques redutivos, às vezes violentos, às vezes irônicos, como o seguinte:

Quanto a isso, que mal há em ser tão talentoso como um cozinheiro? Eu, particularmente, prefiro um bom *chef* a muitos maus líderes! Mas Sócrates venceu.

(Latour, 2001, p. 266)

---

<sup>370</sup> Está aí um tema que Latour curiosamente acusa Sócrates de negligenciar ao longo do *Górgias*, e Platão de destruir sistematicamente (2001, p. 272; p. 275), quando, ao contrário, o tempo inteiro Sócrates está discutindo justamente as “condições da felicidade” humana, conforme destacamos ao longo desta dissertação.

Difícilmente poderíamos dar vitória a Sócrates em sua visão da ciência e da política contra o simulacro da retórica e da convicção, pois se assim fosse, a *atopía* socrático-platônica teria sido transformada em lugar-comum, o que não ocorreu na tradição da filosofia política e muito menos ainda na tradição política do Ocidente. Pelo contrário, não poderíamos seriamente nos questionar se a exortação de Cálicles não teria saído vencedora desse combate?

Tendo apresentado as principais posições de Latour acerca do *Górgias*, não julgamos ser necessário nos alongarmos em contrapô-las, porque ao longo deste trabalho trilhamos caminhos totalmente opostos, em que procuramos mostrar que a lógica da *atopía* filosófica não é tão estapafúrdia quanto sugerem Latour e outros autores, e que a crítica à retórica no *Górgias* não pode ser facilmente reduzida a uma diatribe anti-democrática ou anti-política.<sup>371</sup> Mas como o autor insiste no caráter fortemente anti-democrático da suposta ciência filosófica postulada no *Górgias*, diremos mais uma vez que o “não-lugar” ocupado por Sócrates não é simplesmente o de uma política anti-democrática, a qual, aliás, parece ser muito mais o caso da posição política desejada pelos rétores (Cálicles, Polo e também Górgias). Latour simplesmente menospreza um dos mais notáveis deslocamentos conceituais do *Górgias*, em que as exigências do conhecimento filosófico e suas repercussões práticas acabam levando o filósofo a uma concepção da política radicalmente aberta, que se não pode ser perfeitamente definida e classificada (por ser atópica), tende muito mais para um direcionamento *anti-tirânico*, em nível individual e coletivo; em certos aspectos, e de maneira inusitada, a *atopía* filosófica *pode* convergir com alguns interesses de uma *pólis* democrática. Pois, para aproveitar livremente um comentário de Kierkegaard, se Sócrates está em “nenhum lugar”, ele pode estar em “toda parte”.<sup>372</sup>

Devemos ressaltar que o “não-lugar” assumido por Sócrates não o leva a propor um modelo da constituição e sobretudo das instituições corretas que façam frente à ignorância reinante nos lugares convencionais da política e em seus modos usuais de compartilhamento. Sócrates defende antes de qualquer coisa um “governo de si”, definido como o “domínio” (*enkrateía*) dos apetites e a prática da temperança (491d), lançando

<sup>371</sup> Para uma crítica mais completa da leitura do *Górgias* de Latour, veja-se J. Kochan (2006).

<sup>372</sup> Segundo Kierkegaard (1991, p. 29): “O decisivo em Sócrates não era um ponto fixo, mas um *ubique et nusquam* (em toda parte e em nenhum lugar)”.

mão de uma concepção que não teria nada de complicado, já que seria reconhecida e de certo modo compartilhada pelos “muitos”, como vimos antes (capítulo 5). Já mostramos como a identidade que o filósofo procura assegurar envolve uma sensível absorção das alteridades (sob a forma da diferença e da contradição), e que as lógicas de Sócrates possuem claros elementos políticos, de tal modo que a liberdade (de pensamento e ação) necessária à prática (deslocada) da filosofia não feriria os interesses coletivos. No entanto, tudo isso é formulado com a clara convicção que as condutas de Sócrates são politicamente efetivas e até certo ponto ameaçadoras em sua cidade.

Trata-se de um paradoxo tentar fazer com que a depreciativa e degradante prática socrática aos olhos de muitos de seus concidadãos poderia ser benéfica a eles, ainda que contra as aparências mais superficiais. Esta é uma das propostas mais evidentes do diálogo, a qual nos sugere uma mistura de convergência e dissidência, presença e ausência, estranhamento e entranhamento, paradoxos nos quais o modo de vida filosófico é inserido, de onde emerge a pretensão de exercer uma atuação política sem perder a singularidade que a define enquanto tal, ou seja, como uma prática deslocada, ou melhor, sempre em deslocamento, que procura criar novos saberes, sentidos e possibilidades para a vida individual e comum. Uma prática que sempre procura estranhar e contraditar, se for o caso, e que, nesse sentido, não encontra lugar estável e estático, podendo ser melhor localizada num “não-lugar”. Se os termos *átopon* e correlatos designam o “absurdo” e em muitos contextos o “impossível”, supomos que o paradoxo do *Górgias* é a tentativa de fazê-lo possível; em consequência, o paradoxo das interpretações da obra é o de compreender essa tentativa, que a nosso ver representa o foco do diálogo.

Encontramos o lugar político do filósofo na *atopia* de um *modo de vida* que recusa e participa da política *ao mesmo tempo*, como um auto-governo que, longe de se afirmar idiossincraticamente, procura estabelecer seus fundamentos, exibir sua viabilidade e arregimentar razões em favor dessa posição. Se quisermos usar termos mais próximos de nosso contexto, poderíamos pensar que o *Górgias* põe em jogo uma ética que se desenvolve no terreno da política, mediada pela filosofia.<sup>373</sup> Trata-se de um modo de agir sobre si mesmo e sobre os outros, uma maneira estranha, contraditória e deslocada de

---

<sup>373</sup> Como bem notou R. Joly (1956, p. 72): “Sócrates reconcilia filosofia e política ao identificá-las com a moral”.

viver e conviver, que adquire seu significado a partir de uma reflexão profunda e madura sobre a noção de *bíos* e procura conquistar seu espaço através de uma racionalidade aberta e compartilhável. Se a arte política é acessível a poucos, ou mesmo exclusiva de Sócrates, como este último afirmou no diálogo, por outro lado, a *atopía* do modo de vida justo é acessível a todos.

Procuramos mostrar neste trabalho que a *atopía* figura como o próprio lugar político do filósofo (mais do que o experimento de apreender a personalidade de Sócrates). Para além da procura da legislação e das instituições corretas, ou o estabelecimento da melhor *politeía*, o sentido da política no *Górgias* toma a forma do cultivo de um modo de vida estranho, contraditório e deslocado. Tal modo é *simultaneamente* não-político e político, posto que realizado *às margens* das opiniões correntes, dos saberes consagrados, dos usos dos prazeres estabelecidos, da política institucional, embora seja considerado explicitamente um engajamento sério na vida em comum. A técnica política que Sócrates procura e encontra em última instância na filosofia toma forma no questionamento ético por excelência (e socrático por excelência), “como devemos viver?”, que Sócrates *eleva* filosoficamente ao nível da política (ao contrário do que sugerem alguns leitores do *Górgias*, para os quais Sócrates tenta, sem sucesso, rebaixar a ciência e a política a uma discussão particular sobre a vida).<sup>374</sup>

Não é difícil perceber que esse estilo de dedicação a si mesmo e à comunidade não parece convir a uma discussão acerca da “utopia”, um rótulo praticamente obrigatório quando se trata de avaliar e classificar a filosofia política platônica, e em geral de recusá-

---

<sup>374</sup> Um dos casos mais eloquentes do rebaixamento da lógica do *Górgias* é o de R. Robinson (1942; 1953, p. 7-32), para quem o “*elenchus*”, que tem seu exemplo mais claro no diálogo sobre a retórica, é apenas uma fase prematura da dialética desenvolvida nas obras maduras de Platão, e totalmente particularista se comparado à “marcha universal da ciência aristotélica”. Robinson adere ao dogma da “evolução” doutrinária de Platão ao longo de seus diálogos (Robinson, 1942, p. 101): “Nos primeiros diálogos, a proposta de Platão é quase inteiramente a de descrever uma personalidade incomum (*unusual personality*) [isto é, a de Sócrates], e ele tem pouco ou nenhum interesse em defender a validade lógica de qualquer argumento que aquela pessoa usa; ele se importa apenas em mostrar que o argumento, quando foi usado, convenceu efetivamente da ignorância sobre a qual foi usado [...]. Os primeiros diálogos objetivam descrever uma pessoa que não visa inculcar *verdades positivas*, mas convencer os homens de sua ignorância, tendo em vista torná-los ávidos a buscarem a virtude”. Já em seu conhecido livro sobre a dialética juvenil de Platão, Robinson dedica um capítulo ao problema do *élenkhos*, que para o autor supõe uma lógica acidental e personalista. Segundo Robinson, o *elenchus* é um método defeituoso diante da “marcha impessoal da ciência” aristotélica (Robinson, 1953, p. 16): “Por ele mesmo dirigir-se sempre a esta pessoa aqui e agora, o *elenchus* adquire particularidade e acidentalidade, que são defeitos. A esse respeito, ele é inferior à marcha impessoal, universal e racional da ciência axiomatizada segundo a prescrição de Aristóteles”.



la, dado o desprestígio atual do pensamento utópico. No entanto, a concepção da política como um modo de vida enviesado pela filosofia pode convir às significações possíveis da noção de *atopía*, as quais estão diretamente vinculadas à vivência própria de Sócrates e a seu extraordinário modo de se localizar e se deslocar dos valores mais elementares da vida humana na cidade.<sup>375</sup> Sócrates se engaja no cuidado de si e de sua *pólis* por meio de discursos e ações que fogem às práticas rotineiras e institucionais de seu tempo, mas que não são totalmente incompatíveis com princípios da boa vida em comum, eleitos como uma finalidade (*télos*) precípua do comportamento filosófico. Sócrates enfrenta o desafio de mostrar como toda instabilidade de seu *bíos* é possível na cidade, como uma ação que não se conforma a qualquer *Estado* e renega a *stásis* própria da política ordinária, e, ao mesmo tempo, sugere uma via alternativa, mais concentrada na individualidade, que possa responder aos (legítimos) desejos de auto-preservação e auto-realização dos homens, sem retirar deles o solo necessário para suas vidas – a pertença à *pólis*.

Se essa tentativa parece ser retórica, como acusam frequentemente os autores antipáticos à crítica à retórica do *Górgias* (ou simpáticos às posições de Górgias, Polo e Cálicles), deve-se salientar que seria uma oratória paradoxal, que poderia então ser chamada de uma retórica do estranhamento ou do deslocamento, haja visto as inversões propostas por Sócrates nos lugares-comuns da prática política, das afecções, linguagens e ações que guiam os usos convencionais da retórica. De fato, o próprio Sócrates menciona a noção de “verdadeira retórica” no diálogo, e sustenta que esta prática, como todas as outras, “se torna útil sempre em vista do justo” (*khrestéon epì tò díkaion aei*), e não em vista de outros fins, como a realização de prazer e a gratificação das massas (527c4-5).<sup>376</sup> Todos os indícios fornecidos no *Górgias* acerca da retórica verdadeira nos levam a crer que ela seria completamente diferente daquela retórica exercida por Górgias,

---

<sup>375</sup> Que o *Górgias* não ampare uma visão utópica da política fica claro diante do que dissemos até aqui; em primeiro lugar, a tradição dos estudos platônicos mal consegue conferir um lugar político para a prática refutativa que Sócrates chama de política no diálogo. Além disso, temos um argumento *ex silentio*: não existem artigos sobre a utopia nos ditos diálogos socráticos em geral, com exceção de um de G. Klosko (1983a), que, no entanto, parte de uma definição extremamente ampla e insatisfatória de utopia (mais aberta e contraditória do que usualmente observamos). Para Klosko, poderia ser tomada como “utópica” toda e qualquer política “fora do sistema” e que intente causar um efeito transformador na sociedade, ainda que de maneira “indireta” e sem o recurso a “meios políticos”, como seria o caso do Sócrates histórico e o dos ditos diálogos de juventude platônicos. Além disso, tomar o mito escatológico do *Górgias* como uma espécie de utopia, algo que alguns autores já tentaram, não nos parece convincente.

<sup>376</sup> Nesse sentido, como já foi apontado, o *Górgias* se encaminha para a aceitação da retórica sob a supervisão da filosofia, como vemos no *Fedro* e no *Político* (304a).

Polo e Cálicles, ou mesmo por qualquer outro rétor do século V ou IV a. C., como os quatro grandes de Atenas. Só podemos imaginar que a “verdadeira retórica” indicada por Sócrates e admitida sob a supervisão da filosofia (dedicada ao conhecimento verdadeiro e à persuasão que realmente instrui) não se diferencia da que ele pratica ao longo do diálogo. Em outras palavras, além do mito final da obra, a retórica verdadeira deve ser vista em tudo aquilo que ocorre no *Górgias*, em todas as refutações, no exame, no teste e nos exercícios relativos à melhoria da alma. A arte política é o que Sócrates pratica com seus interlocutores, e o que ele faz conosco, leitores da obra. Na *atopía* confluem os sentidos lógico, ético-político e hermenêutico do diálogo.

Nesse sentido, nossa análise sobre o “não-lugar” do filósofo no *Górgias* procura manter uma divergência fundamental entre a retórica e a filosofia, que a nosso ver não deve ser menosprezada nas interpretações do diálogo. Apenas assim podemos vislumbrar adequadamente a margem de interseção entre a vida filosófica e a vida política, compreendendo, ao mesmo tempo, aquilo que as diferencia. Assim, trazemos à tona a distinção dos usos e das finalidades a que se propõem duas atividades, pautadas por dois padrões diferentes, o prazer ou o bem.

Ao ressaltarmos que o *tópos* político do filósofo pode ser encontrado (também) no *Górgias*, e que ele deve ser procurado na noção de *bíos*, pretendemos deslocar alguns elementos cristalizados na leitura do pensamento político de Platão de sua estática, como, por exemplo, a suposição do estado imaturo (ou pré-maturo) da filosofia do *Górgias* e demais ditos diálogos de juventude, que levou alguns autores a subestimar e mesmo a negar completamente a dimensão política destes diálogos, tendo em vista que eles estão mais voltados para a “transformação individual” do que para a transformação das instituições e para a criação de códigos legais.<sup>377</sup> Podemos complicar também a distinção

---

<sup>377</sup> Atualmente, um dos exemplos dessa tendência é o de R. Oliveira (2006, introdução), para quem o único diálogo verdadeiramente político de Platão são as *Leis*. Para Oliveira, nem mesmo a *República* é uma obra sobre política, porque ela está dedicada a esclarecer os limites da política e a natureza ideal de uma cidade. Assim, antes de representar uma “proposta concreta de transformação social”, a *República* apenas discutiria assuntos relativos à transformação da própria conduta individual; ou seja, o diálogo trataria de uma questão que, segundo Oliveira, seria eminentemente ética, a saber, a pergunta sobre qual é para o homem o melhor modo de vida. Oliveira destaca a seguinte passagem da *República* (I 352d2-3- trad. R. Oliveira): “É preciso investigar a questão de uma forma ainda mais acurada: com efeito, o presente *lógos* não diz respeito a algo casual, mas ao modo segundo qual devemos viver (*hóntina trópon khrè zen*)”. Note-se que a questão crucial da *República*, que para Oliveira põe o diálogo no campo da ética e não da política, é muito semelhante à questão principal do *Górgias* (500c3): “*hóntina khrè trópon zên*”, que a nosso ver é

rígida demais entre o registro histórico da posição socrática e a elaboração original platônica, a suposta evasão filosófica do mundo da vida e mesmo a suposta insuficiência lógica do *Górgias* (que muitos autores consideraram ser uma obra estranha por ser incapaz de defender logicamente as teses fortes e polêmicas nele apresentadas acerca da vida mais feliz). Em último lugar, e não menos importante, se podemos ver no *Górgias* uma madura reflexão sobre o papel político do filósofo, então podemos complicar os juízos mais comuns acerca da questão, que normalmente são associados a uma cerrada distinção entre vida contemplativa e vida ativa, já que o “não-lugar” do filósofo no *Górgias* não é o de um *theorós* totalmente alienado da vida humana, e sim o de um *politikós* radicalmente dedicado à vida ativa, ainda que de uma maneira bem peculiar: estranha, contraditória e deslocada.

Os temas acima destacados são lugares-comuns na interpretação do diálogo e foram edificados sem a devida atenção para a *atopía* filosófica no *Górgias* e sua nítida dimensão política, a qual, a nosso ver, permeia toda a lógica dos argumentos socráticos, e alastra-se até a exortação final da obra, que conclama os homens à virtude a partir de um “exercício em comum”, a condição para torná-los capazes de se envolverem com a política, e de “melhor deliberarem” acerca daquilo que lhes importa (527d-e). Assim como J. Turner (1993, p. 71), pensamos que “o *Górgias* coloca seu leitor num lugar estranho, um *átomos tópos*”, porém devido a razões bem diversas. A nosso ver, a *atopía* da obra não deve ser concebida como a “proclamação da própria falha” do *Górgias*. Ao contrário, a incompletude pode ser perfeitamente admitida no contexto do diálogo, o qual, como vimos, trata da escolha do melhor modo de vida, e reconhece as divergências e polêmicas neste âmbito. Ao escrever um diálogo tão complexo e tão estranho, Platão não quer somente ilustrar a *atopía* socrática, mas fazer com que seus leitores se defrontem com o aspecto desviante, irônico e disruptivo da própria filosofia, através da avaliação do comportamento inusual da personagem mais importante e multifacetada de seus diálogos, perante alguns de seus antagonistas mais desafiadores. Não é exagero dizer que aos leitores da obra parece estar sendo oferecido também a opção por um modo de vida atópico aos moldes do de Sócrates, e isso significa o convite para que eles se engajem

---

um dos principais aspectos da re-significação platônica da política. Portanto, como se vê, nossa discussão da filosofia política do *Górgias* segue numa via oposta à de Oliveira.

nas mesmas procuras que determinam a filosofia (com efeito, esta é a única situação na qual o “não-lugar” filosófico pode ser compreendido). Fica claro que o diálogo proporciona uma abertura hermenêutica a seus leitores quando não percebemos vias fáceis de acesso à significação última da obra e à decisão sobre as exortações (contrárias) que nela vigoram. Isso projeta a “pesquisa em comum” (*syzétesis*; 506a3) que Sócrates realiza no interior do diálogo aos leitores da obra, como bem observou C. Gill (2006).<sup>378</sup> A nosso ver, essa extensão hermenêutica indica um expediente que tem a política filosófica como objeto, e que também é, por assim dizer, “politizada”: os argumentos e a exortação moral socrática para uma vida justa e temperante completam-se no fato de que tal *bíos*, por oposição à “vida descomedida” na raiz da prática retórica, seria não apenas responsável pela felicidade individual, como Sócrates tenta justificar, mas também, uma causa de felicidade em nível coletivo, na ordem da *pólis*.<sup>379</sup> Nesse sentido, ao contrário de amenizar sua *atopía*, Sócrates assume todo o espanto e a potência subversiva dessa noção, para gerar o efeito chocante, perturbador, questionador, para fazerem os homens exercitarem o *básanos* necessário para que essa maneira extraordinária de viver a política possa ser em primeiro lugar apresentada, e depois esclarecida, comprovada e comunicada. Desse ponto de vista, a própria escrita do *Górgias* pode ser tomada por um ato político, de um modo análogo ao juízo que alguns autores fizeram sobre a escrita (utópica) da *República*

---

<sup>378</sup> C. Gill assinalou de modo claro a importância da noção de “*syzétesis*” nos diálogos platônicos, entre eles o *Górgias*, os quais para ele devem ser lidos numa chave maiêutica, de modo que a participação do leitor da obra esteja diretamente implicada (Gill, 2006, p. 57): “A partir desta perspectiva, os diálogos não são nem uma explicação completa de doutrinas ou métodos filosóficos, nem uma versão deliberadamente incompleta e preliminar de um sistema de ensino oral. Os diálogos são escritos de forma a estimular o leitor, para que ele venha a refletir, por si mesmo, sobre as ideias discutidas”. Gill completa (2006, p. 67-68): “De fato, a recorrente apresentação do modo de discussão como uma “pesquisa em comum” (*syzétesis*) permanece inteligível e justificável. [...] Em alguns casos, a incapacidade ou falta de vontade do interlocutor em se engajar no tipo apropriado de investigação dialética leva a discussões a falhas óbvias ou a aporias (dificuldades não resolvidas). O facto de se tratar, para os dois parceiros envolvidos na discussão, de uma verdadeira “pesquisa”, é sublinhado de forma recorrente nos diálogos, embora de formas diversas. Mesmo no caso em que a discussão não termina na aporia, muitas vezes são sublinhados os limites do conhecimento alcançado pelo interlocutor principal, em contraste com o tipo de entendimento completo que se busca por meio da dialética. [...] Portanto, a “pesquisa em comum” apresentada nos diálogos é uma pesquisa em andamento que o leitor é convidado, explícita ou implicitamente, a prosseguir. Assim, o que é frequentemente considerado como um ponto de vista filosófico especificamente socrático, a busca dialética inacabada tendo como objetivo um conhecimento a ser alcançado, é de fato onipresente no *corpus* platônico”.

<sup>379</sup> Já Olímpodoro de Alexandria (sec. VI d.C.), no *Comentário ao Górgias de Platão* (0.4), havia reconhecido a continuidade estrutural entre ética e política no *Górgias* (*apud* Mafrá, 2008, p. 16): “[...] Dizemos, todavia, que ele [o *skópos* do diálogo] consiste em discorrer sobre os princípios éticos que nos conduzem à felicidade política”.

(Augusto, 1990, p. 62; Vegetti, 2005, p. 146; 2010, p. 251). E como todo ato político, ainda mais um estranho como o de Sócrates, suas consequências são abertas, diversificadas e até certo ponto imprevisíveis.

O *Górgias* representa a tal ponto um ato político que, se não tememos incorrer no erro de tomar a causa pelo efeito, o desconcerto que a obra provoca em seus leitores é tamanho que muitos deles procuraram tomar partido pela exortação dos rétores, Cálicles em particular, procurando preencher o silêncio ao qual ele teria sido forçado pelos estratégias platônicas. Em linhas gerais, autores como G. Klosko (1984), J. Berverluis (2000, caps. 14, 15, 16), C. Araújo (2008) e D. Lopes (2008) seguiram essa perspectiva, denunciando as inconsistências e falhas na argumentação de Sócrates, ou mostrando a inaudita plausibilidade dos pontos de vista dos três rétores.

Por tratar de um objeto tão *átupon*, a própria vida filosófica, o *Górgias*, considerado sob a imbricação de seus aspectos lógicos, ético-políticos e hermenêuticos, é o ponto de confluência privilegiado para nossa intenção de estudar o lugar no qual se situa o filósofo, isto é, o “não-lugar”, posto que ele designa a filosofia, com toda a clareza possível, como um *modo de vida* concebido e praticado no interior da cidade (e assim imerso em todas as alteridades e contraposições próprias da convivência humana). A definição da *philosophía* enquanto modo de vida (*bíos*) nos deixa ver a paradoxal vocação política da ocupação de Sócrates, para a qual a noção de filosofia precisa de certo modo ser inventada e a noção de política re-inventada (um projeto que perpassa a obra platônica e encontra-se destacado no *Górgias*). A política vem a ser transposta ou deslocada de seu espaço habitual, tornando-se uma questão fulcral do discurso e do saber filosóficos, sobre o qual se ergue a busca pelo melhor modo de vida e a prática do cuidado de si- ou seja, o cuidado com a alma. Desse ponto de vista, não se separam teoria e prática, ética e política, engajamento e tentativa, comprovação e provação. Como os elos de uma corrente, todas estas questões são articuladas, o que nos mostra a decisiva referência (e deferência) platônica ao modo socrático de conceber e praticar a política - como um atópico modo de vida, uma estranheza refletida sobre si e sobre toda a cidade.

Muito mais do que uma política fora das instituições, percebemos uma política que se coloca além delas. Presenciamos uma transcendência que parte do universo humano e retorna a ele, e que nos arriscaríamos a denominar, contraditoriamente, de uma

transcendência imanente, de acordo com nossa exploração dos sentidos possíveis da *atopía*.<sup>380</sup>

Por mais que Sócrates seja bem positivo em alguns momentos do diálogo, a exortação que encontramos ao modo de vida justo e ao modo de vida filosófico não assume a forma de um receituário, de uma gnomologia, de tópicos ou máximas morais a serem mimetizadas de maneira dogmática e mecânica. Todas as dificuldades que apontamos ao longo de nossa leitura, como o caráter problemático da lógica do filósofo (e de seus interlocutores), os paradoxos levantados, a falta de acordo, assim como as efusivas reações dos leitores do diálogo ao longo do tempo nos mostram a inquietação suscitada por uma obra tão perturbadora. A notável positividade das declarações de Sócrates em favor de um determinado modo de vida não suprime a negatividade do diálogo, de modo que a obra não se cristaliza num dogmatismo extremo, na fixação de doutrinas fechadas e acabadas. Assim, o *Górgias* é acometido de uma bipolaridade, e esta ambivalência causa uma estranha tensão, forte o suficiente para chocar e redirecionar seus leitores. Pois como nos sugere J. Lear, citado por J. Schlosser (2009, p. 244):

A questão fundamental de Sócrates – como eu devo viver? – parece tão inocente, mas na verdade é traumática. Sócrates despedaça a fábrica da vida ateniense e cria uma lacuna que ninguém pode preencher, pois não há uma via estabelecida para alguém prestar contas de toda sua vida em todas as coisas que faz.

(Lear, 2000, p. 101)

Se esse tipo de questionamento sempre incompleto tem algum valor político, como pensamos que sim, o *tópos* que a política passa a ocupar no pensamento platônico é o espaço que a tradição consagrou ao socratismo, entendido como uma prática radicalmente aberta do conhecimento e do cuidado de si, que precisa necessariamente do contato com os outros para configurar sua propriedade e identidade. Alteridade esta que é magistralmente dramatizada no *Górgias*, no qual vemos Sócrates mais uma vez rebater a acusação contra o absurdo inerente às suas ações e o risco de sua escolha de vida, perante o interlocutor mais obstinadamente avesso à filosofia em todos os diálogos platônicos, Cálicles. Diante do que dissemos ao longo do trabalho, em que procuramos

---

<sup>380</sup> Como lembra R. Blondell, depois de assinalar algumas ocorrências de *atopía* relacionadas a Sócrates nos diálogos de Platão (2002, p. 73, n. 102): “Note-se que parte do que é significado por *atopía* é a coexistência de contrários”.

mostrar a (para)consistência dos propósitos socráticos, é possível pensar que a falta de um consenso entre as personagens do diálogo não significa necessariamente que o *Górgias* represente a dramatização do “colapso” do discurso socrático na obra de Platão, como sustentou, por exemplo, G. Klosko (1983b). Para Klosko, a incapacidade de Sócrates em convencer Cálicles representaria o início de uma importante virada na filosofia platônica, em particular no âmbito da teoria política, ou seja, o momento preciso em que Platão estaria assinalando os limites das práticas políticas “*indiretas*” de Sócrates, fundadas na refutação e persuasão individualizadas, e apontando para a necessidade de uma intervenção direta nas instituições políticas, mediante o poder coercitivo das instituições e do “Estado”, o que seria comprovado na “evolução” do *Górgias* para a *República*.<sup>381</sup>

No entanto, a dissensão entre Sócrates e seus interlocutores pode ser interpretada de outras maneiras. Ela pode nos sugerir apenas um jeito *realista* de encarar os obstáculos de uma política tão estranha e arriscada quanto aquela peculiar da vida filosófica, e de lançar o ônus da decisão final sobre qual vida escolher para os próprios leitores da obra. Em nosso entendimento, o *Górgias* não é um diálogo especial porque representa um determinado *momento*, o *instante* preciso de uma transição de fases na filosofia platônica, na suposta evolução que conduz Platão do socratismo da juventude até sua maturidade filosófica. Defendemos, neste trabalho, que o *Górgias* ocupa de fato um “lugar único” no conjunto dos diálogos platônicos, mas não devido à suposição infundada de que ele representaria um *instante*<sup>382</sup> num progresso linear, e sim porque o *Górgias* nos

---

<sup>381</sup> Klosko é um adepto declarado do evolucionismo, e para ele o *Górgias* representaria o momento preciso da ruptura e o início da transição da concepção socrática da política dos ditos primeiros diálogos para a concepção da política própria de Platão, elaborada nos ditos diálogos de maturidade. Para Klosko, o *Górgias* representaria o momento em que Platão se defronta com os limites dos métodos socráticos (a refutação) e comprova a ineficácia da persuasão diante de certos indivíduos, como Cálicles. Para o autor, no *Górgias*, Platão começa a vislumbrar a necessidade de utilização dos “meios políticos” e a coação dos homens mediante o “poder do estado”, o que culminaria nas tentativas da *República* e das *Leis* (Klosko, 1983b, p. 579): “Para concluir, então, os problemas que Platão descreve em relação à incapacidade de Sócrates de impedir que as discussões sejam interrompidas não são problemas lógicos. A própria ruptura da relação dialética, que é o problema que a lógica deve superar, torna seu uso ineficaz. São problemas políticos. *O filósofo não pode obrigar as pessoas a ouvir, a menos que tenha os meios para obrigá-las. O esbelto domínio da relação dialética deve ser substituído pelo poder do estado*”.

<sup>382</sup> Por sinal, talvez seja pertinente lembrar que, segundo Parmênides no diálogo de Platão, o próprio “instante” (*exaíphnes*) possui uma “natureza estranha” (*Parmênides* 156d7-e3 - trad. M. Iglésias e F. Rodrigues): “Mas esta natureza (*phýsis*), a do instante (*exaíphnes*), uma estranha (*átopós*) [natureza], situa-se entre o movimento e o repouso (*metaxý tês kinéseós te kai stáseqs*), estando em tempo nenhum,

mostra o *tópos* de uma contiguidade, qual seja, o da convivência entre Sócrates e Platão nos diálogos deste último, uma estranha mistura, ela própria passível de ser compreendida como fora de lugar. Desde que recusemos os modelos dominantes nas leituras sinópticas dos diálogos, o *Górgias* não nos mostra propriamente uma transição, mas apresenta com bastante clareza um exemplo da confluência, da anfibia ou da simbiose entre Sócrates e Platão, ao menos no que tange à filosofia política: a *atopia* platônica poderia ser vista em linha de continuidade e aprofundamento da *atopia* socrática.

Assim, se o lugar do *Górgias* no conjunto da obra platônica é o de uma nova apologia de Sócrates e também o de uma apologia do próprio Platão, segundo a tradição evolucionista e biográfica criticada neste trabalho, então, o que fizemos foi penetrar nessa intrigante anfibia entre mestre e discípulo, que a um só tempo revela a imbricação no diálogo entre registro biográfico e elaboração filosófica, ética e política, modo de vida e prática dos assuntos da cidade, Sócrates e Platão. Desde que os resultados deste trabalho possam ser aceitos, podemos sugerir a extensão da *atopia* para compreendermos o *bíos* platônico e, mais que isso, o modo pelo qual a *vida filosófica* é elaborada nos diálogos, entendendo sua íntima e controversa relação com a prática da política. Uma política entendida certamente num sentido extraordinário, que definimos como atópico, mas que antes tem a ver com um paradoxo do que com uma pura falsidade, um engodo, um equívoco ou uma idiosincrasia qualquer.

Insistimos na condição substantiva da *atopia*, que, a nosso ver, é a situação do próprio filosofar, segundo depreendemos das características do modo de vida exortado por Sócrates. O “não-lugar” é o *tópos* da mediação entre o modo como o filósofo aparece aos outros com a própria essência da atividade, uma busca contínua e (in)definida pelo saber e pela virtude, que procura sua própria maneira de inserção na cidade, e a encontra numa posição inclassificável em vista dos parâmetros disponíveis.<sup>383</sup> Trata-se de uma justificativa para esse “autêntico *Tales*” que é o filósofo platônico (*Teeteto* 174a), também comparado ao médico ou o combatente que luta para tornar melhores os homens (*Górgias*

---

e é para ela e a partir dela que muda o que está em movimento em direção ao estar em repouso, e o que está em repouso em direção ao estar em movimento”.

<sup>383</sup> Como afirma C. Griswold (2011, p. 338): “Sócrates tanto era quanto não era um ator político; ele modelou, por assim dizer, uma altamente não convencional prática de engajamento político”.



521a3-5), e que perpetuamente arrisca-se a tombar em obstáculos diante de seus pés, ou a ser acusado e morto pelo mais medíocre rétor, como Polo e Cálicles repetidamente advertiram (486b; 521a *et passim*).<sup>384</sup> Não obstante, a *atopía*, encarnada na figura socrática, deve ser tomada na obra platônica como um *movimento*, teórico e prático, capaz de levar os homens a entenderem que o paradoxal, estranho e contraditório “não-lugar” do filósofo na cidade faz sentido enquanto uma prática política. Apesar da etimologia negativa da palavra, *atopía* é o contrário de uma negação pura e simples da pertença à cidade, o oposto de uma exclusão da “convivência” (*synousía*) e da “comunidade” (*koinonía*) que determinam a vida na *pólis*.

O que há de estranho, de contraditório e de interessante na *atopía* é que, a partir da negação do lugar-comum, vemos a simultânea afirmação do próprio *tópos* de Sócrates, na verdade, o único no qual a filosofia pode realizar sua vocação ativa e política. Platão nos faz crer que estas são atribuições naturais desse modo de vida, e que as inversões que este *bíos* atópico representa nos valores, saberes e práticas estabelecidas podem ser compreendidas como esforços para melhorar os homens e conduzi-los à felicidade.<sup>385</sup> Em primeiro lugar, por engajá-los nessa questão vital e demonstrar sua relevância ético-política; depois, por fornecer os instrumentais para sustentar essa inquirição, ou seja, propor as vias adequadas para que os homens transformem suas vidas numa questão filosófica.

Desse modo, ressaltamos a tensão inerente à busca do lugar político da filosofia no *Górgias*, entendida como um modo de vida marginal em relação às instituições políticas e ao exercício do saber e do poder convencionais, porém como um *bíos* radicalmente consagrado à ação sobre si mesmo e sobre os outros, cuja realização demanda o deslocamento das *politiká pragmatá* a um “outro lugar”. Nesse sentido, pensamos que a *atopía* apresentada no *Górgias* tem muito mais de realidade do que de imaginação, de tal modo que não pode ser identificada com a distopia ou a utopia, sendo mais propriamente uma “alotopia”. A radical alteridade desses *tópoi* é encarnada num modo de vida, e podemos dizer que o lugar que Sócrates pretende ocupar no *Górgias* sem dúvida não é o

<sup>384</sup> Para mais detalhes sobre a comparação do filósofo ao médico e a associação da filosofia ao combate, veja-se o apêndice B.

<sup>385</sup> O argumento da *República* caminha na mesma direção, qual seja, a de mostrar que, por natureza, o verdadeiro filósofo é o homem mais apto para a prática da política, eventualmente para o governo da cidade. Nesse sentido, talvez a *atopía* possa ser considerada a *fons et origo* da utopia.

“mundo das idéias” eternas e imutáveis, tampouco um “Estado utópico” concebido e direcionado a preservar a “vida contemplativa”, alheia ao “torvelhinho dos assuntos humanos”, segundo a expressão de H. Vaz (1997, p. 16), e nem mesmo as “Ilhas dos bem-aventurados”, mencionadas como o prêmio dos homens justos após a morte. Antes de qualquer coisa, *atopía* é o *tópos* real de uma ação efetiva na cidade: a ação sobre si mesmo, sobre a própria alma, a crítica das instituições e dos modos de vida, a perpétua invenção de si próprio, sempre tendo por contraste necessário o papel dos outros. Desse modo, essa ação sobre si é também uma ação sobre a *pólis* e sobre toda a realidade.

Se importantes filósofos políticos como Arendt e Strauss já disseram que a tradição da filosofia política ocidental nasce na obra de Platão, a partir da morte de Sócrates, o que nos arriscamos a sugerir, tendo em vista nossas conclusões gerais sobre a *atopía* do modo de vida filosófico no *Górgias*, é a permanência do socratismo nos diálogos, na figura de uma presença sempre atuante e *viva* na reflexão platônica, em particular no que tange à teoria e prática política. Não obstante, esse vitalismo almejado por Sócrates, que uniria a filosofia e a política, não é mesmo facilmente compreensível, como nos mostra uma das mais efusivas personagens platônicas, Cálicles, que insiste em declarar que Sócrates simplesmente não vive, pois as atitudes defendidas por este último o tornariam semelhante a uma “pedra”, ou ainda, a um “morto” (*nékros*; 492e5; 494a8; 494b7). Como vimos, o rétor negou a Sócrates qualquer papel na vida política e qualquer experiência dos prazeres e das delícias que glorificam a existência. Além disso, Cálicles renegou a Sócrates e a todos os filósofos a própria vida em si mesma. Sócrates não viveria porque descuidada do verdadeiro sentido da vida, o que seria devido à corrupção da filosofia, à adesão a um ideal absurdo de justiça e felicidade situado numa conjunção entre apraxia política e apatia dos apetites.

Sem dúvida, a voz de Cálicles se faz ouvir no diálogo, o que só faz amplificar a força da resposta da filosofia, que se propõe como um modo de vida radicalmente ativo e cooperativo. Em nossa leitura, tratamos de restaurar o lugar político da filosofia enquanto um modo de vida, até porque o juízo de Cálicles, direta ou indiretamente, viria a ecoar na posteridade.

Por exemplo, poderíamos ver a admoestação de Cálicles contra a filosofia ressonando nos ácidos comentários de Nietzsche, para quem o socratismo (e o

platonismo que o impregna) teria tido como nutriz um instinto de decadência, por sua vez fundado no horror à existência, odiada e temida pelo(s) filósofo(s) (*Crepúsculo dos Ídolos* §1, §4).

Na esteira de Nietzsche segue o já mencionado Latour, que denuncia a “política cadavérica” proposta por Sócrates no *Górgias* como originada de um protótipo do “cientista maluco” absolutamente convicto de sua ciência e da necessidade de impor a Razão diante da força, sob a forma de um ódio ao povo e por um viés antidemocrático. Muitos dos vitupérios que Latour dirige ao *Górgias* repetem e amplificam numa direção própria conhecidas críticas à filosofia política de Platão em nossa contemporaneidade, principalmente as que incidiram sobre a *República* e acabaram por estenderem-se ao *Górgias* (na “parte platônica” deste diálogo, que, como vimos, tradicionalmente é visto como um híbrido entre o registro da filosofia socrática e a emergência do platonismo propriamente dito). Pensamos aqui nas críticas de Popper, um contumaz crítico da *República*, que reconhece que “o *Górgias* é em parte socrático” (Popper, 1947, p. 257, n. 45) e assim vê na obra uma estranha mistura, na qual convergem elementos heterogêneos como o compromisso de Sócrates com uma política aberta de um homem disposto a conversar com todos, e ao mesmo tempo o nascimento de uma postura autoritária tipicamente platônica. Para Popper, existem no *Górgias* sinais de que os (inaceitáveis) pontos de vista platônicos começam a emergir, para serem levados às últimas consequências na *República*, embora haja também sinais claros do autêntico socratismo no diálogo sobre a retórica, que o autor preserva das críticas.<sup>386</sup>

Numa linha semelhante, podemos citar ainda H. Arendt, que admite o espírito aberto de Sócrates e elogia a dimensão questionadora de um homem devotado à “*vita activa*”, que procura criar um “mundo comum”, mas que vê na transição de Sócrates para Platão o germe do autoritarismo que viria a dominar os principais diálogos políticos de Platão (*República* e *Leis*). Segundo Arendt, enquanto Sócrates (i. é., o Sócrates dos ditos diálogos de juventude de Platão) vê em sua prática filosófica uma oportunidade de criar esse referido “mundo comum”, para o qual “nenhum governo é necessário”, Platão sente

---

<sup>386</sup> Vejamos o que diz o autor (Popper, 1947, p. 103): “Apesar de suas tendências individualistas e igualitárias e protecionistas, o *Górgias* também tem características fortemente anti-democráticas. A explicação pode ser que Platão, ao escrever o *Górgias*, ainda não havia desenvolvido suas teorias totalitárias; embora suas simpatias já fossem anti-democráticas, ele ainda estava sob a influência de Sócrates”.

a necessidade de submeter a política ao domínio impróprio de um saber transcendente e de acesso restrito, posto que vinculado à “eternidade” das Idéias e não à “imortalidade” almejada no campo da ação política.<sup>387</sup> A estranheza platônica em relação à política seria representada na figura dos especialistas que submetem os assuntos comuns à competência de alguns poucos técnicos, peritos ou especialistas, por analogia com o trabalho dos artesãos, os quais, segundo Arendt, exercem a autoridade de suas competências no espaço privado da vida humana. Platão, ao pressupor que a política necessita de uma técnica específica, buscaria transpor para o espaço público um tipo de autoridade exercido na vida privada- para Arendt, todo o deslocamento platônico para o que a autora chama de “mundo inteligível” seria uma negação da vida humana, e as Idéias seriam apenas instrumentos de dominação política do filósofo.<sup>388</sup>

Latour, Arendt e Popper criticaram uma visão perigosa e amedrontadora da utopia platônica, a qual, segundo estes autores - com exceção de Latour, que não poupa sequer o socratismo da “juventude” platônica - <sup>389</sup> teria emergido numa espécie de *traição* do espírito igualitário e aberto de Sócrates, radicalmente crítico e ativo, mas que, em todo caso, existe na obra platônica, segundo os próprios Popper e Arendt, nos ditos diálogos de juventude, sendo *parcialmente* retratado no *Górgias*. Para os dois pensadores, que nesse ponto apenas seguem uma antiga ortodoxia dos estudos platônicos, o *Górgias* seria algo como um momento de “transição” na filosofia platônica.<sup>390</sup> Não obstante, nenhum

---

<sup>387</sup> Segundo Arendt, a experiência do “eterno”, típica da obra platônica e aristotélica, é rigorosamente apolítica, na medida em que suprime totalmente o diálogo, inclusive o diálogo privado da alma consigo mesma, sendo atingível exclusivamente pela contemplação solitária e incapaz de ser comunicada. Assim, a perda do contato com os outros homens a partir da experiência da filosofia teria a seguinte implicação (Arendt, 1980, p. 29): “Politicamente falando, se morrer é “deixar de estar entre os homens”, a experiência do eterno é uma espécie de *morte*”.

<sup>388</sup> Aqui mesclamos temas de *A condição Humana* (1981) e do ensaio *O que é autoridade* (1997).

<sup>389</sup> Latour sugere que a condenação de Sócrates à morte tenha sido perfeitamente justa, ao mesmo tempo em repreende o povo ateniense por ter transformado num mártir um cientista louco: “Na verdade foi um erro político, porque de um cientista louco fez um mártir - mas poderia ter sido, pelo menos, urna reação sadia contra o injustíssimo julgamento do *démos* por Sócrates”.

<sup>390</sup> Popper e Arendt estão rigorosamente apoiados no pressuposto de que a filosofia platônica evolui ao longo do tempo, do período socrático para o período intermediário, e que essa evolução significa um progressivo afastamento ou mesmo uma ruptura de Platão com seu mestre (e com ele mesmo). Ambos os autores vinculam essa evolução filosófica ao valor da democracia nas obras platônicas, e para eles, o *Górgias* parece ocupar também uma posição transitória. Popper elogia Sócrates (o Sócrates histórico, ou seja, aquele representado nos ditos primeiros diálogos de Platão) como “um campeão da sociedade aberta”, um igualitário que discute com todos e considera todos capazes de aprender (inclusive os escravos), enquanto o Sócrates dos diálogos metafísicos seria uma figura autoritária e fechada, um porta-voz de Platão e consumado inimigo da democracia (Popper, 1947, p. 129; Kraut, 1999, p. 35). Para maiores detalhes acerca da visão de Popper sobre Sócrates, veja-se M. Gourinat (2001, p. 241-257), artigo no qual

destes autores (Popper, Arendt ou Latour) mostraram preocupação em lidar com o paradoxo da *atopía* socrática, descoberto e conscientemente elaborado por Platão, que radica o “não-lugar” do mestre em todo um *modo de vida*, e muito menos de pensar como a dimensão aberta, ativa e libertária do socratismo permanece ainda no pensamento platônico, na medida em que este retoma o “não-lugar” de Sócrates, além de investir pesadamente para possibilitar essa situação (e não para superá-la).<sup>391</sup>

Nesse sentido, seria conveniente atentarmos para a *atopía* platônica e de todo o modo de vida filosófico criado no *corpus*, que tem no *Górgias* um caso paradigmático, cuja interpretação adequada poderia servir para redimensionar o papel deste diálogo no conjunto da obra. Contudo, para isso é necessário estranhar, contraditar e deslocar uma série de juízos e conceitos arraigados nas leituras da filosofia política de Platão, o que procuramos atingir nesta dissertação, na qual realizamos uma leitura atenta à riqueza filosófica da *atopía* no *Górgias*. Procuramos mostrar o papel da *atopía* na compreensão deste difícil diálogo e contribuir para a elaboração de uma maneira diferente de conceber a imagem política de Platão, como um filósofo atópico.

Tal como Cálicles exerce a função de “pedra de toque” (*básanos*) do modo de vida representado por Sócrates (487a-b), pensamos que a descoberta da *atopía* no e do *Górgias* poderia servir de “pedra de toque” para compreendermos a posição política elaborada por Platão em outros pontos de sua obra (desde que, como fizemos em nossos dois primeiros capítulos, contestemos as leituras mais ortodoxas acerca da suposta

---

podemos constatar como Popper advoga a oposição entre o Sócrates histórico e o Sócrates porta-voz de Platão (exclusivamente derivado dos diálogos platônicos) como um princípio metodológico básico de seu livro. Por outro lado, H. Arendt também assume a dicotomia entre o Sócrates histórico e Platão tendo por base apenas os diálogos deste último, tal como Popper, retirando dessa cisão implicações fortes para suas críticas ao pensamento político platônico. Segundo Arendt, Sócrates é adepto da vida ativa, partilha do *bíos politikós* do cidadão comum e adota uma existência sob a forma da “imortalidade”, que seria própria da vida na *pólis* (1981, p. 20); Sócrates tenta evitar a dicotomia entre o “homem de pensamento” e o “homem de ação” (1997, p. 156-157); Sócrates tentava estabelecer um “mundo comum”, fundado na igualdade e amizade, em que “nenhum governo é necessário” (1993, p. 100) (nessa página, há, inclusive, uma citação do *Górgias* (482a)). Já Platão, ao contrário, procura fundar a filosofia na vida contemplativa, por sua vez sob o signo da experiência do “eterno”, que é “indizível” (1981, p. 20); Platão procura estabelecer o conceito de autoridade na figura do rei-filósofo, criando uma utopia que em última instância pode ser identificada a uma “tirania da verdade/razão” (1997, p. 147 *et seq.*; 1993, p. 95-98); Platão opõe completamente verdade e opinião, numa de suas posições mais “anti-socráticas” (1993, p. 91).

<sup>391</sup> Assinalamos a contradição a que o *Górgias* submete a visão de Popper e Arendt sobre a política platônica: estes dois autores são rivais consumados da teoria política platônica, mas são capazes de elogiar com furor a prática política socrática, incluindo a descrita no *Górgias*. Se contestarmos a evolução platônica na qual esses autores acreditam (como fizemos neste trabalho), não poderíamos complicar o juízo totalmente pejorativo que eles fizeram do utopismo platônico?

evolução filosófica e política de Platão). A fricção do diálogo com outras obras pode nos auxiliar a estipular o valor da discussão do próprio *Górgias* e renovar nossa visão sobre determinadas questões importantes no *corpus*, em especial o problema da relação entre a filosofia e a política, que ocupa um espaço central na vida e obra de Platão, assim como no platonismo (e anti-platonismo) contemporâneo. Não mais seria o caso de restringir a *atopía* à vivência particular de Sócrates, nem de opô-la à utopia estatal platônica (*sic*), e menos ainda de concebermos o caráter atópico de Sócrates como apenas um adjetivo eloquente para descrever um ou outro aspecto em particular da perplexidade gerada por uma “personalidade” inigualável. O “não-lugar” é a própria situação do filósofo no mundo humano, assumida e plenificada na vida de Sócrates, comunicada e exortada na escrita do *Górgias*.

Futuras explorações visam a sustentar nossa aposta de que a proposta original de Sócrates de uma vida radicalmente dedicada à crítica e a prática de si mesmo aos moldes da que é exibida no *Górgias* pode ser ainda localizada no coração de outros diálogos, como, por exemplo, na *República*, na qual a *atopía* poderia ser encontrada na ação de Sócrates sobre seus interlocutores, na ação demiúrgica do filósofo sobre a *pólis*, e na ação de Platão sobre os leitores da obra. Ainda uma vez, o lugar do filósofo na cidade seria o “não-lugar” próprio de um determinado *modo de vida*, e não a utopia de um Estado impossível e autoritário, mas isso exigiria estudos ulteriores acerca da presença e do significado da *atopía* em outras obras.<sup>392</sup>

Enfim, diante da pluralidade das significações da política *atópica* na obra platônica, e sua presença incisiva no *Górgias*, destacamos pela última vez as três figuras principais que nos guiaram na concepção da realidade e possibilidade do oxímoro de Sócrates e da filosofia, a ocupação de um “não-lugar” político: a estranheza, a contradição, o deslocamento. Através delas, tivemos a intenção de formular (e não resolver) o paradoxo e a tensão da filosofia política platônica, exemplarmente encenada no *Górgias*, captar o movimento e a singularidade inerentes à dimensão política da filosofia, mostrando como é possível e mesmo necessário a Platão construir esse espaço insólito, instável e dinâmico da política filosófica, sem apelarmos aos lugares-comuns do anti-platonismo e

---

<sup>392</sup> Entretanto, poderíamos dizer que essa antecipação não é meramente um prognóstico, devido ao fato de que nosso projeto original tinha como foco a *República*, diálogo no qual realizamos alguns estudos sobre a *atopía*.

condenarmos o pensamento político de Platão ao imobilismo e à arbitrariedade do qual ele já foi acusado.

Nesse sentido, fizemos um estudo minucioso para revelar a complexidade e o paradoxo inerentes ao lugar do filósofo na *pólis*, tendo em vista que a *atopía* do *Górgias*, desde que devidamente reconhecida, pode nos levar a compreender e julgar de outras maneiras o lugar político do filósofo constituído nos outros diálogos. Levando-se em consideração que os questionamentos platônicos estão na origem da própria tradição de filosofia política e que nesse campo ainda hoje parece ser urgente nos situarmos em relação aos posicionamentos de Platão, talvez a redescoberta da *atopía* possa fazer sentido em nosso próprio tempo e espaço, ser significativa para nosso saber e ação, enfim, abrir novas possibilidades concernentes ao nosso modo de compreender e viver a filosofia na cidade.

*Incipit vita nova*<sup>393</sup>

---

<sup>393</sup> Este é o *motto* da Universidade Federal de Minas Gerais, tirado do *incipit* do livro *A Vida Nova* de Dante Alighieri (l 1), o qual vale a pena registrar: “In quella parte del libro della mia memoria dinanzi alla quale poco se potrebbe leggere, si trova una rubrica la quale dice *Incipit Vita Nova*. Sotto la quale rubrica io trovo scripte le parole le quali è mio intendimento d’asemplare in questo libello. Se non tutte, almeno la loro sententia”.

## REFERÊNCIAS:

### Bibliografia primária:

#### Obras completas:

Platonis Opera, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Tomes I-V. Oxford: Clarendon Press, 1900-1907.

Platonis Opera - T.I tetralogias I-II continens [insunt Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus], recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt W.A. Duke, W.F. Hicken, W.S.M. Nicoll, D.B. Robinson et J.C.G. Strachan. Oxford : Oxford Clarendon Press, 1995.

PLATON. **Œuvres Complètes**. Trad. L. Robin; coll. J. Moreau. Pléiade. Paris: Gallimard, 1959-1960.

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

PLATONE. **Tutti gli scritti**. A Cura de G. Reale; tradotti, presentati e annotati G. Reale [et al.] Milano: Rusconi, Università Cattolica del Sacro Cuore, 1997.

PLATO. **The complete works of Plato**. Edited with introduction and notes by J. M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

PLATON. **Oeuvres complètes**. Dir. Luc Brisson. Paris: Garnier Flammarion, 2008.

**The complete Greek drama**: all the extant tragedies of Aeschylus, Sophocles and Euripides, and the comedies of Aristophanes and Menander, in a variety of translations, edited by Whitney J. Oates and Eugene O'Neill, JR New York: Random house, 1938, 2v.

#### Edições e traduções do *Górgias*:

PLATÃO. **Górgias**. Tradução, introdução e notas de M. O. Pulquério. Lisboa: ed. 70, s.d.

PLATÃO. **Górgias**. Tradução de D. R. N. Lopes. *In*: LOPES, D. R. N. **O filósofo e o lobo. Filosofia e Retórica no Górgias de Platão**. 2008. Tese (Doutorado em Linguística) - Instituto de Estudos da Linguagem, UNICAMP. Campinas, 2008. p. 273-449.

PLATO. **Gorgias**. A revised text with introduction and commentary by E. Dodds. Oxford: Clarendon Press, 1990.

PLATO. **Gorgias**. Translation with introduction and notes by D. J. Zeyl. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

PLATON. **Gorgias**. Edition traduction et notes par A. Croiset. Paris: Belles Lettres, 1959.



PLATON. **Gorgias**. Introduction, traduction et notes par M. Canto. Paris: GF Flammarion, 1993.

**Outros diálogos de Platão:**

PLATÃO. **O Banquete, ou, Do amor**. Introdução, tradução e notas de J. Cavalcante de Souza. São Paulo: Difel, 1970.

PLATÃO. **A República**. Introdução, tradução e notas de M. H. R. Pereira. Lisboa, Fundação Calouste Gulbelkian, 1980.

PLATÃO. **Eutidemo**. Tradução de Adriana M. M. F. Nogueira. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1999.

PLATÃO. **Fédon**. Tradução, introdução e notas de M. T. S. Azevedo. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

PLATÃO. **Mênon**. Introdução, tradução e notas de M. Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.

PLATÃO. **Protágoras – Górgias – Fedão**. Tradução de C. A. Nunes. 2ª Ed. Belém: EDUFPA, 2002.

PLATÃO. **Teeteto**. Tradução de A. F. Nogueira e M. Boeri. Intr. de J. T. Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

PLATÃO. **A República**. Tradução e notas de A. L. A. Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PLATÃO. **Carta VII**. Texto estabelecido por J. Burnet. Introdução de T. Irwin, tradução de J. T. Santos e J. Maia Jr. Rio de Janeiro: Ed. Puc-Rio; São Paulo, Ed. Loyola, 2008.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Tradução de D. P. R. Freitas. *In: FREITAS, D. P. R. O agón de Sócrates no horizonte de distinção entre ser e parecer*: tradução e comentário da *Apologia* platônica. 2009. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Belo Horizonte, 2009.

PLATÃO. **Filebo**. Tradução, apresentação e notas de F. Muniz. Rio de Janeiro: Ed. Puc-Rio; Loyola, 2012.

PLATON. **Lettre VII**. Trad. intr. et notes par L. Brisson. Paris: G.F. Flammarion, 1986.

PLATON. **Apologie de Socrate/ Criton**. Introduction traduction et notes par L. Brisson. Paris: GF Flammarion, 1997.

PLATON. **Phèdre**. Introduction traduction et notes par L. Brisson. Suivi de *La Pharmacie de Platon* de J. Derrida. Paris: GF Flammarion, 2000.

PLATON. **La République**. Traduction et présentation par G. Leroux. Paris: GF Flammarion, 2002.

PLATON. **Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político**. Traducción y notas por N. L. Cordero [et. al.]. Madrid: Gredos, 1992.

**Outros autores antigos:**

ARISTÓFANES. **As Nuvens**. Tradução G. Starzynski. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

ARISTOTE. **Politique**. Traduction par J. Tricot. Paris: Vrin, 1982.

ARISTOTE. **Metaphysique**. Traduction par J. Tricot. Paris, Vrin, 1986.

ARISTOTE. **Éthique à Nicomaque**. Traduction et presentation par R. Bodeüs. Paris: G.F. Flammarion, 2004.

ARISTOTLE. **Eudemian Ethics**. Trad. J. Solomon. *In: The complete works of Aristotle*. The revised oxford translation edited by Jonathan Barnes. v. 2. Princeton: Princeton University Press, 1984.

ARISTOTELE. **I dialoghi**. Introd., trad. e commento a cura di M. Zanatta. Milano: Rizzoli, 2008.

ARISTÓTELES. **Tópicos. Dos Argumentos Sofísticos**. Sel. José Américo da Motta Pessanha. Trad. Leonel Valandro; Gern Bornheim. São Paulo: abril Cultural, 1983.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Tradução de M. G. Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

ARISTÓTELES. **Poética; Organon; Política; Constituição de Atenas**. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

ARISTOTELIS **ETHICA EVDEMI**A. Recenservnt brevique adnotatione critica instrvxervnt R. R. Walzer, J. M. Mingay. Oxford: Oxford University Press, 1991.

DEMOSTHENES. **Demosthenes with an English translation by J. H. Vince**. Cambridge, Harvard University Press; London; William Heinemann Ltd., 1930.

DIELS, H.; KRANZ, W. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1951-1952. 3v.

EURÍPIDES. **Tragicorum Graecorum fragmenta**. V. 5. Euripides. Edited by R. Kannicht. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971.

ESOPE. **Fables**. Texte établi et traduit par E. Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1985.

GÓRGIAS. **Testemunhos e fragmentos**. Tradução, comentário e notas de M. Barbosa; I. Ornellas e Castro. Lisboa: Edições Colibri, 1993.

GÓRGIAS. Tratado do não-ente. Elogio de Helena. Tradução de M. C. M. N. Coelho. **Cadernos de Tadução da USP**, 4, p. 5-19, 1999.

HOMERO. **Odisséia**. Tradução, introdução e análise de D. Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2008. 3v.

LAÉRCIO, D. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução, introdução e notas de Mario da Gama Kury. Brasília: Editora da UnB, 1988.

OLYMPIODORUS. **Commentary on Plato's Gorgias**. Translated with full notes by Robin Jackson, Kimon Lycos, and Harold Tarrant; introduction by Harold Tarrant. Leiden: Brill, 1998.

**OS PRÉ-SOCRÁTICOS**: fragmentos, doxografia e comentários. Seleção de textos e supervisão de José Cavalcante de Souza; trad. de José Cavalcante de Souza *et al.* 2a. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

PSEUDO-XENOPHON (Old Oligarch). **Constitution of the Athenians**. In: MARCHANT, E. C. (Ed.). Translated by G. W. Bowersock. Cambridge: Harvard University Press, 1984.

TUCÍDIDES. **História da guerra do peloponeso**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Unb, 1999.

**TRAGICORUM GRAECORUM FRAGMENTA**. Recensvit Augustus Nauck. Supplementum. Continens nova fragmenta euripidea et adespota apud scriptores veteres reperta. Adiecit Bruno Snell. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuschhandlung, 1964.

XENOFONTE. **Banquete/Apologia de Sócrates**. Tradução introdução e notas de A. E. Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008.

XENOFONTE. **Memoráveis**. Tradução, introdução e notas A. E. Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2009.

**Compêndios de bibliografia:**

CHERNISS, H. Bibliographie platonicienne 1950-1958. *Lustrum*, 4, 5 [Goettingen, Vandenhoeck und Ruprecht], 1959-1960.

BRISSON, L. Bibliographie platonicienne 1958-1975. *Lustrum*, 20, 1977

BRISSON, L.; IOANNIDI, H. Bibliographie platonicienne 1975-1980. *Lustrum*, 25, 1983 (corrigenda, *Lustrum* 26, 1984, p. 205-206).

BRISSON, L.; IOANNIDI, H. Bibliographie platonicienne 1980-1985. *Lustrum*, 30, 1988 (corrigenda, *Lustrum* 31, 1989, p. 270-271).

BRISSON, L.; IOANNIDI, H. Bibliographie platonicienne 1985-1990. *Lustrum*, 34, 1992.

BRISSON, L. Platonic bibliography 2000-2012. Disponível em: <http://www.platosociety.org/newbibliography.html>. Acesso em 03/04/2012.

**Obras de referência:**

ASTIUS, F. **Lexicon Platonicum sive vocum platoniarum index**. Lipsiae: Weidmanniana, 1956. 2v. (Unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1835-1838).

BAILLY, A. **Dictionnaire Grec-Français**. Paris: Hachette, 2000.

BRANDWOOD, L. A. **A Word index to Plato**. Leeds: W. S. Maney & Son, 1976.

CHANTRAINE, P. **Dictionnaire étymologique de la langue Grecque**: histoire des mots. Paris: Klincksieck, 1974.

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

MUGLER, C. **Dictionnaire historique de la terminologie géométrique des grecs**. Paris: Klincksieck, 1958.

**SUIDAE LEXICON: ex recognitione Immanuelis Bekkeri**. Berolini: Typis et impensis G. Reimeri, 1854.

**SUIDAE LEXICON.** Edidit Ada Adler. Pars I. Editio stereotypa editionis primae MCMXXVIII. München/Leipzig: K. G. Saur, 2001.

**Referências bibliográficas secundárias:**

***Atopía:***

ALMEIDA JÚNIOR., G.M. Filosofia, *atopía* e modos de vida no *Górgias* de Platão. In: SILVA, J.C.S.; PINTO, P. R. M. (Eds.). **Atas do XII Encontro da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia, Salvador**, 23/10 a 27/10/2006. Salvador: Ed. da Anpof, 2006, p. 213-214.

ALMEIDA JÚNIOR., G. M. A *República* como uma *atopía*: a peça que Thomas More nos pregou. In: **V seminário internacional Archai – A cidade antiga: categorias conceituais e representações sociais e Simpósio anual da Sociedade Brasileira de Platonistas (SBP) e II seminário de estudos clássicos**. Brasília, 2 a 6 de junho de 2008. Brasília: Universidade de Brasília, 2008.

ALMEIDA JÚNIOR, G. M. *Atopía*: sobre a ‘politicidade’ da *República*. In: MARQUES, E. **Atas do XIV Encontro da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia**. Águas de Lindóia, 2010. Rio de Janeiro: Editora da Anpof, 2010, p. 217.

ALMEIDA JÚNIOR, G. M. *Atopía* socrática, *atopía* platônica: o discurso de Alcibíades. In: **Caderno de Resumos: XI Simpósio internacional da Sociedade Brasileira de Platonistas e VII Seminário internacional Archai**. Recife, 17 a 20 de maio de 2011. Recife: Universidade Federal de Pernambuco; Brasília: Universidade de Brasília, 2011, p. 41.

BORGES, M. E. M. O. **O cemitério de papel**: sobre a *atopía* do Eu de Augusto dos Anjos. 1990. Dissertação (Estudos literários) - Faculdade de Letras da UFMG. Belo Horizonte, 1990.

EIDE, T. Aristotelian topos and greek geometry. **Symbolae Osloenses**: Norwegian journal of Greek and Latin studies, v. 70, n.1, p. 5-21, 1995. (addendum on ἄτοπος).

EIDE, T. On Socrates' *atopía*. **Symbolae Osloenses**: Norwegian journal of Greek and Latin studies, n. 71, p. 59-67, 1996.

FLEISCHER, C. M. **De Socratis quam dicunt atopia syntagma**. Emmerich: J. L. Romen, 1855.

HADDAD, A. B. A narrativa de Crítias, uma “atopia”. **Kléos**: Revista de filosofia Antiga, n.16/17, p. 199-213, 2012/13.

MAKOWSKI, F. Où est Socrate? L'aporie de l'atopie chez Platon. **Revue de Philosophie ancienne**, 12, p. 131-152, 1994.

MEDRANO, G. L. **Guía para no entender a Sócrates**: Reconstrucción de la atopia socrática. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

SCHLOSSER, J. A. **Engaging Socrates**. 2009. Tese (Doutorado em Ciência Política) - Department of Political Science, Duke University, 2009.

TURNER, J. S. Atopia in Plato's *Gorgias*. **International Studies in Philosophy**, n. 25, p. 69-77, 1993.

WEBER, T. ΑΤΟΠΟΣ ΣΩΚΡΑΤΗΣ. In: BAUMBACH, M.; KÖHLER, H.; RITTER, A. M. (hrsg.). **MOUSOUPOLOS STEPHANOS**: Festschrift für Herwig Görgemanns. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1998, p. 453-456.

**Bibliografia secundária geral:**

ADORNO, F. **Sócrates**. Trad. José A. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1986.

AHBEL-RAPPE, S.; KAMTEKAR, R. (eds). **A companion to Socrates**. Oxford: Blackwell, 2006.

ALIGHIERI, D. **Tutte le opera**: Dante Alighieri. A cura di L. Blasucci. Firenze: Sansoni, 1965.

ALMEIDA, L. M. A. **O antagonismo entre retórica e filosofia no Górgias de Platão**. 1999. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 1999.

ALMEIDA JÚNIOR, G. M. A degradação do filósofo. In: PEIXOTO, M. C. D. (Org.). **Anais do encontro Saúde do homem e da cidade na antiguidade Greco-romana**. Belo Horizonte, 2007. (cd-Rom)

ALMEIDA JÚNIOR, G. M. Refutação da refutação: revivendo o *élenkhos* socrático segundo Gregory Vlastos. In: Tradição e ruptura: os clássicos e a obra de Gregory Vlastos. Belo Horizonte, Faculdade de Letras da UFMG, 30 e 31 de maio de 2011.

ALMEIDA JÚNIOR, G. M. O jogo sério de Platão. In: CORNELLI, G.; COSTA, G.; MACEDO, E.; RIEGEL, N. (Orgs.). **Caderno de Resumos do X Seminário**

- Internacional Archai**. Brasília, 2012. Brasília: Cátedra UNESCO Archai - As origens do pensamento ocidental, 2012, p. 19.
- ANNAS, J. **Platonic ethics**: old and new. Ithaca and London: Cornell University Press, 1999.
- ANNAS, J. What are Plato's "Middle dialogues" in the middle of?. *In*: ANNAS, J.; ROWE, C. (eds). **New perspectives on Plato, modern and ancient**. Cambridge: Center for Hellenic Studies, 2003, p. 1-23
- ARAÚJO, C. M. B. **Da arte**: uma leitura do *Górgias* de Platão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- ARDLEY, G. The role of play in the philosophy of Plato. **Philosophy**, v. 42, n. 161, p. 226-244, 1967.
- ARENDT, H. **A condição humana**. Trad. R. Raposo. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1981.
- ARENDT, H. **A dignidade da política**. Org. A. Abranches; trad. H. Martins [et al.]. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.
- ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. Trad. M. W. B de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- ARNOTT, G. W. The Confrontation of Sostratos and Gorgias. **Phoenix**, v. 18, n. 2, p. 110-123, 1964.
- AUGÉ, M. **Não-lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Trad. M. L. Pereira. Campinas: Papirus, 1994.
- AUGUSTO, M. G. M. Discurso utópico e ação política: uma reflexão acerca da *Politeia* platônica, **Classica**, n. 3, p. 45-66, 1990.
- BACHELARD, G. **La poétique de l'espace**. Paris: Presses Universitaires de France, 1961.
- BACON, F. **Novum organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza; Nova Atlântida**. Trad. J. A. R. de Andrade. São Paulo: Abril cultural, 1973.
- BAKHTIN, M. M. **The dialogic imagination**: four essays by M. M. Bakhtin. Edited by M. Holquist; translated by C. Emerson and M. Holquist. Austin: University of Texas Press, 1981.

- BALANSARD, A. **Techné dans les dialogues de Platon**: l'empreinte de la sophistique. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2001.
- BARKER, E. **Greek Political Theory. Plato and his predecessors**. London: Methuen & Co. Ltd, 1952.
- BARTHES, R. **Fragmentos de un discurso amoroso**. Traducción de E. Molina. Madrid: Siglo Veintiuno, 1993.
- BARTHES, R. **Aula**: aula inaugural da cadeira de semiologia literária do Colégio de França pronunciada dia 7 de janeiro de 1977. Tradução de Leila Perrone-Moisés. 10ª ed. São Paulo: Cultrix, 2002.
- BALAUDÉ, J.-F. Comment savoir avec Socrate? Verité et plaisir d'après le *Protagoras*. In: ROMEYER-DHERBEY, G. (Org.); GOURINAT, J.-B. (Éd.). **Socrate et les socratiques**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2001, p. 121-142.
- BEVERSLUIS, J. **Cross-examining Socrates**: A defense of the interlocutors in Plato's early dialogues. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- BLONDELL, R. **The play of character in Plato's dialogues**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- BLOOM, A. **The Republic of Plato**: Translated with notes and interpretative essay. New York, Harper-Collins Publisher, 1991.
- BOAS, G. Fact and Legend in the Biography of Plato. **The Philosophical Review**, v. 57, n. 5, p. 439-457, 1948.
- BOLZANI FILHO, R. Introdução. In: **A República**. Trad. A. L. A. Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. VII-XLII.
- BORDES, J. **Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote**. Paris: Belles Lettres, 1982.
- BRADLEY-LEWIS, V. *Politeia kai nomoi*: on the coherence of Plato's political philosophy, **Polity**, v. 31, n. 2, p. 331-349, 1998.
- BRANDÃO, J. L. O jogo e o labirinto no *Eutidemo*. **Revista filosófica brasileira**, n. 3, p. 23-48, 1988.
- BRANDÃO, J. L. **A poética do Hipocentauro. Literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- BRANDÃO, J. S. **Teatro grego. Tragédia e comédia**. Petrópolis: Vozes, 1985.



- BRANDWOOD, L. A. Stylometry and chronology. *In*: KRAUT, R. (ed.). **The Cambridge Companion to Plato**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 90-119.
- BRAVO, F. Quién es y qué enseña el Calicles de Platón?. *In*: CORNELLI, G. (org.). **Platos's styles and characters**. São Paulo: Annablume Clássica; Brasília: Archaí UNESCO Chair, 2012, p. 97-124.
- BRISSON, L. Les acusatons portées contre Socrate: Evanescence de la réalité et puissance du mythe. *In*: ROMEYER-DHERBEY, G. (Org.); GOURINAT, J.-B. (Éd.). **Socrate et les socratiques**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2001, p. 71-96.
- BRISSON, L. **Leituras de Platão**: história da filosofia. Trad. S. M. Maciel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- BRISSON, L. La "matière" et la "nécessité" dans le *Timée* de Platon. **Hypnos**, 28, p. 1-17, 2012.
- BRISSON, L.; FRONTEROTTA, F. (Sous la diretion de.). **Lire Platon**. Paris: Presses Universitaires de France, 2006.
- BRUNSCHWIG, J. Platão: *A República*. *In*: CHATELET, F.; DUHAMEL, O.; PISIER, E. **Dicionário de obras políticas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993, p. 943-959.
- BURNYEAT, M. The practicability of Plato's ideally just city. *In*: FINE, G. (Ed.). **Plato II: ethics, politics, religion and the soul**. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 297-308.
- CALDER III, W. M. How did Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff read a text?. **The Classical Journal**, v. 86, n. 4, p. 344-352, 1991.
- CALOGERO, G. Gorgias and the socratic principle: *Nemo sua sponte peccat*. **The Journal of Hellenic Studies**, v. 77, Part 1, p. 12-17, 1957.
- CAMBIANO, G. **Platone e le tecniche**. Bari: Laterza, 1971.
- CAMBIANO, G. Remarques sur Platon et la *technè*. **Revue Philosophique de la France et d'Etranger**, n. 4, p. 407-416, 1991..
- CAMPBELL, L. **The Sophistes and Politicus of Plato**. Oxford: Clarendon, 1867.
- CANFORA, L. **Um ofício perigoso. A vida cotidiana dos filósofos gregos**. Trad. N. Fernandes; M. Bertoli. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2003.
- CAPPELLETTI, A. J. Sobre la estructura dramática del *Gorgias* de Platon. **Revista venezolana de Filosofía**, n. 11, p. 137-142, 1979.

- CASEY, E. S. **The fate of place**: a philosophical history. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1997.
- CASTEL-BOUCHOUCHI, A. L'espace platonicien: *topos* et *chôra*. **Cahiers Philosophiques de Strasbourg**, n. 1, p. 91-105, 1994.
- CHERNISS, H. F. The philosophical economy of the theory of ideas. **The American Journal of Philology**, v. 57, n. 4, p. 445-456, 1936.
- COCA, A. F.; COOKE, R. A. On the classification of the phenomena of hypersensitiveness. **The Journal of immunology**, v. 8, i. 3, p. 163-182, 1923.
- COOPER, J. M. Introduction. *In*: COOPER, J. M. (ed.). **The Complete Works of Plato**. Edited with introduction and notes. Indianapolis, Hackett publishing, 1997, p. VII-XXVI.
- CORNFORD, F. M. La comunidad platónica. *In*: CORNFORD, F. M. **La filosofía no escrita y otros ensayos**. Introducción de W. K. C. Guthrie; Traducción A. P. Ramos. Barcelona: Ariel, 1974, p. 97-126.
- DAWSON, D. **Cities of the gods**: Communist utopias in Greek thought. New York: Oxford University Press, 1992.
- DESCLOS, M-L. **Aux marges des dialogues de Platon**: essai d'histoire anthropologique de la philosophie ancienne. Grenoble: J. Millon, 2003.
- DIÈS, A. Notice. *In*: Platon. **La République**. Texte établi et traduit par Emile Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1947. Tome VII, p. I-CXX.
- DIXSAUT, M. **Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon**. Paris: Belles Lettres/Vrin, 1994.
- DIXSAUT, M. Images du philosophe. **Kléos**: Revista de Filosofia Antiga, v. 4, n. 4, p. 191-248, 2000.
- DIXSAUT, M. Refutação e dialética. *In*: **Refutação**. Tradução J. S. Mafra. Revisão M. P. Marques. São Paulo: Paulus, 2012.
- DODDS, E. R. Plato and the irrational. **The journal of Hellenic Studies**, v. 65, p. 16-25, 1945.

- DORION, L.-A. La figure paradoxale de Socrate dans les dialogues de Platon. *In*: BRISSON, L.; FRONTEROTTA, F. (Sous la direction de). **Lire Platon**. Paris: Presses Universitaires de France, 2006, p. 23-39.
- DOVER, K. J. **Greek Homosexuality**. Cambridge: Harvard University Press, 1978.
- EHRENBERG, V. **The Greek State**. Oxford: Blackwell, 1960.
- EIDE, T. Aristotelian *topos* and greek geometry. **Symbolae Osloenses**: Norwegian journal of Greek and Latin studies, v. 70, n. 1, p. 5-21, 1995.
- ERLER, M.; BRISSON, L. (Eds.). **Gorgias – Menon**: selected papers from the seventh symposium platonicum. Sankt Augustin: Akademie Verlag, 2007.
- EUBEN, P. **Corrupting Youth**: political education, democratic culture, and political theory. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- FESTUGIÈRE, A. J. Les trois vies. *In*: **Acta congressus madvigiani** (Copenhaguem), 1958, p. 131-178.
- FINLEY, M. I. Athenian demagogues. **Past and Present**, n. 21, p. 3-24, 1962.
- FINLEY, M. I. Utopismo antigo e moderno. *In*: FINLEY, M. I. **Uso e abuso da história**. Trad. M. P. Michael. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 193-208.
- FOUCAULT, M. **Arqueologia do saber**. Trad. L. F. B. Neves Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1997.
- FOUCAULT, M. **L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970**. Paris: Gallimard, 1971.
- FOUCAULT, M. **Le gouvernement de soi et des autres**. Paris: Gallimard/Seuil, 2008.
- FOUCAULT, M. **Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II**. Paris Gallimard/Seuil, 2009.
- GAGARIN, M. The torture of slaves in Athenian Law. **Classical Philology**, v. 91, n. 1, p. 1-18, 1996.
- GIANNANTONI, G. Les perspectives de recherche sur Socrate. *In*: ROMEYER-DHERBEY, G. (Org.); GOURINAT, J.-B. (Éd.) **Socrate et les socratiques**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2001, p. 1-19.
- GIACOIA Jr., O. O Platão de Nietzsche, o Nietzsche de Platão. **Cadernos Nietzsche**, n. 3, p. 23-36, 1997.

- GILL, C. Le dialogue platonicien. *In*: BRISSON, L.; FRONTEROTTA, F. (Sous la direction de). **Lire Platon**. Paris: Presses Universitaires de France, 2006, p. 53-75.
- GOULD, J. **The development of Plato's ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1955.
- GOURINAT, M. Le portrait platonicien de Socrate selon Karl Popper. *In*: ROMEYER-DHERBEY, G. (Org.); GOURINAT, J.-B. (Éd.). **Socrate et les socratiques**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2001, p. 241-257.
- GRIPP, B. S. **Além das Nuvens**: crítica à filosofia nos fragmentos da comédia antiga. 2009. Dissertação (Estudos literários) - Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte. 2009.
- GRISWOLD Jr., C. L. Comments on Kahn. *In*: ANNAS, J.; ROWE, C. (eds). **New perspectives on Plato, modern and ancient**. Cambridge: Center for Hellenic Studies, 2003, p. 129-144.
- GRISWOLD Jr., C. L. Socrates' Political Philosophy. *In*: MORRINSON, D. R. (Ed.). **The Cambridge companion to Socrates**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 333-354.
- GROTE, D. Plato's use of Pindar ΝΟΜΟΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ: *Gorgias* 484b. **The Classical Journal**, v. 90, n. 1, p. 21-31, 1994.
- GUTHRIE, W. K. C. **History of Greek philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1962-81. v. 4: Plato, the man and his dialogues: earlier period. v. 5: The later Plato and the Academy.
- HADOT, P. La figure de Socrate. *In*: HADOT, P. **Exercices spirituels et philosophie antique**. Paris: Études Augustiniennes, 1988, p. 77-118.
- HADOT, P. Réflexions sur la notion de "culture de soi". *In*: CANGUILHEM, G. (org.) **Michel Foucault philosophe**. Paris: Seuil, 1989.
- HADOT, P. Forms of life and forms of discourse in ancient philosophy. **Critical Inquiry**, v. 16, n. 3, 1990, p. 483-505.
- HADOT, P. **O que é a filosofia antiga?** Trad. D. Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.
- HADOT, P. **Éloge de la philosophie antique**. Paris: Allia, 2001.

HANKINS, J. Socrates in the Italian Renaissance. *In*: TRAPP, M. (ed.). **Socrates from antiquity to the enlightenment**. London: Ashgate, 2007, p. 179-208.

HANSEN, M. H. **Polis**: An introduction to the ancient Greek City-State. Oxford: Oxford University Press, 2006.

HEGEL, G. W. F. **Lecciones sobre la historia de la filosofía**. FROST, E. C. (Ed.). Trad. W. Roces. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1955.

HERMANN, K. F. **Geschichte und System der platonischen Philosophie**. Heidelberg: Winter, 1839.

HOWLAND, J. Re-reading the dialogues: the problem of platonic chronology. **Phoenix**, v. 45, n. 3, 1991, p. 189-214.

HYLAND, D. **Finitude and transcendence in the platonic dialogues**. New York: New York State University Press, 1994.

JAEGER, W. Sobre el origen y la evolucion del ideal filosofico de la vida. *In*: JAEGER, W. **Aristoteles**: bases para la historia de su desarrollo intelectual. Trad. J. Gaos. México: Fondo de Cultura Economica, 1946, p. 467-515.

JAEGER, W. **Paidéia**: a formação do homem grego. Trad. A. M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JANSSENS, D. The Law of stranger: Waldenfels, Plato, and the origin of the legal order. **Ethical perspectives**, v. 13, n. 3, p. 383-410, 2006.

JOLY, R. **Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité Classique**. Bruxelles: Palais de Académies, 1956, 1. Vol, in 8°. Memoires de l'Academie Royale de Belgique.

KAHN, C. Did Plato write Socratic dialogues? **Classical Quarterly**, v. 31, n. 2, p. 305-320, 1981.

KAHN, C. Drama and dialectic in Plato's *Gorgias*. **Oxford Studies in Ancient philosophy**, n. 1, p. 75-121, 1983.

KAHN, C. **Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary form**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

- KAHN, C. On Platonic chronology. *In*: ANNAS, J.; ROWE, C (eds). **New perspectives on Plato, modern and ancient**. Cambridge: Center for Hellenic Studies, 2003, p. 93-128.
- KAMTEKAR, R. The politics of Plato's Socrates. *In*: AHBEL-RAPPE, S.; KAMTEKAR, R. (eds). **A companion to Socrates**. Oxford: Blackwell, 2006, p. 214-227.
- KRAUT, R. H. Socrates and democracy. *In*: FINE, G. (org.). **Plato 2: ethics, politics, religion, and the soul**. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 34-55.
- KIERKEGAARD, S. (Johannes Climacus). **Fragments of philosophy or a fragment of philosophy**. Originally translated and introduced by D. F. Swenson; new introduction and commentary by N. Thulstrup. Translation revised and commentary by H. V. Hong. Princeton, Princeton University Press, 1962.
- KIERKEGAARD, S. **O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates**. Tradução de A. L. M. Valls. Petrópolis: Vozes, 1991.
- KLOSKO, G. Implementing the ideal State. **The journal of Politics**, v. 43, n. 2, p. 365-389, 1981.
- KLOSKO, G. Plato's utopianism. The political content of the early dialogues. **The Review of Politics**, v. 45, n. 4, p. 483-509, 1983a.
- KLOSKO, G. The insufficiency of Reason in Plato's *Gorgias*. **The Western Political Quarterly**, v. 36, n. 4, p. 579-595, 1983b.
- KLOSKO, G. The refutation of Callicles in Plato's *Gorgias*. **Greece & Rome**, v. 31, n. 2, p. 483-509, 1984.
- KLOSKO, G. Politics and method in Plato's political theory. **Polis**, v. 23, n. 1, p. 1-22, 2006.
- KLOSKO, G. **The Development of Plato's Political Theory**. 2<sup>nd</sup> Edition. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- KOCHAN, J. Rescuing the *Gorgias* from Latour. **Philosophy of the Social Sciences**, n. 36, p. 395-422, 2006.
- KOHAN, W. O. Infância e educação em Platão. **Educação e Pesquisa**, v. 29, n. 1, p. 11-26, 2003.
- KOYRÈ, A. **Introducción a la lectura de Platon**. Trad. Jose M. Cajica Jr. Puebla: Editorial Jose M. Cajica Jr, 1947.

- LACAN, J. **Le séminaire de Jacques Lacan. Livre VIII, Le transfert: 1960-1961.** Texte établi par J.-A. Miller. Paris: Seuil, 2001.
- LACROIX, J.-Y. **L' Utopia de Thomas More et la tradition platonicienne.** Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2008.
- LATOURE, B. **A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos.** Tradução de G. C. C. de Sousa. Bauru: EDUSC, 2001.
- LEAR, J. **Happiness, death, and the remainder of life.** Cambridge/London: Harvard University Press, 2000.
- LIMA, P. B. A digressão, entre a política e a retórica. *In: SANTOS, J. T. (org.). Do saber ao conhecimento. Estudos sobre o Teeteto.* Lisboa: Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, 2005, p. 77-89.
- LISI, F. La politique platonicienne: le gouvernement de la cité. *In: BRISSON, L.; FRONTEROTTA, F. (Sous la direction de.). Lire Platon.* Paris: Presses Universitaires de France, 2006, p. 231-247.
- LONG, A. A. Socrates in Hellenistic philosophy. **Classical Quarterly**, v. 38, n. 1, p. 150-171. 1988.
- LOPES, D. R. N. **O filósofo e o lobo: filosofia e retórica no Górgias de Platão.** 2008. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2008.
- LUTOSLAWSKI, W. **The origin and growth of Plato's logic, with an account of Plato's style and of the chronology of his writings.** London/New York: Longmans, Green and co, 1897.
- MAFRA, J. S. **Refutação do discurso – libertação da alma: o élenkhos no Górgias de Platão.** 2008. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2008.
- MAGALHÃES-VILHENA, V. **Socrate et la légende platonicienne.** Paris: Presses Universitaires de France, 1952.
- MAGALHÃES-VILHENA, V. **O Problema de Sócrates.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1952b.
- MANUEL, F. E.; MANUEL, F. P. **El pensamiento utópico en el mundo occidental.** Trad. B. M. Carrillo. Madrid: Taurus, 1981.

- MARQUES, M. P. O sofista: uma fabricação platônica?. **Kriterion**, n. 102, p. 66-88, 2000.
- MARQUES, M. P. A significação dialética das aporias no *Eutidemo* de Platão. **Revista Latinoamericana de Filosofía**, v. XXIX, n. 1, p. 5-32, 2003.
- MARQUES, M. P. **Platão, pensador da diferença. Uma leitura do Sofista**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- MARQUES, M. P. Entre ser e aparecer: sobre *República V*. In: SANTOS, M. M. (org.). **1º Simpósio de Estudos Clássicos da USP**. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2006b, p. 247-270.
- MARQUES, M. P. Contra a teoria de dois mundos na filosofia de Platão. *República V* 476E-478E. In: CONTE, J.; BAUCHWITZ, O. (Org.) **O que é metafísica? Atas do III Colóquio Internacional de Metafísica**. Natal: EDUFRN, 2011, p. 245-260.
- MATTÉI, J.-F. Socrate et la philosophie de l'étranger. In: ROMEYER-DHERBEY, G. (org.); GOURINAT, J.-B. (éd.). **Socrate et les socratiques**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2001, p. 189-206.
- MCKIM, R. Shame and truth in Plato's *Gorgias*. In: GRISWOLD Jr., C. (org.). **Platonic writings, platonic readings**. New York/London: The Pennsylvania State University Press, 1998, p. 33-48.
- MCLEAN, D. R. The Socratic Corpus. In: TRAPP, M. (Ed.). **Socrates from antiquity to the enlightenment**. London: Ashgate, 2007, p. 65-89.
- MEDRANO, G. L. **El proceso de Sócrates. Sócrates e la transposición del platonismo**. Madrid: Editorial Trotta, 1998.
- MICHELINI, A. N. ΠΟΛΛΗ ΑΓΡΟΙΚΙΑ. Rudeness and irony in Plato's *Gorgias*. **Classical Philology**, v. 93, n. 1, p. 50-59, 1998.
- MORE, T. **A utopia**. G. Logan; R. Adams (Orgs.). Trad. J. L. Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MORRISON, D. The utopian character of Plato's ideal city. In: FERRARI, G. R. F. **The Cambridge Companion to Plato's Republic**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 232-256.
- MORROW, G. The demiurge in politics: the *Timaeus* and the *Laws*. **Proceeds and adresses of the american philosophical association**, 27, p. 5-23, 1953-54.



- MUNIZ, F. Dialética socrática entre a ironia e a *parrhesia*. **Boletim do CPA Unicamp**, 13-14, p. 35-42, 2002.
- NAILS, D. Problems with Vlastos's developmentalism. **Ancient Philosophy**, 13, p. 273-291, 1993.
- NAILS, D. Socrates. In: ZALTA, E. N. et al. (ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Stanford: Stanford University, 2012. <http://plato.stanford.edu/entries/socrates/>. Acesso em 02/06/2012.
- NAILS, D. **The People of Plato**: A prosopography of Plato and other socratics. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing, 2002.
- NEHAMAS, A. Eristic, antilogic, sophistic, dialectic: Plato's demarcation of philosophy and sophistry. **History of Philosophy Quarterly**, v. 7, n. 1. p. 3-16, 1990.
- NEHAMAS, A. **The Art of Living**: Socratic Reflections from Plato to Foucault. Berkeley: University of California Press, 1998.
- NIETZSCHE, F. **A filosofia na idade trágica dos gregos**. Trad. Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70, s.d.
- NIETZSCHE, F. Introdução teórica sobre a verdade e a mentira num sentido extra-moral. In: NIETZSCHE, F. **O livro do filósofo**. Trad. A. Lobo. Lisboa: Rés Editora, 1984, p. 89-109.
- NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro**. Trad. notas e posfácio de P. C. de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado Humano**: um livro para espíritos livres. Trad. notas e posfácio de P. C. de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, F. **O crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo**. Trad. notas e posfácio de P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- NIGHTINGALE, A. W. **Genres in Dialogue. The construct of the philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- NIGHTINGALE, A. W. **Spectacles of truth in Classical Greek Philosophy**: theoria in its cultural context. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- OBBER, J. **Mass and elite in democratic Athens**: rhetoric, democracy, and the power of the people. Princeton: Princeton University Press, 1989.

- OLIVEIRA, R. R. **Demiurgia e Política**: as relações entre a razão e a cidade nas *Leis* de Platão. 2006. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte. 2006.
- OSMANCZIK, U. S. El Político como pseudo-filósofo. **Kléos**, Revista de Filosofia Antiga, n. 4, v. 4, p. 31-41, 2000.
- PATOČKA, J. **Plato and Europe**. Trans. P. Lom. Stanford: Stanford University press, 2002.
- PHILLIP, A. Récurrentes thématiques et topologie dans le *Phèdre* de Platon. **Revue de Métaphysique et de Morale**, v. 86, n. 4, p. 452-477, 1981.
- PLASS, P. Philosophic anonymity and irony in the Platonic Dialogues. **The American Journal of Philology**, v. 85, p. 254 – 278, 1964.
- POLITIS, V. Is Socrates paralyzed by his state of *Aporia*? *Meno* 79e7-80d4. In: ERLER, M.; BRISSON, L. (Eds). **Gorgias – Menon**: selected papers from the seventh symposium platonicum. Sankt Augustin: Akademie Verlag, 2007, p. 268-272.
- POPPER, K. R. **The open society and its enemies**. v. 1. The spell of Plato. London: Routledge & Sons, 1947.
- PRADEAU, J.F. **Platon et la cité**. Paris: Presses Univesitaires de France, 1997.
- PRADEAU, J.F. Le bon usage du discours faux: les mythes. In: BRISSON, L.; FRONTEROTTA, F. (Sous la direction de). **Lire Platon**. Paris: Presses Universitaires de France, 2006, p. 77-83.
- PRADO, A. L. A. A. Normas para a transliteração de termos e textos em grego antigo. **Classica**, v. 19, n. 2, p. 298-299, 2006.
- PRESS, G. A. Continuities and discontinuities in the history of *Republic* interpretation. **International Studies in Philosophy**, n. 28, p. 61-78, 1996.
- PRESS, G. A. (Ed.). **Who speaks for Plato? Studies in Platonic anonymity**. Lanham, Boulder, New York and Oxford: Rowman & Littlefield, 2000.
- RAHE, P. A. The primacy of politics in classical Greece. **The American Historical Review**, v. 89, n. 2, p. 265-293, 1984.

- RINALDI, D. Literatura e artes plásticas no mundo antigo: éfrase e instruções ao pintor. *In: MARQUES, M. P. (org.). Teorias da imagem na antiguidade.* São Paulo: Paulus, 2012, p. 59-117.
- RIGINOS, A. S. **Platonica**: the anecdotes concerning the life and writings of Plato. Leiden: Brill, 1976.
- ROBIN, L. **Platon**. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.
- ROBINSON, R. Plato's consciousness of fallacy. **Mind**, v. 51, n. 202, p. 97-114, 1942.
- ROBINSON, R. **Plato's earlier dialectic**. Oxford: Oxford University Press, 1953.
- ROMERI, L. La cité idéale de Platon: de l'imaginaire a l'irréalisable. **Kentron**, 24, p. 23-34, 2008.
- ROMEYER-DHERBEY, G. (Org.); GOURINAT, J.-B. (Éd.). **Socrate et les socratiques**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2001.
- ROOCHNIK, D. L. Socrates use of the soul-techne analogy. **Journal of the history of philosophy**, v, 24, n. 3, p. 295-310, 1986.
- ROSENSTOCK, B. B. Mourning and melancholia: Reading the *Symposium*. **Philosophy and Literature**, v. 28, n. 2, p. 243-258, 2004.
- ROSSETI, L. **Aspetti della letteratura socratica antica**. Chieti: Ed. Libera Università degli Studi G. D'Annunzio, 1977.
- ROWE, C. The place of the *Republic* in Plato's political thought. *In: FERRARI, G. R. F. The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 27-54.
- SANTAS, G. The Socratic Paradoxes. **The Philosophical Review**, v. 73, n. 2, p. 147-164, 1964.
- SAWADA, P. Toward the definition of Utopia. **Moreana**, n. 31-32, p. 135-146, 1971.
- SCHIAPPA, E. Did Plato coin Rhetorike? **The American Journal of Philology**, v. 111, n. 4, p. 457-470, 1990.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen. *In: Sämmtliche Werke*. Dritte Abtheilung. Zur Philosophie. Zweiter Band. Berlin: O. Reimer, 1838, p. 287-308.

- SCHLEIERMACHER, F. D. E. **Introdução aos diálogos de Platão**. Trad. G. Otte. Revisão e notas F. Rey Puente. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- SEGAL, C. P. Gorgias and the psychology of the logos. **Harvard Studies in Classical Philology**, n. 66, p. 99-155, 1962.
- SEGVIC, H. No one errs willingly: the meaning of the Socratic intellectualism. **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, n. 19, v. 1, p. 1-45, 2000.
- SHOREY, P. **The unity of Plato's Thought**. Chicago: University of Chicago Press, 1904.
- SHOREY, P. **What Plato said**. Chicago: University of Chicago Press, 1933.
- SINCLAIR, T. A. **Histoire de la pensée politique grecque**. Paris: Payot, 1953.
- SORENSEN, R. **A brief history of paradox: philosophy and labyrinths of the mind**. New York: Oxford University Press, 2003.
- SOUZA, J. C. A cidade platônica. **Folha de São Paulo**, 4 de março de 1988, p. 8-9.
- STALLEY, R. The politics of the *Gorgias*. In: ERLER, M.; BRISSON, L. (Eds). **Gorgias – Menon**: selected papers from the seventh symposium platonicum. Sankt Augustin: Akademie Verlag, 2007, p. 116-121.
- STERN, P. The philosophic importance of political life: on the "Digression" in Plato's *Theaetetus*. **The American Political Science Review**, v. 96, n. 2, p. 275-289, 2002.
- STRAUSS, L. **The City and Man**. Chicago and London: University of Chicago Press, 1974.
- STRAUSS, L. **What is political philosophy and other studies**. Chicago: Chicago University Press, 1988.
- TARNOPOLSKY, C. Prudes, perverts, and tyrants: Plato and the contemporary politics of Shame. **Political Theory**, v. 32, n. 4, p. 468 – 494, 2004.
- TARNOPOLSKY, C. **Prudes, perverts, and tyrants: Plato's Gorgias and the politics of shame.**: Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2010.
- TAYLOR, A. E. **Plato: the man and his work**. London: Methuen, 1926.
- TAYLOR, C. C. W. The origins of our present paradigms. In: ANNAS, J.; ROWE, C. (eds). **New perspectives on Plato, modern and ancient**. Cambridge: Center for Hellenic Studies, 2003, p. 73-84.

- THESLEFF, H. The *Gorgias* re-written – why?. In: ERLER, M.; BRISSON, L. (Eds). ***Gorgias – Menon***: selected papers from the seventh symposium platonicum. Sankt Augustin: Akademie Verlag, 2007, p. 78-83.
- TRIVIGNO, F. Paratragedy in Plato's *Gorgias*. **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, v. 36, p. 74-105, 2009.
- TULLI, M. Il *Gorgia* e la lira di Anfíone. In: ERLER, M.; BRISSON, L. (Eds). ***Gorgias – Menon***: selected papers from the seventh symposium platonicum. Sankt Augustin: Akademie Verlag, 2007, p. 72-78.
- VASILIOU, I. Disputing socratic Principles: character and argument in the “Polus Episode” of the *Gorgias*. **Archiv für Geschichte der Philosophie**, 84, p. 245–272, 2002a
- VASILIOU, I. Socrates reverse irony. **Classical Quarterly**, v. 1, n. 52, p. 220-230, 2002b.
- VAZ, H. C. L. O que é filosofia antiga? **Síntese Nova Fase**, v. 23, n. 75, p. 547-551, 1996.
- VAZ, H. C. L. **Escritos de filosofia III**: filosofia e cultura. São Paulo: Loyola, 1997.
- VEGETTI, M. **Guida alla lettura della Repubblica**. Roma-Bari: Laterza, 2002.
- VEGETTI, M. *Béltista eiper dýnata*: lo statuto dell'utopia nella *Repubblica*. In: **La Repubblica. Trad. e commento a cura di Mario Vegetti**. Vol IV. Libro V. Napoli: Bibliopolis, 2000, p. 107-147.
- VEGETTI, M. **Um paradigma no céu. Platão político de Aristóteles ao século XX**. Trad. M. das Graças G. de Pina. São Paulo: Annablume, 2010.
- VERNANT, J. P. **As origens do pensamento grego**. Trad. I. B. da Fonseca. 2ª Ed. São Paulo: Bertrand Brasil, 1977.
- VERNANT, J. P. **Mito e pensamento entre os gregos**. Trad. H. Sarian. São Paulo: Paz e Terra, 1990.
- VIRILIO, P. **O espaço crítico e as perspectivas do tempo real**. Trad. P. R. Pires. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.
- VLASTOS, G. Was Polus refuted? **The American Journal of Philology**, v. 88, n. 4, p. 454-460, 1967.
- VLASTOS, G. The socratic *elenchus*. **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, n. 1, p. 27-58, 1983.

VLASTOS, G. **Socrates**: ironist and moral philosopher. Cornell: Cambridge University Press. 1991.

VLASTOS, G. Socrates *contra* Socrates in Plato. *In*: id. **Socrates**: Ironist and moral philosopher. Ithaca/New York: Cornell University Press, 1991, p. 45-80.

VLASTOS, G. The Socratic *elenchus*: method is all. *In*: M. BURNYEAT (Ed.). **Socratic Studies**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 1-37.

WALTON, D. Argumentation schemes and historical origins of the circumstantial *Ad Hominem* argument. **Argumentation**, n. 8, p. 359–368, 2004.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, E. F. U. von. **Platon**. Erste Band: Leben und Werke. Zweiter Band: Beilagen und Textkritik. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1920. 2v.

WHITEHEAD, A. N. **Process and reality**: an essay on cosmology. New York: Free Press. 1985.

WILLKE, H. **Atopische Gesellschaft**. Frankfurt: Suhrkamp, 2001.

WISER, J. Philosophy as political action: a reading of the *Gorgias*. **American journal of political science**, v. 19, n. 2, p. 313-322, 1975.

WOLIN, S. **Politics and vision**: continuity and innovation in Western political thought. Revised Edition. Princeton: Princeton University Press. 2004.

YUNIS, H. **Taming democracy**: models of political rhetoric in Classical Athens. Ithaca and London: Cornell University Press, 1996.

YUNIS, H. (Ed.). **Written Texts and the rise of literate culture in ancient Greece**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

YUNIS, H. The protreptic rhetoric of the *Republic*. *In*: FERRARI, G. R. F. **The Cambridge Companion to Plato's Republic**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 1-26.

ZANKER, P. **The mask of Socrates. The image of intellectual in antiquity**. Trad. A. Shapiro. Berkeley: University of California Press, 1995.

ZELLER, E. **Die Philosophie der Griechen**. Eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung. Zweiter Theil: Sokrates, Plato, Aristoteles. Tübingen: Verlag von Ludwig Friedrich Fues, 1846.

ZELLER, E. **Outlines of history of Greek philosophy**. 13<sup>th</sup> ed. revised by W. Nestlé and translated by L. R. Palmer. New York, Meridian Books, 1931.

## Apêndice A: *Atopia* socrática, *atopia* platônica: o discurso de Alcibíades

Poucos textos relacionados à reconstrução da imagem de Sócrates gozaram de tanto prestígio quanto o discurso de Alcibíades no *Banquete* (214a-222a), uma extraordinária peça filosófico-literária, que estimulou vivamente a imaginação de muitos filósofos e intelectuais ao longo dos séculos. Atravessando as fases da história ocidental, muitos filósofos e eruditos se renderam ao retrato simultaneamente solene e burlesco, cômico e trágico realizado pelo igualmente controverso “*Enfant Terrible*” de Atenas. Como sugere G. Medrano (2004), a imagem simultaneamente laudatória e condenatória que Alcibíades constrói de Sócrates atizou e moldou a imaginação dos jovens entusiastas da filosofia na Antiguidade, foi reconhecida por autores islâmicos medievais e renasceu na modernidade como modelo para concebermos o paradoxo vivo de Sócrates, até ganhar espaço importante no surgimento da historiografia crítica socrática no século XIX.

Contudo, não foram muitos os autores a notarem que o discurso de Alcibíades está explicitamente dedicado à tarefa aporética de dar conta da singularidade, originalidade e do caráter inclassificável da *atopia* socrática (*Banquete*, 215a2; 221d2).

Neste apêndice, apresentamos uma breve leitura do discurso em questão, com vistas a apresentar a *atopia* de Sócrates que nele predomina. Tendo em vista o que dissemos em nossa dissertação, sugerimos também que essa *atopia* é uma figura privilegiada para a construção da imagem da própria filosofia platônica.

Embora seja característico de Platão elaborar escritos que primam pelo caráter efusivo, elusivo e provocativo, como são, aliás, os *lógoi sokratikoi*, podemos dizer que o *Banquete*, junto com o *Fedro*, alcança um nível de vivacidade talvez inigualado no *corpus platonicum*. Um dos motivos para isso talvez seja devido à potência dramática suscitada pelas principais discussões da obra sobre o amor, a qual trata de Eros, e traz consigo, entre outros assuntos, o problema sobre a natureza da alma humana, o conflito entre a falta e a satisfação, a dialética entre o prazer e a dor, a oposição entre a mortalidade e imortalidade, além de oferecer uma definição relevante da *dialética* enquanto método e ciência próprias da filosofia platônica.

Platão, talvez mais do que qualquer outro pensador, radicou a filosofia na experiência erótica, situando-a no espaço tensional e dinâmico que o amor ocupa na vida



e na alma humana.<sup>394</sup> Nessa relação, a filosofia surge enquanto uma *dýnamis* erótica, e assim mostra seu caráter ambíguo, dificilmente definível, pois, se por um lado pode ser caracterizada como uma vida pautada pela tentativa de racionalizar o desejo, de procurar a ordem das coisas, de tal modo que passe a impressão de ser um exercício marcado pela purificação ascética dos sentidos e pela lógica ‘apolínea’, por outro lado, também é envolvida pelo desejo da racionalidade, pela indeterminação, até mesmo pela loucura, enfim, pelos desígnios ‘dionisíacos’. Corroboram estas considerações a ampla investigação sobre o poder tirânico de Eros descrito no livro nono da *República*, além da manifestação do amor enquanto *manía*, concebida como impulso motriz da filosofia no *Fedro* (244a et seq.). Não podemos nos esquecer da relação salientada por Alcibíades entre o eros filosófico e os transe coribânticos provocados por Sócrates (215e), e ainda, do “delírio filosófico (*philosóphou manías*) e seus transportes báquicos (*bakkheías*)” (218b3), dos quais os convivas participariam em comum.

No *Banquete*, muitas são as considerações sobre o caráter dúplice ou insituável de *Éros*, ser intermediário, espantoso e contraditório, que, assim como Sócrates, não pode ser definido e classificado de modo fácil. Mesmo antes do belíssimo discurso de Diotima, que aponta justamente para a falta de lugar e a natureza inclassificável do amor, Pausânias já apresentava dois Eros (o Pandêmio e o Urânio), ao invés de um único, enquanto Aristófanes salientava com o hilariante mito do andrógino a perda da identidade originária da condição humana e o impulso erótico como a tentativa de reconquistar a unidade perdida. A estrangeira de Mantinéia, em seu discurso, nos ensina que Eros não é sequer um deus, e sim um ser intermediário entre deuses e homens, um *daímon*.

Filho de Poros e Penia, Eros, da parte de pai é dotado de vários recursos, e da parte de mãe sempre está em falta de tudo; o amor anda descalço, vive na pobreza e nunca tem um lar, um lugar fixo (*Banquete* 203d).<sup>395</sup> Esse paradoxo e errância do amor, entrevisto nos vários discursos dos convivas no simpósio, e explicado por Diotima, assume contudo sua maior clareza (isto é, a clareza de que versa sobre um objeto arredo à determinações definitivas) nos dois homens que se declaram amantes de Sócrates:

---

<sup>394</sup> Além dos diálogos sobre o amor, ver *República* (VI 501d1-3 – Trad. A. Prado): “Sócrates: Qual poderá ser a objeção deles? Não serem os filósofos apaixonados pelo ser e pela verdade (*toû óntos te kai aletheías erastàs tous philosóphous*)? Adimanto: Mas isso seria absurdo (*átopon*)! Disse”.

<sup>395</sup> No *Fedro* (251e), Eros também é apontado como um ser sem lugar fixo.

Apolodoro e Alcibíades.<sup>396</sup> De fato, no *Banquete*, todos os discursos sobre o caráter divino do amor são impulsionados pela potência do gênero dramático, absorvido de maneira peculiar na forma do diálogo platônico, por sua vez eivado da tragédia, da comédia e do *drama satírico*. Todavia, dentre todos os excelsos e loquazes discursos pronunciados no *Banquete*, apenas a presença de Apolodoro e o discurso de Alcibíades desvendam a duplicidade e todo o entusiasmo suscitado pelo amor.

Na dramatização da *atopía* de Eros, de Sócrates e da filosofia, Apolodoro e Alcibíades são as únicas personagens que a si mesmos representam, são eles que procuram dispensar as máscaras dos atores, tanto quanto poderíamos admitir, em se tratando de duas personagens platônicas, num diálogo que, como já dissemos, prima pela vivacidade dramática.

Apolodoro, o narrador do diálogo, é aquele que não descuida dos discursos enunciados no banquete comemorativo por ocasião da vitória de Agatão no concurso de tragédias, e se ele não enuncia nenhum discurso sobre o amor, é a fonte de todos eles. Apolodoro satisfaz o desejo que um seu interlocutor anônimo manifesta em se informar acerca do simpósio de Agatão, ocorrido alguns anos antes, pois fonte melhor não haveria do que o homem que procura saber tudo o que Sócrates diz ou faz. O anônimo, contudo, censura Apolodoro pela suscetibilidade de seu caráter, por seu amor excessivo por Sócrates. Pois Apolodoro, tentando fazer-se fiel a Sócrates, não cessava de reprovar a conduta alheia à filosofia como miserável e desafortunada, ao passo que apenas seu amante podia ser tido como feliz, como o arauto do modo de vida mais sensato para o homem, a única fonte de alegria de Apolodoro. Repreendido por seu interlocutor anônimo, que o satiriza por não cessar de se lamuriar e depreciar a si mesmo e aos outros, com exceção de Sócrates, Apolodoro reconhece o extremismo de suas reações, que vão da alegria à miséria, e com isso admite que seu juízo pode ter algo de “delirante ou de desatinado” (174e).

Esse comportamento exacerbado, contraditório e desequilibrado diante de Sócrates, revela uma natureza algo patética e neurótica, também descrita por Platão no

---

<sup>396</sup> Aristodemo não pode ser esquecido, pois como lembra Apolodoro, ele era um dos mais fervorosos amantes de Sócrates (173b). Pequeno e sempre descalço, ele presenciara a reunião de Sócrates, Agatão, Alcibíades, e os demais convivas, e transmitira o relato a Apolodoro, que teve a oportunidade de conferi-lo diretamente com Sócrates. Todavia, a presença de Aristodemo no *Banquete* é discreta, e seu amor por Sócrates não causa um arrebatamento semelhante ao de Apolodoro e Alcibíades.

*Fédon*. Nos momentos derradeiros de Sócrates na prisão, todos os presentes sentiam uma “sensação indefinível” (*átupon ti moi páthos*; *Fédon* 59a3), uma mistura estranha de dor e de prazer, ao contemplarem o admirado mestre e companheiro à beira da morte, e a dignidade e serenidade com a qual ele enfrentava seu destino.<sup>397</sup> Segundo Fédon, essa sensação “estranha” era compartilhada pelos seguidores de Sócrates presentes em seus momentos finais, e todos eles experimentavam simultaneamente o riso e o choro, o trágico e o cômico daquela situação, mas Apolodoro chegava às raias do absurdo. Quando Sócrates bebe o veneno, ele chora feito uma criança e se lamenta a tal ponto que o filósofo repreende severamente seus companheiros (*Fédon* 117d). Como salienta B. Rosenstock, Apolodoro, cujo nome sugere um “dom de Apolo”, na verdade, é uma vítima de Dioniso. Segundo Rosenstock, na visão de Apolodoro, Sócrates seria como que a cura para seu desequilíbrio emocional, sua alternância extrema entre prazer e dor, entre miséria e alegria, situação que, refletida em Apolodoro, não passaria de uma ilustração da própria condição humana elevada a seu grau máximo (Rosenstock, 2004, p. 245). A cura, como lembra Rosenstock, seria nada mais nada menos do que escapar da própria condição humana, isto é, a situação aporética e contraditória da alma enquanto vinculada ao corpo, condenada à oscilação e mistura do prazer e da dor, da alegria e da lamentação. Tal cura, por sua vez, poderia ser alcançada mediante a ascensão dialética apresentada por Diotima, a sacerdotisa que ensinou a Sócrates como fugir para uma realidade divina e imortal, através do descolamento da alma do corpo e da procura pela inteligibilidade das coisas sensíveis.

Deixemos o caráter de Apolodoro, pois, como nos diz Fédon no diálogo homônimo (59 a-b), “tu já conheces, sem dúvida, o homem e sua maneira de ser”, e passemos ao outro amante, o outro que anuncia seu afeto de maneira aberta e desavergonhada,

---

<sup>397</sup> Sócrates ainda diz um pouco à frente no *Fédon* (*Fédon* 60b - trad. M. S. Azevedo): “Que coisa estranha (*átupon*), amigos, essa sensação a que os homens chamam prazer! É espantoso como naturalmente se associa ao que se passa por ser o seu contrário, a dor! Ambos se recusam a estar presentes ao mesmo tempo no mesmo homem; e, todavia, se alguém persegue e alcança um deles, é quase certo e sabido que acaba por encontrar o outro, como dois seres que estivessem ligados por uma só cabeça”. Vale lembrar ainda que, no *Filebo* (49a8), por exemplo, a mistura de prazer e de dor na inveja é concebida como “contraditória” (*átupon*), e ainda, tida como a origem do cômico. Na seqüência da argumentação, que seguia analisando as afecções que supõem a união contraditória de prazeres e dores, Sócrates afirma (*Filebo* 50b1-4- trad. nossa): “Mostra-nos, ainda, o argumento, que nas lamentações, nas tragédias e nas comédias, e não apenas no teatro mas também em *toda comédia e tragédia da vida humana* (*toû bíou sympásei tragoidíai kai komoidíai*) e em mil coisas mais, os prazeres e as dores andam sempre associados”.

Alcibíades. *L'Enfant Terrible* de Atenas, uma das figuras mais controversas de seu tempo, discípulo que renega o mestre e por ele é renegado, não esconde seu impulso apaixonado, e de alguma maneira seu ressentimento por Sócrates. Como notou G. Medrano, no *Banquete*, somente Alcibíades é arrastado por Eros, somente nele a força desse deus *atua* de modo transparente, algo que era esquecido pelo caráter “teórico” dos discursos dos outros convivas (Medrano, 2004, p. 48). Enquanto os outros falam sobre Eros, Eros fala através de Alcibíades, que irrompe no *Banquete*, sem convite e sem ser esperado, fazendo algazarra e totalmente embriagado. Ébrio, se oferece para ser companheiro de bebida, e diz querer transmitir a coroa que portava ao grande vencedor, mas nós conhecemos a volúpia sexual de Alcibíades. Procurando os favores de Agatão, acaba por descobrir Sócrates, que ele diz estar sempre “onde menos se espera”, e a tensão entre os dois recomeça. Sem condições de tomar o lugar de Sócrates como o predileto de Agatão e o de Erixímaco enquanto simposiarca, resta a Alcibíades seguir a ordem proposta no início do simpósio, no qual os convivas tinham proposto que cada um bebesse a seu gosto, e que cada um fizesse um elogio de Eros à altura das atribuições notáveis do deus do amor para os seres humanos.

Antecipando o tema da “insolência” (*hýbris*) socrática (215b7; 219c5), fundamental em seu discurso, Alcibíades só tem uma saída: fazer um ambíguo elogio de Sócrates, cuja presença não permite que as atenções sejam dirigidas aos outros, que não deixa que se ame ninguém mais.

Irônico elogio, dificultado pela embriaguez daquele que o enuncia, mas principalmente pela natureza do objeto do discurso:

Alcibíades: Não é fácil (*ou rhádion*), a quem está neste estado, da tua singularidade (*tên sên atopían*), dar uma conta bem feita e seguida (*hōd ékhonti eupóros kai ephxēs katarithmēsai*).

(*Banquete* 215a1-3- trad. J. C. de Souza)<sup>398</sup>

De saída, pois, Alcibíades elege o tema que reverberou durante o século IV em Atenas, e viria a dominar toda a posteridade dos estudos críticos acerca de Sócrates:

---

<sup>398</sup> Apenas para se ter uma idéia das variações nas traduções para o substantivo *atopía* em suas duas ocorrências no *Banquete*, veja-se a compilação de T. Eide (1996, p. 59): “Esta é uma seleção de traduções e interpretações: ‘your oddities’ (Lamb); ‘nature deroutante’ (Robin); ‘deine Wunderlichkeiten’ (Schleiermacher); ‘Originalität, Eigenart’ (Schmelzer); ‘your extraordinary nature’ (Waterfield); ‘out-of-the-way character, a walking conundrum’ (Bury). Essa variedade é em si mesma um indicador de que uma observação mais próxima do termo pode ser de alguma utilidade”.

Quem é Sócrates? Como defini-lo? Como classificá-lo? Como dar conta de sua singular personalidade? Em que pese toda a fortuna crítica do discurso de Alcibíades, as múltiplas repercussões e apropriações de seu belo discurso sobre o feio Sócrates, na maioria das vezes, pouca atenção foi conferida à *atopía* socrática. Parece estranho que o tema vital de um discurso tão bem conhecido e cotado na reconstituição da figura de Sócrates tenha sido tão negligenciado ou marginalizado, e que tão poucos autores tenham se aprofundado na *atopía* descrita no discurso de Alcibíades. O que soa mais estranho é que, de alguma maneira, discutir sobre o problema de Sócrates é já discutir sobre o “não-lugar” próprio deste homem “inclassificável”, ainda que não se tenha consciência explícita dele.

Envolvido numa aporia semelhante à nossa, Alcibíades precisa de recursos para elogiar Sócrates, e os encontra nas “imagens”, nas semelhanças ou ícones (*di' eikónon*; 215a4-5). Tentando desmascarar o objeto de seu amor, Alcibíades encontra outras máscaras: a dos Sátiros e dos Silenos:

Afirmo eu então que é ele muito semelhante a esses silenos colocados nas oficinas dos estatuários, que os artistas representam com um pifre ou uma flauta, os quais, abertos ao meio, vê-se que têm em seu interior estatuetas de deuses. Por outro lado, digo também que ele se assemelha ao sátiro Mársias.

(*Banquete* 215a-b- trad. J. C. de Souza)

É extraordinário que, quando procuramos imaginar a fisionomia de Sócrates, ainda o vemos através dos olhos de Alcibíades, na esteira de uma rica tradição retratística elaborada ao longo dos séculos.<sup>399</sup>

Para Alcibíades, que reconhece o caráter insólito de sua comparação, mas insiste que procura dizer a verdade e que não objetiva (apenas) ridicularizar Sócrates, tal homem se assemelha às estátuas dos Silenos, a começar por seu aspecto exterior, sua fisionomia, sua conhecida e bem noticiada feiúra.<sup>400</sup> Esta qualidade exterior de Sócrates,

<sup>399</sup> A descrição da aparência silênica de Sócrates por Alcibíades, além de influenciar outros textos de autores antigos e modernos, influenciou bastante a rica iconografia dedicada a retratar a imagem (dessa vez no sentido literal) do filósofo entre escultores e pintores, da antiguidade até os dias de hoje. Acerca dos retratos de Sócrates com base em seus traços de Sileno e Sátiro descritos na literatura, veja-se a iconografia e a discussão em P. Zanker (1995, p. 33-39), G. Medrano (2004, p 161-164) e D. Mclean (2007).

<sup>400</sup> Nietzsche, no *Crepúsculo dos Ídolos* (Problema de Sócrates, §3), lembra espirituosamente do choque que a fisionomia de Sócrates causava em seus concidadãos, já que a feiúra, em si mesma uma “objeção”, seria para os gregos uma autêntica “refutação”. Nietzsche completa com o juízo de um estrangeiro [seria o de Teodoro no *Teeteto*? Ou o de Zópiro no diálogo homônimo perdido de Fédon de Élis?] que disse

além do *Banquete* platônico, é reportada em outros momentos da obra de Platão, de Xenofonte e de outros autores, como Cícero e Luciano. Sócrates possui rosto chato, largo e estranhamente constricto, nariz curto, largo e arrebitado (*Teeteto* 143e; Xenofonte *Banquete* 5 6), corpo parrudo ostentando uma barriga proeminente (Xenofonte, *Banquete* 2 19), lábios grossos numa boca “mais feia que a dos burros” (Xenofonte, *Banquete* 5 7), olhos esbugalhados (*Teeteto* 143e; Xenofonte, *Banquete* 5 5), capazes de olhar fixo e de soslaio (Platão, *Banquete* 221b3-4; Aristófanes, *Nuvens* 362); Cícero reporta que seu pescoço era largo (*Do destino* 5.10)<sup>401</sup> e Luciano acrescenta que ele era careca (*Diálogo dos mortos* 6.4-6).<sup>402</sup> Platão e Xenofonte explicitamente vinculam os traços da aparência de Sócrates aos dos Silenos. Critobulo afirma que Sócrates merecia o epíteto de “[...] o mais feio de todos os Silenos que aparecem nos dramas satíricos” (Xenofonte, *Banquete* 9 19).

Uma palavra sobre os Silenos e os Sátiros: em primeiro lugar, cabe assinalar que a distinção entre essas curiosas criaturas é tênue, sendo que Eurípides trata o Sileno como uma criatura única e o põe como pai dos Sátiros (*Cíclope* 13, 82, 269).<sup>403</sup> Na tradição mitológica, eles eram seres semi-divinos, que ocupavam uma situação fronteiriça entre a animalidade e a humanidade; sua aparência variava, mas eram descritos como seres de corpo robusto, de traços animais, toscos e rudes, com cabelos espessos e eriçados, semelhantes aos de carneiros e bodes; tinham narizes arredondados e às vezes curvados para baixo; suas orelhas eram pontudas, e podiam possuir pequenos chifres e caudas, como a dos cavalos e dos bodes. Habitavam regiões naturais, como campos e florestas, e geralmente eram temidos pelos mortais. O autor do *Catálogo das Mulheres* os considerava indolentes e inúteis, embora o velho Sileno também pudesse ser considerado repositório de sabedoria.<sup>404</sup>

---

frontalmente a Sócrates que ele era um monstro, escondendo debaixo de sua fronte grotesca todos os vícios e os maus desejos. Sócrates teria respondido: “Tu me conheces, meu senhor”.

<sup>401</sup> Neste texto, segundo Mclean, Cícero descreve um fisionomista chamado Zópiro que se julgava capaz de determinar o caráter de um indivíduo a partir de sua aparência exterior. Desafiado a exhibir sua habilidade em relação a Sócrates, ele reconheceu muitos vícios no caráter do filósofo, considerando-o “*stupidum, bardum, mulierosum*”. Mclean afirma ainda que o nariz “arrebitado” (*snub*) era um traço frequentemente associado por fisionomistas da antiguidade à lascívia sexual. Sobre a existência de vários tratados sobre fisionomia na antiguidade e na modernidade, ver as observações de Mclean (2007, p. 67 *et passim*).

<sup>402</sup> Ver ainda Zanker (1995) e Mclean (2007, p. 65 *et. seq.*).

<sup>403</sup> As variantes na genealogia dessas criaturas não nos interessam tanto aqui.

<sup>404</sup> Como assinala P. Zanker, a partir da imagem de um vaso ático anterior a 450 a.C., no qual o Sileno detinha o bastão do professor e era retratado como zeloso pedagogo (Zanker, 1995, p. 38).

Os Silenos e os Sátiros eram seres híbridos, parte animais, parte humanos, que formavam o cortejo de Dioniso, a quem estavam associados desde o nascimento deste deus. Impudentes, bufões, grotescos, licenciosos, encontravam-se geralmente embriagados, tinham um voraz apetite sexual; freqüentemente eram representados de pênis ereto e viviam perseguindo as Ninfas. Portavam apetrechos como o tirso, taças e odres cheios de bebida, assim como instrumentos musicais; com sua música e dança esquisitas encantavam e dominavam os ânimos dos seres humanos, revirando tudo de pernas para o ar. Como sintetiza P. Hadot:

Os Silenos e os Sátiros eram, na tradição popular, demônios híbridos, parte animais, parte humanos, que formavam o cortejo de Dioniso. Impudentes, bufões, vagabundos, eles constituíam o coro dos dramas satíricos, gênero literário do qual o *Cíclope* de Eurípides sobrou como um dos raros testemunhos. Os Silenos representam assim o ser puramente natural, a negação da cultura e da civilização, a bufoneria grotesca, a licença dos instintos.

(Hadot, 1988, p. 79-80)

Os dramas satíricos faziam parte da tetralogia que era apresentada em Atenas nos concursos dramáticos em honra a Dioniso; depois da seqüência de três tragédias, eles eram encenados, e constituíam uma espécie de amenização da gravidade das peças trágicas. Os enredos destes dramas normalmente apresentavam os heróis numa situação embaraçosa, inusual e insólita, e a seriedade dos temas e personagens trágicos era amainada por situações burlescas e cômicas que eles tinham de enfrentar.<sup>405</sup> Ora, o discurso de Alcibíades é explicitamente classificado por Sócrates como um claro “drama satírico e silênico” (*satyrikón drâma kai silenikòn*; 222d3-4), o qual, por sua vez, assim como os diálogos de Platão, e em especial o discurso de Alcibíades, talvez possam ser descritos como jogos sérios, *spoudaía paidiá*, devido à peculiar mistura do jocoso e do

---

<sup>405</sup> Veja-se a definição de J. S. Brandão para o drama satírico (1986, p. 32-33) “Por sua natureza, o *Drama Satírico* é uma espécie de tragédia mais curta, porém mais próxima do *ditirambo*; por sua fantasia, com a mistura do grotesco e do sério, tornou-se ele uma tragédia bem-humorada, como lhe chamou Demétrio. Ocupa, pode-se dizer assim, uma posição intermediária entre *tragédia* e *comédia*. Da primeira participa pela identidade temática haurida nas mesmas lendas; pela conduta e nobreza de algumas personagens, que pertencem também ao mundo dos deuses e dos heróis; pelo majestoso e patético de certas cenas e, em geral, pela economia e graça de toda peça. Possui da comédia a graça picante e maliciosa e certa licenciosidade provocada pela presença dos *Sátiros* e, sobretudo, o desfecho que (...) é invariavelmente alegre e feliz”.

grave, do trágico e do cômico que neles ocorrem. O jogo-sério seria uma espécie de subgênero literário, importante na literatura e nas filosofias próximas da literatura.<sup>406</sup>

Alcibiades não hesita em aproximar Sócrates dessas figuras grotescas, o que implicava um vigoroso desafio aos padrões de perfectibilidade física e moral nutridos no ambiente da *pólis*, embutidos no ideal da *kalokagathía*. Mas temos aí uma ambigüidade interessante. O aspecto exterior de Sócrates não é congruente com a descrição de Alcibiades sobre seu aspecto interior. Embora Sócrates seja feio por fora, quando olhamos para o interior desse homem, podemos encontrar as mais belas imagens ali escondidas, consideradas verdadeiros tesouros de sabedoria, tal como quando abrimos as estatuetas dos Silenos, achamos em seu interior imagens ou estátuas divinas.<sup>407</sup>

É curioso que, para desvelar a natureza retrátil a definições de Sócrates, Alcibiades evoca uma imagem, e dentro dessa imagem encontra outra imagem, nos

---

<sup>406</sup> O tema do “jogo sério” já tinha sido explicitamente mencionado por Agatão ao final de seu discurso (197e); o discurso de Alcibiades como um todo explora essa mistura, mas veja-se em especial 216d *et seq.* Em 223d, Sócrates afirma que a capacidade de produzir tragédias e comédias é idêntica. Dentre outros lugares, trata-se de um tópico relevante ainda no *Fédon* (59a *et passim*), no *Górgias* (481b-c *et passim*) e na *República* (VII 536c *et passim*). Acerca do “jogo sério” na obra platônica, veja-se G. Ardley (1967) e G. Almeida Júnior (2012).

<sup>407</sup> P. Zanker fez uma interessante interpretação da comparação de Sócrates aos Sátiros. Para ele, a comparação representa um desafio ao ideal da *kalokagathía*, na medida em que Alcibiades ressalta o exterior feio e grotesco de Sócrates ao passo que louva o caráter e a sabedoria daquele homem. Segundo Zanker, a comparação pode ser situada no contexto mais amplo da filosofia platônica, na qual existe um contraste entre interior e exterior, entre aparência e realidade. O próprio corpo de Sócrates poderia ser um exemplo desses preceitos, na medida em que aquele que aparenta ser o mais feio na verdade ostenta a alma mais perfeita. Nesse sentido, a própria descrição do filósofo representa uma crítica irônica ao sistema de valores ateniense, que seria edificado pela noção de aparência e engano e fixado no aspecto externo do corpo e das coisas. Nesse sentido, Zanker sugere que a descrição da aparência de Sócrates e a elaboração de seus retratos podem ser compreendidos como uma espécie de extensão provocativa e vigorosa de seu discurso filosófico num outro meio, na medida em que questionam os atenienses num de seus mais fundamentais princípios de identidade (Zanker, 1995, p. 38-39). “A discussão gira em torno do contraste entre interior e exterior, entre aparência e realidade. O próprio Sócrates, como é sugerido, é visto como um Sátiro tocador de flauta [...] que, quando é aberto, contém uma imagem divina. A filosofia verdadeira reconhece a aparência do exterior e conduz à percepção do ser de fato. O corpo de Sócrates pode ser visto como um exemplar desses preceitos, pois o aparentemente feio Sócrates contém a alma mais perfeita. Esta idéia implica que todo o sistema de valores da sociedade ateniense está fundado sobre a mera aparência e o engano, confundida pela fixação na forma externa do corpo”. Já Mclean, por seu turno, supõe que Platão “herda os preconceitos fisionômicos de sua sociedade”, a ponto de endossar o ideal da conjunção entre a beleza corpórea e a perfeição moral e intelectual da alma, como sugeriria *República* (III 402d1-5). Todavia, o próprio autor admite que o problema da feiúra de Sócrates representou um desafio ao juízo de Platão (Mclean, 2007, p. 75-76): “O problema da aparência de Sócrates deve tê-lo desafiado [isto é, Platão] numa via particularmente poderosa. Platão a confrontou oferecendo uma visão alternativa sobre Sócrates, na qual a aparência grosseira tanto do corpo de Sócrates quanto de seus discursos são usadas para modelar e comentar a *atopía* programática (“estranheza”, a propriedade de ser “fora de lugar”) da filosofia e do filósofo”.



mostrando o abismo no qual mergulhamos ao tentar definir aquele a quem Cícero chamou de o príncipe dos filósofos, o mais famoso deles e, ironicamente, o mais inclassificável. Como uma boneca russa, camadas e mais camadas são descobertas nessa brincadeira séria de tentar desnudar o real ser de Sócrates.

Para Alcibíades, Sócrates é semelhante a Mársias, o sátiro que desafiou Apolo. Como Mársias, Sócrates é insolente, ele é dominado pela *hýbris*; como Mársias, Sócrates tem um poder maravilhoso de encantar os homens, só que não com um *aulós*, mas com sua boca e seus discursos. Tamanho é o poder de suas palavras, que Alcibíades apela para uma comparação histriônica: elas são divinas, elas nos possuem como os seres divinos, elas “revelam quem está na falta das iniciações e dos deuses” (215d). Nenhum outro orador tem esse poder, ninguém causa tanta comoção e provoca o interesse como Sócrates, pois perto dele, rétores eminentes, entre os quais Péricles, são reduzidos à mediocridade. Alcibíades afirma que Sócrates não tem termo de comparação entre os homens, mas a todo tempo em seu discurso o compara a figuras proeminentes, desde as figuras divinas e semi-divinas da imaginação mítica grega quanto a homens destacados tais como, além de Péricles, Nestor, Antenor e Brasidas, modelos de virtude, conselheiros notáveis e políticos hábeis.

Ainda assim, apenas Sócrates tem a capacidade extraordinária de aturdir e empolgar os homens, somente suas palavras levam Alcibíades às lágrimas; enfim, segundo Alcibíades, apenas os *lógoi* socráticos são capazes de fazer seu coração disparar, levando-o a um estado de transe semelhante ao das coribantes. Além disso, Alcibíades diz que esse efeito acontece também com os outros admiradores de Sócrates e da filosofia, que escutam e repetem suas palavras (216e). Alcibíades compara a si e a outros seguidores de Sócrates a homens conduzidos pelos transportes dionisíacos (218b). Nesta passagem, não estaria Platão, através da máscara de Alcibíades, situando todos os demais socráticos no campo da *atopía*?

Perto de alguém inexperiente, as palavras de Sócrates soariam “à primeira vista, totalmente ridículas”, pois ele só sabe falar de “bestas de carga, de ferreiros, sapateiros, correeiros”, e parece querer dizer sempre as mesmas coisas com as mesmas palavras, a ponto de qualquer ignorante zombar de seus discursos (222a). Alcibíades rebate uma censura recorrente, empenhada contra Sócrates por Hípias nas *Memoráveis* (IV 4 6-8),

por Cálicles no *Górgias* (490e-491a) e por todos aqueles que não reconhecem a riqueza de seus *lógoi*, a seriedade e os tesouros escondidos sob a aparência ridícula e disparatada de suas palavras.

Diante desse Mársias, Alcibíades acaba deslocado para fora de si e ao mesmo tempo lançado em si mesmo. Por incrível que pareça, Sócrates é o único que é capaz de causar vergonha num homem que admite ser completamente desavergonhado (216b). Ele faz Alcibíades perceber que suas condições de vida são intoleráveis, posto que este último trata dos negócios de Atenas, mas descuida de si mesmo. Depreciado desse modo, o popular Alcibíades procura fugir desesperadamente de Sócrates e (de si mesmo), da mesma maneira que os homens fogem das “sereias”; essa fuga, no caso de Alcibíades, o leva em direção à turba que o honra. Alcibíades confessa não saber como lidar com Sócrates: por um lado, ele deseja que ele não exista mais, mas por outro lado, sabe que isso lhe causaria uma dor muito maior. Alcibíades não consegue ficar perto, mas também não consegue se afastar de seu amado. Sócrates sempre o relembra de como ele se esquece de si mesmo e isto é o que o ultraja e ao mesmo tempo o seduz.

408

As sensações e atitudes contraditórias de Alcibíades revelam as contradições de Sócrates. Este último, por um lado, está sempre a perseguir os jovens belos, enquanto, por outro lado, despreza suas belezas, trata com sobrançeria títulos de honra, reputações públicas, riquezas; todos esses bens Sócrates julga que não valem nada, e se Alcibíades tinha dito que ninguém conhece Sócrates, e este último admitiu “não ser ninguém” (*oudèn ón*; 219a2), agora, Alcibíades sustenta que, perante ele, nós é que “nada somos” (219e). Segundo Alcibíades, “é ironizando e brincando com os homens que ele passa toda a vida” (*Eironēuómenos dè kai paízōn pánta tòn bíon pròs toùs anthrópous diateleî*). Mas, do mesmo modo que ao abrimos a estátua do Sileno encontramos imagens divinas, podemos descobrir a seriedade e o sentido ínsito das palavras socráticas, cujo interior parece divino, repleto de inteligência, extraordinariamente belo e refulgente como o ouro mais puro. A partir daí, Alcibíades decide: Sócrates e mais ninguém deve ser seu amante,

---

<sup>408</sup> A inconstância de Alcibíades, declarada no *Górgias* e suposta no *Banquete*, pode ser não apenas derivada da natureza de Alcibíades, mas também provocada pelo próprio Sócrates. Ver *Alcibíades I* (116e1-4 – trad. nossa): “Pelos deuses, Sócrates, eu nem sei mais o que eu estou dizendo! Sinto-me numa condição totalmente estranha (*atópos ékhonti*): enquanto tu vais me perguntando, eu penso ora uma coisa, ora outra diferente”.

ele é que deve ter a honra de conquistar o queridinho de Atenas, o rico, o inteligente, o mais belo, o mais popular, o mais desejado.

Sócrates, por seu turno, resiste perante tantos dotes, mesmo diante das tentativas de Alcibíades para seduzi-lo, repletas de ardis que soam como o oposto da ascensão erótico-dialética ensinada por Diotima. Exercícios e lutas nos ginásios, estratégias para ficar sozinho com ele, jantares a sós. Isso de nada adiantava, até que Alcibíades, envenenado e escravizado pela picadura da “víbora” (217e-218b),<sup>409</sup> que o acertara em sua parte mais sensível (o coração ou a alma), resolveu abandonar todas as sutilezas e oferecer-se abertamente a Sócrates.

Esta declaração poderia parecer algo inocente e natural para quem ama. Mas não era para Alcibíades, e não era para as convenções políticas e eróticas de Atenas. É por isso que, ao revelá-la aos convivas do simpósio, Alcibíades pede desculpas e manda que os não-iniciados fechem as portas de seus ouvidos. Ele conta como, no apagar das luzes, ofereceu sua beleza e demais dotes a Sócrates, e este, com a “ironia que lhe é habitual”, recusou a oferta, dizendo tratar-se de uma troca de bronze por ouro, a troca daquilo que é aparentemente belo por aquilo que é verdadeiramente belo, a beleza exterior pela beleza interior (219a). Ora, Alcibíades, além de se mostrar como o mais belo cedendo ao mais feio, o que por si só soaria excêntrico, ainda pretende subverter as regras do amor, propondo uma melindrosa troca de posições. Alcibíades não se satisfaz com a posição que lhe cabia, pois suas atitudes, que deveriam ser a de um *erómenos* (amado), revelam a usurpação de seu lugar e a intenção de agir como um *erastés* (amante). Como bem viu T. Eide, num dos raros artigos exclusivamente dedicados à *atopía* de Sócrates, esta reversão de idades e papéis no amor homossexual, como todos sabem, para os Gregos, seria tida como uma atitude incongruente e absurda, e ainda, como um insulto intolerável (Eide, 1996, p. 64). Sabe-se que a subversão das regras da pederastia ateniense era passível de penalização, como até mesmo a perda do direito de cidadania (Dover, 1978).

---

<sup>409</sup> Poderíamos compilar um autêntico bestiário com as comparações de Sócrates a animais: aqui é a víbora, no *Mênnon* (80a) é a arraia, que entorpece os homens, na *Apologia* (31c-d) é a mutuca que zumbe e perturba os atenienses e não os deixa dormir, no *Fedro* (229c-230b), são os monstros mitológicos, como os Hipocentauros, Górgonas, Pégasos, e outras criaturas teratológicas e “atópicas” (entre as quais o policéfalo Tífon), para as quais Sócrates não tem tempo para oferecer explicações racionais, porque tem de se ocupar de conhecer a si mesmo, e lidar com sua própria *atopía*, explicitamente afirmada neste diálogo em 229c6 e 230c6.

Alcibíades declara ainda que isso que aconteceu com ele sucedeu também com Cármenes, Eutidemo, Fedro e muitos outros, os quais Sócrates enganava, fingindo ser o elemento ativo da relação quando na verdade era passivo, fazendo-se passar pelo *erastés* quando na verdade era o *erómenos* (222a-b).

Assim, o discurso de Alcibíades não pode ser considerado como um elogio puro. Tal como a personalidade de Sócrates, seu discurso é instável, ambíguo, e até mesmo contraditório. O enaltecimento do caráter de Sócrates vem em par com uma expressão de ressentimento, da consideração da *hýbris* socrática, dos insultos e ultrajes que aquele sátiro havia causado a ele e a tantos outros. Trata-se de uma estranheza decisiva para Alcibíades, ressaltada por ele mesmo, pois, ainda que Sócrates desse todos os motivos para irritá-lo, ele não conseguia deixar de amar aquele homem, o que apenas destacava ainda mais o caráter extraordinário e espantoso do objeto de seu amor.

Prova da qualidade excepcional de Sócrates foi revelada na expedição de Potidéia, quando ele mostrou sua resistência inigualável: conseguia suportar a escassez de alimentos, bebia sem se embriagar, resistia ao frio como nenhum outro, e com isso, parecia fazer troça dos outros soldados. Numa ocasião, Sócrates passou um dia inteiro de pé e imóvel, absorto numa reflexão profunda, a ponto de servir de espetáculo para os soldados jônios que pararam para ver o quanto ele permaneceria naquele estado. Isso remete ao momento no qual o filósofo dirigia-se ao simpósio de Agatão, levando consigo Aristodemo de penetra,<sup>410</sup> quando parou defronte a uma casa alheia e não queria sair do lugar. Ao tomar ciência disso pelo jovem escravo que havia ido na frente, Agatão exclama (175a-b): “É estranho (*átupon*) o que dizes, vai chamá-lo!” Alcibíades retoma aquilo que Aristodemo considerava um hábito socrático, a relação estranha de Sócrates (ou a alma de Sócrates) com seu próprio corpo, a qual pode ser pensada como uma ligação atópica, como bem viu F. Makowski (1994).<sup>411</sup>

Outra atitude extraordinária de Sócrates ocorreu quando ele resolveu não abandonar Alcibíades ferido em batalha, salvando o jovem e suas armas, não obstante insistindo para que todas as condecorações por bravura fossem dadas a Alcibíades. Na

<sup>410</sup> Aristodemo se explica: “Há pouco vinha atrás de mim; eu próprio pergunto espantado *onde* estaria ele”.

<sup>411</sup> Em seu ensaio, Makowski aponta algumas passagens dos diálogos (em especial do *Fédon* e do *Timeu*) que sugerem a proximidade entre a noção de *atopia* e a relação entre a alma e o corpo do filósofo.

retirada de Délion, Sócrates mostrou seu autocontrole e segurança, no que excedia a Láques, além da disposição para dar combate a qualquer momento.

Enfim, depois de louvar a coragem, a moderação, a concentração e as demais virtudes de Sócrates, Alcibíades conclui seu discurso, reiterando aquilo que há de elogiável no homem, mas destacando também aquilo que lhe parecia ser digno de reprovação. Inclusive, o *lógos* de Alcibíades assume os contornos claros de uma advertência a todos os jovens belos (em especial a Agatão), para que não se deixem ludibriar pelos encantos da sedução socrática. Tanta sinceridade leva os convivas às gargalhadas, segundo o narrador do diálogo, motivadas pelo fato de que todos reconheciam como Alcibíades ainda estava eroticamente inclinado para Sócrates.

Alcibíades reconhece que não há tipos para definir seu amor, que não há um lugar estático para localizá-lo, posto que Sócrates, assim como Eros, é um atópico. No fim das contas, esse “não-lugar” é o que melhor definiria Sócrates, tanto com relação a ele mesmo, como em relação aos outros, na relação com a *pólis*. Pois, embora seja totalmente estranho, contraditório e deslocado, Sócrates, que foi morto por sua *atopía*, também poderia ser amado por ela, seja por um indivíduo, seja por toda a cidade. Essa posição limítrofe nos deixa ver mais do que uma relação trágica entre Sócrates e os padrões convencionais da conduta humana, mas revela ainda uma potência cômica, explorada de maneira lúdica e ao mesmo tempo séria pelo Alcibíades platônico. O drama satírico da *atopía* de Sócrates, situado na aporia do possível e do impossível, é uma ilustração do lugar próprio da filosofia: o “não-lugar”.

Fora de lugar, situado nos limites da diferença, Sócrates também se coloca no coração da própria cidadania, na medida em que, segundo Alcibíades, seus discursos são aqueles que contêm as mais belas “imagens da virtude” (*agálmata aretês*), tudo aquilo que um homem deve observar e ter para tornar-se um “*kalós kai agathós*” (222a4-6). Mesmo que Sócrates seja incomparável entre os homens, e totalmente diferente de um cidadão comum, Sócrates ainda é, paradoxalmente, o melhor deles; sua singularidade e originalidade não significam uma negação absoluta, pois sua *atopía* é também a afirmação de seu próprio *tópos* na cidade. O fim do discurso de Alcibíades testemunha a perplexidade e o espanto que um ser inclassificável como Sócrates provoca:

Muitas outras virtudes certamente poderia alguém louvar em Sócrates, e admiráveis (*thaumásia*); todavia, das demais atividades, talvez a respeito de alguns outros se pudesse dizer outro tanto; o fato porém de nenhum homem assemelhar-se a ele, antigo ou moderno, eis o que é digno de toda admiração. Com efeito, qual foi Aquiles, tal poder-se-ia imaginar Brasidas e outros, e inversamente, qual foi Péricles, tal Nestor e Antenor - sem falar dos outros - e todos os demais por esses exemplos se poderia comparar; o que porém é este homem aqui, *o que há de desconcertante (atopían) em sua pessoa e suas palavras (kai autòs kai hoi lógoi autoû), nem de perto se poderia encontrar um semelhante*, quer entre os antigos, quer entre os modernos, a não ser que se lhe faça a comparação com os que eu estou dizendo, não com nenhum homem, mas com os Silenos e os Sátiros, e não só de sua pessoa como de suas palavras.

(*Banquete* 221c2-d6 - trad. J. C. Souza)

### **Atopía platônica**

Alguns autores, como L. Robin (1949, p. CII), e G. Vlastos (1991, p. 2, n. 3), sugeriram que a *atopía*, a “*keynote*” do discurso de Alcibíades, poderia ser uma chave para definir a “personalidade” do Sócrates histórico, e, assim, para alcançar a filosofia própria desse indivíduo, como já vimos na introdução desta dissertação. Esta nos parece ser uma afirmação significativa e que mereceria ser levada às últimas conseqüências. Todavia, pensamos que ela poderia ser igualmente estendida à filosofia platônica, e este tem sido um dos principais fios condutores de nossas pesquisas, que a distingue da maior parte dos comentadores que não prestaram atenção à *atopía*, mas também em relação aos autores que se interessaram na questão, e que, de certo modo, acabaram tendendo a separar demasiadamente o “não-lugar” de Sócrates do de Platão.

Para começar, a *atopía* é pertinente no horizonte dos estudos platônicos porque Platão é um socrático declarado e, enquanto tal, porque ele mergulhou no paradoxo do sentido da vida e da morte de Sócrates. Junto com os outros socráticos, Platão aceitou o desafio de lidar com a estranheza e a singularidade daquele homem, e, mais que isso, prestou-se a defender e a exortar o modo de vida do mestre em suas obras, pensando estar nas condições de preservar e aumentar a herança socrática. Apenas para lembrar dois traços genéricos de pensamentos tidos como “elaborações originais” platônicas (para usar uma terminologia de Vlastos), foi Platão quem cunhou aquela conhecida distinção entre o *noetós tópos* e *horatós tópos* (*República* VI 508c1, 509d2; VII 517b7, 527e3, 532d1), cujo limiar seria a sede privilegiada da filosofia, a meta fundamental do deslocamento que determina essa prática e modo de vida.

Além disso, segundo uma tradição que rendeu e ainda rende muitas discussões, dentro e fora do platonismo, Platão também foi o responsável por inaugurar o problema do lugar político do filósofo, supostamente criando a primeira das *utopias* do Ocidente. Tanto num caso como no outro, testemunhamos a posição instável e limítrofe conferida ao modo de vida filosófico, que, segundo pensamos, pode ser pensada a partir da noção de *atopía*, em seus múltiplos aspectos, alguns dos quais procuramos apresentar neste trabalho.

Traços da imagem silênica de Sócrates apresentados por Alcibíades talvez possam ser adequadamente transpostos para Platão, seja no que tange a seu pensamento, que nos interessa mais, seja no que tange ao indivíduo, que muito interessou à tradição biográfico-psicológica das interpretações da filosofia platônica. Pois não seria Platão também um inclassificável? Não é ele que, tal como Sócrates, ironiza e brinca com seus leitores, escondendo-se no anonimato e na escrita dramática, sob as mais diversas máscaras? Não é ele que, forçando-nos a pensar sobre seu pensamento, acaba nos levando a (des)conhecermos a nós mesmos? Não é Platão quem, enfim, nos provoca esse transe coribântico, esse Eros atópico, que no *Banquete* é visto como a essência da própria *philo-sophía*?

## Apêndice B: *Excursus: atopía e aporia*

Esta seção tem o objetivo de explorar a ligação entre o tema da *atopía* com o tema da aporia, para realçar como essa relação é vital para nossa questão do lugar político do filósofo. Aqui, vamos realizar uma espécie de digressão em nossa leitura do *Górgias*, procurando esclarecer as relações entre a noção de aporia com a noção de *atopía*, mostrando a sua relevância para nossa proposta de compreender o lugar político do filósofo na obra platônica, esclarecendo e complementando o que dissemos antes sobre o *Górgias* e buscando algo assim como uma passagem para outros trabalhos sobre a *atopía*.

Partimos outra vez do *Górgias*, no momento em que ocorre a transição de Górgias para Polo. Retrocedemos ao ponto em que o leontino ficou envergonhado e caiu em aporia, desconcertado diante das contradições apontadas por Sócrates na concepção de retórica e da promessa de vida por ela representada. Górgias e Sócrates concluíram de modo insatisfatório a investigação sobre o que é a retórica, chegando a um momento de impasse (aporia), por causa da complexidade do assunto, das limitações de tempo e espaço, e acima de tudo, pela irritada intervenção de Polo, que interveio em favor de seu mestre, devido à contradição descoberta por Sócrates entre o anúncio gorgiano sobre a retórica e o *érgon* que ela realiza. Estes fatores impediram Sócrates de conhecer com “clareza” (*kataphanés*) a posição real de Górgias sobre o problema (461b; 463a), e consagraram Sócrates em sua posição, diríamos, comum para ele e totalmente estranha para os outros, de não saber o *que é* a retórica.

Entretanto, nem tudo está perdido, porque como acusou Polo, houve certo “acordo” (*homologías*) de que aconteceu “algo de contraditório” (*enantíon ti*) nos discursos de Górgias, algo que Sócrates adora. Tudo isso, não sem provocar a “manifestação” (*thórybous*) da audiência do diálogo.

Polo exige que Sócrates, depois de “embaraçar” (*aporeîn*) Górgias, desfaça o impasse e a vergonha que ele causou ao leontino, oferecendo uma definição própria de retórica (462b4-5). Já vimos em linhas gerais aonde o debate entre Sócrates e Polo leva.

O processo da aporia está intimamente ligado ao da *atopía*, ecoando nas três figuras privilegiadas neste trabalho para ilustrar a constituição do lugar político do filósofo, a estranheza, a contradição e o deslocamento. A conexão emerge imediatamente da



própria origem dos termos. Tal como a *atopia* nega o lugar (*a + tópos*), a aporia nega a passagem (*a + póros*), significando um caminho sem saída, impasse, rota que leva a lugar nenhum, um estado de dificuldade da alma, e, nesse sentido, ela conduz à *atopia*, ou seja, tanto à estranheza quanto à contradição (uma das principais ocasiões promotoras do impasse), suscitando aquilo que definimos como deslocamento. Depois, como viu J. Turner, as passagens fundamentais do *Górgias* (as trocas de interlocutores) são permeadas pela *atopia* das declarações socráticas e a aporia que elas causam nos rétores (Turner, 1993, p. 71). Os discursos de Sócrates geram a dúvida e o impasse, e forçam a retirada completa dos interlocutores de seu lugar habitual, representando um abalo mútuo do *status* político e da compreensão dos oradores sobre seu próprio exercício, e é isso que, ao invés de paralisar, movimenta a discussão do diálogo.

Como podemos ver no *Górgias*, a perplexidade, a dúvida, o riso e a ira se fazem presentes nas reações de Polo e de Cálicles aos paradoxos socráticos, efeitos que seriam provocados segundo este último pela autêntica “demagogia” (*demegoria*) do filósofo, pelo caráter “deslocado” (*átapos*) dos discursos assim como do próprio homem que os enuncia (494d1).<sup>412</sup> Por causa disso, admite Sócrates, Górgias e Polo “ficaram perplexos” (*exéplexa*), enrubesceram de vergonha, sendo impedidos de assumir suas inconsistências de modo aberto. Cálicles, todavia, parece imune a esse efeito porque é um “corajoso” (494d-e). De qualquer maneira, a aporia provoca um efeito desconcertante sobre os interlocutores de Sócrates, mas é o impasse que determina a dinâmica do diálogo. Como diz F. Makowski:

A aporia leva à atopicidade (*atopicité*), assim como a atopicidade leva à aporia. É atópico aquele que parte em viagem por um caminho que não leva a parte alguma.

(Makowski, 1994, p. 136-137)

Este caminho nos conduz imediatamente à figura de Sócrates e a seu modo próprio de conceber, aporeticamente, o saber como reconhecimento da ignorância, numa concepção que o retira do *tópos* tradicional da sabedoria. Enquanto os sábios parecem extravagantes por deterem um conhecimento que os põem à margem dos outros homens, um tema muito relevante desde a cultura grega arcaica até a época clássica,

---

<sup>412</sup> Trata-se da única ocorrência do adjetivo masculino *átapos* no *Górgias*, e claramente está dirigida ao próprio indivíduo Sócrates.

que conheceu estranhos homens providenciais, como Sólon e Clístenes, e sábios como Tales, Anaxágoras e Demócrito, aquilo que retira Sócrates do lugar-comum do saber e do poder estabelecidos é a insólita admissão da ignorância por parte do filósofo.

A co-pertinência entre a *atopía* e a aporia resulta clara nos diálogos, e T. Eide chega a falar numa “relação causal” entre as duas noções, ou seja, onde há aporia, encontramos a *atopía* (Eide, 1996, p. 62-63). Os comentadores atentos à *atopía* quase sem exceção destacaram a relação, atestada textualmente em várias passagens dos diálogos, que foram bem avaliadas por Eide (1996) e fomentaram um interessante ensaio de F. Makowski (1994). A aporia sempre constituiu um dos temas mais debatidos da “genuína” filosofia socrática, tendo sido sempre evocada para marcar os traços peculiares de um saber contraditório e disruptivo (saber da ignorância), uma das marcas fundamentais do modo atópico de conviver de Sócrates, que se tornou uma baliza para definir o limiar entre a filosofia socrática e a platônica, na medida em que, para muitos, esta última seria uma tentativa de superação das dificuldades levantadas por Sócrates. Não há dúvida de que a aporia tenha constituído um *tópos* dos estudiosos platônicos, ao contrário da *atopía*, cujo estudo nem de longe rendeu a fortuna crítica da primeira noção. Todavia, a conexão textual entre a aporia e a *atopía* perpassa a obra platônica, na qual são frequentes as vinculações explícitas do impasse ao “não-lugar” (*Alcíades I* (106a3); *Fedro* (251d7-8); *Leis* (662e7; 799c3-e9); *República VII* (524a7-b1); *Teeteto* (149a9; 158c2-7); etc.). Estas passagens, em seus próprios contextos e comparadas com outras, sugerem fecundas possibilidades de interpretação sobre alguns temas relevantes da filosofia platônica, e em particular, nos auxiliam a compreender o “não-lugar” político do filósofo.

Evocaremos alguns dos trechos que implícita ou explicitamente tratam da relação, no intuito de ressaltar como uma compreensão mais detida do sentido da aporia no pensamento platônico é vital para nossa leitura do “não-lugar” de Sócrates e da figura do filósofo por ele representada no *Górgias*. Para nós torna-se decisivo estudar a relação entre a *atopía* e a aporia, pois a partir daí poderemos compreender algumas das ambigüidades inescapáveis das atitudes socráticas, e como a constituição da posição política do filósofo é mediada por uma série de dificuldades e contradições fundamentais, como a relação entre o corpo e a alma, a sensibilidade e a inteligibilidade, a negação e a

afirmação. Tudo isso é essencial para compreendermos como o “lugar” da filosofia na cidade é exatamente um “não-lugar”. Para mostrar que a formulação anterior, que parece e é de fato contraditória, e, no entanto, possui algum sentido viável, vamos considerar alguns impasses que podem estar relacionados a *atopía* do modo de vida proposto por Sócrates.

Nosso percurso pelo impasse começa pelo *Mênon*, diálogo que, além de ser um dos textos mais representativos do tema da aporia no pensamento platônico, traz a figura de Górgias como o vulto principal por trás das opiniões do jovem de Farsalo.<sup>413</sup> A pergunta inicial de Mênon sobre a possibilidade de a virtude ser ensinada, exercitada ou se ela ocorre de modo natural dá a oportunidade de Sócrates louvar ironicamente os tessalios também pelo seu mais recente atributo, a sabedoria, além da excelência na arte eqüestre e da proverbial riqueza daquele povo. A “responsabilidade” (*aítios*) por essa inovação deve-se ao itinerante Górgias, que instituiu em sua estada na Tessália o “costume” (*éthos*) de responder a qualquer pergunta “sem temor” e de forma “magnificamente altiva”, como é próprio daqueles que são sábios. Mas, segundo Sócrates, “aqui” (*entháde*), ou seja, em Atenas, ocorreu o contrário, uma estiagem de sabedoria, porque ela emigrou “destas terras” (*tônde tôn tópon*) junto com o itinerante leontino (*Mênon* 70a-c).<sup>414</sup>

Em princípio, Mênon afirma que “[...] não é uma dificuldade (*aporía*) dizer, sobre a virtude, o que ela é (*hóti estín*)” (*Mênon* 72a2), quando o filósofo transforma a pergunta inicial sobre a possibilidade de transmissão da virtude na pergunta sobre o que é (*ti esti*) a virtude. Para Mênon, a *areté* manifesta-se de diversas maneiras particulares, sendo definida em função das circunstâncias que se apresentam aos homens, como por exemplo o sexo, a idade, o *status* na cidade, a condição livre ou escrava, etc. Trata-se de uma compreensão circunstancial e bem arranjada, aos moldes da concepção de retórica revelada pelo leontino no *Górgias*, incapaz de atingir a universalidade exigida para uma definição.

---

<sup>413</sup> Com efeito, embora não haja qualquer ocorrência dos termos da raiz *atop-* no *Mênon*, as considerações sobre a aporia neste diálogo nos parecem ser um ponto de partida adequado para a relação do impasse com a *atopía* que buscamos estabelecer.

<sup>414</sup> Todas as citações do *Mênon* são feitas a partir da tradução de M. Iglésias.

Quando Sócrates impõe a necessidade de uma reflexão mais geral sobre a virtude, Mênon relembra os lugares-comuns, essa espécie de acervo de temas adaptáveis a uma resposta particular, de acordo com a conveniência do momento, procedimento muito utilizado nas construções retóricas, em particular na obra do Górgias histórico, que revelava maestria em utilizar os *tópoi*, assim como em modificá-los para intensificar os efeitos persuasivos de seus discursos. Mênon sabia que o apelo aos lugares-comuns seria suficiente para não macular sua imagem de sabedoria, pois eles disfarçariam as dificuldades sobre um tema tão caro aos gregos e particularmente importante para sua imagem de orador. Para ele, a virtude do homem não seria nada mais do que administrar as “coisas da cidade”, “fazer bem aos amigos e mal aos inimigos”; a da mulher seria a de “cuidar das coisas do interior da casa e obedecer ao marido”, a do escravo obedecer ao amo, etc. Sua filiação a Górgias vai ainda mais longe, depois da pressão socrática para que ele se lembre da opinião do leontino sobre a virtude. No nível mais geral atingido por Mênon, a virtude significa “[...] ser capaz de governar os homens (73c9-d1), e ainda, o “[...] poder de conseguir coisas boas” (*dýnamis tou porízein t’agathà*; 78c1). Enfim, diante da insuficiência destas definições, já que, para Platão, além de poder conseguir as coisas é necessário também saber usá-las de modo correto (*Mênon* 88b-e), Mênon põe na boca do leontino aquela polêmica isenção do ensino da virtude em favor da capacidade de discursar habilmente, que inspirou os estudiosos sobre a imagem que Platão fazia de Górgias: segundo Mênon, o leontino ria se alguém lhe dissesse que ele ensina a virtude, pois o importante seria que fossem apenas hábeis rétores, ou, em termos literais, “terríveis em falar” (*deinoús légein*; 95c).

Antes de avançar numa nova concepção de memória, Sócrates retoma mais um de seus exemplos ridículos e banais ao comparar as respostas de Mênon à pergunta sobre “o que é uma abelha”. Foi pedido que se definisse o que constitui uma abelha enquanto tal e Mênon veio com todo um “enxame”, uma descrição das várias qualidades de abelhas, sendo incapaz de re-conduzir a multiplicidade destas representações a uma unidade, de encontrar a devida “propriedade” (*ousía*) que faz algo ser aquilo que é, uma abelha ou a virtude. Não repetiremos aqui a discussão em torno das condições de uma definição em geral (aquilo que determina a investigação mediante a fórmula *ti esti*), mesmo porque elas são bem conhecidas dos estudiosos do socratismo platônico.

Aqui, interessa salientar como Mênon admite o impasse, menos por reconhecer a própria ignorância do que pela percepção da impossibilidade de prosseguir discursando sobre a *areté*, e a surpresa do jovem se resume ao fato de ter o prolífico fluxo de seus discursos interrompido pelo questionamento socrático. Resta-lhe o recurso retórico a uma imagem cômica e difamatória daquele que o pôs nessa situação, numa tentativa de desviar ou passar pela aporia. Mênon faz uma troça do caráter de Sócrates, indivíduo cuja fama o precede:

Mênon: Antes mesmo de travar relações contigo eu já ouvia [dizer] que tu nada faz senão caíres tu mesmo em aporia, e levars também outros a cair em aporia.

(*Mênon* 80 a 1-3 – trad. M. Iglésias).

Mênon acusa Sócrates de drogar, enfeitiçar e encantar aqueles que dele se aproximam, com suas perguntas desconcertantes, e o vocabulário pertinente à mágica e ao ilusionismo empregado pelo jovem lembra os termos que Platão usa com frequência para criticar sofistas e rétores, esses ilusionistas da opinião. Sócrates é ‘chato’; a personalidade dele não apresenta qualquer relevo ou profundidade, ou seja, capacidade de se adaptar adequadamente às situações, e por isso Mênon o compara ao peixe achatado dos mares, a “arraia elétrica” (*plateíai nárkei*; 80a6). Tal imagem parece convir à aparência física de Sócrates, a conhecida e bem noticiada feiúra do filósofo, e também a seus discursos, que são condutores da aporia e chocantes. Tal como a arraia entorpece quem dela se aproxima e nela toca, Mênon admite que a aporia de Sócrates causa um estado de “[...] torpor em sua *alma* e boca” (*psýkhên kai tò stóma narkô*; 86b1). E se Sócrates tivesse feito diferente, ou seja, deixado de ser um estrangeiro em sua própria *pólis* (*Fedro* 229c), e cruzasse os mares para viver em algum lugar no exterior, ele teria sido levado rapidamente ao tribunal como “feiticeiro” (*góes*).<sup>415</sup> Mênon, como bom discípulo de Górgias, também não pôde resistir à lembrança do tribunal e da acusação pública como uma ameaça real aos indivíduos de comportamento desviante. Enfim, para ele, Sócrates acertou em sua resolução de permanecer em Atenas, onde, não nos é dito, mas entrevemos na ironia mordaz de Platão, demorou um pouco mais para ser acusado e levado à morte.

<sup>415</sup> Este termo é usado pelo Estrangeiro para qualificar o sofista (*Sofista* 235a). Também é usado por Diotima de Mantinéia para qualificar Eros, que por ter um caráter intermediário, possui também um aspecto de sofista (*Banquete* 194a; 215b-e). Ver, a esse respeito, L. A. Dorion (2006, p. 28, n. 2).

O humor de Mênon serve para atenuar um profundo impasse, o de alguém que afirma ter pronunciado discursos “para a massa” (*prós póllous*), por milhares de vezes, considerando-os “muito bons” (*eu paný*), e que agora confessa o espanto de não estar em condições de saber sequer o que é a virtude. Já a resposta de Sócrates acentua essa linha humorística, mas com vistas a aprofundar a aporia do jovem político e a dele próprio. Mênon, um hospedeiro de Xerxes por herança paterna, além de “tiranizar” nos discursos, é “traíçoeiro” (*panoúrgos*; 80b8; 86e6) em sua comparação, porque seu objetivo não era tanto a figura socrática quanto a dele próprio. Os belos se comprazem em estabelecer comparações sobre a imagem alheia para chamar as atenções para eles. Sócrates se nega a aceitar a comparação de sua figura com a da arraia, a não ser que essa criatura também se entorpeça ao causar torpor:<sup>416</sup>

Quanto a mim, se a raia elétrica, ficando ela mesma entorpecida, é assim que faz os outros entorpecer-se, eu me assemelho a ela; se não, não. Pois não é sem cair em aporia que faço cair em aporia os outros (*toùs állous poiô aporeîn*). Mas, caindo em aporia eu próprio mais que todos (*pantôs mâlon aporôn*), é assim que faço também cair em aporia os outros.

(*Mênon* 80c6-d1 - trad. M. Iglésias)

Mênon já sabia das situações embaraçosas causadas por Sócrates, mas o que surpreende o jovem é que o próprio Sócrates possa admitir o deboche da comparação, contra todas as expectativas convencionais acerca do que significa ter a posse de um saber. Ao invés de negar a aporia e a ignorância, Sócrates supõe que elas possam ser aceitas como um legítimo impulso para o conhecimento, e por isso ele pode confirmar a situação insólita de alguém que permanece na aporia “mais do que todos”. Se Sócrates apenas causasse aporia nos outros não haveria nada de estranho, pois este modo de proceder já se tornava comum em certas práticas discursivas, como a erística, na qual Mênon parecia também ser versado. O fato de Sócrates admitir que a aporia também afeta a ele implica em distanciar seu modo de compreender e estar no impasse de um mero ardil para causar a confusão, simplesmente pelo desejo de ver o outro enredado nela, para ridicularizar alguém que se toma como adversário, e não parceiro na

---

<sup>416</sup> Esta é uma exigência um tanto quanto forçada de Sócrates para aceitar ser comparado a uma arraia. Como lembra V. Politis (2007, p. 269), Sócrates não precisaria que Plínio (*História Natural* 9 42 143) o lembrasse de que a arraia não fica paralisada ou entorpecida quando atordoa algum outro animal.

discussão.<sup>417</sup> Por esse motivo, a aporia na qual Sócrates se situa tem de ser distinguida de outros sentidos comuns do impasse, como aquele causado pelo paradoxo “erístico” de Mênon sobre a (im)possibilidade do conhecimento (80d-e). Bastou que Sócrates ligasse a virtude ao problema do conhecimento (pela sua tradicional pergunta: “o que é?”) para que a armadilha fosse acionada.

O choque causado pela aporia socrática tem outro sentido, que vai além de fazer o interlocutor afundar irremediavelmente numa confusão sobre o que ele julga saber sobre as coisas e o que ele sabe de si mesmo- a aporia não possui apenas o sentido paralisante e negativo como poderia parecer aos muitos.<sup>418</sup> Por isso, a artimanha tida por Mênon como “bela” parece a Sócrates supérflua e feia perto de outras palavras muito mais belas que ele escutou e confia ser verdade. Sócrates evoca outro sentido para a memória, que nada tem a ver com a recuperação dos lugares-comuns, evocando o discurso sobre a “reminiscência” no *Mênon*. A *anamnēsis* e a idéia de que o conhecimento é possível pelo reconhecimento daquilo que a alma viu no Hades tem o objetivo manifesto de incentivar a busca e a investigação por oposição à “preguiça” e “indolência” suscitadas pelo paradoxo erístico da impossibilidade do conhecimento.

A *oratio obliqua* de Sócrates o leva às palavras que ele ouviu de homens e mulheres sábios sobre coisas divinas, ao mito, que por sua vez serve para deslocar a discussão para o plano invisível – a alma e o problema da imortalidade – e para gerar uma determinada disposição na alma de um ouvinte. A *palingênese* e o ciclo de vida da alma fora do corpo, no Hades, ilustra um sentido vivo para a memória, na qual a mnemotécnica e a simples justaposição mecânica de pretensos conhecimentos adquiridos pela rotina é substituída por um tipo de memória ‘viva’, ou seja, pela reminiscência, definida como “buscar e aprender”. Nesse caso, a alma, rememorando uma só coisa, poderia descobrir todas as outras, “[...] sendo a natureza toda congênere” (81c9-d4). Diferentemente da erística que conduz à confusão e contradição pelo prazer ou desejo de vitória, a significação dialética da aporia no *Mênon* é indicada pela atitude

<sup>417</sup> Há que se notar que o tema da *zyzēsis* no *Mênon* é onipresente.

<sup>418</sup> A noção de um Sócrates-arraia que *paralisa* os interlocutores e a própria cidade é muito comum. Veja-se Bruno Latour (2001, p. 280): “Não admira que Sócrates tenha sido chamado de arraia elétrica! O que ele paralisa com o seu fio elétrico é a própria vida, a própria essência do Estado. Quão sensível era o *dēmos* ateniense para inventar a tão ridicularizada instituição do ostracismo, esse modo tão inteligente de livrar-se dos que querem livrar-se do povo!”

ao mesmo tempo epistemológica e prática a ser tomada diante do discurso ouvido de homens e mulheres divinas:

Sócrates: Pois a mim também, Mênon [parece que tenho razão]. Alguns pontos do argumento, claro, eu não afirmaria com grande convicção. Mas que, acreditando que é preciso procurar as coisas que não se sabem, seríamos melhores (*beltion*), bem como mais corajosos e menos preguiçosos do que se acreditássemos que, as coisas que não conhecemos, nem é possível encontrar nem é preciso procurar – sobre isso *lutaria* (*diamakhoímēn*) muito se fosse capaz, tanto por palavras (*lógoi*) quanto por obras (*érgoi*).

(*Mênon* 86b6-c2 - trad. M. Iglésias)

Destarte, o filósofo causa aporia porque ele está totalmente imerso nesta situação. Como nos diz Sócrates no *Górgias* (522a9-b1): “Não julgas que ele [o filósofo-médico] ficaria em total aporia (*páse aporíai*), sem ter o que dizer (*khre̅ eipeîn*)”? Voltando ao *Górgias*, percebemos uma vez mais a situação aporética daquele que vive pondo os outros em aporia, só que agora Sócrates descreve seu “sentimento” (*páthos*) no interior de um tribunal, isto é, perante a *pólis*, na qual o filósofo fica boquiaberto, parece ridículo à multidão e acaba sofrendo de “vertigens”, segundo a afirmação de Cálicles (*Górgias* 486b). Temos no *Górgias* uma descrição da situação do filósofo no tribunal ainda mais deslocada do que aquela revelada na *Apologia*, ambiente em que Sócrates confidenciava ser um “estrangeiro”, por não saber como falar a “linguagem deste lugar” (*Apologia* 17d). No *Górgias*, a aporia do filósofo no tribunal é ainda mais profunda; Sócrates não só fala com a afetação de um estrangeiro, mas ele não fala em absoluto, e no caso, sua *atopía* causa “afasia”, para parodiarmos um tema esboçado por M. Foucault (1997, p. 7-8).

O impasse e a ausência de sentido que leva o filósofo a perder a capacidade de falar ou ao menos de ser entendido é devido à condenação pública de alguém que agiu como um verdadeiro político, isto é, que procurou melhorar os outros cidadãos, mas cuja estratégia nunca passou pela adulação, a gratificação e a promoção do prazer, sendo antes definida pelo modelo da “batalha” (*diamákhestai*) (*Górgias* 503a9; 513d5; 521a3). Os termos utilizados no *Górgias* para descrever a atuação do filósofo-médico são análogos aos do *Mênon* e de outros lugares da obra platônica, no qual a atividade filosófica, concebida como se fosse uma terapia, assume também os ares de um



combate.<sup>419</sup> No *Górgias*, são abundantes as comparações e as metáforas relacionadas à medicina, assim como ao combate, e, para dirimir qualquer dúvida quanto à pertinência da relação, elas aparecem em conjunto, quando Sócrates pergunta a Cálicles, jovem político que exorta o filósofo a cuidar da política, que tipo de relação com a cidade ele deveria manter:

Sócrates: Então, a que tipo de terapia da cidade (*therapeíān tês póleōs*) tu me exortas (*parakaleîs*), defina para mim (*diórisón moi*): combater (*diamákhesthai*) com os atenienses para torná-los melhores (*béstistoi ésontai*), como um médico (*hós iatrón*), ou servi-los de maneira mesquinha e gratificante?

(*Górgias* 521a3-5- trad. nossa)

No *Górgias*, a atividade filosófica confunde-se com a medicina, entre outros fatores porque a arte médica ilustra bem a dubiedade dos procedimentos de Sócrates para com seus concidadãos, pois ele causa aporia nos outros, priva-os de seus desejos, mas considera sua postura como um benefício, do mesmo modo que os tratamentos médicos são degradantes, sofríveis, dolorosos, embora eles restaurem a saúde, o bem mais valioso do corpo (522a). Se Homero dizia que um médico valia por muitos homens, o que demonstra o prestígio da medicina que cura e salva vidas, não faltam exemplos no *Górgias* de como os médicos também eram temidos por infligir tratamentos penosos, principalmente por aqueles homens que não têm a inteligência necessária para compreender o benefício causado por ações não aprazíveis. A aporia colocada no *Górgias*, associada à medicina e ao combate, mostra como a prática investigativa socrática apresenta um nítido sentido político, ainda que o serviço que o filósofo afirma prestar ao outro, num primeiro momento, possa parecer um malefício, porque não é prazeroso. A terapia pode se transformar numa espécie de combate, principalmente se ela é dirigida àqueles que são reticentes a colaborar no tratamento.<sup>420</sup>

<sup>419</sup> No *Mênon*, segundo a passagem citada anteriormente (86b-c), Sócrates afirma sua luta para tornar os homens ávidos a pesquisar e conhecer. Na *República* (VI 490a9), Sócrates fala que aquele que gosta de saber tem uma disposição natural para “lutar pelo ser”, e que vale a pena “combater” (*diamákhesthai*) pelo argumento de que a *politeía* será possível quando a “Musa” filosófica se apoderar da cidade (VI 499d2). Na *Apologia* (32a-b), Sócrates menciona os perigos que corre aquele que “combate pela justiça” (*makhouménon hýper tou dikaíou*), que deve atuar em privado e não em público. Ver *Górgias* (526d), cujo clima de batalha é anunciado logo na primeira linha do diálogo (447a1) e Sócrates termina a discussão falando da “luta” (*agón*) que um homem deve empreender na vida: para se tornar o mais virtuoso e o melhor possível.

<sup>420</sup> Apenas por curiosidade, vale lembrar como Diógenes Laércio (*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* II 21) destacava as conversas de Sócrates na ágora, espaço público onde perguntava sobre questões privadas: “o que se faz em casa de mal ou de bem” [cf. *Ilíada* IV 392]. Frequentemente sua conversa nessas

Não surpreende a Sócrates, então, que agindo dessa maneira, o filósofo constate a possibilidade de ser acusado por aqueles que ele tenta melhorar mas aos quais não agrada, e confesse a impossibilidade de defender-se a si mesmo e sua vida diante das opressivas exigências do lugar-comum do saber e do poder – pois os cidadãos comuns entendem que a criação de aporia gera apenas um impasse pernicioso para os indivíduos e para a cidade. No *Górgias*, quando Sócrates rememora (do ponto de vista histórico), ou melhor, antecipa (do ponto de vista dramático), a acusação pública levantada contra ele, vemos a inclusão na lista de elementos não explicitamente presentes em versões mais conhecidas da *graphé paranómōn* transmitida por vários autores, tal como o desrespeito aos velhos; além disso, quando se menciona a corrupção dos jovens, tema comum e importante na condenação, no *Górgias* Sócrates associa de maneira explícita a corrupção da juventude à criação de impasses (522b7-8): “fala-se que corrompo os mais jovens criando aporia (*neqtérous phēi diaphtheírein aporeîn poiounta*)”.

A confirmação da conduta dúbia e arriscada do filósofo motivada por uma estranha busca pelo saber na vida política convencional é apresentada ainda outra vez no *Teeteto*, diálogo que, vale dizer, é determinado pela aporia sobre a definição de “conhecimento” (*epistēme*) e possui evidentes pontos de contato com o *Górgias*.<sup>421</sup> No *Teeteto* (172c-177a), Sócrates realiza uma “digressão” em seu argumento principal, cujo foco é a relação do filósofo com a cidade, mediada pela oposição à retórica e aos discursos e causas nos tribunais, onde, nos diz Sócrates, os rétores disputam sem vislumbrar a

---

indagações tendia para a veemência, e então seus interlocutores golpeavam-no com os punhos ou lhe arrancavam os cabelos; na maior parte dos casos era desprezado e ridicularizado, mas tolerava todos esses abusos pacientemente”.

<sup>421</sup> É notável que as claras similitudes entre a digressão do *Teeteto* e alguns temas do *Górgias* foram usualmente mitigadas pela tradição evolucionista-cronológica-biográfica. Jaeger, por exemplo, diz o seguinte (Jaeger, 1946, p. 473): “Salta aos olhos o contraste entre Sócrates [i. é. o Sócrates dos primeiros diálogos de Platão, que para Jaeger representa o Sócrates histórico] e o tipo do puro investigador afastado do mundo, da *diánoia astronomoûsa kai geometroûsa*, como o pinta e toma por modelo a famosa digressão do *Teeteto*”. A nosso ver, o destaque que o *Górgias* concede à geometria (cf. 508a) é por si só um grande obstáculo para manter uma simplista dicotomia entre a ênfase no conhecimento matemático e geométrico dos ditos últimos diálogos de Platão em contraste com o saber voltado para a prática de Sócrates nos ditos primeiros diálogos. Parece-nos, pois, forçada a idéia de que a digressão confirmaria o suposto biográfico-psicológico de que a ausência da alma filosófica na *pólis* representaria tão-somente a escolha nítida de Platão pela “ciência” pura e o ideal da vida contemplativa de uma figura do filósofo totalmente fora do mundo humano, depois das retificações na teoria do conhecimento de Platão (i.e. a revisão da teoria das Formas inteligíveis), da suposta conversão realista platônica à impossibilidade da cidade filosófica. W. Jaeger segue claramente essa tendência ao longo de seu artigo sobre a origem e a evolução do ideal da vida contemplativa na filosofia grega.

possibilidade do acordo e, com freqüência, “lutam pela vida” (173e). Esta vida é a deles, mas poderia muito bem ser a do filósofo, que se fosse acusado por um rétor qualquer, morreria facilmente. Pois, como diz Sócrates (172c- trad. A. Nogueira e M. Boeri): “[...] aqueles que se dedicam muito tempo à filosofia parecem oradores ridículos, quando se apresentam nos tribunais”.

O problema da distância entre o filósofo e o rétor é assim recolocado. Sócrates afirma que o filósofo desconhece o caminho da ágora, do tribunal, da assembléia, bem como dos outros lugares públicos da cidade, além de não prestar atenção nos decretos, nem nas leis escritas ou orais.<sup>422</sup> Não passa pela cabeça do filósofo ocupar os cargos públicos (*arkhai*), nem participar nas intrigas políticas das facções ou partidos (*hetairías*) (173b). Segundo a generalização de Sócrates, a todos os filósofos pode ser aplicada a anedota relativa a Tales, que caminhava absorto em observações astrais e caiu num buraco diante de seus pés, dando motivo à zombaria da escrava trácia que o acompanhava (174b).<sup>423</sup> Como diz Sócrates, não apenas Tales, mas todos os filósofos parecem desatentos à realidade sob seus olhos, de tal maneira que eles sofrem de uma aporia fundamental na *pólis*: “apenas o corpo do filósofo está na cidade e aí reside” (*tò sôma mónon en têi pólei*), enquanto seu “pensamento” (*diánoia*) alça vôo, desprezando as coisas mais baixas e desligando-se de todos os referenciais sensíveis e particulares (173e). Pois o interesse da filosofia não é discutir as injustiças que foram cometidas “entre eu e tu”, mas a justiça em si mesma (175b-c); e ainda, saber “o que é o homem” e no que a natureza humana se diferencia das outras no “agir” (*poien*) e no “sofrer” (*páskhein*) (174b).<sup>424</sup>

<sup>422</sup> Impressiona que Sócrates ainda diga o seguinte (173e1): “E todas essas coisas nem sabe que não sabe” (*kai taúta pánt’ oud’hóti ouk oíden, oíden*).

<sup>423</sup> Sobre as relações entre a anedota relativa a Tales e a fábula de Esopo (*O Astrólogo*) no qual o astrônomo cai num buraco (Chambry 65), veja-se P. Lima (2005, p. 82 e n. 8). Entretanto, Aristóteles opõe à anedota da queda de Tales num buraco a astuciosa manobra comercial possibilitada pelo conhecimento daquele estranho homem: por causa de seus conhecimentos meteorológicos, ele anteviu uma colheita de azeitonas maior do que todos esperavam, e alugou as prensas disponíveis a preços baixos e depois as realugou por um valor muito maior a seus próprios donos (*Política* I 1259a6; D. K. 1 A 10). Por outro lado, outra tradição, a dos sete sábios, consagrava um lugar a Tales, sem deixar de mencionar a atuação política relevante do milésio em sua *pólis*. A nosso ver, ainda que Platão só mencione o suposto episódio da queda de Tales num buraco, é possível que ele esteja explorando sorrateiramente a ambigüidade da atuação do milésio, tendo em vista que os destinatários mais imediatos do diálogo teriam provavelmente conhecimento da atuação política de Tales em sua *pólis* natal.

<sup>424</sup> O filósofo desconhece tudo o que foi mencionado no corpo de nosso texto, e ainda, desconhece seus vizinhos, os quais não saber quem são e sequer se eles são alguma criatura (174b); despreza o elogio a

Tudo isso, com efeito, se por um lado ilustra a perda de todos os referenciais sensíveis, inclusive os do próprio corpo, e por conseguinte, sugere que o filósofo perca a si próprio através do desligamento do espaço-tempo imediato no qual ele se situa, por outro lado, diz Sócrates, o cultivo da filosofia permite que um homem visualize a Terra em toda sua amplitude e veja, do alto e de longe, como bem menores, as coisas que pareciam grandes e valiosas de perto. A perda da realidade imediata que torna o filósofo ridículo e impõe sua aporia e *atopía* no universo humano representa um ganho de uma realidade muito superior, possibilitando a reconquista da totalidade, pois o filósofo passa a ver “toda a extensão da Terra”, segundo a expressão de Píndaro, apropriada por Sócrates. Com isso, ele pode desprezar aquilo que os homens incultos mais dão valor, a riqueza, a nobreza, as honrarias. Esta abertura do campo de visão do filósofo permite, além da mirada cósmica, a ação sobre si mesmo, concedendo ao praticante da filosofia a liberdade necessária a um trabalho sobre a própria individualidade, ao contrário dos rétores, aprisionados em artimanhas pequenas, cavilosas e mesquinhas, que não fazem senão configurar um “agir tortuoso” (*práttein skolià*; 173a), a partir do qual “entortam” suas almas (Lima, 2005).

Teodoro, interlocutor de Sócrates neste momento, aquiesce a tudo, admitindo que se mais indivíduos pudessem ser convencidos como ele da distinção proposta por Sócrates para a vida filosófica, haveria menos males entre os seres humanos. Sócrates, por seu turno, acha isso improvável, menos por acreditar que os homens não possam compreender as *diferenças* vitais que caracterizam a *identidade* do filósofo, do que por supor que é necessário que exista o “contrário do bem” (*hupenantíon tōi agathōi*), e que os males pertencem ao âmbito dos mortais, “este lugar aqui” (*tōnde tón tópon*; 176a5). Segundo Sócrates, existem “dois paradigmas na realidade”, o humano e o divino, e enquanto os males residem no primeiro, no segundo só existe o bem. O filósofo está entre aqueles que têm em vista o “paradigma” divino, com o qual orienta sua vida no lugar humano num deslocamento para o lugar que seria, por definição, um *tópos* totalmente livre dos males, e isso significa, entre outras coisas, sempre evitar cometer uma injustiça

---

tiranos, a reis e a homens muito ricos (174d); despreza propriedades materiais, ouro e terras, genealogias heróicas e parentescos nobres (175a-b); não sabe agradar e adular (175e). Ver também o *Banquete* (216c-d), onde Alcibiades relata que Sócrates desprezava (*kataphronein*) a riqueza, a beleza, a fama e outros atributos que normalmente suscitavam a admiração dos homens.

e, caso isso venha a ocorrer, significa procurar não se safar da punição, sabendo que é impossível que atos injustos ou ímpios passem despercebidos aos olhos das divindades, que invariavelmente são boas e não suportam a maldade.

Insistimos que os dois paradigmas da realidade correspondem literalmente a dois *tópoi*: o lugar humano, onde se encontram os males (*tónde tón tópon*; 176a5), e o “lugar livre dos males” (*katharós tópos*), residência das divindades (177a3).<sup>425</sup> Aquele que considera isto procura de todas as formas “fugir daqui para lá”, e isso significa “assimilar-se ao deus”, o que para Sócrates implica em tornar-se “justo e piedoso” com inteligência, tanto quanto for possível ao homem (176a-b). Por isso, o deslocamento filosófico do *tópos* humano para o *tópos* divino, pensado sob os termos de um movimento vertical, apresenta também uma orientação horizontal, na medida em que nada mais é do que um modo de agir como um verdadeiro homem, entre os homens. Tornar-se divino significa, paradoxalmente, realizar todas as potencialidades da própria humanidade, mas essa proximidade em relação a si mesmo, mediante o sobrevôo pelo *tópos* divino, implica num distanciamento do filósofo em relação aos outros, no *tópos* humano. Como salientou M. Marques, é assim que o filósofo vive na cidade como um estrangeiro (2006, p. 361).

Então, mais uma vez, não é de se espantar que, acossado por causas mesquinhas e medíocres, o filósofo tombe em buracos debaixo de seus olhos, que seja inapto e ridículo no tribunal, na ágora, diante de todas as reuniões, a ponto de ser incapaz de falar e ficar boquiaberto. Todavia, quando o filósofo procura deslocar os rétores para o alto, ou “conduzi-los para cima” (*helkýsei anō*), ou seja, para as alturas de seu pensamento, são os oradores que perdem a capacidade de fala, ficam “sentindo vertigens” (*eilligiôn*), caem em “aporia” (*aporôn*), desorientados com as mesmas vertigens que o filósofo sente no tribunal (*Teeteto* 175d). Devemos notar que no *Teeteto* Sócrates reconhece que o filósofo perde totalmente a si mesmo quando se apresenta num tribunal, mas afirma que o rétor perde a si quando deslocado para o alto, quando forçado a ter contato com o âmbito divino. Notamos como existe um eco semelhante no *Górgias*: Cálicles acusa a vertigem dos filósofos num tribunal, pois estes, mesmo diante de um acusador mais medíocre, ficariam “sem ter o que dizer” (*ouk ékhon hó ti eípois*), “boquiabertos”

---

<sup>425</sup> O lugar livre dos males aparece também na *República* (VII 520d11), no passo em que Sócrates afirma a proibição aos filósofos educados pela *pólis* de permanecerem “no que é puro” (*en tōi katharōi*).

(*khasmōo*; 486b2-3) e sentindo “vertigens” (*elligiões*), enquanto Sócrates aponta a situação semelhante de um rétor e político como Cálicles, que, defronte a Éaco, Minos e Radamanto, juízes da encruzilhada do Hades, ficaria “boquiaberto” (*khasmései*) e “sentindo vertigens” (*eilliggiáseis* 526e6-a1).

Deixemos a digressão do *Teeteto*, pois o exercício de liberdade do pensamento e do discurso que ela sugere, segundo Sócrates, impediria que a discussão continuasse em seus delineamentos estabelecidos (177a), do mesmo modo que uma análise mais ampla da riqueza da passagem nos impediria de seguirmos nosso (ex)curso pela relação entre a *atopía* e a aporia, e de percebermos os múltiplos reflexos dessa relação na filosofia platônica, particularmente no campo da política.

Evoquemos então uma passagem anterior do *Teeteto*, muito conhecida dos estudiosos do chamado “problema de Sócrates”, na medida em que diz respeito aos métodos próprios de investigação e obtenção de conhecimento do filósofo. Sócrates anuncia a famosa “maieutica”, ao comparar sua atividade com a das parteiras, elas próprias estéreis embora capazes de fazerem outras mulheres darem à luz. Sócrates diz possuir uma “arte” (*tékhnē*), semelhante à de sua mãe, Fenareta, só que ele a pratica em relação aos conhecimentos. A incapacidade de Sócrates de gerar a sabedoria é compensada pela *ajuda* que ele presta à geração nas almas alheias, e também pelo poder que ele tem de julgar a qualidade (verdade ou falsidade) dos conhecimentos assim concebidos. Sócrates assimila sua ignorância a uma *tékhnē* de realizar partos anímicos e concebe sua atuação como um serviço benéfico, desde que suas práticas sejam devidamente compreendidas. Todavia, a maioria desconhece este fato:

Sócrates: E eles, não sabendo, não dizem isto de mim, que sou estranhíssimo (*atopótátós*) e crio aporia nos homens (*poiō tous anthrópous aporeîn*)? Ou [tu] também [não] ouvistes isto?

Teeteto: Com certeza [sim].

(*Teeteto* 149a8-10- trad. nossa)

Como podemos perceber, a *atopía*, ligada à criação de aporia, é parte da reputação de Sócrates na vida da cidade, da qual ele próprio e seus concidadãos estavam bem conscientes (Eide, 1996, p. 61), e, podemos acrescentar, da qual ele tenta prestar contas. Sócrates descreve sua falta de lugar de maneira superlativa (*atopótátós*) e trata dela como se fosse algo que todos já ouviram falar, como se fosse a opinião

corrente da multidão acerca da ausência de categorias para classificar um saber e comportamento tão atípicos em relação à comunidade. Mesmo que a imagem de Sócrates que transparece aos outros esteja envolta numa incompreensão dos *hoi polloi*, ignara justamente dos objetivos, limites e utilidade da ignorância filosófica e da relevância da maiêutica que ela enseja, Sócrates ainda assim assume de modo pleno o seu “não-lugar”, correspondente ao caráter chocante e contraditório de seu não-saber.<sup>426</sup>

Isso tudo, com efeito, nos mostra as implicações políticas evidentes das práticas socráticas, verificadas num diálogo em que se procura saber o que é o conhecimento (*epistēme*), mas no qual há a necessidade de fazer uma extensa consideração sobre aqueles que supostamente detêm o saber e fazem uso dele, perante os outros homens, na cidade, na Assembléia e especialmente no tribunal.<sup>427</sup> No *Teeteto*, o tema da distinção entre o filósofo e o rétor e o modo de inserção do primeiro na vida política é tratado superficialmente como uma “digressão” (*parérge*), a qual indica a *liberdade* de pensamento própria do filósofo, por oposição à *askholía* e ao caráter “caviloso” da atuação do orador, limitado pela servilidade aos juízes e pelas restrições do tribunal, dentre elas a limitação do tempo da fala pela clepsidra e o recurso a discursos pré-fabricados (*Teeteto* 172d-e). Contudo, não se pode dizer que a digressão seja desimportante na estrutura conceitual do diálogo, no qual parece ser indispensável evidenciar como todo conhecimento está necessariamente atrelado a uma função ou reflexo ético-político, ou que toda *dóxa* possui raízes psicológicas e políticas.<sup>428</sup> Sendo assim, são essas matrizes que favorecem a atuação de um Protágoras enquanto professor e político, e deslocam a atuação de um Sócrates, e é preciso revelá-las quando se procura definir o conhecimento.

Ao final do *Teeteto*, mesmo depois de ter afirmado a metáfora de que o filósofo não conhece o caminho para a ágora, o tribunal, e todos os lugares de encontro dos

---

<sup>426</sup> Como diz Sócrates (*Teeteto* 175b - trad. A. Nogueira e M. Boeri): “Em todas as ocasiões, quem for assim é escarnecido pela multidão, pois, por um lado, parece ser arrogante, e por outro, ignorante das coisas que têm ao pé, atrapalhando-se nas situações concretas”.

<sup>427</sup> Vale lembrar que a digressão começa exatamente quando Sócrates conclui o argumento em que buscava contestar a suposição protagórica de que ser é igual a aparecer, e que aquilo que aparece ao indivíduo e à cidade seria de fato a verdade (*Teeteto* 172a-c).

<sup>428</sup> Para análises mais detalhadas da importância da digressão no contexto geral do *Teeteto* e uma avaliação de suas implicações políticas, veja-se P. Stern (2002). Sobre as origens psicológicas e políticas da *dóxa*, ver Dixsaut (2012).

homens na *pólis*, Sócrates deixa a discussão num ponto de aporia, afirmando ter de ir a outro lugar.<sup>429</sup> No *Teeteto* (210d), o lugar para o qual Sócrates se dirige é o “Pórtico real”, afim de ouvir do Arconte-rei a pronúncia da acusação movida por Meleto; notemos que, para isso, Sócrates sabe muito bem o caminho.<sup>430</sup>

Então, a aporia, a *atopía* e a condenação de Sócrates confluem no fato de que a prática pedagógico-política do filósofo contradita as expectativas comuns da maioria das pessoas em relação ao sábio, o termo de comparação em relação ao qual tanto o filósofo quanto o sofista querem se aproximar. Pois o *sophós* é, por assim dizer, o tipo disponível no entendimento corrente dos homens para julgar os que renegam ou desprezam a vida cotidiana em favor de uma busca pelo saber. Os muitos esperam daqueles que se dispõem a levar uma vida investigativa que, por trás da imagem de reclusão e excentricidade, as palavras do *sophós* sejam úteis para a comunidade, na forma do conselho útil à cidade.<sup>431</sup> Existe sim um lugar para a sabedoria na cidade, ainda que instável, controverso e diminuto, embora os cidadãos esperem que aqueles que o ocupem possam contribuir com a *pólis*, oferecendo conselhos, passagens, soluções positivas para os problemas da vida comum e não dificuldades, aporias, e Sócrates compreende isso.<sup>432</sup> Como vimos antes, Mênon, discípulo de Górgias, definia a virtude

<sup>429</sup> Outros diálogos platônicos, alguns dos quais também finalizados de maneira aporética, nos mostram o término da discussão pelo fato de Sócrates ou seus interlocutores terem de ir a outro lugar: Na *Apologia* (40c-42a), Sócrates se despede dos juízes afirmando ter de ir para o lugar dos mortos, o Hades; No *Eutífron* (15e); no *Fedro* (279b-c) e no *Protágoras* (362a), Sócrates não diz para onde ele deve ir.

<sup>430</sup> Não haveria como Sócrates não o saber. O pórtico real ficava na Acrópole de Atenas. Nele se encontrava o Arconte-rei, um Magistrado que detinha algumas funções religiosas, antigamente próprias do rei (daí a denominação que ele recebe), e a ele cabia os processos relativos à religião. Uma vez recebendo uma acusação, o Arconte-rei deveria realizar um julgamento preliminar (*anákrisis*) e se considerasse procedente a acusação, transmiti-la à *Heliaía*, o tribunal popular, competente para julgar as acusações de impiedade.

<sup>431</sup> O seguinte comentário de J. P. Vernant parece pertinente. Segundo o autor, aquele que é considerado sábio assume uma posição excepcional na “sociedade” grega (Vernant, 1977, p. 40-41): “[...] os ensinamentos da Sabedoria, como as revelações dos mistérios, pretendem transformar o homem no íntimo, fazer dele um ser único, quase um deus, um *theiós anér*. Se a cidade se dirige ao sábio, quando se sente entregue à desordem e à impureza, se lhe pede a solução de seus males, é precisamente porque ele lhe aparece como um ser à parte, excepcional, um homem divino cujo gênero de vida isola e coloca à margem da comunidade. Reciprocamente, quando o sábio se dirige à cidade, pela palavra ou por escrito, é sempre para transmitir-lhe uma verdade que vem do alto e que, mesmo divulgada, não deixa de pertencer a um outro mundo, estranho à vida ordinária”.

<sup>432</sup> Nesse sentido, é importante notarmos a estranheza que ronda a *sophía*, que Sócrates faz questão de declarar na *República* (IV 428b1-2- trad. M. H. R. Pereira): “Ora, nesta questão, parece-me que se evidencia em primeiro lugar a sabedoria (*sophía*). E algo de estranho (*átupon*) se manifesta a seu respeito”. Um pouco mais a frente (IV 428e-429a), Sócrates esclarece o motivo dessa estranheza: “Por conseguinte, é a mais diminuta classe e setor, e à ciência que a encerra, ao que ocupa sua presidência e chefia, que uma



como “o poder de conseguir (*porízeisthai*) coisas boas” (*Mênon* 78c1), enquanto Protágoras, no *Teeteto*, queria veicular mensagem semelhante na justificativa e propaganda de seus ensinamentos, desfazendo-se das aporias que Sócrates procura mostrar em sua teoria sobre o conhecimento.<sup>433</sup> Por outro lado, a postura de Sócrates, a de permanecer no lugar da ignorância, soa como incongruente no contexto da cidade, ainda que Sócrates procure mostrar como sua posição não é simplesmente despropositada ou pernicioso. Na verdade, Sócrates quer ainda mais, pois além de contestar a aparência negativa de sua prática de conhecimento e de vida, ele procurará reivindicar a utilidade e o benefício dos impasses filosóficos, especialmente para os outros. Assim, não parece estranho que o próprio filósofo admita sua *atopía* a partir da aporia?

Sócrates tem, então, explicações ulteriores a oferecer, pois ele também diz acreditar que a virtude seja um poder de conseguir coisas boas. Mas antes é preciso admitir que a aporia e a *atopía* a ela associada envolvem os homens em situações bastante instáveis, posto que elas causam um estado contraditório *na alma*, e, desse modo, colocam um indivíduo por elas acometido numa situação delicada em relação aos outros. Para que o impasse possa ser, isto é, ser enquanto parte de um método racional de conhecimento e fazer sentido enquanto um comportamento ético-político, é necessário romper com a exterioridade do juízo dos não-filósofos a partir da revelação do sentido ínsito da aporia, ou compreendê-la a partir do interior, e não do exterior, como faz a maioria dos homens, que se fixam ao aspecto mais imediato e aparente da inadequação do filósofo no mundo humano. É apenas desse modo que o processo da aporia pode se revelar como constituinte do conhecimento, no qual surge a própria possibilidade da filosofia.

Diante disso, a admissão da parte de Sócrates de que o filósofo está em aporia “mais do que todos os outros” (como nos diz o *Mênon*, mas nos mostra também o *Eutidemo* e outros diálogos) faz todo sentido. O filósofo pode situar-se maneira plena na aporia porque este lugar insólito não implica simplesmente numa não-passagem: a aporia

---

cidade de acordo com a natureza pode ser toda ela sábia. E é, ao que parece, por natureza extremamente reduzida esta raça, a quem compete participar desta ciência, a única dentre todas as ciências que deve chamar-se sabedoria”.

<sup>433</sup> Segundo afirma Protágoras no *Teeteto* (167c- trad A. Nogueira e M. Boeri): “E afirmo que os oradores sábios e bons fazem com que as coisas benéficas pareçam ser justas às cidades, em vez de defeituosas”.

põe em jogo a dialética, entendida como um movimento erótico em direção àqueles parâmetros permanentemente estáveis, que se encontram fora do tempo e em lugar algum, mas que são acionados a partir da contradição e impasse dados aqui e agora. Nesse sentido, como destacou M. Marques, a aporia tem um “sentido dialético”:

Se a aporia é *negação e negativa* com relação ao que é dito, ela é ao mesmo tempo positiva, na medida em que suscita a busca de outras afirmações, o que torna possível a continuidade do diálogo. A aporia dialeticamente compreendida não visa calar o interlocutor, mas o faz falar, buscar ainda mais; *ela é positiva* no sentido em que ela exige que a pesquisa dialética seja retomada. Como a imagem da maiêutica no *Teeteto* nos sugere, a aporia é gênese na medida em que ela produz a autoconsciência naquele que se submete ao tratamento do *lógos*; ela é produtora de *lógos* naquele que se deixa conduzir pela negação.

(Marques, 2003, p. 30)

Marques sugere que a aporia seja simultaneamente negativa e positiva, destacando o que nós poderíamos conceber como uma bipolaridade inerente a esta importante noção da filosofia socrático-platônica. A bipolaridade do impasse, a nosso ver, pode ser estendida à *atopía*, de tal modo que a posição de Sócrates em sua cidade não implica somente numa negação. Ela representa também o modo socrático de se afirmar perante os outros e de se localizar na *pólis*, sem dúvida de maneira aporética e contraditória, e isto é o que justamente o filósofo precisa e procura explicar.

A ação consciente e metódica de colocar-se a si e aos outros num estado aporético e desconcertante não corresponde a um mero capricho de um homem excêntrico, que pretende colocar a ignorância no lugar do saber. Ao contrário, Sócrates pretende fazer coincidir os caminhos do saber e da ignorância, evitando a que seria a pior delas: a crença de que se sabe enquanto não se sabe, o verdadeiro empecilho ao conhecimento (*Mênnon* 84b).<sup>434</sup> O reflexo ético-político desta tarefa aparece quando Sócrates afirma muito claramente quando constata que o escravo de Mênon, depois de chocado e entorpecido pela arraia, não foi “danificado” em nada por assumir o impasse acerca do conhecimento acerca das questões levantadas, sendo que, ao contrário, tornou-se “melhor” do que era antes.<sup>435</sup>

<sup>434</sup> Ver ainda *Apologia* (21d) e *Sofista* (229c), onde a crença de que se é um sábio impede a busca pelo saber verdadeiro.

<sup>435</sup> Veja-se a passagem mencionada (*Mênnon* 84b- trad. M. Iglésias): “Mas o fato é que então acreditava, pelo menos, que sabia, e respondia a ele de maneira confiante, como quem sabe, e não julgava estar em aporia. Agora, porém, que já julga estar em aporia, e, assim como não sabe, tampouco acredita que sabe. [Mênnon]: Dizes a verdade. Sócrates: E não é verdade que agora está melhor (*beltíon*) a respeito do assunto

A aporia é um estado próprio da natureza humana, por causa das sensações que se apresentam de maneira contraditória à alma e que por si mesmas a colocam num estado confuso, como destaca M. Marques, a partir da seguinte passagem da *República*:

[...] certas coisas, na percepção, não convidam a inteligência a examiná-las, por serem julgadas de modo suficiente pela percepção; outras a incitam de todo modo a examiná-las, uma vez que da percepção não se produz nada de saudável.

(*República* VII 523a-b)<sup>436</sup>

A percepção admite a contradição de sensações simultâneas da moleza e da dureza, da grandeza e da pequenez provocadas por uma mesma coisa, e são elas que dificultam e estimulam a alma. Na seqüência da passagem da *República* supracitada, vemos como Sócrates e Gláucón vinculam explicitamente a aporética sensação da contradição ao tema da *atopía*:

Sócrates: Então, disse eu, em tais situações a alma não se sentirá necessariamente diante de um impasse (*aporeîn*)? [...]

Gláucón: E são essas interpretações (*hermeneíai*) que desconcertam a alma (*átopoi tēi psychēi*) e exigem exame.

(*República* VII 524a7-b2- trad. A. L. Prado)<sup>437</sup>

As impressões contraditórias causam na alma um estado atópico, e ainda que inicialmente elas representem um obstáculo ao saber e aprendizado, desde que vistas em profundidade, as contradições na alma se mostram como o próprio convite à inteligência, a situação na qual o poder próprio da dialética é reivindicado. Nas passagens aludidas da *República*, nos encontramos no contexto da *paideía* especial dos guardiões e do seu programa de estudos, que começa pelo cálculo e a aritmética, *tékhnai* comuns a todos os outros conhecimentos e propedêuticas ao objetivo final da educação, a dialética, chamada também de a “melhor das ocupações” (*tò béltiston epitédeuma*; *República* VI 489c10), ou ainda, de “a arte do desvio” (*tékhnēs tēs periagogês*; VII 518d3-4). Como salienta Marques, a simultaneidade das sensações contraditórias leva a alma a postular as diferenças na confusão dos sentidos, através de um atento exame que

---

que não conhecia? [Mênón]: Também isso me parece. [Sócrates]: Tendo-o então feito cair em aporia e entorpecer-se como [faria] uma raia, será que lhe causamos algum dano (*eblapsámen*)? [Mênón]: Não, não me parece”.

<sup>436</sup> A tradução do passo é de M. Marques (2006b).

<sup>437</sup> Alternativamente, M. H. R. Pereira assim traduz o trecho: “estas comunicações são realmente estranhas para a alma e exigem exame”.

proporciona a separação da grandeza e pequenez de um mesmo objeto em unidades e multiplicidades – e isso evoca o poder próprio da alma, pois enquanto o olho vê uma dualidade, a alma é capaz de enxergar uma unidade. No *Górgias*, diz Sócrates, se fosse o corpo a comandar sozinho o homem, teria razão Anaxágoras em supor uma origem na qual nada está separado de nada, onde reinaria a total confusão e a mistura, de tal modo que nenhuma identidade ou diferença prevaleceria (*Górgias* 465d). A contradição e a aporia evocam o distanciamento do corpo, a concentração da alma em si mesma, exigindo o deslocamento das contradições observadas no âmbito da sensibilidade em direção à dimensão inteligível da realidade.

Portanto, a aporia é um estado comum, próprio do gênero humano de modo geral e vivenciado cotidianamente pelos indivíduos, mas conduz àquilo que é incomum, ou seja, à *atopía*, e os exemplos do tamanho relativo dos dedos e da dureza relativa dos objetos fornecidos na *República* são paradigmas triviais diante daquilo que a alma pode sofrer de modo contraditório. Coisas muito mais importantes (como a escolha do modo de vida, a avaliação das instituições políticas, a constituição do saber) padecem de semelhantes contradições, as quais a educação filosófica tem que abarcar, postulando que a possibilidade da ultrapassagem surja através da inteligência, na medida da necessidade aporética, isto é, do reconhecimento dos impasses: a rigor, as aporias sensíveis e as passagens inteligíveis representam um ciclo ininterrupto das interações da alma com o corpo e com o “mundo”, que revelam a *atopía* fundamental não apenas do filósofo, mas de todo o gênero humano, distendido entre os contornos visíveis e inteligíveis de *uma mesma realidade*.

Se o filósofo se decide por permanecer na aporia mais do que os outros homens é porque isso lhe permite, paradoxalmente, lidar de modo mais adequado com a contradição dos seres sensíveis. A interseção entre a aporia e a *atopía* representa a zona limítrofe do filósofo entre aquilo que Platão nomeia como o “lugar sensível” (*horatós tópos*) e o “lugar inteligível” (*noetós tópos*) na imagem da linha proposta na *República*, e alhures no mesmo diálogo, na comparação com o sol e no quadro da caverna (*República* VI 508c1, 509d2; VII 517b7, 527e3, 532d1).<sup>438</sup> Se o que provoca o impasse é o que incita

---

<sup>438</sup> A expressão “lugar sensível” (*horatós tópos*) ocorre ainda no *Fédon* (81d1; 108b1). Ver também *Fedro* (247c3), na passagem em que encontramos a expressão “lugar supraceleste” (*hyperouránion tópon*).

a inteligência, a aporia corresponde à *atopía* no mais alto grau, tendo em mente que esse lugar atópico pode ser encontrado na posição intermediária ocupada pela alma do filósofo entre os dois referidos âmbitos da realidade. De posse sobre nossas considerações sobre a *atopía* como o lugar intermediário próprio da filosofia, podemos ver que o *tópos* filosófico é mediado por um estado da alma em relação ao corpo, e, o que é mais importante para nós, a relação básica do filósofo com a cidade. Estes são os dois limites fundamentais que impedem a transcendência total do modo de vida escolhido por Sócrates, oferecido aos interlocutores *nos* diálogos e aos destinatários *dos* diálogos, no *Górgias* em particular.

De onde, pois, pensar a *atopía* como o lugar do filósofo na *pólis* se encaixa perfeitamente no quadro da aporia, importante tópico no pensamento platônico, mas desde que possamos conceber também algumas das mediações fundamentais do impasse, que nos permitem assimilar algo como uma função positiva da aporia e da estranheza, implicada naquilo que chamamos de deslocamento. A alma, diante da perplexidade ou do espanto, é desviada para o lugar inteligível, atemporal e não-espacial (*sic*), onde ela encontra o referencial necessário para agir no tempo e no espaço da cidade, isto é, no lugar sensível.

Por isso, a consideração da *atopía* acaba nos levando a questionar uma tradição de leitura que associa o deslocamento do filósofo do lugar sensível para o lugar inteligível a uma suposta distinção entre “dois mundos”, o que por sua vez sugere que a vida filosófica seja fundamentalmente a contemplativa, e que este modo tenha seu lugar pleno apenas numa utopia.

A concepção de que a ontologia e a epistemologia platônica supõem a cisão entre dois mundos parece inadequada porque acaba por suprimir a complexidade da interação entre sensibilidade e inteligibilidade na filosofia platônica, desprezando os contornos complexos do que poderíamos denominar de uma verdadeira ‘topologia ou topografia da realidade’ elaborada nos diálogos. Os *tópoi* platônicos indicam a heterogeneidade e a complexidade dos relevos de um único e mesmo mundo, e apenas se isto for compreendido, estaremos aptos a compreender a adequada relação entre a aporia e a passagem, e por sua vez, colocar a *atopía* do filósofo no centro da dialética de Platão. Tendo em vista a unidade das “partes” da filosofia platônica, segundo notou H. Cherniss

(1936), concebendo a “economia filosófica” representada pela hipótese das Idéias inteligíveis, podemos dizer que a relação entre a *atopía* e a aporia, configurada no plano ontológico, epistemológico e psicológico das reflexões apresentadas nos diálogos, pode ser situada também no centro da reflexão ético-política platônica.

A problemática relação do saber com a política, tema herdado do Sócrates histórico, é uma dificuldade que perpassa muitos diálogos platônicos, ganhando uma manifestação notável na *República* e também no *Górgias*. Como nos mostram os dois referidos diálogos, em torno das aporias entre idealidade e da realidade, da possibilidade e da impossibilidade, uma vez mais a noção de *atopía* preserva a ambigüidade admitida no discurso platônico sobre a vida filosófica, distendida ente a aporia e a ultrapassagem (o que por si só é uma situação aporética).<sup>439</sup> A *atopía* é o reflexo imanente dos processos dialéticos que compõem a vida filosófica, é um modo de agir na realidade histórica, e nem a cidade ideal da *República* ou o mito escatológico do *Górgias* contradizem a insistência platônica em modelar um modo de agir e viver no interior da cidade - o modo justo, que é vinculado, sobretudo, à prática da filosofia. A exigência de transparência, de verdade, imobilidade e estabilidade das realidades residentes no lugar inteligível e o caráter original e paradigmático que estas realidades exercem nas hipóteses platônicas não configuram um modelo ontológico-epistemológico puramente ‘objetivista’, como poderíamos ser levados a pensar, numa primeira análise. Ao contrário, os parâmetros de conhecimento platônicos sugerem uma espécie de ‘construcionismo’, na falta de termos melhores, na medida em que, para a descoberta dessas realidades superiores, a alma tem que ser educada e continuamente preparada; somente com um longo esforço e com uma série de exercícios é que a dimensão inteligível da realidade aparece à alma. Destarte, temos aí de novo o filósofo mergulhado na estranheza, na contradição e no deslocamento entre dois *tópoi*.

No fim das contas, todos os homens estão determinados pela aporia, e encontram-se sem-lugar em sua própria vida. Uma das peculiaridades do filósofo é que ele vive no impasse e na estranheza muito mais dos que os outros, porque tem as condições de aceitar e lidar com essa situação. Nesse sentido, justamente porque a aporia é

---

<sup>439</sup> Segundo Makowski (1994, p. 151): “A atopicidade (*atopicité*) do filósofo está nessa tensão entre dois contrários, entre duas espacialidades antitéticas”. No mesmo sentido, ver J. Y. Lacroix (2008, p. 56).

determinante no conhecimento e na ação do filósofo na *pólis*, isso não significa que a política filosófica represente tão-somente um sonho de evasão, uma utopia no sentido de uma imagem quimérica e irrealizável de um bom-lugar, fora do tempo, em lugar algum, um no qual o filósofo estivesse plenamente inserido. O filósofo não é atópico porque habitante de um “mundo inteligível”, e porque almeja viver num lugar que, literalmente, não é. Uma conseqüência incongruente da cisão dos “dois mundos” na filosofia platônica é o fato de essa suposição chegar ao limite de postular um *doppelgänger*, ou seja, uma duplicata do mundo dito ‘real’, que no final das contas não resolve qualquer aporia, mas ao contrário, concebida desta forma, funda outras ainda maiores, rompendo a possibilidade de comunicação e participação dos diferentes âmbitos do ser. Para ficarmos com um exemplo célebre, de uma solução deste tipo Aristóteles já tinha desconfiado, ao denunciar a incompreensibilidade da hipótese última (ou primeira) da filosofia platônica concebida como um simples “separação” entre dois mundos (*Metafísica* 990a34 *et seq*; 1078b34-36).<sup>440</sup> As versões mais radicais da “teoria dos dois mundos” acabam fundando um impasse muito maior e irreconciliável, levando, em suas implicações mais profundas, a uma separação absurda entre dois âmbitos tão distintos a ponto de serem incomunicáveis, o que extrapola a dimensão dialética da aporia e desconfigura sua dimensão política.

O fato é que, para fazer algum sentido, a “teoria dos dois mundos” tem que ser completamente descaracterizada, como sustentou M. Marques, significando não mais que um nome sem um referente claro na dialética platônica, cujo um dos desafios mais vitais é o de conceber a unidade na multiplicidade e vice-versa (Marques, 2006, p. 29 *et seq.*; 2011). Neste ponto, os estudos de Marques acerca da complexidade da ontologia e da epistemologia platônicas são muito pertinentes, e seus reflexos no domínio da ética e política, os quais põem em questão o dualismo radical da teoria dos dois mundos e salientam a importância da elaboração humana na filosofia platônica, seja por intermédio

---

<sup>440</sup> Como sabemos, Aristóteles atribuiu a Sócrates a descoberta dos universais, mas afirma que esta invenção teria sido levada ao extremo por Platão, que “separou” (*ekhórisan*) as definições dos objetos e as denominou de “Idéias”. Ver, a esse respeito, Bolzani Filho (2006, p. XV, n. 10). Note-se ainda o substrato espacial do verbo utilizado pelo estagirita, *khórizo*.

de uma conformação do psiquismo, seja pelo recurso filosófico às imagens e às experiências do *tópos* visível.<sup>441</sup>

Contudo, não é possível neste momento nos alongarmos na questão dos dois mundos na filosofia platônica, que se tornou um lugar-comum muito bem consolidado na tradição platonista, e que por isso mesmo mereceria estudos mais contundentes. No momento, ficamos com o juízo de F. Makowski em seu ensaio sobre a “aporia da *atopicidade*” (*atopicité*) na obra platônica:

O lugar das idéias não é um mundo: a expressão “mundo das idéias” é um contrassenso em relação às noções platônicas de mundo e de lugar.  
(Makowski, 1994, p. 145, n. 25)

Esse excursão em nossa argumentação sobre o *Górgias* fez-se necessário porque julgamos ser preeminente ressaltar a importância da conexão entre *atopía* e aporia, mostrando que esta ligação perpassa temas preponderantes da filosofia de Platão, sendo verificada no contexto da ontologia, da epistemologia, da antropologia e da psicologia dos diálogos. Queremos pôr em relevo, sobretudo, a centralidade da relação *atopía*-aporia no contexto da (in)determinação do lugar político do filósofo.

Para nós é sumamente importante visualizar a relação entre a *atopía* e a aporia exatamente porque o “não-lugar” do filósofo é totalmente determinado por um sentido especial de uma não-passagem, definida por dois limites fundamentais, o corpo e a cidade. Com isso, podemos apontar para o entendimento de que a postulação da hipótese das Formas inteligíveis não representa a superação completa das aporias socráticas, como normalmente reza a cartilha dos evolucionistas, e nem a cidade dita ideal constitui a resolução definitiva da instabilidade da filosofia na *pólis*. Na verdade, a aporia constitui uma situação inescapável, não só para o filósofo, mas para o gênero humano de modo geral, mesmo com a postulação das Formas inteligíveis.

A *República*, considerada como a grande resposta platônica ao problema das relações entre saber e política, exhibe de maneira eloquente um paradoxo em sua

---

<sup>441</sup> Por sinal, a imagem, tomada em si mesma, é aporética e literalmente atópica, porque representa uma ligação ou entrelaçamento (*symplok n*) do ser ao não-ser. Sobre a aporia da imagem, ver Marques (2006, p. 167-169), e a seguinte passagem do *Sofista* que o autor traduz e cita (*Sofista* 240c2-5): [Teeteto]: “Pode ser que uma tal ligação entrelace o não-ser ao ser e ela é muito estranha (*mála atopon*). [Estrangeiro]: Pois como não seria estranha (*p s g r ouk atopon*)? Pelo menos, tu vês, agora, graças a esse entrelaçamento, que o sofista de múltiplas cabeças nos forçou a concordar, contra nós mesmos, que o não ser é, de algum modo”.



estrutura ambígua, na qual sempre está em questão a tensão entre o filósofo e a *pólis*, entre o lugar da inteligibilidade e o lugar da opinião, o mito e a realidade, o discurso e a ação. Trata-se aí, também, de conceber de uma co-habitação dos contrários, e não de uma simples resolução da aporia filosófica. E se nós sabemos que uma das características mais marcantes do lugar inteligível é o repouso, a estabilidade, a eternidade daquilo se localiza no *noētós tópos*, ou seja, as Idéias, por outro lado, a busca pela estabilidade inteligível deriva de constante movimento da alma, de uma busca árdua, instável, jamais definitiva, que nunca alcança de fato o repouso, isto é, a *stásis*. A busca dialética exige uma escalada, uma subida, uma viagem da alma daqui para lá (e de volta), nos levando a afirmar que a *atopía* e a aporia constituem a natureza intermediária da filosofia, situada no limiar do corpo e da cidade.

Essa posição intermediária do filósofo, ricamente retratada na *República*, e que nós chamamos de atópica, é ilustrada no movimento de saída e retorno à caverna. A luz do lugar inteligível, devemos lembrar, causa o ofuscamento da visão daquele que se libertou das sombras, deixando-o atônito. Quando o liberto volta à caverna, há também um ofuscamento que embaralha a visão de quem tinha custado para se acostumar à claridade do “lugar inteligível” (*noētós tópos*), que por isso mesmo ensaia gestos disparatados e provoca o riso dos outros prisioneiros. Não obstante, além do riso, as atitudes do liberto também suscitam a intolerância e a violência dos prisioneiros, homens da *dóxa*, que se revoltariam contra aquele que tentasse libertá-los das correntes e que procurasse também “conduzi-los para a luz” (*República* VII 515e-516a).<sup>442</sup>

O fato é que na imagem da caverna na *República*, bem como no *Górgias* e onde quer que esteja em jogo as possibilidades da filosofia na *pólis*, com ou sem a presença da dita cidade ideal, fica claro como a prática filosófica é uma atividade totalmente insegura e marcada pela aporia da possibilidade e impossibilidade simultâneas, ou seja, podemos dizer que há uma resistência à filosofia na cidade e da filosofia à cidade, e que a posição política socrático-platônica se constitui nesse jogo. É somente com uma boa dose de ironia que podemos considerar o “projeto político” de Platão como uma tentativa

---

<sup>442</sup> Como notou P. Lima (2005, p. 88, n. 13), a expressão utilizada na *República* para designar a condução daqueles homens do interior sombrio da caverna para o exterior reluzente é semelhante à utilizada no *Teeteto* (*helkýsei anō*), para descrever a aporia e o desconcerto que o filósofo causa nos rétores quando os conduz a observar as práticas humanas a partir de outro ponto de vista, mais elevado e mais abrangente.

de salvaguardar o filósofo dos conflitos e dos perigos da vida na *pólis*, mediante a criação de uma “utopia”, entendida na direção da manipulação ideológica e do autoritarismo, como sugeriu H. Arendt, postulando que o regime político sonhado na *República* seria a proposição de uma “tirania da razão” filosófica, fundada na projeção de elementos ideais, eternos e estranhos ao universo da política, que por definição seria um espaço da ação e da história (vinculado não à “eternidade” das idéias, mas à “imortalidade” almejada na história).<sup>443</sup> Podemos dizer que Arendt vê no plano da *República* uma tentativa de instalar o mundo das idéias no mundo humano, histórico e contingente, tendo em mira unicamente o beneplácito do filósofo (Arendt, 1997, p. 142 *et seq.*). Tampouco nos inclinamos na direção de L. Strauss, embora este autor nos ofereça uma interpretação mais complexa do projeto político platônico, mas que vê na construção utópica do melhor “regime” (a tradução de Strauss para *politeía*) a demarcação dos limites definitivos da exclusão entre a filosofia e a *pólis*, de tal modo que o projeto político platônico seria irônico e auto-contraditório, tendo por objetivos reais cumprir uma finalidade pedagógica bem mais restrita (a de educar Gláucon e Adimanto e “curar” suas respectivas ambições políticas). Para Strauss, a *República* estabelece os “limites” da política, e assim a obra constitui um elogio da “vida contemplativa” (Strauss, 1974, p. 127 *et seq.*), mais uma vez, tendo por pano de fundo a intenção última de proteger os filósofos da perseguição pela cidade. Ora, como vimos em nossa dissertação, essa idéia é discutível na *República* e totalmente desmentida pelo *Górgias*.

Arendt e Strauss parecem corretos ao assinalarem o risco corrido pelo filósofo na *pólis* e ao destacarem a atenção que Platão confere ao assunto. Contudo, a versão forte da vida contemplativa esposada por ambos autores, em conjunção com suas análises do

---

<sup>443</sup> Arendt adota plenamente e fortalece a tese evolucionista nos estudos platônicos, dando a ela uma forma peculiar (1981, p. 29): “Sócrates adota a *vita activa* e escolhe uma forma de permanência e de imortalidade potencial. Uma coisa é certa: é somente em Platão que a preocupação com o eterno e a vida do filósofo são vistas como inerentemente contraditórias e em conflito com a luta pela imortalidade, que é o modo de vida do cidadão, o *bíos politikós*”. Segundo a radical versão de Arendt, que parece confundir a noção de vida teórica e vida política na obra platônica com a versão cristã de Agostinho e Tomás de Aquino de vida contemplativa e vida ativa, essa experiência do eterno, à diferença da imortalidade, não poderia ser tomada de maneira alguma como qualquer tipo de atividade (nem sequer intelectual), já que “por ser *arrhéton* (“indizível”) para Platão e *áneu lógos* (“sem palavras”) para Aristóteles, o pensamento e o diálogo interior de uma pessoa interromperiam e poriam a perder a própria experiência [do eterno]”.

utopismo político leva Arendt e Strauss, cada um a seu modo, a dissolverem a aporia da relação do filósofo com a cidade e com a vida humana.<sup>444</sup>

Entretanto, a nosso ver, a constatação, nos diálogos, da estranheza do filósofo em relação à política convencional não corresponde a uma estratégia retórica para a preservação da ‘classe filosófica’ – e uma das razões pelas quais admitimos isso é a constante referência ao caráter inóspito e a periculosidade do modo de vida filosófico nos diálogos platônicos, atestada em diversas passagens da obra, em nenhuma das quais vemos o filósofo alarmado. Na *República*, Sócrates fala de um grupo de homens nus e armados, que ouvindo os paradoxos defendidos pelo filósofo na criação de uma nova *politeia*, correriam para atacá-lo (V 473e). No *Górgias*, Sócrates admite que não se assustaria se sua conduta, a de um médico de almas que tudo fez para melhorar a alma de seus concidadãos, o levasse à morte, e frequentemente reitera o perigo de sua escolha de vida (521d-e). No *Teeteto* observamos semelhante mote, e na *Apologia*, Sócrates rejeita a vergonha e a desonra de abandonar seu “posto” (*táxis*) de combate, seja aquele designado pelos generais nas campanhas de Potidéia, Anfípolis e Délion, nos quais permaneceu firme mesmo diante do perigo de morte, seja aquele designado por Apolo através da Pítia, cujo oráculo acabou forçando-o a um combate por toda a vida, a defesa da posição filosófica. Sócrates não considerou em momento algum a opção de desertar do exame e da refutação contínua de si mesmo e de seus concidadãos, mesmo diante de todos os perigos que essa “missão” poderia acarretar (*Apologia* 28b-c).

O único resguardo possível capaz de assegurar a filosofia contra a violência e o reacionarismo no ambiente da *pólis* seria a total interrupção desta prática, como aconselha Cálicles, em termos veementes, e Sócrates renega essa opção de modo franco e terminante, preferindo assumir o risco de afirmar seu modo de vida, ainda que

---

<sup>444</sup> O que é interessante numa comparação genérica entre as posições de Strauss e de Arendt acerca da política platônica é que os autores associam a posição do filósofo ateniense: a) a uma resposta à perseguição que os filósofos sofrem na cidade; b) a uma defesa da vida contemplativa; c) à construção de uma utopia filosófica. Entretanto, embora comunguem o juízo de que Platão sente a necessidade de proteger o filósofo da perseguição sofrida na cidade, Strauss e Arendt divergem completamente quanto ao sentido que conferem à noção de utopia. Enquanto Strauss salienta a intenção irônica da utopia da *República*, ou seja, a criação de uma cidade ideal impossível e indesejável de ser praticada (Strauss, 1974, p. 127), Arendt pensa a questão como um projeto real de implementação de uma utopia política na cidade, sob os moldes de uma “tirania da razão” (Arendt, 1997, p. 147). Por sinal, a breve comparação entre Strauss e Arendt é uma das mais evidentes provas de que, para além de um termo comum, não há uniformidade no entendimento da noção de utopia nos estudos platônicos, que é entendida de maneira bem diferente por vários autores.

sob a ameaça da morte. Isso já seria razão suficiente para dizermos, portanto, que Sócrates não sustenta qualquer *dilema* entre a filosofia e a cidade; o que há é uma tensão, assumida e assimilada na constituição do lugar político do filósofo, a qual pode ser vista com clareza nos diálogos platônicos de modo geral, e de modo saliente no *Górgias*, que por isso foi escolhido como o foco do presente estudo. Pois se o *Górgias* dá margem à colocação de alguns dos problemas mais recorrentes da filosofia política platônica (enquanto veicula uma crítica às instituições democráticas e ‘esboça’ a tese do filósofo-rei), o diálogo também põe em questão a pertinência de algumas soluções correntes para essa problemática comum, já que, Sócrates, ao insistir na filosofia como um modo de vida, fundamentalmente determinado pela *ação*, dá margem a relativizar a dicotomia estrita entre modo vida contemplativo e ativo, e não sugere, em momento algum, uma solução utópica para a aporia da filosofia na *pólis*. Tampouco é necessário uma interpretação estritamente literal da escatologia do *Górgias* (e da *República*), posto que um dos significados fundamentais dos mitos finais destas obras é o de fornecer um paradigma de ação em vida, muito mais do que alentar a espera de uma justiça perfeita *post-mortem*.

O filósofo assume para si e exorta os outros homens a um tipo de conhecimento/ação que aceita o risco de tamanho deslocamento em relação aos parâmetros convencionais da vida humana, a começar pela degradação de tudo aquilo que normalmente é tido como componente de uma boa vida. Ele despreza a condição financeira, aparência física, *status* político, imagem pública, a fruição dos prazeres, etc, pospondo todos esses objetivos a uma rígida observância da justiça e piedade em todas suas ações. Enfim, sob a vivência do filósofo recai a acusação acerca do desperdício daquilo que há de melhor na existência humana, e até mesmo um desprezo pela vida, cujo emblema maior seria a infantil e trágica morte de Sócrates, vaticinada por Polo e Cálicles na cena dramática do *Górgias*, e que muito contribuiu para amparar a visão do conflito entre a filosofia e a *pólis* como um *agôn* trágico.

No *Górgias*, presenciamos um “anacronismo” deliberado de uma cena que retrata vivo um homem que já estava morto, discutindo sobre a possibilidade (e mesmo a necessidade) de ser condenado à morte devido à escolha de vida por ele tomada, fato que na realidade já tinha acontecido há pelo menos uma década. Se Sócrates é um

*átopos* em vida, sua morte, ao contrário dele, não o seria. Depois de receber várias ameaças de seus interlocutores, e um pouco antes de afirmar ser o praticante da política verdadeira, Sócrates diz que “não seria nada extraordinário (*átupon*) se me matassem”, como vimos antes (521d3).

De fato, o lugar da *atopía* e da aporia confluem no reconhecimento das limitações do gênero humano e da prática filosófica, mas é a compreensão dessa finitude que oferece margem a relativizar os limites humanos, as possibilidades e constrangimentos circunstanciais, assim como transpô-los, na medida do possível. Por isso, um entendimento adequado do vínculo natural entre a *atopía* e a aporia se faz importante na constituição do lugar político da filosofia: trata-se de pensar um modo de vida real e não ideal, com suas impossibilidades e possibilidades fatuais, com seus riscos e benefícios, em todo impasse causado por este *bíos* estranho e contraditório, e todo deslocamento que ele suscita, seja para quem vivencia a filosofia, seja para quem convive com ela.<sup>445</sup> A escolha do modo de vida e o cuidado com a alma, como reiteramos a todo tempo neste trabalho, é concebida como uma questão eminentemente política, de tal modo que o *Górgias*, pelas suas características peculiares, é o diálogo mais indicado para avaliarmos a fundação de um dos tópicos mais relevantes da filosofia platônica, o do lugar político do filósofo.

Assim, é justamente a estranheza do *tópos* do filósofo que tem suscitado tantas e tão intensas discussões sobre qual seria, no fim das contas, a posição política/filosófica de Platão; categorizações não faltaram para abarcar aquilo que desafia qualquer classificação unívoca e estática, pois a filosofia política de Platão sofre de algo semelhante ao que sofre o problema da personalidade de Sócrates: não há um caminho

---

<sup>445</sup> Makowski descreve bem o lugar e a situação do filósofo no mundo (1994, p. 151-152): “Fica a alternativa de que ele está *aí*, isto é, no mundo. A atopicidade do filósofo está nessa tensão entre dois contrários, entre duas espacialidades antitéticas. A alma, afastada da proximidade de um lugar (aquele do inteligível) e da vizinhança dos deuses, está deixada (*déposée*) (o mais próximo da *khóra*), desviada (*détournée*), forçada, como Sócrates no início do *Lísis* ou da *República*. O “desvio” de Sócrates é uma parábola (“*ou paraboléis*”, pede Hipóteles). *O mundo é para Platão uma parábola sedutora do inteligível, no qual erra o filósofo*. Sempre já em viagem entre a *khóra* e o lugar das idéias, sempre se aproximando de um ou se afastando de outro, o filósofo é, assim, verdadeiramente a-tópico. Compreendemos que ele possa ser angustiado, atormentado, e mais ainda quando ele toma consciência que não existe saída para ele, que não há caminho que possa levá-lo além de sua atopicidade. “A partir da mistura de um e outro [de seus estados contraditórios], [a alma] se angustia da atopicidade de seu estado, e se enraivece [de permanecer] na aporia” [*Fedro* 251d-e]. O filósofo se angustia de sua atopicidade, e ele é atópico porque ele está no mundo, e não pode deixá-lo”.

único e definitivo para compreendê-la. Segundo os rótulos comumente encontrados na literatura secundária para lidar com a dificuldade em questão, o pensamento político platônico já foi visto como utópico, anti-utópico, não-político, anti-político, autoritário e anti-democrático. Em suma, a determinação do lugar político da filosofia na obra platônica é uma tarefa imersa na aporia, perante a qual comentadores e filósofos não se cansam de laborar. O estranhamento e o espanto que tais discussões geram freqüentemente expõem as contradições da obra platônica (e às vezes expõem as contradições de seus intérpretes), o que mais uma vez justifica nossa leitura alternativa da questão a partir do estudo sobre a *atopía*.

Acerca da difícil classificação do estatuto político da filosofia platônica, em sua peculiar transposição do socratismo, podemos acompanhar o que diz M. Marques, ao final de um artigo que parte das aporias do *Eutidemo* e chega a conclusões sobre o “sentido dialético da aporia” de modo mais geral:

Face ao que é estranho e ao que não é habitual, um homem não deve precipitar-se a resolver os problemas que ele põe (*tò aporethèn*): a atopia do tema impõe que o exame seja feito a fundo e que não se tente chegar facilmente a uma solução.

(Marques, 2003, p. 31)

Esta é a mensagem contida num trecho das *Leis* (VII 799c-d), passagem que inspirou o comentário acima referido, na qual o canto é tido como uma lei, como o Ateniense declara a Clínicas (799e6): “Que seja aceito o estranho [fato] (*átupon*) de que nossos cantos se tornem leis (*nómous*) [...]”.<sup>446</sup> Por certo, afirma o Ateniense, um pensamento como esse parece estranho e original, e, como todas as idéias deste tipo, causa perplexidade, espanto, impasse, suscita o riso e até mesmo a intolerância e a hostilidade, especialmente daqueles mais arraigados aos costumes e instituições estabelecidas, que não percebem a natureza peculiar da filosofia e de seus deslocamentos próprios. Por isso, Platão antecipa essa proposição polêmica das *Leis* pela descrição do impasse como uma experiência do caminho e da encruzilhada, aproximando termos relativos à *atopía* e à aporia. Tomamos a seguinte passagem das *Leis*, com a qual finalizamos nosso trabalho, vislumbrando, em relação ao problema do

---

<sup>446</sup> Note-se que o Ateniense explora a polissemia do substantivo *nómos*, que significa “lei” e também pode significar “canto”.

lugar político do filósofo, a necessidade de uma investigação mais acurada, devido à natureza retrátil da questão que nos põe em aporia:

Ateniense: Qualquer homem jovem – para não falar dos velhos- ao ouvir ou ver alguma coisa incomum e não habitual (*ektópon kai medamê pos synéthon*), poderia evitá-las, saltando a uma precipitada e impulsiva solução de suas dúvidas (*tò aporethèn*) sobre aquilo, e ficar estático (*stàs d'an*); tal como um homem que ao chegar numa encruzilhada e não muito certo sobre o caminho, se ele viaja sozinho, questionará a si mesmo, ou se viajando com outros, os questionará também sobre a matéria em dúvida, e se recusará a continuar antes que ele esteja certo pela investigação da direção de seu caminho. Devemos fazer do mesmo modo. Em nosso discurso sobre as leis, o ponto que nos pareceu agora ser *estranho* (*atópou*), devemos investigá-lo totalmente (*anánke pou sképsin pâsan poiésasthai*); e num tema tão difícil, em nossa idade, nós não devemos assumir ou concordar rapidamente que possamos manter alguma declaração confiável sobre ele no calor do momento.

(*Leis* VII 799c3-d5- trad. nossa)