DANIEL ROSSI NUNES LOPES

O FILÓSOFO E O LOBO

Filosofia e Retórica no *Górgias* de Platão

Tese apresentada ao Instituto de Estudos da Linguagem, da Universidade Estadual de Campinas, para a obtenção do Título de Doutor em Lingüística, na área de Letras Clássicas.

ORIENTADOR: Prof. Dr. Trajano Augusto Ricca Vieira

Campinas

2008

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca do IEL - Unicamp

Lopes, Daniel Rossi Nunes.
L881f O filósofo e o lobo: filosofia e retórica no *Górgias* de Platão/ Daniel Rossi Nunes Lopes. -- Campinas, SP : [s.n.], 2008.

Orientador : Trajano Augusto Ricca Vieira
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Platão. 2. Retórica. 3. Filosofia. 4. Gêneros discursivos. I. Vieira, Trajano Augusto Ricca. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

Título em inglês: The philosopher and the wolf: philosophy and rhetoric in Plato's *Gorgias*.

Palavras-chaves em inglês (Keywords): Plato, Rhetoric, Philosophy, Genres of discourse.

Área de concentração: Letras Clássicas.

Titulação: Doutor em Lingüística.

Banca examinadora: Prof. Dr. Trajano Augusto Ricca Vieira (orientador), Profa. Dra. Adriane Duarte da Silva, Prof. Dr. Adriano Machado Ribeiro, Profa. Dra. Maria Cecília de Miranda N. Coelho, Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho. Suplentes: Prof. Dr. Paulo Sérgio de Vasconcellos, Prof. Dr. Breno Batistin Sebastiani e Profa. Dra. Paula Corrêa.

Data da defesa: 29/02/2008.

Programa de Pós-Graduação: Programa de Pós-Graduação em Lingüística.

BANCA EXAMINADORA:

Trajano Augusto Ricca Vieira _____

Adriano Machado Ribeiro _____

Roberto Bolzani Filho _____

Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho _____

Adriane da Silva Duarte _____

Paulo Sérgio de Vasconcellos _____

Paula da Cunha Corrêa _____

Breno Battistin Sebastiani _____

IEL/UNICAMP

2008

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, ao meu orientador Prof. Dr. Trajano A. R. Vieira, que desde a graduação incentivou-me aos estudos helênicos, e que durantes os oitos anos de mestrado e doutorado sempre se mostrou um interlocutor generoso e aberto ao diálogo. Devo a ele grande parte de minha formação acadêmica, e nossa amizade é resultado dessa relação extremamente profícua;

ao Prof. Dr. Paulo Butti de Lima, da Università di Bari, que possibilitou meu estágio de doutorado na Università di Pisa e na Scuola Normale Superiore di Pisa, além de ter acompanhado minha pesquisa e de ter feito sugestões que foram de grande valia para a consecução do meu trabalho;

à Profa. Dra. Maria Michela Sassi e à Profa. Dra. Alessandra Fussi, que gentilmente me receberam na Università de Pisa e me ofereceram todas as condições necessárias para o bom rendimento desse estágio na Itália;

ao Prof. Dr. Giuseppe Cambiano, da Scuola Normale Superiore di Pisa, pela gentileza e cordialidade com que me acolheu em seu curso sobre Platão, absolutamente relevante para os objetivos de minha pesquisa;

ao Prof. Dr. Marco Zingano, da FFLCH/USP, que leu a 1ª versão de minha tradução do *Górgias,* e que, naquela oportunidade, fez observações muito valiosas, além de ter participado da banca de qualificação, com sugestões decisivas para o término da tese;

ao Prof. Dr. Flávio Ribeiro de Oliveira, do IEL/UNICAMP, que foi o meu primeiro professor de grego e que teve participação constante durante toda minha formação; sou grato pela sua preciosa avaliação sobre o meu trabalho enquanto membro da banca de qualificação;

ao Prof. Dr. Adriano Machado Ribeiro, da FFLCH/USP, que participou não apenas da banca de defesa, mas sempre esteve aberto à discussão sobre aspectos da minha pesquisa em conversas informais que mantínhamos constantemente na USP, onde somos colegas;

à Profa. Dra. Adriane Duarte, da FFLCH/USP, à Profa. Dra. Maria Cecília de Miranda Coelho, da PUC/SP, e ao Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho, da FFLCH/USP, que aceitaram gentilmente o convite para participarem da banca de defesa, e que fizeram diversas críticas, sugestões e observações que serão extremamente relevantes não só para o aprimoramento deste presente trabalho, mas também para minhas futuras pesquisas no âmbito da filosofia e literatura gregas;

ao Prof. Dr. Breno Batistin Sebastiani e à Profa. Dra. Paula da Cunha Corrêa, ambos da FFLCH/USP, e ao Prof. Dr. Paulo Sérgio de Vasconcellos, do IEL/UNICAMP, por terem cordialmente aceitado participar como membros suplentes da banca de defesa;

ao Prof. Sidney Calheiros de Lima, da FFLCH/USP, que, além de grande amigo, sempre manteve comigo uma interlocução bastante profícua sobre temas relativos à pesquisa que desenvolvi;

em especial, à minha mulher e companheira Bianca Fanelli Morganti, que indubitavelmente participou de todas as etapas deste trabalho e que está, de uma forma ou de outra, presente em toda a sua extensão;

e, por fim, à CAPES pela bolsa de estágio no exterior (PDEE) que me foi concedida, sem a qual este trabalho não teria sido realizado da forma como foi; ao Instituto de Estudos da Linguagem da UNICAMP, no qual realizei toda a minha pós-graduação; à Università di Pisa e à Scuola Normale Superiore di Pisa, que concederam-me a permissão para que eu pudesse usufruir de toda a sua estrutura durante meu estágio na Itália.

Campinas, 07 de março de 2008.

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo oferecer uma interpretação sobre o problema da retórica no diálogo *Górgias* de Platão. O enfoque específico, todavia, não é o problema ético-político ressaltado pela crítica platônica, que certamente é central no pensamento do filósofo, mas a presença de elementos típicos dos gêneros retóricos na própria constituição do diálogo enquanto novo gênero literário. Minha proposta de leitura, portanto, é mostrar como a retórica está presente, de diversas formas, no modo de discurso e de escrita que Platão opta para expor suas idéias filosóficas. Analiso também a interface entre o diálogo e a comédia e a tragédia do ponto de vista da construção dos caracteres das personagens, tendo em vista as referências de Platão a Epicarmo e Eurípides no drama filosófico. Por fim, apresento a tradução do diálogo *Górgias* como complemento ao trabalho.

Palavras-chave: Platão – Retórica – Filosofia – Gêneros do Discurso

ABSTRACT

This work intends to offer an interpretation of the problem of rhetoric in the Plato's *Gorgias.* The specific approach, however, is not the ethic and politic problem emphasized by the platonic criticism, which is certainly central in the philosopher's thought, but the presence of typical elements of the rhetoric genres in the constitution of the dialogue as a new literary genre. My interpretation's purpose, then, is to show how the rhetoric participates in different ways in the mode of discourse and writing that Plato opts to explain his philosophical ideas. I analyze too the interface between dialogue and comedy and tragedy in the point of view of the characters' construction, since Plato refers to Epicarmus and Euripides in the philosophical drama. Finally, I present the *Gorgias'* translation as complement of this work.

Keywords: Plato – Rhetoric – Philosophy – Genres of Discourse

SUMÁRIO

Introdução ..... p. 8

CAP. 1: *LOGOS* ..... p. 12

1.1 - Introdução: O Elenchos *Socrático* ..... p. 12

1.2 - Elenchos *Socrático e* Elenchos *Erístico* ..... p. 26

1.3 - Makrologia vs. Brachulogia ..... p. 40

1.4 - A Retórica como κολακεία ..... p. 63

CAP. 2: *PATHOS* ..... p. 79

2.1 – Introdução ..... p. 79

2.2 - Diálogo Direto, Diálogo Narrado e Diálogo Reportado ..... p. 92

2.3 - Sócrates vs. Sofistas: o Teatro das Paixões ..... p. 103

2.4 - A Vergonha como Fenômeno Moral ..... p. 113

2.5 - O Caráter Público do Discurso Retórico ..... p. 117

2.6 - A Função da Vergonha no Elenchos *Socrático* ..... p. 125

2.7 - A Concepção Calicleana da Vergonha ..... p. 131

2.8 - A Concepção Socrática da Vergonha ..... p. 150

CAP. 3: *ĒTHOS* ..... p. 160

3.1 - Introdução: Platão e o Teatro ..... p. 160

3.2 - A Comédia no Diálogo: o caso Polo ..... p. 176

3.3 – A Tragédia no Diálogo: o Caso Cálicles ..... p. 205

3.4 – A Tragicidade do Discurso Socrático ..... p. 234

3.5 – As Causas da Recalcitrância de Cálicles ..... p. 252

3.6 – Sócrates: Aquiles ou Odisseu? ..... p. 258

Conclusão ..... p. 272

Platão – *Górgias:* tradução ..... p. 273

Bibliografia ..... p. 450

Anexo 1: Anônimo Jâmblico ..... p. 459

Anexo 2: Antifonte Sofista ..... p. 463

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como escopo geral oferecer uma interpretação sobre o diálogo *Górgias* de Platão que compreenda não apenas os problemas filosóficos discutidos pelas personagens, mas também os elementos dramáticos do texto que constituem o "diálogo" como novo gênero literário, referido por Aristóteles na *Poética* como Σωκρατικοὶ λόγοι[1]. Esse tipo de abordagem sobre a obra platônica propõe uma reavaliação da função e da importância de tais elementos para uma adequada compreensão da forma de escrita escolhida por Platão para expor suas idéias filosóficas. Por um longo tempo, a tendência geral dos críticos e estudiosos do *corpus platonicum* foi atribuir aos aspectos dramáticos do "diálogo" uma função meramente ornamental[2], como se fosse algo de que se pudesse prescindir, sem que houvesse qualquer prejuízo para o entendimento do conteúdo filosófico transmitido pelas personagens, e, em especial, por Sócrates, o grande protagonista da obra platônica. Uma das conseqüências desse tipo de interpretação é, por exemplo, pressupor a identidade absoluta entre a personagem Sócrates e Platão, desconsiderando tanto a função das demais personagens no drama dialógico, quanto o sentido de Platão ter optado em não representar a si mesmo em sua obra e não discursar em primeira pessoa. Todavia, as demais personagens também são frutos do engenho de Platão, e por meio delas, o autor pode tanto tecer críticas a certos aspectos da estratégia argumentativa e do comportamento de Sócrates que são pertinentes para a compreensão geral do diálogo, quanto transmitir problemas e questões de cunho filosófico[3] relevantes para o seu pensamento, como revela o caso de Cálicles no *Górgias* discutido amplamente neste trabalho.

A outra perspectiva de leitura, que busca compreender o "diálogo" em sua completude (forma e conteúdo como elementos indissociáveis), vem obtendo sucesso crescente entre os estudiosos de Platão nas últimas décadas. F. J. Gonzalez denominou tal

---

[1] Aristóteles, *Poética,* 1147b9-13:

> Pois não possuímos uma denominação comum para os mimos de Sófron e Xenarco e para os discursos socráticos, tampouco quando a imitação é feita mediante trímetros, versos elegíacos ou outros versos semelhantes.
>
> οὐδὲν γὰρ ἂν ἔχοιμεν ὀνομάσαι κοινὸν τοὺς Σώφρονος καὶ Ξενάρχου μίμους καὶ τοὺς Σωκρατικοὺς λόγους οὐδὲ εἴ τις διὰ τριμέτρων ἢ ἐλεγείων ἢ τῶν ἄλλων τινῶν τῶν τοιούτων ποιοῖτο τὴν μίμησιν.

[2] Fussi, 2006, pp. 10-11.
[3] Cooper, 1999b, pp. 29-31.

perspectiva de "the third way", como alternativa a duas interpretações antagônicas sobre a obra platônica: a "cética", que usa dos elementos dramáticos do gênero dialógico para negar ou minimizar o conteúdo filosófico positivo que Platão teria pretendido transmitir ao leitor, e a "dogmática", que atribui a tais elementos, inversamente, uma mera função ornamental para poder, assim, ressaltar as doutrinas positivas do pensamento platônico que seriam, por sua vez, independentes da forma como são apresentadas pelo autor[4]. A terceira possibilidade seria, portanto, compreender esse conteúdo filosófico positivo segundo a forma pela qual Platão opta para apresentá-lo no registro escrito: o "diálogo".

Tendo em vista, então, a indissociabilidade entre forma e conteúdo no texto platônico, a característica fundamental do "diálogo" como gênero literário é o seu aspecto *intergenérico,* como sugere A. Nightingale[5]. Alguns diálogos são evidentemente uma incursão de Platão em outros gêneros já bem delineados no séc. IV a.C., como, por exemplo, o gênero *epíditico* da retórica[6]: o *Menexeno* é uma paródia do *epitáfio,* ao qual também recorrem Tucídides (*Epitáfio* de Péricles, II, 36-46) e Lísias (*Epitáfio aos que Morreram em Defesa dos Coríntios*); o *Banquete* pertence, grosso modo, ao sub-gênero *simposiático,* do qual se serve também Xenofonte em sua obra homônima. A *Apologia,* por sua vez, embora contenha de modo excepcional uma parte dialógica na qual Sócrates interpela o seu acusador Meleto (24c-27e), não é propriamente um "diálogo", mas a versão platônica da ἀπολογία, espécie do gênero *judiciário*. Embora nesses casos sejam evidentes os aspectos formais dos outros gêneros aos quais recorre Platão, certas relações *intergenéricas,* em outros momentos de sua obra, não são imediatamente evidentes, pois se encontram em meio ao contexto dialógico no qual estão inseridas: a cena do *Protágoras* que sucede à crise do diálogo (335c-338e), como analisarei no Cap. 2 (*PATHOS*), é uma paródia do gênero *deliberativo* da retórica, circunscrita a uma ocasião privada (o encontro de Sócrates com o sofista na casa de Cálias); no *Górgias* (484c-486d), a censura de Cálicles a Sócrates e à filosofia se configura como uma *invectiva* dentro do diálogo, espécie do

[4] Gonzalez, 1995, p. 13.

[5] Nightingale, 1995, p. 3: "If genres are not merely artistic forms but *forms of thought,* each of which is adapted to representing and conceptualizing some aspects of experience better than others, then a encounter between two genres within a single text is itself a kind of dialogue. A dialogue of this kind, in fact, can have an extremely broad range, encompassing ethics, politics, and epistemology as well as language and literature. When Plato incorporates the text or discourse of another genre into a philosophical dialogue, he stages a scene in which the genre both speaks and is spoken to: it is this intergeneric 'dialogue' that I want to investigate in this book."

[6] Aristóteles, *Retórica,* I, 1358b7-8: συμβουλευτικόν, δικανικόν, ἐπιδεικτικόν.

gênero *epidítico*. Em última instância, os "diálogos" platônicos não são constituídos apenas pelas demonstrações lógicas dos argumentos (*silogismos* e *induções*), mas também por justificações, exortações, admoestações, deliberações, elogios e vitupérios, mitos.

Esses exemplos gerais contribuem para mostrar que o problema da retórica no *Górgias* não se restringe apenas aos argumentos que a personagem Sócrates usa para reduzi-la ao estatuto de uma pseudo-arte (κολακεία); a retórica, como gênero literário, também participa da própria constituição do gênero dialógico, tendo em vista precisamente o seu caráter *intergenérico.* É sob essa perspectiva que proponho analisar o problema da retórica e da sua relação com a filosofia no *Górgias:* do ponto de vista das personagens, a crítica de Sócrates à atividade do retor (representada sobretudo pela figura eminente de Górgias) e, por conseguinte, à democracia ateniense, não implica que o filósofo, na dinâmica dialógica, não faça uso de elementos e recursos tipicamente retóricos que contribuem, de uma forma ou de outra, para a sua estratégia argumentativa; do ponto de vista do autor, por sua vez, a tensão entre a βραχυλογία do discurso filosófico e a μακρολογία do discurso retórico se expressa na própria composição do diálogo, de modo que, além do problema ético-político que certamente é central para Platão, a relação entre filosofia e retórica é também um problema de modo de discurso, de modo de escrita.

Sendo assim, no Cap. 1 (*LOGOS*) meu objetivo é, primeiro, mostrar como Platão distingue no *Górgias* esses dois modos de discurso, definidos genericamente pelos termos βραχυλογία e μακρολογία. No segundo momento, pretendo, através de uma análise crítica, mostrar como a personagem Sócrates, a figura do filósofo por excelência, usa de procedimentos tipicamente retóricos para a consumação do *elenchos,* dos quais depende imprescindivelmente a sua eficácia: o aspecto retórico do discurso socrático é parte integrante de seu método de refutação.

No Cap. 2 (*PATHOS*), meu intuito principal é mostrar como o elemento *patético* está fortemente presente na dinâmica do diálogo, desempenhando certa função, seja do ponto de vista dramático, seja do ponto de vista dos problemas de psicologia moral que envolvem as paixões. O jogo de Sócrates com as πάθη dos interlocutores e da audiência da cena é fundamental para se compreender, em sua completude, a estratégia argumentativa da personagem. Para isso, analiso, em específico, a função da *vergonha* (αἰσχύνη) no processo do *elenchos* socrático, salientando como Polo e Cálicles, de um lado, e Sócrates, de outro,

interpretam de modos diferentes esse fenômeno psicológico. Tal diferença é uma das formas de expressão do antagonismo entre os ἤθη das personagens no diálogo.

No Cap. 3 (*ĒTHOS*), analiso como Platão constrói os caracteres das personagens, mostrando que, além da diferença entre modos de discurso, a tensão entre filosofia e retórica também é uma questão de constituição do ἦθος. Nessa interpretação, ressalto a relação *intergenérica* do diálogo com a tragédia e a comédia, visto que a construção dos ἤθη das personagens é um elemento comum entre os gêneros. Busco, assim, mostrar como Polo é caracterizado por Platão como uma personagem φαῦλος, identificando alguns *topoi* presentes do diálogo característicos da chamada Comédia Antiga. No caso do confronto entre Sócrates e Cálicles, o tema central é a tragédia, tendo em vista a incorporação da peça *Antíope* de Eurípides como sub-texto do diálogo: a analogia entre Zeto e Cálicles, de um lado, e Sócrates e Anfíon, de outro, sugere certo paralelo entre a condição dos pares de personagens nos respectivos textos, sublinhando, sobretudo, a oposição entre dois modos de vida distintos: o político e o filosófico. Analiso também um problema de grande relevância do ponto de vista da psicologia moral discutida por Platão no diálogo: o caso da recalcitrância de Cálicles, o qual, como tentarei argumentar, pode ser entendido como uma reflexão de Platão sobre o caso problemático entre Sócrates e Alcibíades, aludido pela própria personagem no diálogo (481d-482c).

Por fim, devido à semelhança estrutural entre o *Górgias* e as peças trágicas, refiro-me durante o texto aos "Atos" do diálogo, que correspondem à interlocução de Sócrates com cada uma das três personagens (Górgias, Polo e Cálicles). As partes do diálogo, portanto, seriam estas:

Prólogo: 447a1-449c8
1º Ato: Sócrates vs. Górgias: 449c9-461b2
2º Ato: Sócrates vs. Polo: 461b3-481b5
3º Ato: Sócrates vs. Cálicles: 481b6-522e8
Êxodo: Mito Final: 523a1-527e7

CAP. 1: *LOGOS*[*]

> Nesse livro [*Górgias*], o que mais me admirava
> em Platão era que, enquanto ridicularizava os oradores,
> ele próprio parecia a mim ser um sumo orador.
>
> *quo in libro in hoc maxime admirabar Platonem, quod mihi*
> *[in] oratoribus inridendis ipse esse orator summus videbatur.*
>
> (Cícero, *De Oratore,* I, 47)

1.1 - Introdução: O Elenchos *Socrático*

I.

Quando estudamos os "primeiros diálogos" de Platão (comumente referidos como "diálogos socráticos"[1]) e passamos a discutir suas principais questões com a fortuna crítica,

---

[*] As traduções de todos os textos gregos e latinos citados no capítulo são de minha autoria.

[1] Considerarei aqui a divisão dos diálogos platônicos em três grupos, denominados genericamente como "primeiros" (ou "socráticos"), "intermediários" e "tardios". Talvez seja essa a divisão que obteve maior sucesso na foturna crítica de Platão, embora isso não implique que não haja disputas quanto à classificação de certos diálogos, como, por exemplo, do *Mênon:* pertence ele ao primeiro ou ao segundo grupo, ou representaria justamente um momento de transição? Charles Kahn (*Plato and the Socratic Dialogue,* 1996), por exemplo, rejeita a distinção entre os primeiros diálogos e os intermediários, argumentando que eles fazem parte de um projeto literário único, e que as diferenças entre eles não dizem respeito a estágios diferentes do pensamento de Platão, mas a momentos diferentes de exposição; nesse sentido, os "primeiros diálogos" deveriam ser lidos prolepticamente, como preparação para a apresentação de suas pincipais doutrinas colocadas à luz, sobretudo, na *República.* A tese de Kahn alude a outro problema igualmente espinhoso, a saber, se Platão mudou suas idéias na medida em que ia se distanciando da influência de Sócrates na sua vida intelectual, ou se essas discrepâncias em seu pensamento são por razões didáticas, como forma de preparar o leitor (e sobretudo seus alunos na Academia) para a introdução ao cerne de sua filosofia: a Teoria das Idéias.

Pois bem, não aprofundarei esse debate, pois seria uma discussão muito extensa e desviaria o foco de minha interpretação. Limito-me a citar um trecho do artigo de Richard Kraut que me parece resumir de modo razoável o que se entende, genericamente, por "primeiros diálogos" (1992, p. 5): "The early dialogues are the ones in which he is most fully under the influence of Socrates (hence these are often called Socratic dialogues), and among them are the works which unsuccessfully seek definitions of moral properties. During this period, Plato wrote the *Apology, Charmides, Crito, Euthyphro, Gorgias, Hippias Minor, Ion, Laches* and *Protagoras.* These have been listed in alphabetical order, for although there may be good reason for saying of some of them that they were written later than others in this group, scholars are very far from a consensus about such issues. It would be safe to say, however, that the *Gorgias* is one of the latest in this group – and probably *the* latest – for it contains a number of features that link it with dialogues that do not belong to this early period. Other works besides those just mentioned are widely accepted as early, but since they have a greater stylistic similarity to the middle dialogues than do the ones listed above, there is some basis for thinking that, like the *Gorgias,* they were composed after the earliest of the early dialogues, but prior to the middle dialogues. These are (in alphabetical order) the *Euthydemus, Hippias Major, Lysis, Menexenus,* and *Republic* Book I." Sobre a disputa entre a *tese unitarista* e a *tese desenvolvimentista* a respeito dos diálogos platônicos e da relação interna entre eles, cf. Kahn, 1996, pp. 38-42.

Kraut observa corretamente, na minha visão, a posição privilegiada do *Górgias* dentre os primeiros diálogos: se, de um lado, ele possui elementos típicos desse grupo, como o *elenchos* e o célebre "paradoxo

deparamo-nos com um termo chave para a definição do "método"[2] socrático, tal como representado nesses diálogos: o ἔλεγχος. Mas em que consiste tal método de refutação ou de prova? Do ponto de vista semântico, o verbo ἐλέγχω, do qual deriva a forma nominal ἔλεγχος, significa em Homero, primeiramente, "envergonhar, desprezar alguém", já sublinhando o sentido negativo do termo que, posteriormente no séc. V a.C., será empregado para designar a prática forense de "buscar refutar, submeter alguém a um interrogatório, provar, convencer"[3]. Todavia, embora o termo ἔλεγχος passe com o tempo a se referir tecnicamente à forma de refutação e de prova usada nos tribunais, isso não é suficiente para compreendermos, de modo adequado, como ele se torna, na boca da personagem Sócrates nos "primeiros diálogos", o grande instrumento de investigação filosófica, capaz de por à prova a sabedoria daqueles homens reputados sábios, sejam eles

---

socrático" (ao qual a personagem recorre para refutar Górgias em 460a-c), de outro lado, o *Górgias* parece antecipar alguns temas curciais em psicologia moral e teoria política que serão desenvolvidos, sob outra perspectiva, na *República,* sobretudo. Além de o *Górgias* ser um diálogo em que o tema da "justiça" está continuamente presente em toda a sua extensão (à *República* Trasíbulo atribuiu a alcunha "Sobre a Justiça"), encontramos nele, por exemplo: (i) a analogia entre cidade e indivíduo (503c; 510c-d; 512e-513a; 517b-518a; 518e-519a), que será o princípio metodológico da *República;* (ii) a teoria da βούλησις pressuposta nos argumentos de Sócrates (460a-c; 467c-468e), mas que não é explorada a fundo no diálogo; (iii) a noção de uma alma com três elementos na psicologia moral sustentada por Cálicles (ἐπιθυμίαι, φρόνησις, ἀνδρεία), como observa J. Cooper em seu artigo (1999b, p. 66), já aludindo, de certa forma, à concepção de uma alma tripartida exposta no Livro IV da *República*; (iv) a referência de Sócrates à idéia de "parte" da alma no mito siciliano reportado por ele (τῆς ψυχῆς τοῦτο ἐν ᾧ ἐπιθυμίαι εἰσὶ, 493a3; τοῦτο τῆς ψυχῆς οὗ αἱ ἐπιθυμίαι εἰσί, 493b1), embora ela não seja desenvolvida; (v) a presença marcante do elemento θυμός na dinâmica dialógica, sobretudo com relação à *vergonha,* que aparece referida como causa concorrente da motivação humana (455c-d; 461b; 482d); (vi) a idéia do θυμός aliado da razão, sugerida *en passant* por Sócrates (511b); (vii) o problema do advento da tirania no seio da democracia, representado metaforicamente pela imagem do "leão" na teoria sobre a natureza política do homem sustentada por Cálicles (483e-484c); (viii) as semelhanças entre os argumentos sustentados por Cálicles e Trasímaco (Livro I da *República*) sobre a natureza da justiça; e, enfim, (ix) o Mito Final que nos remete ao Mito de Er que encerra a *República.*

Todavia, é preciso ressaltar que a Teoria das Idéias (usada por alguns estudiosos como critério para distinguir os "primeiros diálogos" dos "intermediários") e a concepção técnica de διαλεκτική como método de hipóteses (Livro VII da *República*) não comparecem no *Górgias.* Nesse sentido, a interpretação de R. Kraut referida acima me parece bastante razoável.

[2] Usarei a palavra "método" (em grego, μέθοδος) neste capítulo na acepção mais ampla da palavra, para se referir ao modo de inquirição socrático, tendo em vista o problema abordado por G. Vlastos em seu importante artigo (1983, pp. 27-8): "In marked contrast to the 'Socrates' who speaks for Plato in the middle dialogues, who refers frequently to the 'method' (μέθοδος) he follows (either sistematically or for some particular purpose in special context), the 'Socrates' who speaks for Socrates in Plato's earlier dialogues never uses this word and never discusses his method of investigation. He never troubles to say why his way of searching is the way to discover truth or even to say what this way of searching is. He has no name for it. 'Elenchus' and the cognate verb, *elenchein* (to refute, to examine critically, to censure) he uses to describe, not to baptize, what he does; only in modern times has 'elenchus' become a proper name. So the 'What is F?' question which Socrates pursues elenctically about other things, he never poses about the elencus, leaving us only his practice of it as our guide when we try to answer it ourselves."

[3] Chantraine, 1968, p. 334.

políticos, poetas, ou artesãos[4], generais, sofistas ou homens de renome. No diálogo *Górgias,* Platão apresenta o que, em traços gerais, distinguiria o *elenchos* retórico do *elenchos* filosófico de Sócrates:

> SOC: Venturoso homem, tentas me refutar retoricamente, como quem presume refutar os outros nos tribunais. Com efeito, nestes lugares os homens crêem refutar uns aos outros quando apresentam, aos discursos que proferem, grande número de testemunhas de boa reputação, ao passo que o contra-argumentador apresenta apenas uma ou mesmo nenhuma. Essa refutação não tem nenhum mérito perante verdade, pois pode acontecer de várias pessoas, que pareçam ser alguma coisa, prestarem contra alguém falso testemunho. E no presente momento, concordarão plenamente contigo quase todos os atenienses e estrangeiros, se quiseres apresentar contra mim testemunhas de que não falo a verdade. Testemunharão em teu favor, se quiseres, Nícias, filho de Nicerato, e seus irmãos, cujas trípodes estão aferradas e alinhadas no templo de Dioniso; se quiseres, Aristócrates, filho de Célio, cuja bela oferenda encontra-se em Pito; se quiseres, toda a casa de Péricles ou qualquer outra família daqui que queiras convocar. Todavia, eu, sendo um só, contigo não concordo, pois não me constranges a isso, embora te empenhes, apresentando contra mim falsas testemunhas em profusão, para expulsar-me do meu patrimônio e da verdade. Mas se eu não te apresentar, sendo tu apenas um, como testemunha concorde ao que digo, não terei chegado, julgo eu, a nenhuma conclusão digna de menção sobre o que versa a nossa discussão; e creio que tampouco tu, se eu, sendo apenas um, não testemunhar em teu favor e tu dispensares todos as demais. Aquele é um modo de refutação, como presumes tu e muitos outros homens; mas há também outro modo, como presumo eu, por minha vez. Assim, comparando um ao outro, examinemos se há qualquer diferença entre eles! (471e2-472c6)

> ΣΩ. Ὦ μακάριε, ῥητορικῶς γάρ με ἐπιχειρεῖς ἐλέγχειν, ὥσπερ οἱ ἐν τοῖς δικαστηρίοις ἡγούμενοι ἐλέγχειν. καὶ γὰρ ἐκεῖ οἱ ἕτεροι τοὺς ἑτέρους δοκοῦσιν ἐλέγχειν, ἐπειδὰν τῶν λόγων ὧν ἂν λέγωσι μάρτυρας πολλοὺς παρέχωνται καὶ εὐδοκίμους, ὁ δὲ τἀναντία λέγων ἕνα τινὰ παρέχηται ἢ μηδένα. οὗτος δὲ ὁ ἔλεγχος οὐδενὸς ἄξιός ἐστιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν· ἐνίοτε γὰρ ἂν καὶ καταψευδομαρτυρηθείη τις ὑπὸ πολλῶν καὶ δοκούντων εἶναί τι. καὶ νῦν περὶ ὧν σὺ λέγεις ὀλίγου σοι πάντες συμφήσουσιν ταὐτὰ Ἀθηναῖοι καὶ οἱ ξένοι, ἐὰν βούλῃ κατ' ἐμοῦ μάρτυρας παρασχέσθαι ὡς οὐκ ἀληθῆ λέγω· μαρτυρήσουσί σοι, ἐὰν μὲν βούλῃ, Νικίας ὁ Νικηράτου καὶ οἱ ἀδελφοὶ μετ' αὐτοῦ, ὧν οἱ τρίποδες οἱ ἐφεξῆς ἑστῶτές εἰσιν ἐν τῷ Διονυσίῳ, ἐὰν δὲ βούλῃ, Ἀριστοκράτης ὁ Σκελλίου, οὗ αὖ ἐστιν ἐν Πυθίου τοῦτο τὸ καλὸν ἀνάθημα, ἐὰν δὲ βούλῃ, ἡ Περικλέους ὅλη οἰκία ἢ ἄλλη συγγένεια ἥντινα ἂν βούλῃ τῶν ἐνθάδε ἐκλέξασθαι. ἀλλ' ἐγώ σοι εἷς ὢν οὐχ ὁμολογῶ· οὐ γάρ με σὺ ἀναγκάζεις, ἀλλὰ ψευδομάρτυρας πολλοὺς κατ' ἐμοῦ παρασχόμενος ἐπιχειρεῖς ἐκβάλλειν με ἐκ τῆς οὐσίας καὶ τοῦ ἀληθοῦς. ἐγὼ δὲ ἂν μὴ σὲ αὐτὸν ἕνα ὄντα μάρτυρα παράσχωμαι ὁμολογοῦντα περὶ ὧν λέγω, οὐδὲν οἶμαι ἄξιον λόγου μοι πεπεράνθαι περὶ ὧν ἂν ἡμῖν ὁ λόγος ᾖ· οἶμαι δὲ οὐδὲ σοί, ἐὰν μὴ ἐγώ σοι μαρτυρῶ εἷς ὢν μόνος, τοὺς δ' ἄλλους πάντας τούτους χαίρειν ἐᾷς. ἔστιν

[4] Platão, *Apologia,* 21c; 22a; 22c, respectivamente.

μὲν οὖν οὗτός τις τρόπος ἐλέγχου, ὡς σύ τε οἴει καὶ ἄλλοι πολλοί· ἔστιν δὲ καὶ ἄλλος, ὃν ἐγὼ αὖ οἶμαι. παραβαλόντες οὖν παρ' ἀλλήλους σκεψώμεθα εἴ τι διοίσουσιν ἀλλήλων.

Como Sócrates sublinha em seu discurso, o *elenchos* retórico se opõe ao filosófico na medida em que ele busca refutar a parte adversária valendo-se não de argumentos, mas da δόξα das testemunhas chamadas em causa no processo litigioso, sem que haja qualquer garantia, pelo fato de serem bem reputadas, de que elas estejam falando a verdade. Nos tribunais, o *elenchos* se fundamenta na opinião da maioria, e o orador é eficaz quando ele persuade a maior parte dos juízes de sua própria inocência ou da culpabilidade do adversário; mas a opinião da maioria não implica que a decisão tenha sido tomada com justiça e verdade. No *elenchos* filosófico, em contrapartida, o embate se dá entre dois interlocutores que serão, por si só, suficientes para julgar a verdade da questão. Para tal fim, de nada vale a δόξα do "interlocutor", metaforicamente referido por Sócrates como "testemunha" (μάρτυρα, 472b7), mas simplesmente o que ele diz e o que ele assente: a *homologia* (ὁμολογοῦντα, 472b7) entre ambas as partes é condição necessária e suficiente, a princípio, para a determinação do valor de verdade das conclusões alcançadas na discussão[5]. Não é por ser compartilhada pela maioria dos homens que uma opinião é

[5] É importante observar como Sócrates, no *Górgias,* apresenta-se convicto da objetividade das demonstrações de seus argumentos, sobretudo quando ele discute com Polo e com Cálicles. Isso se deve principalmente ao fato de que Sócrates, enquanto refuta as teses defendidas por esses dois interlocutores, esteja provando necessariamente (pelo menos essa é a sua pretensão) as suas próprias convicções morais: por exemplo, para refutar a tese defendida por Polo, e posteriormente endossada por Cálicles, de que cometer injustiça é melhor que sofrê-la, Sócrates demonstra silogisticamente, a partir do assentimento do interlocutor às premissas, que cometer injustiça é pior do que sofrê-la (para refutar a tese A, Sócrates demonstra que –A é verdadeiro). Essa visão otimista de Sócrates para com os alcances do *elenchos* se expressa nesta passagem do diálogo com Cálicles:

> SOC: [...] É evidente, então, que procedamos da mesma forma: se tu concordares comigo em algum ponto na discussão, nós já o teremos verificado suficientemente e prescindiremos de outra pedra de toque. Pois jamais darias seu assentimento por carência de sabedoria ou por excesso de vergonha, tampouco o darias para enganar-me, visto que és meu amigo, como tu mesmo dizes. O meu e o teu consentimento, portanto, será realmente a completude da verdade. (487d7-e7)
>
> ἔχει δὴ οὑτωσὶ δῆλον ὅτι τούτων πέρι νυνί· ἐάν τι σὺ ἐν τοῖς λόγοις ὁμολογήσῃς μοι, βεβασανισμένον τοῦτ' ἤδη ἔσται ἱκανῶς ὑπ' ἐμοῦ τε καὶ σοῦ, καὶ οὐκέτι αὐτὸ δεήσει ἐπ' ἄλλην βάσανον ἀναφέρειν. οὐ γὰρ ἄν ποτε αὐτὸ συνεχώρησας σὺ οὔτε σοφίας ἐνδείᾳ οὔτ' αἰσχύνης περιουσίᾳ, οὐδ' αὖ ἀπατῶν ἐμὲ συγχωρήσαις ἄν· φίλος γάρ μοι εἶ, ὡς καὶ αὐτὸς φῄς. τῷ ὄντι οὖν ἡ ἐμὴ καὶ ἡ σὴ ὁμολογία τέλος ἤδη ἕξει τῆς ἀληθείας.

Na discussão com Górgias, todavia, Sócrates não faz qualquer tipo de declaração do gênero, limitando-se a apontar, por meio do *elenchos,* a inconsistência das opiniões do retor a respeito da retórica. Por que Sócrates apela ao valor de verdade das conclusões alcançadas pelo *elenchos* somente no confronto com Polo e

verdadeira; o *elenchos* socrático teria justamente a função de examinar se tal opinião se sustenta ou não, e, por conseguinte, se ela é verdadeira ou falsa.

II.

O *elenchos* socrático, na sua acepção mais genérica, seria, assim, "um encontro particular entre duas pessoas e suas crenças individuais"[6]. Mas como ele se tornou um modo específico de argumentação filosófica, característico da figura de Sócrates nos diálogos platônicos? Como vimos acima, o *elenchos* tem a sua origem, como prática discursiva, nos tribunais, mas se desenvolveu posteriormente como modo de argumentação em contextos "não-oficiais" (ou seja, em contextos particulares) não apenas por Sócrates, mas também por aquela nova classe de pensadores e educadores, surgida no séc. V a.C., denominada genericamente "sofística"[7]. Apontar nominalmente quem inventou o *elenchos,* tal como representado por Platão nos "primeiros diálogos", é uma questão de difícil resposta, pois isso exigiria uma precisão histórica no campo da filosofia e literatura que definitivamente não vem a ser o caso. Todavia, o testemunho de Diógenes Laércio sobre o tema, longe de ser a última palavra sobre o assunto, mostra ao menos que o *elenchos* não era uma atribuição exclusiva de Sócrates, mas encontrava sua ancestralidade no próprio seio da "sofística", contra a qual Platão representa Sócrates:

> [Protágoras] foi também o primeiro a estimular o gênero socrático de discurso, e foi o primeiro a ter usado na discussão o argumento de Antístenes que tenta demonstrar ser impossível a contradição, como diz Platão no *Eutidemo* (286c). (9.53)

Cálicles? Por que essas "questões de método" não são apresentadas a Górgias? Uma resposta simples e direta seria que os fins pretendidos por Sócrates em cada um dos Atos do diálogo são diferentes: no caso de Górgias, Sócrates pretende simplesmente mostrar ao interlocutor e à sua audiência que ele, embora pareça saber, nada sabe sobre a sua própria arte; no caso de Polo e Cálicles, por outro lado, Sócrates busca refutar teses contrárias às suas convicções morais, e, nesse sentido, a refutação do adversário implicaria a demonstração do valor de verdade das suas próprias teses. Seriam propósitos diferentes, portanto, que moveriam Sócrates nesses confrontos. Seguindo as sugestões de P. Woodruff, que serão analisadas adiante, são duas espécies de *elenchos* distintas que se distinguem precisamente por seu propósito: o *elenchos purgativo,* cujo intuito é conduzir o interlocutor à contradição, como no caso de Górgias, e o *elenchos defensivo,* cujo intuito é mostrar ao interlocutor que defende teses contrárias às de Sócrates que é impossível continuar a defendê-las sem cair em contradição (Woodruff, 1986, p. 26).

[6] Irwin, 1986, p. 56: "The elenchos is a personal encounter between two people and their individual beliefs."

[7] cf. Thesleff, 1967, p. 36.

οὗτος καὶ τὸ Σωκρατικὸν εἶδος τῶν λόγων πρῶτος ἐκίνησε. καὶ τὸν Ἀντισθένους λόγον τὸν πειρώμενον ἀποδεικνύειν ὡς οὐκἔστιν ἀντιλέγειν οὗτος πρῶτος διείλεκται, καθά φησι Πλάτων ἐν Εὐθυδήμῳ (286c).

A despeito do problema da historicidade do testemunho de Diógenes Laércio, ressalto aqui simplesmente o fato de o *elenchos,* enquanto modo de argumentação, não ter sido uma prerrogativa exclusiva da figura de Sócrates naquele contexto do séc. V a.C. O próprio Platão buscou representar em sua obra, por meio de uma paródia cômica, como o *elenchos* servia de instrumento de refutação também nas mãos de sofistas como Dionisodoro e Eutidemo, apresentados no diálogo *Eutidemo* como mestres de "sabedoria erística" (ταύτης τῆς σοφίας τῆς ἐριστικῆς, 272b9-10). Em termos bastante genéricos, tanto Sócrates quanto os "erísticos" se serviriam de um mesmo modo de argumentação para fins diferentes (embora, em certos contextos específicos, Sócrates possa ter uma motivação "erística"); em que eles se distinguem, contudo, veremos adiante. Por ora, atenhamo-nos ao modo como Platão caracteriza o "método" socrático de refutação na *Apologia,* por ser, talvez, a descrição mais genérica do proceder de Sócrates*:*

> Depois de ouvir isso [de Querefonte], fiz a seguinte reflexão: "o que quer dizer o deus, qual será o enigma? Não tenho eu o mínimo conhecimento de que sou sábio; o que ele quer dizer, então, afirmando que eu sou o homem mais sábio? Pois, decerto não está mentindo, não lhe é lícito." E por longo tempo fiquei sem saber o que ele queria dizer. Tempos depois, embora relutante, volvi-me para uma investigação do gênero: dirigi-me a um homem que parecia ser sábio para, assim, refutar o oráculo e mostrar a ele que "Este homem é mais sábio do que eu, mas tu afirmaste que era eu". Examinando, então, esse homem – não preciso referir seu nome, mas era um dos políticos com o qual, investigando e dialogando, ó Atenienses, tive uma experiência do gênero – pareceu-me que este homem parecia ser sábio à grande massa de homens e, sobretudo, a si mesmo, sem sê-lo. Em seguida, tentei mostrar-lhe que ele presumia ser sábio, mas não o era. Como conseqüência, tornei-me odiável a este e aos demais homens que estivessem ali presentes. Depois de partir, então, refletia comigo mesmo que mais sábio do que este homem eu sou; é provável que nenhum de nós conheça algo de belo e bom, mas ele presume saber algo, embora não o saiba, enquanto eu, porque não sei, tampouco presumo saber. É plausível, portanto, que em alguma coisa, ainda que diminuta, seja eu mais sábio do que ele, precisamente porque o que não sei, não presumo sabê-lo. (21b2-d7)

ταῦτα γὰρ ἐγὼ ἀκούσας ἐνεθυμούμην οὑτωσί· "Τί ποτε λέγει ὁ θεός, καὶ τί ποτε αἰνίττεται; ἐγὼ γὰρ δὴ οὔτε μέγα οὔτε σμικρὸν σύνοιδα ἐμαυτῷ σοφὸς ὤν· τί οὖν ποτε λέγει φάσκων ἐμὲ σοφώτατον εἶναι; οὐ γὰρ δήπου ψεύδεταί γε· οὐ γὰρ θέμις αὐτῷ." καὶ πολὺν μὲν χρόνον ἠπόρουν τί ποτε λέγει· ἔπειτα μόγις πάνυ ἐπὶ ζήτησιν αὐτοῦ τοιαύτην τινὰ ἐτραπόμην. ἦλθον ἐπί τινα τῶν δοκούντων σοφῶν εἶναι, ὡς ἐνταῦθα εἴπερ που ἐλέγξων τὸ μαντεῖον καὶ ἀποφανῶν τῷ χρησμῷ ὅτι "Οὑτοσὶ ἐμοῦ σοφώτερός ἐστι, σὺ δ' ἐμὲ ἔφησθα." διασκοπῶν οὖν τοῦτον–ὀνόματι γὰρ οὐδὲν δέομαι λέγειν, ἦν δέ τις τῶν πολιτικῶν πρὸς ὃν ἐγὼ σκοπῶν τοιοῦτόν τι ἔπαθον, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, καὶ διαλεγόμενος αὐτῷ–ἔδοξέ μοι οὗτος ὁ ἀνὴρ δοκεῖν μὲν εἶναι σοφὸς ἄλλοις τε πολλοῖς ἀνθρώποις καὶ μάλιστα ἑαυτῷ, εἶναι δ' οὔ· κἄπειτα ἐπειρώμην αὐτῷ δεικνύναι ὅτι οἴοιτο μὲν εἶναι σοφός, εἴη δ' οὔ. ἐντεῦθεν οὖν τούτῳ τε ἀπηχθόμην καὶ πολλοῖς τῶν παρόντων· πρὸς ἐμαυτὸν δ' οὖν ἀπιὼν ἐλογιζόμην ὅτι τούτου μὲν τοῦ ἀνθρώπου ἐγὼ σοφώτερός εἰμι· κινδυνεύει μὲν γὰρ ἡμῶν οὐδέτερος οὐδὲν καλὸν κἀγαθὸν εἰδέναι, ἀλλ' οὗτος μὲν οἴεταί τι εἰδέναι οὐκ εἰδώς, ἐγὼ δέ, ὥσπερ οὖν οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἴομαι· ἔοικα γοῦν τούτου γε σμικρῷ τινι αὐτῷ τούτῳ σοφώτερος εἶναι, ὅτι ἃ μὴ οἶδα οὐδὲ οἴομαι εἰδέναι.

Neste trecho da *Apologia,* encontramos termos-chave importantes que Platão costuma empregar para se referir ao modo de argumentação de Sócrates: trata-se de uma espécie de "investigação" (ἐπὶ ζήτησιν, 21b8) mediante o "diálogo" (διαλεγόμενος, 21c5) entre Sócrates e a pessoa que se submete a seu escrutínio; "examinando" (διασκοπῶν, 21c3; σκοπῶν, 21c4) aqueles homens que pareciam ser sábios para "refutar" (ἐλέγξω, 21c1) o oráculo que dizia ser ele o homem mais sábio, Sócrates, enfim, descobre que, uma vez sob tal investigação, tais homens revelavam-se estultos, pois possuíam uma mera sabedoria aparente. Como Sócrates deixa entrever na *Apologia,* o resultado dessa investigação era geralmente negativo, e aqueles homens que ostentavam certa sabedoria acabavam por se mostrar mais estultos que os próprios estultos, visto que não tinham ciência da própria ignorância e acreditavam saber aquilo que não conheciam absolutamente. Pois bem, essa seria a caracterização genérica do *elenchos* socrático; no entanto, *como* Sócrates refuta seus interlocutores e por quais meios discursivos, isso Platão não nos diz na *Apologia,* mas veríamos representado *in actu* nos "primeiros diálogos" platônicos. Robinson, em seu canônico livro sobre a noção de *dialética* em Platão (*Plato's Earlier Dialectic,* 1953), sintetiza bem o sentido geral do *elenchos* socrático:

> The outstanding method in Plato's earlier dialogues is the Socratic elenchus. 'Elenchus' in the wider sense means examining a person with regard to a statement he has made, by putting to him questions calling for further statements, in the hope that they will determine the meaning and the truth-value of his first statement. Most often the truth-value expected is falsehood; and

> so 'elenchus' in the narrower sense is a form of cross-examination or refutation. In this sense it is the most striking aspect of the behaviour of Socrates in Plato's earlier dialogues. He is always putting somebody some general questions, usually in the fields of ethics. Having received an answer (let us call it the primary answer), he asks many more questions. These secondary questions differ from the primary one in that, whereas that was a matter of real doubt and difficulty, the answers to all these seem obvious and inescapable. Socrates usually phrases them so that the natural answer is yes; and if you say anything else you are likely to seem irrational or at least queer. In other words, they are not so much requests for information as demands for an assent that cannot very well be withheld. They often seem at first irrelevant to the primary question, and sometimes they seem to fall into two disconnected groups among themselves. But at last Socrates says: 'Come now, let us add our admissions together' (*Prot.* 332d); and the result of doing so turns out to be the contraditory of the primary answer. Propositions to which the answerer feels he must agree have entailed the falsehood of his original assertion. (p. 7)

Como diz Aristóteles na *Retórica,* o discurso (λόγος) é composto de três coisas: "daquele que fala, daquilo a respeito do que se fala, e daquele a quem se fala" (ἔκ τε τοῦ λέγοντος καὶ περὶ οὗ λέγει καὶ πρὸς ὅν, I, 1358a38-b1). Se isso vale para o discurso retórico, o mesmo se aplica ao *elenchos,* na medida em que, dada a sua natureza dialógica em Platão, pressupõe a interação de dois interlocutores por meio do *logos.* Embora Sócrates alegue em certas ocasiões nos diálogos[8] que ele, quando dialoga com alguém, investiga as opiniões, e não as pessoas que sustentam tais opiniões, o aspecto *ad hominem* do *elenchos* socrático é indubitável[9]: Sócrates analisa e diagnostica não só as debilidades inerentes às falsas opiniões, mas as debilidades daquelas pessoas que perpetram tais opiniões, uma vez submetidas a seu escrutínio.

---

[8] Platão, *Protágoras*, 333c3-9:

> "A quem devo, então, dirigir a palavra, à audiência ou a ti?" "Se quiseres," disse Protágoras, "discute primeiro o argumento sustentado pela maioria!" "Mas para mim não faz diferença se isso condiz ou não com a tua opinião, contanto que sejas apenas tu a responder às perguntas; pois eu examino sobretudo o argumento, embora suceda, talvez, que tanto eu, que interrogo, quanto aquele que responde, sejamos igualmente examinados."
>
> – Πότερον οὖν πρὸς ἐκείνους τὸν λόγον ποιήσομαι, ἔφην, ἢ πρὸς σέ; – Εἰ βούλει, ἔφη, πρὸς τοῦτον πρῶτον τὸν λόγον διαλέχθητι τὸν τῶν πολλῶν. – Ἀλλ' οὐδέν μοι διαφέρει, ἐὰν μόνον σύ γε ἀποκρίνῃ, εἴτ' οὖν δοκεῖ σοι ταῦτα εἴτε μή· τὸν γὰρ λόγον ἔγωγε μάλιστα ἐξετάζω, συμβαίνει μέντοι ἴσως καὶ ἐμὲ τὸν ἐρωτῶντα καὶ τὸν ἀποκρινόμενον ἐξετάζεσθαι.

[9] cf. Gonzalez, 1995, p. 11; Kahn, 1983, p. 75; Kahn, 1996, p. 133, 137; Robinson, 1942, p. 22; Rutherford, 1995, pp. 146-7.

Mas como Sócrates mostra a seus interlocutores que eles apenas parecem saber, mas nada sabem de fato? Quais os mecanismos discursivos utilizados por ele que lhe permite oferecer esse diagnóstico? Do ponto de vista lógico, o *elenchos* é composto, como salienta Robinson[10], de duas formas de argumento, aplicando a Platão a terminologia aristotélica: do *silogismo* (συλλογισμός) e da *indução* (ἐπαγωγή). Vejamos sucintamente como Aristóteles os define nos *Tópicos:*

> (i) Depois dessas distinções, é preciso divisar quantas são as espécies de argumentos dialéticos. Há a indução e o silogismo, e o que é silogismo já foi dito previamente. Indução é o método que parte dos particulares para o universal, como neste exemplo: se o piloto perito é o mais apto, e assim também o auriga, o perito em cada coisa será em todos os casos o melhor. E a indução é mais persuasiva e mais clara, mais reconhecível pela sensação e comum a maioria dos homens, ao passo que o silogismo é mais imponente e mais efetivo contra os contraditores. (I, 105a10-19)

> Διωρισμένων δὲ τούτων χρὴ διελέσθαι πόσα τῶν λόγων εἴδη τῶν διαλεκτικῶν. ἔστι δὲ τὸ μὲν ἐπαγωγή, τὸ δὲ συλλογισμός. καὶ συλλογισμὸς μὲν τί ἐστιν, εἴρηται πρότερον. ἐπαγωγὴ δὲ ἡ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστα ἐπὶ τὸ καθόλου ἔφοδος· οἷον εἰ ἔστι κυβερνήτης ὁ ἐπιστάμενος κράτιστος, καὶ ἡνίοχος, καὶ ὅλως ἐστὶν ὁ ἐπιστάμενος περὶ ἕκαστον ἄριστος. ἔστι δ' ἡ μὲν ἐπαγωγὴ πιθανώτερον καὶ σαφέστερον καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον καὶ τοῖς πολλοῖς κοινόν, ὁ δὲ συλλογισμὸς βιαστικώτερον καὶ πρὸς τοὺς ἀντιλογικοὺς ἐνεργέστερον.

> (ii) Silogismo é o argumento no qual, uma vez postas certas coisas, decorre necessariamente, daquilo que foi estabelecido, algo diferente do que foi estabelecido[11]. (I, 100a25-27)

[10] Robinson, 1953, pp. 20-21.

[11] Para aplicar a definição de "silogismo" ao tipo de argumento usado pela personagem Sócrates nos "primeiros diálogos", recorro simplesmente a essa definição genérica proposta por Aristóteles. Prescindirei, todavia, da distinção entre "silogismo demonstrativo" e "silogismo dialético" que se segue no texto, porque trata-se de uma distinção essencial para a lógica aristotélica, mas pouco relevante para o propósito de minha interpretação sobre o *elenchos* socrático:

> Há, então, demonstração, quando o silogismo procede de coisas verdadeiras e primeiras, ou de coisas tais que, desde o princípio, se reconhece procedentes de coisas primeiras e verdadeiras; o silogismo é dialético, por outro lado, quando o raciocínio procede de opiniões consensuais. (*Tópicos,* 100a27-30)

> ἀπόδειξις μὲν οὖν ἐστιν, ὅταν ἐξ ἀληθῶν καὶ πρώτων ὁ συλλογισμὸς ᾖ, ἢ ἐκ τοιούτων ἃ διά τινων πρώτων καὶ ἀληθῶν τῆς περὶ αὐτὰ γνώσεως τὴν ἀρχὴν εἴληφεν, διαλεκτικὸς δὲ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος.

Essa definição genérica de silogismo aparece também nas *Refutações Sofísticas,* com o adendo da definição igualmente genérica de ἔλεγχος:

> Ἔστι δὴ συλλογισμὸς λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ τῶν κειμένων.

Mas o *elenchos* socrático não se restinge apenas a essa dimensão lógica, a qual é, indubitavelmente, um traço distintivo do pensamento e do discurso de Sócrates tal como representado nos "primeiros diálogos"; ele compreende também o que denominarei, aqui, a "estratégia argumentativa" de Sócrates. Se o *silogismo* é composto de premissas assentidas pelo interlocutor, Sócrates obtém esse assentimento de certa maneira, apelando para recursos discursivos convenientes para aquela ocasião específica; se a *indução* parte de exemplos particulares à universalização do argumento, Sócrates seleciona aqueles exemplos que se adequam melhor ao contexto dialógico e ao interlocutor. Dando ênfase justamente a *como* Sócrates constrói essa estratégia argumentativa, compreenderemos com mais clareza a dimensão retórica do discurso socrático no *Górgias.* Esse será o objetivo norteador de minha análise neste primeiro capítulo.

III.

O discurso de Sócrates, portanto, não se constitui apenas de *silogismos* e *induções*, mas também de justificações, exortações, admoestações, deliberações, elogios e vitupérios, mitos. O *elenchos,* entendido de maneira estrita, seria apenas um dos aspectos do discurso socrático, a parte da "demonstração" lógica, por assim dizer. Mas Sócrates não se limita a "demonstrar" alguma tese para provar as suas convicções morais ou refutar as de seus

---

> O silogismo procede de certas coisas postas, de modo a afirmar, por necessidade, algo diferente do que foi estabelecido através disso que foi estabelecido, e *elenchos* é o silogismo acompanhado pela contradição da conclusão (I, 165a1-3).
>
> ὁ μὲν γὰρ συλλογισμὸς ἐκ τινῶν ἐστι τεθέντων ὥστε λέγειν ἕτερον ἐξ ἀνάγκης τι τῶν κειμένων διὰ τῶν κειμένων, ἔλεγχος δὲ συλλογισμὸς μετ' ἀντιφάσεως τοῦ συμπεράσματος.

No *Górgias,* por sua vez, o verbo συλλογίζομαι (479c5) é usado por Platão para designar simplesmente a "recapitulação" do que foi concluído anteriormente, e não especificamente a "inferência" de uma conclusão a partir de premissas assentidas por ambos interlocutores, visto que, neste trecho do diálogo, as "inferências" já haviam sido feitas (Dodds, 1990, p. 256). A essas conclusões "recapituladas", Platão atribui o valor de "prova lógica", indicado pela ocorrência do verbo ἀποδέδεικται (479e8) para se referir a elas (Kraut, 1983, p. 61). Isso é suficiente para mostrar que aquela distinção aristotélica entre "silogismo dialético" e "silogismo demonstrativo" referida nos *Tópicos* não é pertinente, pelo menos num primeiro momento, para compreendermos a concepção de "silogismo" em Platão.

interlocutores, quando estes lhe parecem ter opiniões falsas; ele discute com seu interlocutor, avalia os seus argumentos, objeta-os, repropõe a discussão, intervém no diálogo de outras formas que não estritamente pela "demonstração" lógica. Esse sentido amplo de *elenchos* talvez equivalha ao sentido, também genérico, do verbo διαλέγεσθαι, que Platão, nos primeiros diálogos, costuma usar para se referir ao modo de discurso apropriado para a filosofia, em oposição, geralmente, ao discurso retórico (cf. *Gorg.,* 447c1, 448d10, 449b5; *Prot.,* 334d2, 335a6, 335b2, 335b6, 336b2, 336b9, 336c4-5; *Carm.,* 154e6; *Hip. Ma.,* 304d5)[12]. Se o discurso socrático fosse reduzido ao *elenchos* no sentido estrito aludido acima (i.e, reduzido à sua dimensão lógica), nós teríamos um tipo de "diálogo" como aquele construído por Sócrates em seu monólogo (506c5-507a3), depois de Cálicles ter recusado prosseguir na discussão (505d): nesse caso, a participação do interlocutor seria reduzida ao "sim" ou ao "não" para legitimar ou não as inferências de Sócrates, e os diálogos platônicos se constituiriam simplesmente de demonstrações lógicas das teses sustentadas por Sócrates e/ou das refutações das teses contrárias, sem qualquer resistência ou objeção da parte do interlocutor que contribuísse, de uma forma ou de outra, para a discussão. Todavia, comparando o diálogo reconstituído por Sócrates em seu monólogo com esse mesmo diálogo tal como havia sido protagonizado anteriormente por ambos os interlocutores, evidencia-se como há outros elementos constitutivos do diálogo além das partes estritamente voltadas para a demonstração lógica, como, por exemplo, as duras objeções de Cálicles ao método e ao comportamento de Sócrates na discussão com Górgias e Polo, as réplicas de Sócrates aos discursos de Cálicles, o apelo aos mitos, o elemento passional envolvido na condução do diálogo, as admoestações, as exortações, etc.

A dificuldade de separar claramente as partes estritamente lógicas do contexto retórico envolvido no diálogo se manifesta, por exemplo, na tentativa problemática de H. Thesleff de dividir internamente as partes dos diálogos, tendo como critério o modo de discurso empregado por Platão[13]. Thesleff distingue, então, cinco tipos de exposição:

---

[12] Dos "primeiros diálogos" elencados por Richard Kraut (cf. *supra* Nota 1), apenas no *Eutidemo* há a ocorrência de termos compostos a partir da raiz διαλεκτικ- : τοῖς διαλεκτικοῖς, 290c5. Essa menção aos "dialéticos" como superiores aos matemáticos no *Eutidemo* é interpretada por Kahn como uma referência proléptica à epistemologia representada pela "Linha Dividida" do Livro VI e, mais precisamente, ao *curriculum* de formação dos guardiães do Livro VII da *República:* "This is the only semi-technical reference to dialectic in the *Euthydemus.* But the entire dialogue is concerned with the art of *dialegesthai* in the sense of *Meno* 75d, Socratic conversational technique as opposed to eristic refutation-chasing." (Kahn, 1996, p. 308)

[13] Thesleff, 1967, p. 11.

A. Question and Reply

B. Discussion or Conversation

C. Reported Dialogue (with A, B, D or E)[14]

D. Dialogue approximating to monologue

E. Monologue or Continuous exposition

Thesleff considera como tipo (A) aquelas partes do diálogo estritamente lógicas, em que o interlocutor se limita a assentir ou não as premissas do argumento formuladas por Sócrates na forma de perguntas diretas e objetivas (ex. *Gorg.,* 474c4-475e6). O tipo (B), por sua vez, corresponderia àquelas partes em que ambos os interlocutores, e não apenas Sócrates (como em A) discutem, ponderam, apresentam objeções (ex. *Gorg.,* 447a-448e; 499b-c). Nessas partes, Platão prestaria especial atenção a elementos de caracterização de personagem e de cena, com pouca ênfase aos argumentos. Thesleff chega a comparar o tipo (B) com as intervenções do coro nas tragédias áticas, como uma espécie de interlúdio[15]. O tipo (D) corresponderia àquelas partes em que Platão expõe um argumento construtivo e positivo, com falas mais extensas do que as do tipo (A) (ex. *Gorg.,* 500a7-501c6). Por fim, o tipo (E) compreenderia os "discursos formais" de natureza não-dialógica a que Platão costuma recorrer, como os discursos com elementos característicos dos gêneros retóricos (deliberativo, judiciário e epidítico), os mitos, as narrativas históricas, as *epideixies* sofísticas (ex. *Gorg.,* 481c5-486d1). Mas como separar claramente o tipo (B) do tipo (D) ou (E)? Seria simplesmente o fato de (B) apresentar "menos argumentos"? Não seria esse um critério extremamene subjetivo? Ou como distinguir o tipo (D) do tipo (E)? O que seria para Platão "discurso formal" em contextos dialógicos? Índice claro dessas dificuldades encontra-se quando Thesleff passa a aplicar seus critérios de divisão estilística aos textos platônicos: no caso do *Górgias,* as partes (B) e (E), por um lado, e (A) e (D), por outro, aparecem geralmente conjugadas[16], justamente porque os "discursos formais" de (E) a que se refere Thesleff aparecem em meio ao contexto dialógico do qual não pode prescindir, assim como as "demonstrações" lógicas das partes (A) são acompanhadas de reflexões, justificações, objeções, etc. Embora Thesleff busque oferecer critérios objetivos para

[14] O tipo (D) compreende aqueles diálogos que se abrem com a conversa entre duas personagens que passam a relatar certa discussão de Sócrates que havia acontecido no passado (i.e., os "diálogos reportados"). Não analisarei o tipo (D), porque se trata apenas de uma diferença formal do diálogo, e não proprimente de uma diferença de tipo de argumento. Sobre o "diálogo reportado", cf. Cap. 2.2.

[15] Thesleff, 1967, p. 42-3.

[16] Thesleff, 1967, pp. 120-1.

distingui-los, ele próprio admite que, por vezes, é difícil aplicá-los de forma absolutamente satisfatória[17].

Pois bem, se a tentativa de Thesleff é problemática tendo em vista a complexidade da construção do discurso na obra platônica, ele ao menos sugere essa discussão sobre os modos de discurso dos quais se serve o filósofo, representado prioritariamente pela personagem Sócrates. O discurso filosófico de Sócrates, em linhas gerais, não se limitaria, então, à simples demonstração lógica dos argumentos para refutar as teses de seus interlocutores ou para provar as suas próprias: esse seria *um* dos aspectos do discurso socrático na obra de Platão, sobre o qual se apóia sua convicção na verdade, sua expectativa de provar racionalmente suas teses morais e de persuadir assim os interlocutores disso[18]. Como foi dito anteriormente, esse aspecto equivaleria ao sentido estrito de *elenchos.* Todavia, a expressão "*elenchos* socrático" é comumente usada pelos estudiosos de Platão para se referir ao "método" socrático de discussão como um todo (tal como representado nos "primeiros diálogos"), e se refere antes ao resultado final da discussão (i.e., a refutação do interlocutor) do que a um modo de discurso específico (sentido estrito do termo *elenchos*). A caracterização genérica do *elenchos* socrático oferecida por Robinson (citada acima) parece ilustrar bem esse ponto de minha argumentação.

IV.

Mas o *elenchos* socrático não é totalmente negativo, não se restringe apenas a demolir as opiniões que a Sócrates parecem falsas ou inconsistentes[19]. Em certas ocasiões,

---

[17] Thesleff, 1967, p. 43: "It is not always possible to draw a sharp distinction between expanded B utterances and monologues or speeches of type E, but on the whole the latter are characterizaded by a considerably greater lenght, a change of tone, and a comparatively loose relation to the preceding or following dialogue."

[18] A. Nightingale ressalta o caráter *intergenérico* dos diálogos platônicos (1995, p. 3): "To be sure, Plato explicitly defines the mode of discourse used by the philosopher ("dialectic") in opposition to the seductive language of poetry and rhetoric; but his dialogues never confine themselves to dialectic. In fact, the dialectical conversations of the interlocutors (which have been the focus of the great majority of Platonic scholars) are only one aspect of the Platonic dialogue. For many of Plato's texts are also constituted by the dialogues they conduct with other genres of discourse."

[19] Vlastos parece ignorar esse sentido positivo do *elenchos* socrático ao afirmar que "Elenchus is used to correct mistakes - its proper, purely negative, use in philosophical dialect as conceived in Plato's middle dialogues – but not to discover, sill less prove, the proposition which constitutes the true solution to the problem" (1983, p. 32). Essa proposição de Vlastos foi prontamente objetada por R. Kraut, considerando que "Such passages as these (*Gorg.* 509e; *Crit.* 46b-e), no less than the line in which Socrates uses the word *apodedeiktai,* show that the elenchus is used to support unorthodox doctrine, and not merely to expose

para refutar a tese de seu interlocutor, Sócrates busca demonstrar o valor de verdade da tese contrária, como no caso de Polo no *Górgias* (474c4-475e6)*:* para refutar a tese de que sofrer injustiça é pior do que cometê-la, Sócrates tenta demonstrar que, na verdade, cometer injustiça é pior do que sofrê-la; demonstrando a sua tese, Sócrates refutaria necessariamente a antítese defendida por Polo. Nesse tipo de argumento, Sócrates, legitimado pelo assentimento do interlocutor às premissas, chega a conclusões positivas sobre questões morais, a despeito da possibilidade de, em outros contextos dialógicos, essa conclusão ser novamente revista ou até mesmo invalidada. Mesmo quando Sócrates busca mostrar a contradição entre as opiniões sustentadas por seus interlocutores, sem chegar a uma conclusão positiva sobre o tema em questão, as premissas do argumento que revelam essa contradição, ou os resultados parciais alcançados durante essa discussão, estão imbuídos, de uma forma ou de outra, de certo conhecimento positivo da parte de Sócrates[20], como no caso da refutação de Górgias: ele se apóia no célebre "paradoxo socrático" (i.e, o conhecimento é condição suficiente para a virtude) para poder demonstrar a contradição de Górgias; ele usa da analogia entre arte e virtude para legitimar essa inferência, pressupondo, portanto, a sua validade lógica; ele exige de Górgias a definição estrita do objeto do discurso retórico, pressupondo que, para toda e qualquer atividade, há um objeto específico de discurso como condição necessária para ser τέχνη (como para a medicina, a doença e a saúde, e para a aritmética, o par e o ímpar, etc.). A própria semântica do verbo ἐλέγχω aponta para essa ambivalência do método socrático de inquirição: ele significa *refutar*, mas também *provar,* em contrapartida, alguma coisa.

A esse propósito, o breve artigo de P. Woodruff ("The Skeptical Side of Plato´s Method", 1986) contribui para uma análise mais minuciosa da questão. Embora Sócrates sempre conduza seus interlocutores à contradição, sua motivação, por sua vez, nem sempre

---

inconsistency in others" (1983, p. 61). O mesmo tipo de objeção é posta por Woodruff, mostrando que Vlastos interpreta o *elenchos* tendo em mente apenas um de seus tipos, o *elenchos defensivo* (1986, p. 26), como veremos na argumentação seguinte.

[20] Longo, 2000, pp. 19-20: "I dati raccolti e la loro analisi hanno una particolare rilevanza per i dialoghi platonici del primo periodo, poiché indicano come in essi le domande di Socrate siano molto più costruttive di quanto solitamente si pensi, seppure con un diverso grado per ognuno dei tre tipi visti. Sono esse di fatto a veicolare il contenuto dell'argomentazione e, in qualche modo, a indirizzare l'interlocutore nel rispondere. Si può osservare inoltre come Socrate arrivi a delle conclusioni alla fine delle molte argomentazioni parziali subordinate. Tuttavia tali risultati, parziali appunto, non riescono a produrre, nell'ambito dei dialoghi del primo periodo, una soluzione al quesito di fondo che resta insoluto e provoca un esito genuinamente aporetico del dialogo. Il Socrate che emerge da tali dialoghi è pertanto un personaggio in equilibrio tra un procedere costruttivo e un esito aporetico."

é a mesma, e, nesse sentido, as premissas do argumento nem sempre possuem o mesmo estatuto. Em certos casos, Sócrates se vale flagrantemente de premissas que ele próprio considera falsas, mas que servem ao escopo do *elenchos*[21], como veremos adiante neste capítulo. Tendo em vista essas diferenças, Woodruff propõe então a divisão do *elenchos* socrático em três espécies:

> (1) *Purgative Elenchus:* reduces the interlocutor to perplexity by showing that his opinions are contraditory. This purges him of conceit and prepares him to learn, but for that purpose need not prove any of his opinions true or false. The method is described in *Sophist* 230b-d; something like it is illustrated at *Meno* 84a-d.
> (2) *Defensive Elenchus:* shows that an interlocutor who rejects one of Socrates' beliefs cannot consistently maintain that rejection. Paradigms of this method are employed against Polus and Callicles in the *Gorgias.*
> (3) *Definition-Testing Elenchus:* shows that a proposed definition fails to satisfy Socrates expectations, and therefore cannot be a satisfactory answer to his "What-is-it" question. The method is illustrated in the *Euthyphro, Laches, Charmides, Hippias Major,* and the early parts of the *Meno* and *Republic.* (The elenchus in those dialogues has a purgative effect, but is not therefore purgative elenchus; its purpose goes beyond purgation to a proof of ignorance through the demonstrated failure of definition-proposals).[22]

1.2 - Elenchos *Socrático e* Elenchos *Erístico*

I.

Pois bem, no *Górgias* encontramos ilustrados as três espécies de *elenchos* sugeridas por Woodruff: como exemplo de *elenchos purgartivo,* a refutação final de Górgias (458e3-461b2); como exemplo de *elenchos defensivo* e concomitantemente *purgativo,* a refutação da tese de Polo de que sofrer injustiça é pior do que cometê-la, já aludida acima (474c4-475e6); como exemplo de *elenchos teste-de-definição,* a refutação da primeira definição de retórica proposta pela personagem Górgias como resposta à pergunta de Sócrates que rege

[21] cf. Robinson, 1942, p. 22; Woodruff, 1986, p. 27.
[22] Woodruff, 1986, p. 26. Usarei a distinção de Woodruff a fim de caracterizar mais precisamente o método socrático de inquirição, embora não concorde plenamente com a sua tese geral: "I shall argue that these methods differ both in pressupositions and in purposes, but that the first two are subordinate in purpose to the last" (p. 26). Embora sua primeira asserção seja razoável, a segunda é muito genérica e não encontra respaldo nos próprios diálogos: como sua tese se aplicaria ao *Górgias,* por exemplo?

o 1º Ato do diálogo ("a que concerne o conhecimento da retórica?", περὶ τί τῶν ὄντων ἐστὶν ἐπιστήμη; 449d9). A distinção de Woodruff, assim, é profícua para mostrar que, apesar de ser eminentemente negativo, o *elenchos* socrático tem, concomitantemente, uma função positiva, seja por mostrar ao refutado que suas opiniões são falsas ou inconsistentes e prepará-lo, assim, para a busca do conhecimento (certa função propedêutica do *elenchos purgativo*); seja por ser um meio de Sócrates demonstrar suas convicções morais com a expectativa de "provar" a seu interlocutor uma verdade moral (função demonstrativa do *elenchos defensivo*, por assim dizer); seja por mostrar ao interlocutor que determinada definição (geralmente definições de valores morais) não é válida, de modo a impeli-lo a uma investigação ulterior em vista do esclarecimento da questão.

Todavia, do ponto de vista de quem é refutado, esse tipo de justificação positiva do *elenchos* não é suficiente para eximir Sócrates da suspeita com relação à sua verdadeira motivação quando põe em prática seu modo habitual de inquirição, sobretudo quando Sócrates dialoga com personagens avessas às suas convicções morais, em especial os sofistas e/ou as pessoas associadas a eles (como Cálicles e Polo no *Górgias*). O problema, já aludido acima, é, em suma, este: o que distingue o *elenchos* socrático do tipo de refutação praticada pelos "erísticos", representado por Platão sobretudo no diálogo *Eutidemo*? Essa é uma questão bastante delicada e exaustivamente debatida pela fortuna crítica de Platão. Apresentarei aqui sucintamente o tipo de interpretação que me parece mais razoável para o problema: não se trata propriamente de uma diferença de *método* de argumentação, mas de *propósito* de quem dialoga[23]. Como diz G. Kerferd (e com o que concorda A. Nehamas), *erística* significa genericamente "almejar a vitória em uma disputa verbal", e se refere antes a um comportamento agonístico na discussão do que propriamente a um modo específico de argumentação[24].

[23] Nehamas, 1999, p. 116: "Socrates' insistence on receiving answers his interlocutors truly accept reflects a crucial difference between him and the sophists. [...] This difference provides us with neutral, nonpartisan way of distinguishing from his sophistic opponents. It is a difference more in purpose than in method, and we should be prepared to take it very seriously indeed." (cf. tb. Thesleff, 1967, p. 36)

[24] Kerferd, 1986, p. 62: "As Plato uses the term, eristic means "seeking victory in argument", and the art which cultivates and provides appropriate means for so doing. Concern for the truth is not a necessary part of the art – victory in argument can be secured without it, sometimes more easily so. It follows that eristic as such is not strictly speaking a *tecnique* of argument."

Mas, primeiro, tentarei esclarecer algumas questões semânticas que me parecem imprescindíveis para o entendimento adequado do problema relativo à distinção entre *elenchos* socrático e *elenchos* erístico:

(i) Nos "primeiros diálogos", Platão costuma se referir ao modo de discurso socrático pelo verbo διαλέγεσθαι, às vezes acompanhado pelos particípios ἐρωτῶν e ἀποκρινόμενος (*Gorg.,* 449b5; *Prot.,* 336c5). Somente no Prólogo do *Górgias* (447a1-449c9), há três ocorrências do verbo com o sentido genérico de "uma conversa entre dois interlocutores em que um formula as perguntas, e o outro as responde" (447c1; 448b10; 449b5), em contraste com o modo retórico da apresentação da personagem Górgias, referido repetidamente por Platão, no mesmo Prólogo, através das formas verbais e nominais derivadas da raiz ἐπιδεικ- (447a6; 447b2; 447b8; 447c3; 447c7; 449c4). É significativo que Platão não se refira ao método socrático nos "primeiros diálogos" por "dialética" (διαλεκτική), e tampouco faça uso de formas derivadas da raiz διαλεκτικ-. Por esse motivo, neste estudo sobre o *Górgias,* me refiro sempre ao modo de discurso socrático por "diálogo", e não por "dialética", reservando o termo para quando Platão empregar textualmente os derivados da raiz διαλεκτικ-. Se Platão, quando compôs os "primeiros diálogos", já havia concebido a "dialética" como método de hipóteses tal como apresentado, em diferentes contextos e com diferentes propósitos, no *Mênon,* no *Fédon* e sobretudo na *República*, essa questão não será pertinente para o tipo de interpretação que farei especificamente do *Górgias*[25].

(ii) Nesse sentido, o *elenchos* socrático, na sua acepção estrita (i.e., equivalente às partes das "demonstrações" lógicas que buscam refutar a tese inicial defendida pelo interlocutor), é um procedimento fundamentalmente dialógico que supõe a interação entre dois interlocutores, sendo que um formula as perguntas e o outro se limita a assenti-las ou

[25] Como meu estudo pretende uma análise específica do *Górgias,* não entrarei no debate sobre a questão de Platão já ter ou não em mente o conceito técnico de "dialética" quando compôs os chamados "primeiros diálogos". Kahn, por exemplo, que defende a tese de que há uma unidade entre os "primeiros diálogos" e os "intermediários", e de que Platão teria composto este primeiro grupo já tendo em mente a noção de diálética tal como apresentada na *República,* sugere que o uso do verbo διαλέγεσθαι nesses "primeiros diálogos" já assinala a emergência da dialética em seu pensamento (1996, p. 302). Kahn entende que há em Platão uma técnica de exposição proléptica dos diálogos que precedem a *República,* e que, portanto, caberia ao leitor estar atento às alusões que o próprio Platão deixa entrever em seus textos (1996, p. 293). Na minha interpretação, todavia, buscarei me centrar na argumentação específica do *Górgias,* e recorrer a outros diálogos quando a discussão em causa exigir para o melhor esclarecimento da questão. Portanto, como Platão não se refere à "dialética" (διαλεκτική) neste diálogo na acepção técnica que adquire em seu pensamento, usarei genericamente "diálogo" para se referir ao modo de discurso socrático (tendo em vista as ocorrências do verbo διαλέγεσθαι), e buscarei entender, dentro da própria dinâmica do diálogo, quais as "regras" e as características fundamentais de seu proceder dialógico.

dissentir delas (em contraste com os ἀγῶνες e as ἀντιλογίαι retóricos, em que há uma disputa no mesmo nível de participação entre as duas partes contendentes)[26]. O inquiridor, portanto, conduz o curso do argumento, e a condição de legitimação da conclusão é o assentimento do inquirido às premissas[27]. Do ponto de vista estritamente formal, então, o *elenchos* socrático e o *elenchos* erístico não se difeririam, pois a diferença não é propriamente de *método* de argumentação, mas de *propósito* quando se dialoga. Este trecho do *Hípias Maior* evidencia essa vinculação do *elenchos* à sua forma dialógica:

> SOC: [...] Mas quando, persuadido por vós, digo as mesmas coisas que dizeis, que o melhor de tudo é ser capaz de conferir ao discurso um belo e adequado arranjo e realizá-lo no tribunal ou em outra reunião qualquer, escuto todo tipo de maledicência das pessoas daqui e daquele homem que sempre me refuta. Aliás, este homem acontece de ser um parente meu muito próximo, e de habitar a mesma casa que eu moro; quando, então, chego à minha casa e ele ouve de mim essas coisas, ele me pergunta se não me envergonho da ousadia de *dialogar* sobre belas atividades, claramente *me refutando* pelo fato de eu ignorar o que é o belo em si. (304c6-d8)

> ἐπειδὰν δὲ αὖ ἀναπεισθεὶς ὑπὸ ὑμῶν λέγω ἅπερ ὑμεῖς, ὡς πολὺ κράτιστόν ἐστιν οἷόν τ' εἶναι λόγον εὖ καὶ καλῶς καταστησάμενον περαίνειν ἐν δικαστηρίῳ ἢ ἐν ἄλλῳ τινὶ συλλόγῳ, ὑπό τε ἄλλων τινῶν τῶν ἐνθάδε καὶ ὑπὸ τούτου τοῦ ἀνθρώπου τοῦ ἀεί με ἐλέγχοντος πάντα κακὰ ἀκούω. καὶ γάρ μοι τυγχάνει ἐγγύτατα γένους ὢν καὶ ἐν τῷ αὐτῷ οἰκῶν· ἐπειδὰν οὖν εἰσέλθω οἴκαδε εἰς ἐμαυτοῦ καί μου ἀκούσῃ ταῦτα λέγοντος, ἐρωτᾷ εἰ οὐκ αἰσχύνομαι τολμῶν περὶ καλῶν ἐπιτηδευμάτων διαλέγεσθαι, οὕτω φανερῶς ἐξελεγχόμενος περὶ τοῦ καλοῦ ὅτι οὐδ' αὐτὸ τοῦτο ὅτι ποτέ ἐστιν οἶδα.

(iii) É igualmente significativo que Platão, nos "primeiros diálogos", só recorra a formas derividas da raiz ἐριστικ- no *Eutidemo*[28], justamente o diálogo em que há a única ocorrência de formas derivadas da raiz διαλεκτικ- (τοῖς διαλεκτικοῖς, 290c5). Isso talvez nos permita inferir que, ao mesmo tempo em que Platão passa a apresentar paulatinamente

[26] Thesleff, 1967, p. 36: "The ἔλεγχος naturally had an important function in judicial practice, and this is probably where it origined, though Socrates and Plato are likely to have taken it over from some sophists, and perhaps, the Eleatics (cf. D.L., 8.57). But is essencial to note the difference of ἔλεγχος from the ἀγῶνες and ἀντιλογίαι also practised in courts and in politics, and by sophists in particular: the latter are an exchange of different views and arguments, whereas the ἔλεγχος is a dialogue where one of the partners is leading the course of argument and the other is following, principally by answering only 'yes' or 'no'. There seems to be no difference in the external form between elenctic (and διαλεκτική in its old sense referred to in *Men*. 75d, *Euthd.* 290c, and probably *Cra.* 390c-d, 398d) and eristic."

[27] cf. Platão, *Górgias,* 487d7-e7.

[28] Com exceção de *Lisis,* 211b8: ἐριστικός.

a "dialética" como método de hipóteses em sua obra[29], ele passa a se referir mais precisamente, através de termos derivados da raiz ἐριστικ-, à "pseudo-dialética" dos "erísticos"[30], representados na obra platônica pelos irmãos Dionisodoro e Eutidemo no diálogo *Eutidemo.* No *Górgias,* entretanto, para se referir a uma discussão marcada pelo antagonismo entre as duas partes, Platão usa formas derivadas da raiz φιλονικ- (457d4; 457e5; 505e4; 515b5; 515b6), numa acepção, portanto, bastante genérica[31]. Platão parace se referir antes a um tipo de comportamento agonístico no diálogo, em que os interlocutores buscam derrotar um ao outro no argumento e têm como fim precípuo a vitória no embate verbal, do que propriamente a uma questão de método, como fica claro nesta passagem do *Górgias:*

> SOC: Creio que também tu, Górgias, és experiente em inúmeras discussões e já observaste nelas o seguinte: não é fácil que os homens consigam encerrar seus encontros depois de terem definido entre si o assunto a respeito do qual intentam dialogar, aprendendo e ensinando mutuamente; pelo contrário, se houver controvérsia em algum ponto e um deles disser que o outro não diz de forma correta ou clara, eles se enfurecem e presumem que um discute com outro por malevolência, *almejando antes a vitória* do que investigar o que se propuseram a discutir; alguns inclusive se separam depois de darem cabo aos mais vergonhosos atos, e, em meio a ultrajes, falam e escutam um do outro coisas tais que até os ali presentes se enervam consigo mesmos, porque acharam digno ouvir homens como esses. (457c4-e1)

> ΣΩ. Οἶμαι, ὦ Γοργία, καὶ σὲ ἔμπειρον εἶναι πολλῶν λόγων καὶ καθεωρακέναι ἐν αὐτοῖς τὸ τοιόνδε, ὅτι οὐ ῥᾳδίως δύνανται περὶ ὧν ἂν ἐπιχειρήσωσιν διαλέγεσθαι διορισάμενοι πρὸς

[29] Supondo aqui que Platão esteja se referindo prolepticamente à noção de "dialética" que será desenvolvida no Livro VII da *República,* como considera Kahn (1996, p. 308).

[30] Nehamas, 1999, p. 113: "As I said above, however, I think that Kerferd [*The Sophistic Movement,* 1991] is still quite correct in holding that Plato uses the term 'eristic' as a term of abuse, not in order to refer to a method of argument but, instead, to various *misuses* of dialectic."

[31] Aristóteles associa diretamente os termos ἐριστικός e φιλόνικος nesta passagem das *Refutações Sofísticas,* I, 165b10-18:

> Falemos agora sobre os contendores, os *erísticos*. Em primeiro lugar, devemos conceber quantos são os alvos pretendidos pelos contendores de discursos e *amantes da vitória*. São cinco em número: refutação, falsidade, paradoxo, solecismo e, em quinto, fazer com que o interlocutor fale em vão (e isso é ser constrangido a dizer a mesma coisa várias vezes); cada um deles não é real, mas aparente.
>
> περὶ δὲ τῶν ἀγωνιστικῶν καὶ ἐριστικῶν νῦν λέγωμεν. Πρῶτον δὴ ληπτέον πόσων στοχάζονται οἱ ἐν τοῖς λόγοις ἀγωνιζόμενοι καὶ διαφιλονεικοῦντες. ἔστι δὲ πέντε ταῦτα τὸν ἀριθμόν, ἔλεγχος καὶ ψεῦδος καὶ παράδοξον καὶ σολοικισμὸς καὶ πέμπτον τὸ ποιῆσαι ἀδολεσχῆσαι τὸν προσδιαλεγόμενον (τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ πολλάκις ἀναγκάζεσθαι ταὐτὸ λέγειν), ἢ τὸ μὴ ὂν ἀλλὰ [τὸ] φαινόμενον ἕκαστον εἶναι τούτων.

ἀλλήλους καὶ μαθόντες καὶ διδάξαντες ἑαυτούς, οὕτω διαλύεσθαι τὰς συνουσίας, ἀλλ' ἐὰν περί του ἀμφισβητήσωσιν καὶ μὴ φῇ ὁ ἕτερος τὸν ἕτερον ὀρθῶς λέγειν ἢ μὴ σαφῶς, χαλεπαίνουσί τε καὶ κατὰ φθόνον οἴονται τὸν ἑαυτῶν λέγειν, φιλονικοῦντας ἀλλ' οὐ ζητοῦντας τὸ προκείμενον ἐν τῷ λόγῳ· καὶ ἔνιοί γε τελευτῶντες αἴσχιστα ἀπαλλάττονται, λοιδορηθέντες τε καὶ εἰπόντες καὶ ἀκούσαντες περὶ σφῶν αὐτῶν τοιαῦτα οἷα καὶ τοὺς παρόντας ἄχθεσθαι ὑπὲρ σφῶν αὐτῶν, ὅτι τοιούτων ἀνθρώπων ἠξίωσαν ἀκροαταὶ γενέσθαι.

II.

Enquanto o "diálogo filosófico" tem como finalidade o *consenso* entre ambas as partes (referido comumente pelo termo ὁμολογία), o "diálogo erístico" tem a *vitória* de uma parte sobre a outra como escopo último: de um lado, a cooperação em vista do esclarecimento sobre o que se discute, e de outro, a contenda em vista da afirmação de uma das partes em detrimento da outra, a despeito do valor de verdade encerrado nesse processo. Sócrates chama em causa essa distinção precisamente por temer que Górgias, uma vez refutado por ele, creia que sua motivação seja simplesmente atacá-lo, como se fosse uma rivalidade pessoal, ao invés de buscar o esclarecimento do assunto em discussão ("temo te refutar de modo a supores que eu, almejando a vitória, não fale para esclarecer o assunto em questão, mas para te atacar", φοβοῦμαι οὖν διελέγχειν σε, μή με ὑπολάβῃς οὐ πρὸς τὸ πρᾶγμα φιλονικοῦντα λέγειν τοῦ καταφανὲς γενέσθαι, ἀλλὰ πρὸς σέ, 457e3-5). A iniciativa de Sócrates de justificar *antecipadamente* uma possível acusação de Górgias contra seu comportamento agonístico (exemplo de πρόληψις retórica, recurso recorrente no diálogo) revela justamente o grande dilema da personagem: se não consiste numa diferença de método de argumentação, como distinguir objetivamente Sócrates dos erísticos? Pois, embora Sócrates alegue que sua motivação seja esclarecer a questão em busca da verdade, e não refutar o interlocutor simplesmente por refutá-lo (a refutação como meio para se chegar à verdade, e não como fim em si mesmo[32]), isso não é suficiente para convencer seu interlocutor dessa suposta "benevolência" (εὐνοία), uma vez sob o *pathos* da refutação. O impacto fortemente negativo do *elenchos* sobre o interlocutor (e, por conseguinte, sobre a sua δόξα) pode não parecer condizente com a justificação positiva oferecida por Sócrates, sobretudo quando ele dialoga com pessoas avessas às suas convicções morais e resistentes à sua investida. Para tais interlocutores, como para Cálicles, por exemplo, é indubitável que a justificação socrática do *elenchos* seja mero pretexto retórico para encobrir a sua verdadeira

[32] Vlastos, 1983, p. 31.

motivação, i.e., simplesmente refutar e ridicularizar o interlocutor (482e). Por tais motivos, Cálicles está seguro de que Sócrates é um verdadeiro φιλόνικος (515b5).

G. Vlastos, em seu artigo sobre o tema ("The Socratic Elenchus", 1983, p. 31), resume a questão do seguinte modo:

> Elenchus is first and last *search.* The adversary procedure which is suggested, but not entailed, by the Greek word – which *may* be used to mean 'refutation', but also 'testing', or still more broadly 'censure, reproach' – is not an end in itself. If it were Socrates' dialectic as depicted in the earlier dialogues would be a form of verbal jousting – 'eristic' – which is not, because its object is always that positive outreach for truth which is expressed by words for searching (ἐρευνῶ, διερευνῶ), inquiring (ζητῶ, ἐρωτῶ, συνερωτῶ), investigating (σκοπῶ, διασκοπῶ, σκέπτομαι, διασκέπτομαι). This is what philosophy *is* for Socrates.

Vlastos sublinha o fato de a refutação ser um fim em si mesmo numa disputa erística, a qual Platão, no *Eutidemo,* retrata como uma espécie de "jogo infantil" cujas peças seriam os *logoi,* como indica a ocorrência freqüente do verbo παίζω e de seus correlatos para se referir ao comportamento dos irmãos Dionisodoro e Eutidemo (277e2; 278b3; 278b6; 283b6; 286b9; 285a3). O *elenchos* como fim em si mesmo fica evidente neste trecho do *Eutidemo,* quando a personagem homônima inquire o jovem Clínias ("Quais são os homens que aprendem, Clínias, os sábios ou os ignorantes?", ὦ Κλεινία, πότεροί εἰσι τῶν ἀνθρώπων οἱ μανθάνοντες, οἱ σοφοὶ ἢ οἱ ἀμαθεῖς; 275d3-4):

> E enquanto isso, Dionisodoro, depois de inclinar-se um pouco para perto de meu ouvido, disse com um grande sorriso no rosto: "Com efeito, Sócrates, digo-te de antemão que, qualquer que seja a resposta do jovem, ele há de ser refutado." (275e3-6)

> Καὶ ἐν τούτῳ ὁ Διονυσόδωρος προσκύψας μοι μικρὸν πρὸς τὸ οὖς, πάνυ μειδιάσας τῷ προσώπῳ, Καὶ μήν, ἔφη, σοί, ὦ Σώκρατες, προλέγω ὅτι ὁπότερ' ἂν ἀποκρίνηται τὸ μειράκιον, ἐξελεγχθήσεται.

A verdade não aparece como fim na aplicação do *elenchos* de Eutidemo e Dionisodoro; o que move os irmãos é simplesmente fazer com que Clínias se contradiga duplamente, ora fazendo-o afirmar que quem aprende são os sábios, quando havia dito que eram os ignorantes, ora fazendo-o afirmar o contrário. Embora Platão deprecie a "sabedoria

erística" (ταύτης τῆς σοφίας τῆς ἐριστικῆς, 272b9-10) dos dois irmãos fazendo uma caricatura cômica desse tipo de disputas verbais e jogos silogísticos[33] como um modo de desqualificá-la enquanto forma de saber, o exercício indiscriminado dessas técnicas argumentativas pareciam a ele prenicioso do ponto de vista moral. Pois como a verdade não se coloca como fim, tampouco como valor, essas discussões, uma vez aplicadas ao campo ético-político, poderiam levar a crer que, por exemplo, a proposição "cometer injustiça é melhor que sofrê-la" é tão verdadeira, ou tão falsa, quanto "sofrer injustiça é melhor que cometê-la" (para usar como exemplo o debate de Sócrates com Polo e Cálicles). Embora Platão opte no *Eutidemo* pela estratégia de ridicularizar os erísticos e de marcar o contraste entre a infantilidade dos irmãos sofistas e a experiência dialógica e o conhecimento de Sócrates (a representação da superioridade do ἦθος de Sócrates em oposição ao das outras personagens é patente), na *República* ele alude mais diretamente ao problema moral envolvido nas disputas erísticas:

> "Acaso não seria esta a única precaução constante, de que, enquanto jovens, não tomem gosto pelas discussões? Pois, presumo eu, não ignoras que os garotos, assim que tomam gosto pelas discussões, passam a usá-las como brincadeira, recorrendo a elas sempre em vista da contradição; imitando quem os refuta, passam eles próprios a refutar os outros e se gratificam, como cãezinhos, com arrastar e dilacerar pelo discurso quem estiver sempre por perto."
> "Gratificam-se extraordinariamente," disse ele.

---

[33] Nas *Refutações Sofísticas,* Aristóteles define esse modo de *elenchos* como "silogismo aparente" ou "paralogismo", noções basilares de sua lógica:

> (i) Falemos sobre as refutações sofísticas, ou seja, sobre as refutações aparentes, que são paralogismos mas não refutações, começando, segundo a natureza, a partir das coisas primeiras. (I, 164a20-22)
>
> Περὶ δὲ τῶν σοφιστικῶν ἐλέγχων καὶ τῶν φαινομένων μὲν ἐλέγχων, ὄντων δὲ παραλογισμῶν ἀλλ' οὐκ ἐλέγχων, λέγωμεν ἀρξάμενοι κατὰ φύσιν ἀπὸ τῶν πρώτων.
>
> (ii) Por essa causa e por aquelas que serão enunciadas, há tanto um silogismo quanto uma refutação que aparecem como tais, mas que não o são. Uma vez que para alguns é mais útil parecer ser sábio do que sê-lo e não parecer sê-lo (pois a sofística é uma sabedoria aparente, e o sofista obtém remuneração de uma sabedoria aparente, mas não real), é evidente que lhes é necessário também parecer cumprir a função de sábio, ao invés de cumpri-la e não parecer cumpri-la. (I, 165a17-24)
>
> διὰ μὲν οὖν ταύτην τὴν αἰτίαν καὶ τὰς λεχθησομένας ἔστι καὶ συλλογισμὸς καὶ ἔλεγχος φαινόμενος οὐκ ὢν δέ. ἐπεὶ δ' ἐστί τισι μᾶλλον πρὸ ἔργου τὸ δοκεῖν εἶναι σοφοῖς ἢ τὸ εἶναι καὶ μὴ δοκεῖν (ἔστι γὰρ ἡ σοφιστικὴ φαινομένη σοφία οὖσα δ' οὔ, καὶ ὁ σοφιστὴς χρηματιστὴς ἀπὸ φαινομένης σοφίας ἀλλ' οὐκ οὔσης), δῆλον ὅτι ἀναγκαῖον τούτοις καὶ τοῦ σοφοῦ ἔργον δοκεῖν ποιεῖν, μᾶλλον ἢ ποιεῖν καὶ μὴ δοκεῖν.

"Então, depois de eles próprios refutarem muitos homens e de serem refutados por muitos outros, precipitam-se, com ímpeto e rapidez, em desconsiderar o que antes reconheciam. É por esse motivo que eles, e a filosofia como um todo, são difamados pelo resto dos homens."

"Absolutamente verdadeiras as tuas palavras," disse ele.

"Todavia, o homem mais velho," redargüi, "não desejaria tomar parte desse desvario; ele imitará antes quem deseja dialogar e examinar a verdade do que quem zomba e contradiz por brincadeira, e será ele próprio mais moderado e tornará a atividade mais honrosa, ao invés de mais ignominiosa."

"Está certo", replicou. (VII, 539b1-d2)

Ἆρ' οὖν οὐ μία μὲν εὐλάβεια αὕτη συχνή, τὸ μὴ νέους ὄντας αὐτῶν γεύεσθαι; οἶμαι γάρ σε οὐ λεληθέναι ὅτι οἱ μειρακίσκοι, ὅταν τὸ πρῶτον λόγων γεύωνται, ὡς παιδιᾷ αὐτοῖς καταχρῶνται, ἀεὶ εἰς ἀντιλογίαν χρώμενοι, καὶ μιμούμενοι τοὺς ἐξελέγχοντας αὐτοὶ ἄλλους ἐλέγχουσι, χαίροντες ὥσπερ σκυλάκια τῷ ἕλκειν τε καὶ σπαράττειν τῷ λόγῳ τοὺς πλησίον ἀεί.

Ὑπερφυῶς μὲν οὖν, ἔφη.

Οὐκοῦν ὅταν δὴ πολλοὺς μὲν αὐτοὶ ἐλέγξωσιν, ὑπὸ πολλῶν δὲ ἐλεγχθῶσι, σφόδρα καὶ ταχὺ ἐμπίπτουσιν εἰς τὸ μηδὲν ἡγεῖσθαι ὧνπερ πρότερον· καὶ ἐκ τούτων δὴ αὐτοί τε καὶ τὸ ὅλον φιλοσοφίας πέρι εἰς τοὺς ἄλλους διαβέβληνται.

Ἀληθέστατα, ἔφη.

Ὁ δὲ δὴ πρεσβύτερος, ἦν δ' ἐγώ, τῆς μὲν τοιαύτης μανίας οὐκ ἂν ἐθέλοι μετέχειν, τὸν δὲ διαλέγεσθαι ἐθέλοντα καὶ σκοπεῖν τἀληθὲς μᾶλλον μιμήσεται ἢ τὸν παιδιᾶς χάριν παίζοντα καὶ ἀντιλέγοντα, καὶ αὐτός τε μετριώτερος ἔσται καὶ τὸ ἐπιτήδευμα τιμιώτερον ἀντὶ ἀτιμοτέρου ποιήσει.

Ὀρθῶς, ἔφη.

A alusão aos erísticos parece-me evidente; mas apenas uma alusão estrita a eles, ou isso vale, de certa forma, também para a personagem Sócrates dos "primeiros diálogos"? Em outras palavras: Platão estaria criticando também Sócrates por meio da própria personagem? A resposta de Vlastos, partindo da distinção entre dialética e erística citada acima, seria certamente negativa, pois, como ele afirma categoricamente, o objetivo do *elenchos* socrático é *sempre* a busca pela verdade. Para Vlastos, a justificação do *elenchos* que Sócrates oferece em contextos dialógicos diferentes nos "primeiros diálogos" é suficiente para distingui-lo objetivamente dessa classe denominada de "erísticos", como se essa distinção não aparecesse, nos próprios diálogos, como algo problemático. Por exemplo: o juízo comum a que se refere Adimanto, neste trecho abaixo da *República,* expressa bem como o *elenchos* socrático era percebido, por interlocutores inexperientes no "diálogo", como uma espécie de "jogo verbal"[34], o mesmo tipo de analogia empregado por

[34] Um tipo de crítica semelhante aparece também no *Hípias Menor,* cf. 369b-c.

Sócrates no *Eutidemo* para se referir às ciladas silogísticas dos mestres de "sabedoria erística", Eutidemo e Dionisodoro[35]:

> E Adimanto disse: "Sócrates, ninguém seria capaz de contradizer teus argumentos. Mas aqueles que em cada ocasião ouvem o que agora dizes encontram-se numa situação similar a esta: consideram que, devido à inexperiência em interrogar e responder, a cada pergunta a discussão os desvia um pouco, e quando esses pequenos desvios se conglomeram, um grande lapso contrário a suas asserções iniciais se revela; e, tal como no jogo de peças, os inexpertos ao fim da partida são obstados pelos jogadores prodigiosos e não sabem que peça mover, também estes, ao término, são obstados e não sabem, por sua vez, o que dizer nesse outro jogo constituído não de pedras, mas de palavras, uma vez que a verdade não tem relação com isso. (VI, 487b1-c4)

> Καὶ ὁ ᾿Αδείμαντος, ῏Ω Σώκρατες, ἔφη, πρὸς μὲν ταῦτά σοι οὐδεὶς ἂν οἷός τ' εἴη ἀντειπεῖν. ἀλλὰ γὰρ τοιόνδε τι πάσχουσιν οἱ ἀκούοντες ἑκάστοτε ἃ νῦν λέγεις· ἡγοῦνται δι' ἀπειρίαν τοῦ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι ὑπὸ τοῦ λόγου παρ' ἕκαστον τὸ ἐρώτημα σμικρὸν παραγόμενοι, ἀθροισθέντων τῶν σμικρῶν ἐπὶ τελευτῆς τῶν λόγων μέγα τὸ σφάλμα καὶ ἐναντίον τοῖς πρώτοις ἀναφαίνεσθαι, καὶ ὥσπερ ὑπὸ τῶν πεττεύειν δεινῶν οἱ μὴ τελευτῶντες ἀποκλείονται καὶ οὐκ ἔχουσιν ὅτι φέρωσιν, οὕτω καὶ σφεῖς τελευτῶντες ἀποκλείεσθαι καὶ οὐκ ἔχειν ὅτι λέγωσιν ὑπὸ πεττείας αὖ ταύτης τινὸς ἑτέρας, οὐκ ἐν ψήφοις ἀλλ' ἐν λόγοις· ἐπεὶ τό γε ἀληθὲς οὐδέν τι μᾶλλον ταύτῃ ἔχειν.

Segundo Adimanto, as pessoas suspeitam não apenas da validade das "demonstrações" lógicas que conduzem o interlocutor à contradição, mas também não percebem, na consecução do *elenchos* socrático, qualquer relação com a "verdade", pois se trataria apenas de um "jogo verbal" praticado por Sócrates com maestria ("uma vez que a verdade não tem relação com isso", ἐπεὶ τό γε ἀληθὲς οὐδέν τι μᾶλλον ταύτῃ ἔχειν, 487c3-4). Na perspectiva dessas pessoas a que se refere Adimanto, portanto, o *elenchos* socrático

---

[35] Platão, *Eutidemo,* 278b2-c2:

> De fato, esses ensinamentos são brincadeiras – é por isso que eu afirmo que ambos os homens estão brincando contigo – e digo brincadeira porque, se alguém aprendesse parte desses ensinamentos ou mesmo todos eles, isso não acrescentaria nada ao seu conhecimento de como as coisas são; tornar-se-ia, porém, apto a brincar com os homens fazendo-os tropeçar e revolver por meio da diferença de palavras, como quem ri e se deleita quando arranca o banco de quem está prestes a se sentar, vendo-o prostrado de costas. Considera, então, que tudo foi uma brincadeira da parte deles contigo.

> ταῦτα δὴ τῶν μαθημάτων παιδιά ἐστιν–διὸ καί φημι ἐγώ σοι τούτους προσπαίζειν–παιδιὰν δὲ λέγω διὰ ταῦτα, ὅτι, εἰ καὶ πολλά τις ἢ καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα μάθοι, τὰ μὲν πράγματα οὐδὲν ἂν μᾶλλον εἰδείη πῇ ἔχει, προσπαίζειν δὲ οἷός τ' ἂν εἴη τοῖς ἀνθρώποις διὰ τὴν τῶν ὀνομάτων διαφορὰν ὑποσκελίζων καὶ ἀνατρέπων, ὥσπερ οἱ τὰ σκολύθρια τῶν μελλόντων καθιζήσεσθαι ὑποσπῶντες χαίρουσι καὶ γελῶσιν, ἐπειδὰν ἴδωσιν ὕπτιον ἀνατετραμμένον. ταῦτα μὲν οὖν σοι παρὰ τούτων νόμιζε παιδιὰν γεγονέναι·

não se diferiria do *elenchos* erístico, na medida em que a "verdade" ou a "busca pela verdade" não aparece como críterio para distingui-los. Certamente essa não é a última palavra de Platão sobre o tema, mas ao menos mostra que a distinção entre os dois modos de *elenchos* é apresentada por ele como algo problemático e objeto de crítica.

III.

Vlastos também desconsidera na sua definição de *elenchos* as críticas diretas e indiretas que fazem as personagens avessas às convicções morais de Sócrates: Cálicles, no *Górgias,* chama Sócrates de φιλόνικος (515b5); devemos renegar isso só porque é Cálicles quem diz, só porque ele resiste à estratégia argumentativa de Sócrates e defende teses morais e políticas controversas (do ponto de vista platônico), ou Platão, por meio da persongem Cálicles, quer nos dizer algo sobre Sócrates numa abordagem, portanto, crítica? O problema da interpretação de Vlastos consiste em assumir como pressuposto indelével que Platão fala *única e exclusivamente* pela boca da personagem Sócrates, como se as demais personagens fossem irrelevantes para a interpretação geral dos diálogos. É certo que Sócrates é o seu grande protagonista, que Platão constrói Sócrates como a imagem do "filósofo" por excelência, que Platão coloca na boca da personagem as suas principais teorias metafísicas, epistemológicas, morais e políticas nos "diálogos intermediários", em especial na *República*. Mas isso não implica necessariamente que Platão não possa, em certos contextos específicos, apresentar, por meio de outras personagens, críticas que ele próprio faria ao mestre, no afã de superá-lo como é característico de todo discípulo. Tendo em vista a natureza do gênero dialógico, Platão não é necessariamente Sócrates: ele é a soma de todas as personagens, e não é fortuito que ele não opte por um discurso em primeira pessoa nos diálogos. Quando os interlocutores criticam certos aspectos da estratégia argumentativa e o comportamento de Sócrates, nós, leitores e exegetas de Platão, devemos buscar entrever em que sentido elas são pertinentes para compreendermos essa complexa personagem[36].

[36] J. Cooper sintetiza bem esse princípio metodológico com o qual concordo plenamente (1999b, p. 29): "I would insist that, nonetheless, even in such relatively straightforward cases [i.e., *Sophist, Statesman* and *Laws*], Plato as author of the dialogue stands back from the words of his spokemen and withholds his full

Assim, o equívoco de Vlastos, na minha interpretação, seria afirmar categoricamente que o *elenchos* socrático *sempre* busca a verdade: Sócrates não poderia, conforme a circunstância e o interlocutor, dialogar tendo em vista simplesmente refutá-lo, adequando seu discurso ao caráter do interlocutor? Se a erística não é propriamente um método ou um conjunto de técnicas discursivas, mas uma questão de motivação e de comportamento, Sócrates não poderia agir dessa maneira, se isso contribuísse, na economia geral do diálogo, para a eficácia de seu *elenchos*? Cálicles percebe, na estratégia argumentativa de Sócrates, recursos típicos da retórica, chamando-o de δημηγόρος por duas vezes no diálogo (482c5; 494d1); Sócrates, por sua vez, não recusa de todo tal imputação, mas justifica seu apelo ao modo de discurso retórico (seu discurso epidítico, 517b2-519d7) atribuindo a culpa a Cálicles (como aponta a ocorrência do verbo ἀναγκάζω em 519d6)[37], que a certa altura da discussão (505d), havia recusado o diálogo:

> Tu me constrangeste a agir como um verdadeiro orador público, Cálicles, porque não desejaste responder. (519d5-7)
>
> δοκεῖ σοι τοῦτο ἄτοπον εἶναι, ὦ ἑταῖρε; ὡς ἀληθῶς δημηγορεῖν με ἠνάγκασας, Καλλίκλεις, οὐκ ἐθέλων ἀποκρίνεσθαι.

Da mesma forma, Cálicles chama-o de φιλόνικος (515b5), assim como Protágoras, no diálogo homônimo, entende a sua motivação ("Pareces, Sócrates, *almejar a vitória* fazendo com que eu responda as perguntas", φιλονικεῖν μοι δοκεῖς, ὦ Σώκρατες, τὸ ἐμὲ εἶναι τὸν ἀποκρινόμενον, 360e3-4) quando Sócrates consuma o *elenchos:* Protágoras

---

commitment; even there it is through the writing as a whole that Plato speaks to the reader, not through any single character."

[37] No *Elogio de Helena,* Górgias considera a persuasão produzida pelo *logos* como uma força constrangente (observar as ocorrências do verbo ἀναγκάζω no parágrafo 12). Sobre essa premissa se funda, então, seu argumento em defesa da inculpabilidade de Helena, pois, se a causa de sua ida para Tróia foi porque Páris a persuadiu, então ela é inocente dos flagelos sofridos pelos helenos na guerra:

> Pois o discurso que persuade, quando persuade, constrange a alma a obedecer ao que é dito e a anuir ao que é feito. Assim, aquele que persuade, porque a constrange, é injusto, e aquela que é persuadida, porque foi constrangida pelo discurso, ouve vãos impropérios. (12)
>
> λόγος γὰρ ψυχὴν ὁ πείσας, ἣν ἔπεισεν, ἠνάγκασε καὶ πιθέσθαι τοῖς λεγομένοις καὶ συναινέσαι τοῖς ποιουμένοις. ὁ μὲν οὖν πείσας ὡς ἀναγκάσας ἀδικεῖ, ἡ δὲ πεισθεῖσα ὡς ἀναγκασθεῖσα τῶι λόγωι μάτην ἀκούει κακῶς.

acaba assentindo a conclusão de que é impossível haver homens corajosos, porém ignorantes, tese oposta àquela arrogada por ele próprio no início da discussão, caindo, portanto em contradição (329e). Protágoras tem certa razão em suspeitar de Sócrates, ou se trata apenas de uma reação natural de quem sofre o *pathos* da refutação, como uma forma de encobrir o seu próprio fracasso? Contra a acusação de Protágoras, Sócrates se vale do mesmo tipo de argumento usado no diálogo com Górgias, justificando o resultado negativo do *elenchos* (a *aporia* relativa ao que é a virtude, e, por conseguinte, se ela é ou não ensinável) pela sua *motivação* calcada na busca pelo conhecimento:

> "Mas eu," disse, "não faço todas essas perguntas em vista de outra coisa senão por vontade de investigar como são as coisas relativas à virtude e o que é precisamente isto, a virtude. Pois sei que, uma vez esclarecida essa questão, se tornaria deveras evidente aquilo a respeito do que tanto eu como tu discursamos longamente, eu afirmando que a virtude não é ensinável, e tu, que ela é ensinável." (360e6-361a3)

> Οὕτοι, ἦν δ' ἐγώ, ἄλλου ἕνεκα ἐρωτῶ πάντα ταῦτα ἢ σκέψασθαι βουλόμενος πῶς ποτ' ἔχει τὰ περὶ τῆς ἀρετῆς καὶ τί ποτ' ἐστὶν αὐτό, ἡ ἀρετή. οἶδα γὰρ ὅτι τούτου φανεροῦ γενομένου μάλιστ' ἂν κατάδηλον γένοιτο ἐκεῖνο περὶ οὗ ἐγώ τε καὶ σὺ μακρὸν λόγον ἑκάτερος ἀπετείναμεν, ἐγὼ μὲν λέγων ὡς οὐ διδακτὸν ἀρετή, σὺ δ' ὡς διδακτόν. καί μοι δοκεῖ ἡμῶν

O fato de Sócrates não conseguir persuadir seus interlocutores, em especial aqueles avessos às suas convicções morais, por meio de argumentos desse tipo, que apelam à sua seriedade filosófica (o que, a princípio, seria suficiente para distingui-lo dos "erísticos"), não é representado por Platão despropositadamente. A dúvida de Cálicles representa o cerne do dilema da figura de Sócrates nos "primeiros diálogos": afinal, "Sócrates fala sério ou está de brincadeira?" (σπουδάζει ταῦτα Σωκράτης ἢ παίζει; 481b6-7). Talvez esse dilema aponte precisamente para o elemento problemático do ἦθος de Sócrates representado por Platão nos "primeiros diálogos", evidenciado pelas críticas de certos interlocutores ao procedimento do filósofo. Essa possibilidade de leitura parece ser descartada por Vlastos, uma vez que ele identifica Platão com Sócrates, sem levar em consideração a natureza do gênero dialógico e o sentido da ausência de Platão como personagem (pois Platão escolheu deliberadamente o "diálogo" como forma literária para o discurso filosófico e optou por não representar a si mesmo em sua obra). Na minha interpretação, há uma evidência intertextual de que Platão se volta claramente contra

Sócrates, fazendo a sua personagem na *República* censurar a si própria, se compararmos a crítica aos "erísticos" no Livro VII, citada logo acima, com esta passagem da *Apologia:*

> Além do mais, os jovens – sobretudo os que dispõem de ócio, membros das mais abastadas famílias – que me acompanham por conta própria, gratificam-se quando ouvem os homens sendo examinados, e eles próprios, não raras vezes, passam a me imitar e buscam, assim, examinar os outros. Depois descobrem, julgo eu, um grande número de homens que presumem saber alguma coisa, embora não saibam nada ou muito pouco. Como conseqüência, aqueles homens por eles examinados se enfurecem comigo, e não consigo próprio, e afirmam que há um certo Sócrates, o mais abominável dos homens, que corrompe os jovens; e quando alguém lhes pergunta por fazer o quê e por ensinar o quê, não têm nada a dizer por ignorarem-no, mas a fim de não parecerem estar em embaraço, assacam aquelas coisas ditas contra todos os filósofos, ou seja, "as coisas celestes e as subterrâneas", "não reconhecer os deuses" e "tornar forte o discurso fraco". (23c2-d7)

> Πρὸς δὲ τούτοις οἱ νέοι μοι ἐπακολουθοῦντες–οἷς μάλιστα σχολή ἐστιν, οἱ τῶν πλουσιωτάτων–αὐτόματοι, χαίρουσιν ἀκούοντες ἐξεταζομένων τῶν ἀνθρώπων, καὶ αὐτοὶ πολλάκις ἐμὲ μιμοῦνται, εἶτα ἐπιχειροῦσιν ἄλλους ἐξετάζειν· κἄπειτα οἶμαι εὑρίσκουσι πολλὴν ἀφθονίαν οἰομένων μὲν εἰδέναι τι ἀνθρώπων, εἰδότων δὲ ὀλίγα ἢ οὐδέν. ἐντεῦθεν οὖν οἱ ὑπ' αὐτῶν ἐξεταζόμενοι ἐμοὶ ὀργίζονται, οὐχ αὑτοῖς, καὶ λέγουσιν ὡς Σωκράτης τίς ἐστι μιαρώτατος καὶ διαφθείρει τοὺς νέους· καὶ ἐπειδάν τις αὐτοὺς ἐρωτᾷ ὅτι ποιῶν καὶ ὅτι διδάσκων, ἔχουσι μὲν οὐδὲν εἰπεῖν ἀλλ' ἀγνοοῦσιν, ἵνα δὲ μὴ δοκῶσιν ἀπορεῖν, τὰ κατὰ πάντων τῶν φιλοσοφούντων πρόχειρα ταῦτα λέγουσιν, ὅτι "τὰ μετέωρα καὶ τὰ ὑπὸ γῆς" καὶ "θεοὺς μὴ νομίζειν" καὶ "τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν."

Parece-me ser uma referência intertextual, quando comparamos atentamente as duas passagens:

> (i) *Apologia,* 23c4-5: "[os jovens] gratificam-se quando ouvem os homens sendo examinados, e eles próprios, não raras vezes, passam a me imitar e buscam, assim, examinar os outros."

> χαίρουσιν ἀκούοντες ἐξεταζομένων τῶν ἀνθρώπων, καὶ αὐτοὶ πολλάκις ἐμὲ μιμοῦνται, εἶτα ἐπιχειροῦσιν ἄλλους ἐξετάζειν·

> (ii) *República,* VII, 539b4-5: "imitando quem os refuta, passam eles próprios a refutar os outros e se gratificam."

> καὶ μιμούμενοι τοὺς ἐξελέγχοντας αὐτοὶ ἄλλους ἐλέγχουσι, χαίροντες [...].

Como esse "exame" (ἐξετάζειν, 23c5) a que Sócrates se refere na *Apologia* se trata justamente do *elenchos,* Platão, fazendo a personagem Sócrates criticar a si própria dentro de sua obra, retrata esse perigo moral envolvido na sua aplicação indiscriminada: embora ele tenha sido para Platão "o melhor, e distintamente o mais sábio e o mais justo dos homens" (ἀρίστου καὶ ἄλλως φρονιμωτάτου καὶ δικαιοτάτου, *Fédon,* 118a16-17), seu método de refutação, nas mãos de jovens sem formação moral e intelectual adequada (o caso de Alcibíades é paradigmático, e será discutido no Cap. 3: *ĒTHOS*), poderia ser pernicioso. Na *Apologia,* Platão se limita a constatar que o fato de os jovens imitarem Sócrates foi um dos motivos do ódio nutrido contra ele pelo povo ateniense; na *República,* por sua vez, ele mostra as razões desse ódio e em que sentido Sócrates foi acusado de corromper a juventude, como se evidencia na passagem citada acima (cf. VII, 539b1-d2).

Talvez seja precisamente o aspecto erístico do comportamento de Sócrates na aplicação do *elenchos* que tanto comprazia os jovens; talvez seja este aspecto eminentemente negativo do *elenchos* o motivo de sua insuficiência para "provar" a verdade de suas convicções morais e exortar assim os homens à filosofia; talvez as justificações de Sócrates de seu *elenchos* tenham pouca eficácia persuasiva, justamente porque, para quem sofre o *pathos* da refutação, os resultados alcançados pelo *elenchos* não parecem condizer com aquela motivação alegada repetidamente por Sócrates como forma de justificá-lo. Nessa perspectiva de leitura, a "dialética" (agora διαλεκτική, e não διαλέγεσθαι) aparece na *República* como forma de superação do *elenchos,* o qual, embora útil para a filosofia[38], não será para Platão o seu único instrumento argumentativo e discursivo. Nesse passo decisivo, Platão distancia do mestre e prepara o caminho para a exposição das principais teorias de seu pensamento, em especial a Teoria das Idéias, cuja grande obra será a *República*.

1.3 - Makrologia vs. Brachulogia

I.

[38] cf. Platão, *Sofista*, 230b-e.

Se a distinção entre *elenchos* socrático e *elenchos* erístico não é propriamente de *método* de argumentação, mas de *motivação* das partes envolvidas na discussão, a distinção entre "diálogo" (διαλέγεσθαι) e "retórica" (ῥητορική), em contrapartida, é apresentada por Platão no *Górgias* como uma questão de modo de discurso. Mas esse é apenas um dos aspectos do contraste entre retórica e filosofia no *Górgias*: o antagonismo entre elas se estende ao campo ético-político, e as personagens escolhidas por Platão para dramatizar esse embate são figuradas com caracteres diferentes, com visões conflitantes a respeito do melhor modo de se viver e dos meios para conquistar a felicidade (εὐδαιμονία). O diálogo *Górgias* possui essa peculiaridade de retratar o antangonismo entre filosofia e retórica em diversos níveis de leitura, com grande ênfase à dramaticidade do diálogo; para Platão, a definição do que é "filosofia" passa necessariamente pelo confronto e pelo distanciamento com relação à "retórica", representada, sobretudo, pela figura de Górgias no diálogo homônimo[39]. Na minha intepretação geral do diálogo, Platão representa, no *Górgias,* a emergência de Sócrates como o verdadeiro senhor da τέχνη λόγων, nesta disputa entre retórica e filosofia pela afirmação de um saber superior, disputa esta vivenciada pelo próprio Platão em seu embate com Isócrates: enquanto as personagens Górgias, Polo e Cálicles, embora a princípio hábeis na retórica, são representadas como inexpertas no "diálogo" (segundo as exigências estipuladas por Sócrates para seu correto proceder), a personagem Sócrates, em contrapartida, é representada como alguém que domina tecnicamente ambos os modos de discurso.

Essa emergência me parece simbolizada pela entrada das personagens Sócrates e Querefonte no ambiente em que se encontravam Górgias e seus amigos e discípulos, e pela conseqüente substituição da personagem Górgias por Sócrates como o grande protagonista da cena figurada no *Górgias*: finda a *epideixis* gorgiana, deparamo-nos, agora, com a *epideixis* socrática dos diversos modos de discurso. A superioridade de Sócrates é retratada pelo seu sucesso "aparente" frente aos três interlocutores, fazendo com que eles, de uma forma ou de outra, se contradigam perante o seu próprio público (veremos até que ponto isso é válido); se este público presente na cena pôde contemplar a habilidade retórica do

[39] O *curriculum* de disciplinas oferecidas pelos sofistas era variado, se levarmos em consideração o que é dito no *Protágoras*: a personagem homônima se refere jocosamente a Hípias pelo fato de ele ensinar a seus discípulos cálculo, astronomia, geometria e música; Protágoras, por sua vez, promete ensinar a εὐβουλία nas ações públicas e privadas (318e-319a). Górgias é apresentado como mestre de retórica, e é louvado por Mênon no diálogo homônimo por não professar o ensino da virtude, mas apenas de oratória (95b-c).

mestre Górgias no momento de sua *epideixis*, ele também pôde ver como o método de agumentação de Sócrates coloca em xeque essa pretensa sabedoria do retor: um grande embate, portanto, entre filosofia e retórica.

Esse contraste já aparece claramente no Prólogo (447a1-449c8), que se apresenta como uma espécie de pequeno "prelúdio" do que se sucederá no diálogo. Esta primeira reflexão *metadialógica* da personagem Sócrates apresenta declaradamente, pela primeira vez no diálogo, o contraste entre os dois modos de discurso, entre "diálogo" (διαλέγεσθαι) e "retórica" (ῥητορική):

> SOC: Polo parece bem preparado para o discurso, Górgias. Porém, não cumpre o que apregoava a Querefonte.
>
> GOR: Precisamente o quê, Sócrates?
>
> SOC: A pergunta não me pareceu ter sido absolutamente respondida.
>
> GOR: Mas então pergunta tu, se quiseres!
>
> SOC: Não; se tu mesmo quiseres responder, será mais aprazível interrogar-te. Pois é evidente que Polo, pelo que acabou de dizer, tem praticado antes a chamada retórica do que o diálogo.
>
> POL: Por quê, Sócrates?
>
> SOC: Porque, Polo, Querefonte perguntou a ti de qual arte Górgias tinha conhecimento e tu passaste a elogiar a sua arte como se alguém a vituperasse; mas que arte é essa, não respondeste.
>
> POL: Mas não respondi que é a mais bela?
>
> SOC: Com certeza. Mas ninguém está perguntando de que qualidade ela é, e sim que arte é essa, e por qual nome Górgias deve ser chamado. Assim como Querefonte te formulou as perguntas anteriores e tu lhe respondeste correta e brevemente, dize-me agora, de modo semelhante, que arte é essa e por qual nome devemos chamar Górgias! [...] (448d1-449a2)

> ΣΩ. Καλῶς γε, ὦ Γοργία, φαίνεται Πῶλος παρεσκευάσθαι εἰς λόγους· ἀλλὰ γὰρ ὃ ὑπέσχετο Χαιρεφῶντι οὐ ποιεῖ.
>
> ΓΟΡ. Τί μάλιστα, ὦ Σώκρατες;
>
> ΣΩ. Τὸ ἐρωτώμενον οὐ πάνυ μοι φαίνεται ἀποκρίνεσθαι.
>
> ΓΟΡ. Ἀλλὰ σύ, εἰ βούλει, ἐροῦ αὐτόν.
>
> ΣΩ. Οὔκ, εἰ αὐτῷ γε σοὶ βουλομένῳ ἐστὶν ἀποκρίνεσθαι, ἀλλὰ πολὺ ἂν ἥδιον σέ. δῆλος γάρ μοι Πῶλος καὶ ἐξ ὧν εἴρηκεν ὅτι τὴν καλουμένην ῥητορικὴν μᾶλλον μεμελέτηκεν ἢ διαλέγεσθαι.
>
> ΠΩΛ. Τί δή, ὦ Σώκρατες;
>
> ΣΩ. Ὅτι, ὦ Πῶλε, ἐρομένου Χαιρεφῶντος τίνος Γοργίας ἐπιστήμων τέχνης, ἐγκωμιάζεις μὲν αὐτοῦ τὴν τέχνην ὥσπερ τινὸς ψέγοντος, ἥτις δέ ἐστιν οὐκ ἀπεκρίνω.
>
> ΠΩΛ. Οὐ γὰρ ἀπεκρινάμην ὅτι εἴη ἡ καλλίστη;
>
> ΣΩ. Καὶ μάλα. ἀλλ' οὐδεὶς ἐρωτᾷ ποία τις ἡ Γοργίου τέχνη, ἀλλὰ τίς, καὶ ὄντινα δέοι καλεῖν τὸν Γοργίαν· ὥσπερ τὰ ἔμπροσθέν σοι ὑπετείνατο Χαιρεφῶν καὶ αὐτῷ καλῶς καὶ διὰ βραχέων ἀπεκρίνω, καὶ νῦν οὕτως εἰπὲ τίς ἡ τέχνη καὶ τίνα Γοργίαν καλεῖν χρὴ ἡμᾶς. [...]

Sócrates censura Polo pelo fato de ele não cumprir as exigências que o diálogo com Querefonte requeria: à pergunta objetiva de Querefonte, que demandava uma simples resposta ("Agora, uma vez que ele tem conhecimento de certa arte, de que nome nós o chamaríamos corretamente?", νῦν δ' ἐπειδὴ τίνος τέχνης ἐπιστήμων ἐστίν, τίνα ἂν καλοῦντες αὐτὸν ὀρθῶς καλοῖμεν; 448c2-3), Polo responde com um pequeno discurso de *elogio* (ἔπαινος) da arte de Górgias[40]. Esse procedimento de Polo é paradigmático: o

[40] Aristóteles distingue três gêneros da retórica, o *deliberativo*, o *judiciário* e o *epidítico*:

> Por conseguinte, é necessário que haja três gêneros de discurso retórico: o deliberativo, o judiciário e o epidítico. Uma parte da deliberação é a exortação, e a outra, a dissuasão; tanto aqueles que aconselham em privado quanto os que discursam em público sempre cumprem uma dessas funções. Uma parte do processo judiciário é a acusação, a outra, a defesa; é necessário que as partes contendentes cumpram ou uma ou outra dessas funções. Uma parte do discurso epidítico é o elogio, a outra, o vitupério. (*Retórica,* I, 1358b6-13)
>
> ὥστ' ἐξ ἀνάγκης ἂν εἴη τρία γένη τῶν λόγων τῶν ρητορικῶν, συμβουλευτικόν, δικανικόν, ἐπιδεικτικόν. συμβουλῆς δὲ τὸ μὲν προτροπή, τὸ δὲ ἀποτροπή· ἀεὶ γὰρ καὶ οἱ ἰδίᾳ συμβουλεύοντες καὶ οἱ κοινῇ δημηγοροῦντες τούτων θάτερον ποιοῦσιν. δίκης δὲ τὸ μὲν κατηγορία, τὸ δ' ἀπολογία· τούτων γὰρ ὁποτερονοῦν ποιεῖν ἀνάγκη τοὺς ἀμφισβητοῦντας. ἐπιδεικτικοῦ δὲ τὸ μὲν ἔπαινος τὸ δὲ ψόγος.

Neste outro trecho, ele distingue os três gêneros tendo em vista a diferença entre os fins de cada um deles:

> O fim de cada um desses [gêneros] 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. Para quem participa do julgamento, o justo e o injusto, além de compreender, em acréscimo, também os demais fins. Para quem elogia e vitupera, o belo e o vergonhoso, além de se referir, em acréscimo, também aos demais fins. (*Retórica,* I, 1358b20-28)
>
> τέλος δὲ ἑκάστοις τούτων ἕτερόν ἐστι, καὶ τρισὶν οὖσι τρία, τῷ μὲν συμβουλεύοντι τὸ συμφέρον καὶ βλαβερόν· ὁ μὲν γὰρ προτρέπων ὡς βέλτιον συμβουλεύει, ὁ δὲ ἀποτρέπων ὡς χείρονος ἀποτρέπει, τὰ δ' ἄλλα πρὸς τοῦτο συμπαραλαμβάνει, ἢ δίκαιον ἢ ἄδικον, ἢ καλὸν ἢ αἰσχρόν· τοῖς δὲ δικαζομένοις τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον, τὰ δ' ἄλλα καὶ οὗτοι συμπαραλαμβάνουσι πρὸς ταῦτα· τοῖς δ' ἐπαινοῦσιν καὶ ψέγουσιν τὸ καλὸν καὶ τὸ αἰσχρόν, τὰ δ' ἄλλα καὶ οὗτοι πρὸς ταῦτα ἐπαναφέρουσιν.

Embora Platão não nos ofereça uma categorização formal como a de Aristóteles, a referência aos fins de cada gênero retórico nesta passagem do *Górgias* significa, no mínimo, uma antecipação do que dirá posteriormente Aristóteles na *Retórica* (cf. Cooper, 1999b, p. 34):

> SOC: Se o retor é ou não inferior aos outros porque encontra-se nessa condição, em breve investigaremos, no caso de ser pertinente para nossa discussão; mas por ora, examinemos primeiro o seguinte: o retor 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? (459c6-e1)
>
> ΣΩ. Εἰ μὲν ἐλαττοῦται ἢ μὴ ἐλαττοῦται ὁ ῥήτωρ τῶν ἄλλων διὰ τὸ οὕτως ἔχειν, αὐτίκα ἐπισκεψόμεθα, ἐάν τι ἡμῖν πρὸς λόγου ᾖ· νῦν δὲ τόδε πρότερον σκεψώμεθα, ἆρα τυγχάνει περὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ

modelo dialógico utilizado por Querefonte exigia, por analogia com os exemplos oferecidos, que Polo dissesse somente o que Górgias é relativamente à sua profissão, i.e., uma pergunta de definição (τίς, 448e7); Polo, por sua vez, oferece uma resposta conforme seu modo habitual de discurso, privilegiando o juízo de valor e/ou os atributos do objeto elogiado (ποία τις, 448e6). Implicitamente, Sócrates mostra a Polo que, para julgar se a arte de Górgias é de todas a melhor e a mais nobre, como ele supõe em seu discurso epidítico, é necessário saber, primeiro, que arte ela é; a prioridade é da definição, pois como alguém poderia emitir algum juízo de valor sobre alguma coisa, sem saber o que de fato é aquilo que se elogia[41]? Essa inabilidade de Polo para o "diálogo" (segundo as exigências estipuladas por Sócrates), figurando essa oposição entre filosofia e retórica como dois modos de discurso diferentes, é recorrente quando Polo passa a discutir com Sócrates, depois da refutação de Górgias e da sua saída momentânea de cena:

> POL: Mas o que a retórica te parece ser?
>
> SOC: Uma coisa que tu afirmas produzir arte num escrito que recentemente li.
>
> POL: A que te referes?
>
> SOC: A certa experiência.
>
> POL: Portanto, a retórica te parece ser experiência?
>
> SOC: A mim, pelo menos, se não tens nada mais a acrescentar.
>
> POL: Experiência de quê?
>
> SOC: De produção de certa graça e prazer.
>
> POL: A retórica não te parece ser bela, então, visto ser capaz de gratificar os homens?

> ἄδικον καὶ τὸ αἰσχρὸν καὶ τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ κακὸν οὕτως ἔχων ὁ ῥητορικὸς ὡς περὶ τὸ ὑγιεινὸν καὶ περὶ τὰ ἄλλα ὧν αἱ ἄλλαι τέχναι, αὐτὰ μὲν οὐκ εἰδώς, τί ἀγαθὸν ἢ τί κακόν ἐστιν ἢ τί καλὸν ἢ τί αἰσχρὸν ἢ δίκαιον ἢ ἄδικον, πειθὼ δὲ περὶ αὐτῶν μεμηχανημένος ὥστε δοκεῖν εἰδέναι οὐκ εἰδὼς ἐν οὐκ εἰδόσιν μᾶλλον τοῦ εἰδότος;

[41] Platão, *Mênon,* 71b1-8:

> SOC: Eu próprio, Mênon, estou nessa condição: eu careço daquilo de que carecem meus concidadãos, e censuro a mim mesmo por não saber absolutamente nada sobre a virtude; aquilo que não sei o que é, como poderia saber que propriedade tem? Ou te parece possível que alguém, desconhecendo absolutamente quem é Mênon, saiba que ele é belo, rico ou nobre, ou o contrário disso? Achas que é possível?
>
> Ἐγὼ οὖν καὶ αὐτός, ὦ Μένων, οὕτως ἔχω· συμπένομαι τοῖς πολίταις τούτου τοῦ πράγματος, καὶ ἐμαυτὸν καταμέμφομαι ὡς οὐκ εἰδὼς περὶ ἀρετῆς τὸ παράπαν· ὃ δὲ μὴ οἶδα τί ἐστιν, πῶς ἂν ὁποῖόν γέ τι εἰδείην; ἢ δοκεῖ σοι οἷόν τε εἶναι, ὅστις Μένωνα μὴ γιγνώσκει τὸ παράπαν ὅστις ἐστίν, τοῦτον εἰδέναι εἴτε καλὸς εἴτε πλούσιος εἴτε καὶ γενναῖός ἐστιν, εἴτε καὶ τἀναντία τούτων; δοκεῖ σοι οἷόν τ' εἶναι;

SOC: O quê, Polo? Acabaste de saber de mim o que afirmo ser a retórica, e já vens com a próxima pergunta, se ela me parece ser bela?

POL: Pois já não sei que ela é certa experiência, como afirmas? (462b10-d4)

ΠΩΛ. Ἀλλὰ τί σοι δοκεῖ ἡ ῥητορικὴ εἶναι;
ΣΩ. Πρᾶγμα ὃ φὴς σὺ ποιῆσαι τέχνην ἐν τῷ συγγράμματι ὃ ἐγὼ ἔναγχος ἀνέγνων.
ΠΩΛ. Τί τοῦτο λέγεις;
ΣΩ. Ἐμπειρίαν ἔγωγέ τινα.
ΠΩΛ. Ἐμπειρία ἄρα σοι δοκεῖ ἡ ῥητορικὴ εἶναι;
ΣΩ. Ἔμοιγε, εἰ μή τι σὺ ἄλλο λέγεις.
ΠΩΛ. Τίνος ἐμπειρία;
ΣΩ. Χάριτός τινος καὶ ἡδονῆς ἀπεργασίας.
ΠΩΛ. Οὐκοῦν καλόν σοι δοκεῖ ἡ ῥητορικὴ εἶναι, χαρίζεσθαι οἷόν τε εἶναι ἀνθρώποις;
ΣΩ. Τί δέ, ὦ Πῶλε; ἤδη πέπυσαι παρ᾽ ἐμοῦ ὅτι φημὶ αὐτὴν εἶναι, ὥστε τὸ μετὰ τοῦτο ἐρωτᾷς εἰ οὐ καλή μοι δοκεῖ εἶναι;
ΠΩΛ. Οὐ γὰρ πέπυσμαι ὅτι ἐμπειρίαν τινὰ αὐτὴν φῂς εἶναι;

Polo, uma vez ouvido de Sócrates que retórica é "certa experiência" (ἐμπειρίαν τινα, 462c3), precipita-se em saber de Sócrates, afinal, se ela é uma atividade bela ou não: para Sócrates é o mesmo tipo de equívoco, visto que ele ainda não havia definido que tipo de experiência a retórica é (κολακεία), tampouco que estatuto epistemológico possui a noção de ἐμπειρία. Para Polo, o fato de a retórica ser uma experiência que produz "prazer e graça" (χάριτός τινος καὶ ἡδονῆς ἀπεργασίας, 462c8) é suficiente para ser considerada uma atividade bela: Polo presupõe como verdadeira a equalização entre "prazer" e "bem", o que será prontamente recusado por Sócrates em seu discurso sobre a κολακεία (464b2-466a3)[42].

Todavia, esse lapso de Polo é, de certa forma, induzido por Sócrates, pois Polo, em seu discurso no Prólogo (448c4-9), havia considerado a "experiência" (ἐμπειρία) como condição suficiente de uma vida regida pela arte; Sócrates, ciente disso (como ele próprio confirma no trecho acima), mostrará a Polo que "experiência" e "arte" são dois conceitos diferentes: a retórica enquanto *lisonja*, como mostrará Sócrates, está confinada à experiência, e não se alça ao estatuto de τέχνη porque é uma atividade voltada

[42] O problema do hedonismo, que já aparece implícito neste juízo de Polo, será central no debate entre Sócrates e Cálicles no 3º Ato: como diz o filósofo, "esta é a mais bela investigação: de que tipo deve ser o homem, com o que deve ele se ocupar e até que ponto, seja ele velho ou jovem" (πάντων δὲ καλλίστη ἐστὶν ἡ σκέψις, [...] ποῖόν τινα χρὴ εἶναι τὸν ἄνδρα καὶ τί ἐπιτηδεύειν καὶ μέχρι τοῦ, καὶ πρεσβύτερον καὶ νεώτερον ὄντα, 487e7-488a2); de um lado, a vida temperante e ordenada defendida por Sócrates (491d-e), e de outro, a vida intemperante, voltada para a satisfação dos apetites em vista do prazer e da gratificação, defendida por Cálicles (491e-492b; 494c).

exclusivamente para a produção de prazer, sem conhecer o objeto de que trata, tampouco dar razão às suas ações. Nesse sentido, Polo fundamenta seu juízo em duas coisas: (i) uma vez ouvido de Sócrates que retórica é "experiência", ele imediatamente supôs que Sócrates se referia à "experiência" segundo o sentido em que ele entende o conceito; e (ii) se a retórica é uma experiência de "produção de graça e prazer" (χάριτός τινος καὶ ἡδονῆς ἀπεργασίας, 462c8), então ela é uma atividade bela: tanto Polo como Cálicles são representados por Platão como defensores de uma vida hedonista[43], e se o prazer é o bem nessa perspectiva, então aquilo que o produz é, por conseguinte, uma atividade bela.

II.

Polo é representado por Platão como uma personagem φαῦλος, como veremos detalhadamente no Capítulo 3 (*ĒTHOS*): a mudança do comportamento de Sócrates no 2º Ato (461b3-481b5) mostra como ele adéqua o seu discurso ao caráter do interlocutor (aspecto *ad hominem* do *elenchos* socrático, como foi referido anteriormente). Os elementos cômicos do 2º Ato[44] parecem indicar que Platão, retratando Polo como um

[43] O caráter hedonista de Polo se evidencia neste consentimento veemente para o que diz Sócrates quando ele sugere o prazer como critério para o belo:

> SOC: Decerto as atividades e as questões referentes às leis, as que são belas, não se excluem disso, e são belas porque são benéficas, ou aprazíveis, ou ambas.
> POL: É o que me parece.
> SOC: Não sucede o mesmo, então, à beleza dos estudos?
> POL: Certamente; e agora apresentas uma bela definição, Sócrates, definindo o belo pelo prazer e pelo bem. (474e5-475a4)

> –ΠΩΛ. Ναί. –ΣΩ. Καὶ μὴν τά γε κατὰ τοὺς νόμους καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα οὐ δήπου ἐκτὸς τούτων ἐστίν, τὰ καλά, τοῦ ἢ ὠφέλιμα εἶναι ἢ ἡδέα ἢ ἀμφότερα. – ΠΩΛ. Οὐκ ἔμοιγε δοκεῖ. –ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ τὸ τῶν μαθημάτων κάλλος ὡσαύτως; –ΠΩΛ. Πάνυ γε· καὶ καλῶς γε νῦν ὁρίζῃ, ὦ Σώκρατες, ἡδονῇ τε καὶ ἀγαθῷ ὁριζόμενος τὸ καλόν.

[44] Essa interface com a comédia é indicada textualmente pelo próprio Platão (observar a ocorrência do verbo διακωμῳδεῖν, 462e7) quando ele faz Sócrates justificar a Górgias sua crítica à retórica no início da discussão com Polo (como será analisado em 3.2):

> SOC: Que não seja rude demais falar a verdade! Pois hesito em dizê-la por causa de Górgias, com medo de que julgue que eu *comedie* a sua própria atividade. Se essa, porém, é a retórica praticada por Górgias, eu não sei - aliás, da discussão precedente nada se esclareceu sobre o que ele pensa - mas eu chamo retórica parte de certa coisa que em nada é bela. (462e6-463a4)

> ΣΩ. Μὴ ἀγροικότερον ᾖ τὸ ἀληθὲς εἰπεῖν· ὀκνῶ γὰρ Γοργίου ἕνεκα λέγειν, μὴ οἴηταί με διακωμῳδεῖν τὸ ἑαυτοῦ ἐπιτήδευμα. ἐγὼ δέ, εἰ μὲν τοῦτό ἐστιν ἡ ῥητορικὴ ἣν Γοργίας ἐπιτηδεύει, οὐκ οἶδα–καὶ γὰρ

φαῦλος[45], pretende, por meio desse artifício, desqualificar a retórica, seja como forma aparente de saber, seja como modelo de educação para os homens: Polo seria um exemplo do tipo de "produto" que a retórica poderia oferecer a Atenas. A inabilidade da personagem para o "diálogo", seria, por conseguinte, um índice dessa debilidade de caráter.

Todavia, esse traço não é exclusivo de Polo; a personagem Górgias também incorre no mesmo tipo de "equívoco" dialógico, quando perguntado por Sócrates qual o objeto específico do discurso retórico, visto que a sua definição prévia (de que a retórica "concerne a discursos", περὶ λόγους, 449e1) é muito genérica e valeria igualmente como definição para outras artes que também concernem a discursos, como a aritmética e a geometria:

> SOC: Adiante, Górgias, agora é a tua vez. A retórica consiste em uma daquelas artes que tudo praticam e realizam mediante o discurso, não é?
>
> GOR: É.
>
> SOC: Dize-me então: dentre essas, a respeito de quê? A que coisa concernem esses discursos empregados pela retórica?
>
> GOR: Às melhores e às mais importantes coisas humanas, Sócrates. (451d1-8)

> ΣΩ. Ἴθι δὴ καὶ σύ, ὦ Γοργία. τυγχάνει μὲν γὰρ δὴ ἡ ῥητορικὴ οὖσα τῶν λόγῳ τὰ πάντα διαπραττομένων τε καὶ κυρουμένων· ἦ γάρ;
>
> ΓΟΡ. Ἔστι ταῦτα.
>
> ΣΩ. Λέγε δὴ τῶν περὶ τί; <τί> ἐστι τοῦτο τῶν ὄντων, περὶ οὗ οὗτοι οἱ λόγοι εἰσὶν οἷς ἡ ῥητορικὴ χρῆται;
>
> ΓΟΡ. Τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων, ὦ Σώκρατες, καὶ ἄριστα.

Neste momento do diálogo, torna-se flagrante ao leitor do diálogo o lapso entre a δόξα de Górgias (seja aquela imputada a ele, seja aquela arrogada por ele) e o seu conhecimento efetivo da τέχνη λόγων. Essa tendência ao elogio do objeto em questão, antes de se definir pecisamente que objeto é esse (negligenciando, portanto, a prioridade da definição sobre o juízo de valor, que Sócrates estipula como "regra" para o correto proceder dialógico), é um dos modos de Platão figurar, no *Górgias,* aquela oposição entre dois

---

> ἄρτι ἐκ τοῦ λόγου οὐδὲν ἡμῖν καταφανὲς ἐγένετο τί ποτε οὗτος ἡγεῖται–ὃ δ' ἐγὼ καλῶ τὴν ῥητορικήν, πράγματός τινός ἐστι μόριον οὐδενὸς τῶν καλῶν.

[45] Semanticamente, Polo significa "potro", como ressalta Aristóteles (cf. *Retórica,* II, 1400b21).

modos de discursos diferentes, o filosófico e o retórico: assim como Polo, Górgias também revela, neste momento, certa inexperiência no domínio discursivo do diálogo (pelo menos, segundo as expectativas de Sócrates), contrastando com a sua onipotência arrogada no Prólogo (449b-c). Platão apresenta esse contraste entre dois modos de discurso, pela primeira vez no diálogo, na boca dos discípulos Querefonte e Polo, como uma espécie de prelúdio para o embate entre as duas figuras eminentes, Sócrates, o filósofo, e Górgias, o retor. Vejamos o trecho do Prólogo que precede a crítica de Sócrates a Polo analisada acima:

> QUE: Pergunto sim. Se Górgias tivesse o conhecimento da mesma arte que seu irmão Heródico, que denominação lhe seria mais justa? Não seria a mesma que conferimos àquele?
> POL: Certamente.
> QUE: Portanto, diríamos acertadamente se afirmássemos que ele é médico.
> POL: Sim.
> QUE: Mas se ele fosse experiente na mesma arte que Aristofonte, filho de Aglaofonte, ou que seu irmão, como nós o chamaríamos corretamente?
> POL: É evidente que de pintor.
> QUE: Agora, uma vez que ele tem conhecimento de certa arte, de que nome nós o chamaríamos corretamente?
> POL: Querefonte, as artes são abundantes entre os homens, descobertas da experiência experimentalmente. Pois a experiência faz com que a nossa vida seja guiada pela arte, enquanto a inexperiência, pelo acaso. Diferentes homens participam de cada uma delas de formas diferentes, e das melhores artes, os melhores homens. Dentre estes últimos, eis aqui Górgias, que participa da mais bela arte. (448b4-c9)

> ΧΑΙ. Ἐρωτῶ δή. εἰ ἐτύγχανε Γοργίας ἐπιστήμων ὢν τῆς τέχνης ἥσπερ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ Ἡρόδικος, τί ἂν αὐτὸν ὠνομάζομεν δικαίως; οὐχ ὅπερ ἐκεῖνον;
> ΠΩΛ. Πάνυ γε.
> ΧΑΙ. Ἰατρὸν ἄρα φάσκοντες αὐτὸν εἶναι καλῶς ἂν ἐλέγομεν.
> ΠΩΛ. Ναί.
> ΧΑΙ. Εἰ δέ γε ἥσπερ Ἀριστοφῶν ὁ Ἀγλαοφῶντος ἢ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ἔμπειρος ἦν τέχνης, τίνα ἂν αὐτὸν ὀρθῶς ἐκαλοῦμεν;
> ΠΩΛ. Δῆλον ὅτι ζωγράφον.
> ΧΑΙ. Νῦν δ᾽ ἐπειδὴ τίνος τέχνης ἐπιστήμων ἐστίν, τίνα ἂν καλοῦντες αὐτὸν ὀρθῶς καλοῖμεν;
> ΠΩΛ. Ὦ Χαιρεφῶν, πολλαὶ τέχναι ἐν ἀνθρώποις εἰσὶν ἐκ τῶν ἐμπειριῶν ἐμπείρως ηὑρημέναι· ἐμπειρία μὲν γὰρ ποιεῖ τὸν αἰῶνα ἡμῶν πορεύεσθαι κατὰ τέχνην, ἀπειρία δὲ κατὰ τύχην. ἑκάστων δὲ τούτων μεταλαμβάνουσιν ἄλλοι ἄλλων ἄλλως, τῶν δὲ ἀρίστων οἱ ἄριστοι· ὧν καὶ Γοργίας ἐστὶν ὅδε, καὶ μετέχει τῆς καλλίστης τῶν τεχνῶν.

Platão representa aqui, na fala dos discípulos, o modo habitual de discurso de seus respectivos mestres: Querefonte segue o modelo sugerido por Sócrates (447d), o de *perguntas por analogia* (ἐπαγωγή); Polo, por sua vez, faz um discurso grandiloqüente, primado pela beleza formal das figuras de linguagem. Nesse sentido, o fato de Platão escolher Polo como porta-voz do modo retórico de discurso no Prólogo do diálogo, sendo ele representado como uma personagem φαῦλος (como veremos em 3.2), é uma forma de desqualificar a retórica como um todo. O contraste entre o modelo dialógico seguido por Querefonte, que exigia de Polo uma resposta breve e simples a partir dos exemplos propostos (seguindo a ἐπαγωγή), e o discurso ornamentado do modelo retórico[46] empregado por Polo, representa no *Górgias* a incompatibilidade, a princípio, entre dois modos de discurso distintos.

III.

Esse contraste, figurado nas falas dos dois discípulos, é precisado por Sócrates no final do Prólogo, quando ele passa a se dirigir diretamente à personagem Górgias, em termos de βραχυλογία e μακρολογία. Vejamos mais uma instância de reflexão *metadialógica:*

> SOC: Porventura desejarias, Górgias, assim como agora dialogamos, terminar a conversa um interrogando e o outro respondendo, e esses discursos extensos, como Polo principiou a fazê-lo, deixá-los para outra ocasião? Não traias o que asseveras, mas deseja responder brevemente as perguntas a ti endereçadas!
> GOR: Há certas respostas, Sócrates, que obrigam-nos a elaborar longos discursos. Todavia, tentarei responder o mais breve possível. Ademais, uma das coisas que professo é que ninguém diz as mesmas coisas da maneira mais breve do que eu.
> SOC: Eis o que é preciso, Górgias, e exibi-me justamente isto, um discurso breve; um discurso longo, deixemos para outra ocasião!
> GOR: Vou exibi-lo, e dirás que jamais ouviste alguém tão breve no discurso. (449b4-c8)

[46] Sobre a "ornamentação" característica do discurso retórico, cf. Platão, *Apologia,* 17b-c.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν ἐθελήσαις ἄν, ὦ Γοργία, ὥσπερ νῦν διαλεγόμεθα, διατελέσαι τὸ μὲν ἐρωτῶν, τὸ δ' ἀποκρινόμενος, τὸ δὲ μῆκος τῶν λόγων τοῦτο, οἷον καὶ Πῶλος ἤρξατο, εἰς αὖθις ἀποθέσθαι; ἀλλ' ὅπερ ὑπισχνῇ, μὴ ψεύσῃ, ἀλλὰ ἐθέλησον κατὰ βραχὺ τὸ ἐρωτώμενον ἀποκρίνεσθαι.

ΓΟΡ. Εἰσὶ μέν, ὦ Σώκρατες, ἔνιαι τῶν ἀποκρίσεων ἀναγκαῖαι διὰ μακρῶν τοὺς λόγους ποιεῖσθαι· οὐ μὴν ἀλλὰ πειράσομαί γε ὡς διὰ βραχυτάτων. καὶ γὰρ αὖ καὶ τοῦτο ἔν ἐστιν ὧν φημι, μηδένα ἂν ἐν βραχυτέροις ἐμοῦ τὰ αὐτὰ εἰπεῖν.

ΣΩ. Τούτου μὴν δεῖ, ὦ Γοργία· καί μοι ἐπίδειξιν αὐτοῦ τούτου ποίησαι, τῆς βραχυλογίας, μακρολογίας δὲ εἰς αὖθις.

ΓΟΡ. Ἀλλὰ ποιήσω, καὶ οὐδενὸς φήσεις βραχυλογωτέρου ἀκοῦσαι.

Embora a personagem Górgias arrogue onipotência no domínio do discurso (seja na βραχυλογία, seja na μακρολογία), e, num primeiro momento, pareça desempenhar bem o jogo dialógico pretendido por Sócrates (motivo do elogio irônico do filósofo, cf. 449d5-6), ele deixa entrever paulatinamente a sua debilidade técnica na medida em que o diálogo se desenvolve: um índice disso, como foi dito, é incorrer no mesmo tipo de "equívoco" dialógico cometido por Polo, uma personagem φαῦλος; e o mais patente deles, será justamente a sua "derrota" frente à investida de Sócrates, depois de consumado o *elenchos* (460e-461b). A submissão de Górgias ao escrutínio de Sócrates revelará paulatinamente o lapso entre a δόξα do retor e seu efetivo conhecimento concernente à τέχνη λόγων. Isso se conforma com o diagnóstico de Sócrates quando em confronto com os pretensos sábios, como a personagem descreve na *Apologia,* no trecho já citado no início do capítulo (cf. 21b2-d7).

Pois bem, e o que acontece na situação inversa? Qual a relação de Sócrates, por sua vez, com a *makrologia* do discurso retórico[47]? O seu juízo negativo a respeito da prática retórica na democracia ateniense implica a negação de toda e qualquer forma de discurso retórico por parte do filósofo? Certamente não. A *makrologia* de Sócrates serve para

[47] A *makrologia* é considerada como prerrogativa do discurso retórico também neste trecho do *Protágoras:*

> E se alguém consultasse qualquer um dos oradores públicos a respeito desses mesmos assuntos, ouviria talvez discursos do mesmo gênero, seja de Péricles, seja de qualquer outra pessoa apta a discursar. Mas se ele torna a lhes perguntar sobre algum ponto, eles, como livros, não sabem responder nem formular perguntas: se alguém lhes fizer uma pergunta, mesmo que diminuta, sobre algum ponto do discurso, os oradores, como o bronze forjado que ressoa continuamente até que alguém o toque, estendem o discurso numa longa tirada, mesmo quando inquiridos sobre questões diminutas. (328e5-329b1)

> καὶ γὰρ εἰ μέν τις περὶ αὐτῶν τούτων συγγένοιτο ὁτῳοῦν τῶν δημηγόρων, τάχ' ἂν καὶ τοιούτους λόγους ἀκούσειεν ἢ Περικλέους ἢ ἄλλου τινὸς τῶν ἱκανῶν εἰπεῖν· εἰ δὲ ἐπανέροιτό τινά τι, ὥσπερ βιβλία οὐδὲν ἔχουσιν οὔτε ἀποκρίνασθαι οὔτε αὐτοὶ ἐρέσθαι, ἀλλ' ἐάν τις καὶ σμικρὸν ἐπερωτήσῃ τι τῶν ῥηθέντων, ὥσπερ τὰ χαλκία πληγέντα μακρὸν ἠχεῖ καὶ ἀποτείνει ἐὰν μὴ ἐπιλάβηταί τις, καὶ οἱ ῥήτορες οὕτω, σμικρὰ ἐρωτηθέντες δόλιχον κατατείνουσι τοῦ λόγου.

escopos diferentes, conforme o contexto dialógico específico: ora como paródia dos recursos tipicamente retóricos, como modo de depreciá-la, ora como instrumento que serve a Sócrates para expor suas idéias filosóficas e suas convicções morais. Se o critério da "extensão" do discurso aparece, no Prólogo do *Górgias,* suficiente para a distinção entre o domínio do discurso retórico e o do discurso filosófico, ele não é, todavia, suficiente para distinguir Sócrates do retor, visto que a *makrologia* também é uma prerrogativa de Sócrates. Como foi dito em 1.1, o diálogo enquanto gênero se constitui não apenas das partes estritamente lógicas (a *brachulogia* do discurso filosófico), mas também de discursos, exortações, admoestações, justificativas, narrações, etc.[48]; nessa perspectiva, a retórica de Sócrates, enquanto *makrologia,* é patente, seja como paródia dos gêneros retóricos, seja como incorporação de seus recursos e *topoi* que contribuem, de uma forma ou de outra, para a eficácia do *elenchos.*

Por duas vezes no *Górgias,* Sócrates justifica o seu apelo à *makrologia:* vejamos separadamente os dois contextos específicos e analisemos as razões dadas por Sócrates para justificar sua incursão no modo de discurso retórico.

IV.

A primeira justificação de Sócrates aparece no epílogo do discurso por meio do qual ele expõe a Polo a sua concepção de retórica enquanto κολακεία (464b2-466a3):

> SOC: [...] O que eu, então, afirmo ser a retórica, já ouviste: a contraparte da culinária na alma, assim como a culinária é a sua contraparte no corpo. Talvez eu tenha incorrido em um absurdo, porque, não permitindo que tu fizesses longos discursos, eu mesmo acabei me prolongando em um discurso extenso. Contudo, mereço teu perdão, pois quando eu falava brevemente, tu não me entendias e nem eras minimamente capaz de fazer uso das respostas que te endereçava, carecendo de explicação. Assim, se eu, por minha vez, não souber como usar as respostas que me deres, prolonga também tu o discurso; caso contrário, deixa que eu as use, pois é justo. E agora, se souberes como usar essa resposta, usa-a! (465d7-466a3)

> ΣΩ. [...] ὃ μὲν οὖν ἐγώ φημι τὴν ῥητορικὴν εἶναι, ἀκήκοας· ἀντί-στροφον ὀψοποιίας ἐν ψυχῇ, ὡς ἐκεῖνο ἐν σώματι. ἴσως μὲν οὖν ἄτοπον πεποίηκα, ὅτι σε οὐκ ἐῶν μακροὺς λόγους λέγειν

[48] Nightingale, 1995, p. 3 (cf. *supra* nota 18).

αὐτὸς συχνὸν λόγον ἀποτέτακα. ἄξιον μὲν οὖν ἐμοὶ συγγνώμην ἔχειν ἐστίν· λέγοντος γάρ μου βραχέα οὐκ ἐμάνθανες, οὐδὲ χρῆσθαι τῇ ἀποκρίσει ἣν σοι ἀπεκρινάμην οὐδὲν οἷός τ' ἦσθα, ἀλλ' ἐδέου διηγήσεως. ἐὰν μὲν οὖν καὶ ἐγὼ σοῦ ἀποκρινομένου μὴ ἔχω ὅτι χρήσωμαι, ἀπότεινε καὶ σὺ λόγον, ἐὰν δὲ ἔχω, ἔα με χρῆσθαι· δίκαιον γάρ. καὶ νῦν ταύτῃ τῇ ἀποκρίσει εἴ τι ἔχεις χρῆσθαι, χρῶ.

Sócrates qualifica seu discurso como διήγησις ("narração, exposição, explicação", 465e6): talvez esse modo de discurso seja o mesmo a que se refere a personagem Protágoras no diálogo homônimo, quando oferece a Sócrates e ao público da cena duas modalidades de *epideixis* sobre a ensinabilidade da virtude*:* o "mito" (μῦθον λέγων) ou a "exposição por meio de raciocínio" (λόγῳ διεξελθών) (320c2-4). Esse discurso de Sócrates no *Górgias* (464b2-466a3) poderia ser*,* portanto, um exemplo dessa segunda modalidade de *epideixis* a que se refere Protágoras, e isso parece se confirmar quando vemos, no proêmio do discurso de Sócrates, a ocorrência da forma verbal ἐπιδείξω:

SOC: Vamos lá então! Se eu for capaz, vou te exibir de forma mais clara o que digo. (464b2)

ΣΩ. Φέρε δή σοι, ἐὰν δύνωμαι, σαφέστερον ἐπιδείξω ὃ λέγω.

Ao invés da *epideixis* de Górgias (que já havia sido concluída quando o diálogo inicia), nós, leitores, deparamo-nos com a *epidexis* de Sócrates: como foi dito acima, esse é um dos modos escolhidos por Platão para representar no *Górgias* a emergência de Sócrates como o verdadeiro senhor da τέχνη λόγων, substituindo, assim, a figura do retor representada pela personagem Górgias. Todavia, Sócrates justifica o seu apelo à *makrologia* como uma necessidade decorrente da debilidade do interlocutor ("carecendo de explicação", ἀλλ' ἐδέου διηγήσεως, 465e6), o qual, como o próprio Sócrates prontamente diagnostica no Prólogo, "tem praticado antes a chamada retórica do que o diálogo" (τὴν καλουμένην ῥητορικὴν μᾶλλον μεμελέτηκεν ἢ διαλέγεσθαι, 448d9-10). Sócrates justifica, assim, a sua atitude paradoxal (tendo colocado como condição de possibilidade do diálogo a *brachulogia,* ele próprio recorrer à *makrologia* retórica) atribuindo a culpa à obtusidade do interlocutor: o recurso à *makrologia,* nesse sentido, seria uma adequação do discurso de Sócrates ao caráter da personagem (uma instância do πρέπον retórico)[49].

[49] No *Fedro,* Platão considera que, sendo a retórica uma forma de ψυχαγωγία, o orador deve conhecer necessariamente os tipos de alma que os homens possuem para poder, assim, adequar o discurso à audiência

Mas a dificuldade de Polo para com as "regras" do jogo dialógico se deve simplesmente à sua debilidade, ou Sócrates também age de modo a tornar patente essa dificuldade na forma pela qual conduz a discussão com o interlocutor? A estratégia argumentativa de Sócrates muda abruptamente quando Górgias é substituído por Polo no 2º Ato: Sócrates não apenas fará com que Polo se contradiga, mas também tentará ridicularizar repetidamente o interlocutor salientando a sua debilidade técnica e moral[50]. Todavia, se analisarmos detidamente a parte do diálogo que antecede o discurso de Sócrates referido acima (461e1-464b1), veremos que Polo, apesar de não ser perito no "diálogo" (διαλέγεσθαι), usa de forma suficiente a *brachulogia* para interpelar Sócrates, adequando-se ao modo do discurso *imposto* por Sócrates como condição de possibilidade do diálogo[51].

---

em vista da persuasão (271d-272b). Numa aproximação bastante genérica, então, Sócrates estaria colocando em prática no diálogo com Polo essa prerrogativa do orador, ou melhor, do verdadeiro orador.

[50] A ponto de o próprio Sócrates formular as perguntas e mandar que Polo simplesmente as reproduza, como será analisado detidamente em 3.2. Vejamos, por ora, estes dois trechos do *Górgias* para ilustrar a questão:

> (i) SOC: Queres então, visto que honras a graça, da graça dar-me uma pequena amostra?
> POL: Sim.
> SOC: Pergunta-me agora que arte me parece ser a culinária!
> POL: Pergunto sim: que arte ela é?
> SOC: Nenhuma, Polo. (462d5-10)
>
> ΣΩ. Βούλει οὖν, ἐπειδὴ τιμᾷς τὸ χαρίζεσθαι, σμικρόν τί μοι χαρίσασθαι;
> ΠΩΛ. Ἔγωγε.
> ΣΩ. Ἐροῦ νῦν με, ὀψοποιία ἥτις μοι δοκεῖ τέχνη εἶναι.
> ΠΩΛ. Ἐρωτῶ δή, τίς τέχνη ὀψοποιία; –ΣΩ. Οὐδεμία, ὦ Πῶλε.
>
> (ii) SOC: [...] Mas eu não lhe respondo se considero a retórica bela ou vergonhosa antes de lhe responder primeiro o que ela é. Pois não é justo, Polo; mas se queres mesmo saber, pergunta-me que parte da lisonja afirmo ser a retórica!
> POL: Pergunto sim, e responde: que parte ela é!
> SOC: Compreenderias porventura a minha resposta? A retórica é, conforme meu argumento, o simulacro de uma parte da política. (463c3-d2)
>
> ΣΩ. [...] ἐπανερωτᾷ εἰ οὐ καλὸν ἡγοῦμαι εἶναι. ἐγὼ δὲ αὐτῷ οὐκ ἀποκρινοῦμαι πρότερον εἴτε καλὸν εἴτε αἰσχρὸν ἡγοῦμαι εἶναι τὴν ῥητορικὴν πρὶν ἂν πρῶτον ἀποκρίνωμαι ὅτι ἐστίν. οὐ γὰρ δίκαιον, ὦ Πῶλε· ἀλλ' εἴπερ βούλει πυθέσθαι, ἐρώτα ὁποῖον μόριον τῆς κολακείας φημὶ εἶναι τὴν ῥητορικήν.
> ΠΩΛ. Ἐρωτῶ δή, καὶ ἀπόκριναι ὁποῖον μόριον.
> ΣΩ. Ἆρ' οὖν ἂν μάθοις ἀποκριναμένου; ἔστιν γὰρ ἡ ῥητορικὴ κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον πολιτικῆς μορίου εἴδωλον.

[51] Refiro-me aqui à "imposição" do diálogo por parte de Sócrates no confronto com Polo porque o argumento utilizado por ele para justificar a *brachulogia* não a justifica absolutamente; Sócrates vê um confilto entre dois modos do discurso, e a maneira de resolver esse impasse não é a persuasão de Polo em vista do estabelcimento do diálogo, mas a sua imposição:

> SOC: Seria deveras um sofrimento terrível, excelentíssimo homem, se chegasses a Atenas, cidade helênica onde há a maior licença para falar, e somente tu tivesses o infortúnio de não fazê-lo aqui. Mas observa a situação inversa: se tu fizesses um longo discurso e não quisesses responder as perguntas, não seria um sofrimento terrível eu não poder ir embora para não te ouvir? Mas se estás inquieto com algo do que foi

Polo, ao contrário do que alega Sócrates, não parece impor obstáculos à condução do diálogo, e a sua precipitação em perguntar a Sócrates se a retórica, sendo produção de graça e prazer, é bela (462c8-9), é de certa forma justificável: como foi dito antes, Polo, assim como Cálicles, considera o prazer equivalente ao bem (problema do hedonismo que será discutido no 3º Ato, cf. 491e-499b), e quando Sócrates diz que a retórica é "certa experiência de produção de graça e prazer", a sua pergunta é razoável, pois a partir da definição de Sócrates já seria suficiente para julgá-la uma atividade bela (pelo menos, na perspectiva de Polo). Nesse sentido, o problema se referiria antes à valoração do prazer por parte de Polo, do que propriamente à forma pela qual ele participa do "diálogo" enquanto interlocutor, motivo este alegado por Sócrates para justificar o seu apelo à *makrologia* retórica.

Nessa perspectiva, o argumento de Sócrates não se apresenta como uma justificação razoável do uso dessa modalidade de discurso retórico, e o seu escopo não é certamente ser mais acessível à compreensão de Polo, adequando o discurso ao caráter da personagem, mas parodiar a *epideixis* de Górgias, atribuindo a ela uma orientação filosófica. Essa motivação de Sócrates parece se evidenciar com a forma pela qual ele se desvencilha de Górgias, depois da intervenção momentânea do retor na dicussão, colocando Polo à parte (463d6-464b1). Górgias intervém no diálogo pouco antes de Sócrates iniciar a sua *epideixis* (464b2-466a3), como vemos nesta passagem:

> GOR: Não, por Zeus, Sócrates; nem mesmo eu compreendo as tuas palavras.
>
> SOC: É plausível, Górgias, pois não falo ainda de modo claro, mas eis aqui Polo, que é jovem e perspicaz.

> dito e desejas corrigi-lo, como há pouco dizia, repara o que for de teu parecer, um interrogando e o outro sendo interrogado cada um a sua vez, e, assim como eu e Górgias, refuta e sê refutado! (461e1-462a5)
>
> ΣΩ. Δεινὰ μεντἂν πάθοις, ὦ βέλτιστε, εἰ ᾽Αθήναζε ἀφικόμενος, οὗ τῆς Ἑλλάδος πλείστη ἐστὶν ἐξουσία τοῦ λέγειν, ἔπειτα σὺ ἐνταῦθα τούτου μόνος ἀτυχήσαις. ἀλλὰ ἀντίθες τοι· σοῦ μακρὰ λέγοντος καὶ μὴ ἐθέλοντος τὸ ἐρωτώμενον ἀποκρίνεσθαι, οὐ δεινὰ ἂν αὖ ἐγὼ πάθοιμι, εἰ μὴ ἐξέσται μοι ἀπιέναι καὶ μὴ ἀκούειν σου; ἀλλ' εἴ τι κήδῃ τοῦ λόγου τοῦ εἰρημένου καὶ ἐπανορθώσασθαι αὐτὸν βούλει, ὥσπερ νυνδὴ ἔλεγον, ἀναθέμενος ὅτι σοι δοκεῖ, ἐν τῷ μέρει ἐρωτῶν τε καὶ ἐρωτώμενος, ὥσπερ ἐγώ τε καὶ Γοργίας, ἔλεγχέ τε καὶ ἐλέγχου.

Como vemos, Sócrates apresenta a situação de impasse desse confilto entre *makrologia* e *brachulogia,* mas não justifica o motivo pelo qual deve prevalecer a sua própria prerrogativa em detrimento da de Polo: Sócrates simplesmente impõe as "regras" da discussão, sem abrir espaço para o contra-argumento do interlocutor. E esse passo do diálogo é coroado pela antecipação do fim do interlocutor na discussão, ao compará-lo a Górgias: "assim como eu e Górgias, refuta e sê refutado!", ou seja, Sócrates no papel do refutador, e Polo no de refutado.

GOR: Mas deixa-o de lado e dize-me como afirmas que a retórica é simulacro de uma parte da política!

SOC: Eu tentarei explicar o que me parece ser a retórica; se ela não consistir nisso, eis aqui Polo para me refutar. [...] (463d6-464a1)

ΓΟΡ. Μὰ τὸν Δία, ὦ Σώκρατες, ἀλλ᾽ ἐγὼ οὐδὲ αὐτὸς συνίημι ὅτι λέγεις.

ΣΩ. Εἰκότως γε, ὦ Γοργία· οὐδὲν γάρ πω σαφὲς λέγω, Πῶλος δὲ ὅδε νέος ἐστὶ καὶ ὀξύς.

ΓΟΡ. Ἀλλὰ τοῦτον μὲν ἔα, ἐμοὶ δ᾽ εἰπὲ πῶς λέγεις πολιτικῆς μορίου εἶδωλον εἶναι τὴν ῥητορικήν.

ΣΩ. Ἀλλ᾽ ἐγὼ πειράσομαι φράσαι ὅ γέ μοι φαίνεται εἶναι ἡ ῥητορική· εἰ δὲ μὴ τυγχάνει ὂν τοῦτο, Πῶλος ὅδε ἐλέγξει. [...]

Nesse sentido, Sócrates inicia o discurso tendo como interlocutor Górgias (aludido pelo pronome σοι, 464b2), e termina-o voltando-se diretamente para Polo (465a1; 465d4). Por que Sócrates ignora a iniciativa de Górgias de retornar ao debate, mesmo depois de o retor ter sido refutado? Não seria essa uma atitude nobre da personagem Górgias, condizente com o tipo de homem que o próprio Sócrates alega ser[52]? E Sócrates, por sua vez, ignorando essa iniciativa de Górgias, não agiria de forma discutível, preferindo discutir com Polo, uma personagem φαῦλος, a dialogar com Górgias, a quem mais interessaria o tema em discussão? É intrigante Sócrates preferir Polo a Górgias como interlocutor para exprimir a sua própria concepção de retórica, pois, se Polo é uma personagem φαῦλος, o sucesso de Sócrates no confronto com ele seria menos digno do que se fosse em confronto com Górgias.

A omissão de Sócrates perante a iniciativa de Górgias de retornar ao debate coloca em xeque, por conseguinte, justamente aqueles argumentos que pretendiam justificar o *elenchos* contra um possível malentendido da parte da personagem Górgias com relação à sua real motivação no processo de refutação: pois se o escopo de Sócrates não é atacar

[52] Platão, *Górgias,* 458a2-7:

SOC: [...] Se, então, também tu és um homem do mesmo tipo que eu, terei o prazer de te interpelar; caso contrário, deixarei de lado. Mas que tipo de homem sou eu? Aquele que se compraz em ser refutado quando não digo a verdade, e se compraz em refutar quando alguém não diz a verdade, e deveras aquele que não menos se compraz em ser refutado do que refutar; pois considero ser refutado precisamente um bem maior, tanto quanto se livrar do maior mal é um bem maior do que livrar alguém dele.

ἐγὼ οὖν, εἰ μὲν καὶ σὺ εἷ τῶν ἀνθρώπων ὥνπερ καὶ ἐγώ, ἡδέως ἄν σε διερωτῴην· εἰ δὲ μή, ἐῴην ἄν. ἐγὼ δὲ τίνων εἰμί; τῶν ἡδέως μὲν ἂν ἐλεγχθέντων εἴ τι μὴ ἀληθὲς λέγω, ἡδέως δ' ἂν ἐλεγξάντων εἴ τίς τι μὴ ἀληθὲς λέγοι, οὐκ ἀηδέστερον μεντἂν ἐλεγχθέντων ἢ ἐλεγξάντων· μεῖζον γὰρ αὐτὸ ἀγαθὸν ἡγοῦμαι, ὅσῳπερ μεῖζον ἀγαθόν ἐστιν αὐτὸν ἀπαλλαγῆναι κακοῦ τοῦ μεγίστου ἢ ἄλλον ἀπαλλάξαι.

Górgias, mas esclarecer o assunto sobre o qual se discute ("temo te refutar de modo a supores que eu, almejando a vitória, não fale para esclarecer o assunto em questão, mas para te atacar", φοβοῦμαι οὖν διελέγχειν σε, μή με ὑπολάβῃς οὐ πρὸς τὸ πρᾶγμα φιλονικοῦντα λέγειν τοῦ καταφανὲς γενέσθαι, ἀλλὰ πρὸς σέ, 457e3-5), por que ele ignora a iniciativa do retor de retomar o diálogo, mesmo depois de ele ter sido refutado, privilegiando assim Polo, uma personagem cuja debilidade é patente? Não esperaríamos de Sócrates uma atitude mais nobre, à altura do interlocutor de um diálogo de orientação filosófica, como ele próprio o define (458a-b)? A sua omissão, portanto, reforçaria precisamente aquela suspeita, aventada pelo próprio Sócrates, de que ele discute em vista da simples vitória sobre o adversário, fortalecendo, de certa forma, a qualificação de φιλόνικος atribuída a ele por Cálicles (515b5).

Nessa perspectiva de leitura, a associação eventual de Sócrates aos "erísticos" (como vimos em 1.2) não seria desprovida de razão, se tomarmos como base esse tipo de comportamento problemático da personagem no *Górgias*. Ao preferir Polo e ignorar a iniciativa de Górgias, Sócrates opta pelo "rebaixamento" do diálogo, buscando ressaltar a obtusidade de Polo por meio de uma ironia mordaz, ridicularizando repetidas vezes a personagem, como será analisado em 3.2. A mudança de comportamento de Sócrates quando Polo entra em cena no 2º Ato será indicada, posteriormente, pela mudança do estado de ânimo de Cálicles na abertura do 3º Ato: num primeiro momento, comprazido com a forma pela qual Sócrates conduz a discussão com Górgias (458d1-4), e depois da refutação de Polo, profundamente indignado com as conseqüências paradoxais do argumento de Sócrates e com os recursos retóricos de sua estratégia argumentativa (cf. 481b6-7; 482c4-e5, respectivamente).

V.

A segunda justificação de Sócrates de seu apelo à *makrologia* aparece no final da *invectiva*[53] contra Cálicles e contra o político democrático (517b2-519d7). Nesse contexto retórico do diálogo, Sócrates rebate as censuras que Cálicles, por sua vez, havia dirigido

[53] A ocorrência do verbo ψέγω no proêmio desse discurso de Sócrates (517b2) indica a natureza do discurso a que Sócrates faz apelo, tendo em vista que ψόγος, na classificação aristotélica, consiste em uma das espécies do gênero epidítico (cf. *Retórica,* I, 1358b12-13).

contra ele e contra a filosofia (484c4-486d1), bem como o vaticínio de sua morte (486a-b). Vejamos o trecho final do discurso:

> SOC: [...] Tu me constrangeste a agir como um verdadeiro orador público, Cálicles, porque não desejaste responder.
>
> CAL: E tu não serias capaz de falar, se alguém não respondesse às tuas perguntas?
>
> SOC: É plausível; neste momento, estendo-me em discursos contínuos porque não desejas responder minhas perguntas. Mas, bom homem, dize-me, pelo deus da amizade, não te parece irracional que alguém afirme ter tornado bom outro homem e o censures porque ele é vicioso, embora ele tenha se tornado bom e seja bom por sua causa? (519d5-e5)

> ΣΩ. [...] ὡς ἀληθῶς δημηγορεῖν με ἠνάγκασας, ὦ Καλλίκλεις, οὐκ ἐθέλων ἀποκρίνεσθαι.
> ΚΑΛ. Σὺ δ' οὐκ ἂν οἷός τ' εἴης λέγειν, εἰ μή τίς σοι ἀποκρίνοιτο;
> ΣΩ. Ἔοικά γε· νῦν γοῦν συχνοὺς τείνω τῶν λόγων, ἐπειδή μοι οὐκ ἐθέλεις ἀποκρίνεσθαι. ἀλλ', ὠγαθέ, εἰπὲ πρὸς Φιλίου, οὐ δοκεῖ σοι ἄλογον εἶναι ἀγαθὸν φάσκονταπεποιηκέναι τινὰ μέμφεσθαι τούτῳ ὅτι ὑφ' ἑαυτοῦ ἀγαθὸς γεγονώς τε καὶ ὢν ἔπειτα πονηρός ἐστιν;

Sócrates recorre ao mesmo tipo de argumento empregado antes no confronto com Polo: ele atribui ao interlocutor a causa de seu apelo ao modo de discurso retórico, pelo fato de Cálicles ter recusado anteriormente prosseguir no diálogo (505b). Sócrates se exime de responsabilidade moral como se sua ação fosse cumprida ἄκων, por uma suposta constrição do contexto dialógico. Todavia, Sócrates certamente age "como um verdadeiro orador público" (ὡς ἀληθῶς δημηγορεῖν, 519c5-6) porque ele opta deliberadamente pela *makrologia*, e não porque é constrangido (ἠνάγκασας, 519d6), a fim de refutar, retoricamente, as censuras de Cálicles e vituperar o político democrático, classe à qual pertence a personagem[54] (como resposta à *invectiva* de Cálicles contra Sócrates e contra a

[54] Não sabemos se Cálicles foi de fato uma figura histórica, ou se é uma personagem fictícia criada por Platão, uma máscara por meio da qual ele pudesse atacar personagens conhecidos da cena política democrática (Nails, 2002, p. 75). Cálicles só aparece no *Górgias* em toda a literatura grega, e as informações que temos são aquelas que se encontram dispersas no diálogo. Sabemos que ele já esteve em combate (498a, portanto acima de 18 anos) e está entrando na carreira política (515a, portanto acima de 30 anos); ele é o anfitrião de Górgias (447b), e a principal informação é seu *demos,* Acarnes (495d), e as pessoas a ele associadas: Demos, seu amante (481, nascido cerca 440); Andron, seu associado (487c), membro do governo oligárquico dos 400 em 411 a.C.; Tisandro (487c), seu associado, cujo pai estava em atividade em 403; e Nausíquides (487c), seu associado, proprietário de uma casa em 404-3 a.C.. Todavia, do ponto de vista de sua "biografia intelectual", a informação mais preciosa é a sua relação com Andron, pois no *Protágoras* (315c)*,* ele é referido como pertencente ao grupo de Hípias, o qual, por sua vez, menciona a mesma oposição entre νόμος e φύσις defendida por Cálicles no *Górgias.* É isso o que conseguimos depreender das informações oferecidas por Platão sobre Cálicles nos diálogos. Mas é interessante notar que a associação entre a concepção da lei como instituição contrária à natureza e o hedonismo, como vemos associados no pensamento de Cálicles no

filosofia). Para "restituir o discurso de Anfíon em objeção ao de Zeto" (τὴν τοῦ Ἀμφίονος ἀπέδωκα ῥῆσιν ἀντὶ τῆς τοῦ Ζήθου, 506b5-6), Sócrates não pode prescindir do modo de discurso retórico, tendo em vista a própria natureza das acusações de Cálicles ao filósofo e à filosofia; se Sócrates aceita o desafio colocado pelo interlocutor e se propõe a rebatê-lo, ele o faz por uma opção deliberada, e não porque é *constrangido* por ele ou pelo contexto no qual se insere o embate. Já na abertura do diálogo, quando ele rebate o provérbio admoestador de Cálicles com outro provérbio (447a1-4), Sócrates mostra-se pronto para fazer parte do jogo ao qual o interlocutor o impele: toda acusação ou censura, Sócrates rebate com outra acusação ou censura do mesmo gênero.

Além da natureza retórica de seu discurso, o argumento de Sócrates pode ser entendido, por outro lado, como paródia do tipo de argumento usado pela personagem Górgias no 1º Ato para defender a irresponsabilidade moral do retor, no caso de seus discípulos usarem a retórica para fins injustos. Naquela oportunidade, Górgias fez a seguinte defesa de seu ofício[55], depois de comparar a condição do retor à do treinador:

> GOR: [...] O mesmo argumento também vale para a retórica: o retor é capaz de falar contra todos e a respeito de tudo, de modo a ser mais persuasivo em meio à multidão, em suma, acerca do que quiser; mas nem mesmo por esse motivo ele deve furtar a reputação dos médicos - pois seria capaz de fazê-lo - nem a de qualquer outro artífice, mas usar a retórica de forma justa, como no caso da luta. E se alguém, julgo eu, tornar-se retor e cometer, posteriormente, alguma injustiça por meio desse poder e dessa arte, não se deve odiar e expulsar da cidade quem os ensinou. Pois este último lhe transmitiu o uso com justiça, enquanto o primeiro usa-os em sentido contrário. Assim, é justo odiar, expulsar ou matar quem os usou incorretamente, e não quem os ensinou. (457a4-c3)

> ὁ αὐτὸς δὴ λόγος καὶ περὶ τῆς ῥητορικῆς. δυνατὸς μὲν γὰρ πρὸς ἅπαντάς ἐστιν ὁ ῥήτωρ καὶ περὶ παντὸς λέγειν, ὥστε πιθανώτερος εἶναι ἐν τοῖς πλήθεσιν ἔμβραχυ περὶ ὅτου ἂν βούληται· ἀλλ' οὐδέν τι μᾶλλον τούτου ἕνεκα δεῖ οὔτε τοὺς ἰατροὺς τὴν δόξαν ἀφαιρεῖσθαι– ὅτι δύναιτο ἂν τοῦτο ποιῆσαι–οὔτε τοὺς ἄλλους δημιουργούς, ἀλλὰ δικαίως καὶ τῇ ῥητορικῇ χρῆσθαι, ὥσπερ καὶ τῇ ἀγωνίᾳ. ἐὰν δὲ οἶμαι ῥητορικὸς γενόμενός τις κᾆτα ταύτῃ τῇ δυνάμει καὶ τῇ τέχνῃ ἀδικῇ, οὐ τὸν διδάξαντα δεῖ μισεῖν τε καὶ ἐκβάλλειν ἐκ τῶν πόλεων. ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἐπὶ δικαίου χρείᾳ παρέδωκεν, ὁ δ' ἐναντίως χρῆται. τὸν οὖν οὐκ ὀρθῶς χρώμενον μισεῖν δίκαιον καὶ ἐκβάλλειν καὶ ἀποκτεινύναι ἀλλ' οὐ τὸν διδάξαντα.

Górgias, já aparece claramente em um dos fragmentos preservados do sofista Antifonte (DK 44 B87, **cf. Anexo 2**); talvez Platão esteja atacando-o indiretamente quando a personagem Sócrates critica e busca refutar os fundamentos dessa concepção da natureza política do homem.

[55] Trata-se, na verdade, de uma πρόληψις retórica (sobre a *prolepsis,* cf. Aristóteles, *Retórica,* III, 1418b5-9).

Nessa perspectiva, Sócrates estaria parodiando, assim, esse tipo de "refutação" (λύσις) característico do gênero judiciário. O autor da *Retórica a Alexandre*[56] distingue três formas de "refutação" quando se trata de uma ἀπολογία[57]: (i) negar os fatos imputados pela acusação, (ii) buscar demonstrar que as suas ações foram lícitas, justas, honrosas ou vantajosas para a cidade, ou (iii) suplicar pelo perdão representando as suas ações como erro ou infortúnio, ou demonstrando que somente um pequeno dano foi causado por seu ato injusto, etc. Sócrates parodia no *Górgias* essa primeira forma de λύσις, assim como será a linha de sua defesa na *Apologia.* Nesse sentido, Platão parece enfatizar, no 1º Ato do *Górgias,* o papel proeminente da retórica judiciária dentro do programa de ensino de Górgias, como evidenciam a sua predileção pela paródia de recursos comumente empregados no tribunal, e a própria definição do objeto específico do discurso retórico oferecida pela personagem Górgias sob o escrutínio de Sócrates[58]. Talvez essa ênfase dada

---

[56] A autoria dessa obra é motivo de disputa entre os estudiosos. Durante a chamada Idade Média, ela era reconhecida como uma obra aristotélica, hipótese hoje praticamente descartada pela crítica. G. Kennedy acredita que ela é provavelmente de Anaxímenes de Lampsaco, autor contemporâneo de Aristóteles (1994, p. 33), tendo em vista a referência de Quintiliano a esse retor e historiador, cuja doutrina se assemelha em muitos pontos àquela exposta na *Retórica a Alexandre* (Chiron, 2002, p. XLI). P. Chiron, por sua vez, que estabeleceu e traduziu o texto recentemente para a coleção francesa *Les Belles Lettres* (2002)*,* prefere mantê-la como apócrifa, referindo-se ao autor como Pseudo-Aristóteles (2002, pp. CIV-CVII).

[57] Pseudo-Aristóteles, *Retórica a Alexandre,* 1427a22-30:

> A defesa é constituída de três métodos (de onde alguém poderia fazer a sua defesa): ou o defensor deve demonstrar que não praticou nenhum dos atos imputados pela acusação; ou, se ele for obrigado a admiti-lo, ele deve tentar mostrar que o seu ato foi lícito, justo, belo e vantajoso para a cidade; ou, se não for possível demonstrar isso, ele deve, atribuindo as suas ações ao erro ou ao infortúnio e mostrando que foram ínfimos os prejuízos decorrentes delas, tentar obter perdão.
>
> τὸ δὲ ἀπολογικὸν διὰ τριῶν μεθόδων συνίσταται [πόθεν ἄν τις ἀπολογήσαιτο]· ἢ γὰρ ἀποδεικτέον τῷ ἀπολογουμένῳ, ὡς οὐδὲν τῶν κατηγορουμένων ἔπραξεν· ἢ ἐὰν ἀναγκάζηται ὁμολογεῖν, πειρατέον δεικνύναι ἔννομον καὶ δίκαιον καὶ καλὸν καὶ συμφέρον τῇ πόλει τὸ πεπραγμένον· ἐὰν δὲ μὴ τοῦτο δύνηται ἀποδεῖξαι, εἰς ἁμάρτημα ἢ εἰς ἀτύχημα ἄγοντα τὰς πράξεις καὶ μικρὰς τὰς βλάβας ἀπ' αὐτῶν γεγενημένας ἀποφαίνοντα συγγνώμης τυχεῖν πειρατέον.

[58] Platão, *Górgias,* 454a3-b7:

> SOC: Uma vez, então, que não é apenas ela a desempenhar esse ofício, mas também as demais artes, é justo, como no caso do pintor, que em seguida tornemos a interrogar nosso interlocutor: "De qual persuasão, e persuasão concernente a que, a retórica é arte?" Ou não te parece justo interrogá-lo novamente?
> GOR: Parece-me.
> SOC: Responde então, Górgias, visto que também a ti parece justo.
> GOR: Pois bem, refiro-me a esta persuasão, Sócrates, à persuasão nos tribunais e nas demais aglomerações, como antes dizia, e concernente ao justo e ao injusto.

à retórica praticada nos tribunais expresse precisamente a reflexão crítica de Platão sobre o episódio da condenação de Sócrates, que aparecerá com grande força no 3º Ato do diálogo por meio do vatícinio de Cálicles (486a-b) e da cena fictícia da defesa de Sócrates no tribunal (521c3-522e4), como será analisado em 3.3 e 3.4.

VI.

O domínio técnico de Sócrates de ambos os modos de discurso, seja no domínio da *brachulogia,* seja no da *makrologia,* se revela paulanimente durante o diálogo: nós, leitores, observamos, portanto, a substituição progressiva da figura de Górgias, apresentado num primeiro momento como senhor da τέχνη λόγων (449b-c), pela figura de Sócrates, que passa a dominar a cena num ambiente caracteristicamente sofístico, povoado pelos discípulos do retor e/ou aspirantes a tais. Esse movimento me parece paradigmaticamente representado no "monólogo" de Sócrates, depois de Cálicles ter recusado o diálogo (505b). Nessa passagem, Sócrates se propõe a fazer uma recapitulação do argumento que defendia contra Cálicles, e ao reconstruir o "diálogo" precedente, ele opta não apenas pela βραχυλογία do discurso filosófico (506c5-507c7), mas também pela μακρολογία do discurso retórico (507c8-509c4), como dois modos de discurso complementares, que se prestam, de formas diferentes e com escopos distintos, à exposição de um pensamento de cunho filosófico.

No registro da *brachulogia*, Sócrates, recapitulando a sua tese defendida anteriormente (503d5-504d4), pretende demonstrar, primeiro, que a temperança é uma virtude e, enquanto virtude, ela é um bem; e em segundo lugar, demonstrar a unidade da virtude, ou seja, que se um homem é temperante, ele será necessariamente justo, pio e corajoso, e, portanto, bom; e em terceiro lugar, que, sendo bom, o homem agirá de forma correta, condição *sine qua non* da felicidade humana. Sócrates busca, assim, completar a

---

ΣΩ. Ἐπειδὴ τοίνυν οὐ μόνη ἀπεργάζεται τοῦτο τὸ ἔργον, ἀλλὰ καὶ ἄλλαι, δικαίως ὥσπερ περὶ τοῦ ζωγράφου μετὰ τοῦτο ἐπανεροίμεθ' ἂν τὸν λέγοντα· Ποίας δὴ πειθοῦς καὶ τῆς περὶ τί πειθοῦς ἡ ῥητορική ἐστιν τέχνη; ἢ οὐ δοκεῖ σοι δίκαιον εἶναι ἐπανερέσθαι;

ΓΟΡ. Ἔμοιγε.

ΣΩ. Ἀπόκριναι δή, ὦ Γοργία, ἐπειδή γε καὶ σοὶ δοκεῖ οὕτως.

ΓΟΡ. Ταύτης τοίνυν τῆς πειθοῦς λέγω, ὦ Σώκρατες, τῆς ἐν τοῖς δικαστηρίοις καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ὄχλοις, ὥσπερ καὶ ἄρτι ἔλεγον, καὶ περὶ τούτων ἅ ἐστι δίκαιά τε καὶ ἄδικα.

refutação da tese moral defendida por Cálicles (e certamente endossada por Polo durante o 2º Ato) fundamentada na identidade entre prazer e bem (tese hedonista)[59], segunda a qual a felicidade humana consiste no engrandecimento e na satisfação dos "apetites" (τὰς ἐπιθυμίας, 491e8) por meio da "coragem e da prudência" (δι' ἀνδρεῖαν καὶ φρόνησιν, 492a2)[60].

Uma vez demonstrada a sua tese, Sócrates passa então ao registro da *makrologia* como outra forma de "refutação" das idéias defendidas por Cálicles. A ordenação do discurso de Sócrates tem uma estrutura claramente retórica, a partir dos conceitos apresentados por Aristóteles na *Retórica*: (i) a πρόθεσις, em que ele expõe a tese a ser defendida (507b4-c7); (ii) a πίστις, "prova" ou "argumentação", dividida em duas partes, a primeira para *confirmar* a sua tese (507c8-508c3)[61], e a segunda para *refutar* as acusações de Cálicles contra a inépcia do filósofo para a retórica e a política (508c4-e6); e (iii) o ἐπίλογος (508e6-509c4). Como afirma Aristóteles, a πρόθεσις e a πίστις são as únicas partes necessárias do discurso retórico, comum aos três gêneros (deliberativo, judiciário e epidítico)[62]. A função da πίστις é (a) tanto demonstrar a tese defendida por uma das partes (b) quanto rejeitar a posição da parte adversária, como ilustra bem esse discurso de Sócrates:

> (a) As provas devem ser demonstrativas. Uma vez que a contenda diz respeito a quatro coisas, é preciso que, ao se fazer a demonstração, se demonstre aquilo a respeito do que se contende. Por exemplo: se alguém contende negando que o fato tenha acontecido, no julgamento ele deve fazer sobretudo a demonstração desse ponto; mas se alguém contende pelo fato de não ter havido dano, ele deve sobretudo demonstrar esse ponto, e, da mesma forma, se alguém contende pelo fato de não ter havido dano tão grande ou porque foi uma ação justa. (III, 1417b21-26)
>
> Τὰς δὲ πίστεις δεῖ ἀποδεικτικὰς εἶναι· ἀποδεικνύναι δὲ χρή, ἐπεί περ τεττάρων ἡ ἀμφισβήτησις, περὶ τοῦ ἀμφισβητουμένου φέροντα τὴν ἀπόδειξιν, οἷον, εἰ ὅτι οὐ γέγονεν ἀμφισβητεῖται, ἐν τῇ κρίσει δεῖ τούτου μάλιστα τὴν ἀπόδειξιν φέρειν, εἰ δ' ὅτι οὐκ ἔβλαψεν, τούτου, καὶ ὅτι οὐ τοσόνδε ἢ ὅτι δικαίως, ὡσαύτως [...].

[59] Dodds, 1990, p. 333.
[60] Sobre a diferença entre as duas formulações da tese hedonista de Cálicles (491e-492b; 494c), cf. 3.4.
[61] Em Quintiliano (5.5), *probatio;* em Cícero (*De Inventione,* 1.24.34), *confirmatio.*
[62] Aristóteles, *Retórica,* III, 1414b6-7.

(b) Os argumentos contra o adversário não são de outra espécie, mas está compreendido nas provas o delir alguns por objeção, outros, por silogismo. E quem começa a discursar, seja no conselho ou no tribunal, deve apresentar primeiro as suas próprias provas, para em seguida refutar as do adversário, delindo-as e depreciando-as antecipadamente. (III, 1418b5-9)

τὰ δὲ πρὸς τὸν ἀντίδικον οὐχ ἕτερόν τι εἶδος, ἀλλὰ τῶν πίστεών ἐστι <τὸ> τὰ μὲν λῦσαι ἐνστάσει τὰ δὲ συλλογισμῷ. δεῖ δὲ καὶ ἐν συμβουλῇ καὶ ἐν δίκῃ ἀρχόμενον μὲν λέγειν τὰς ἑαυτοῦ πίστεις πρότερον, ὕστερον δὲ πρὸς τἀναντία ἁπαντᾶν λύοντα καὶ προδιασύροντα.

Na *peroração* (ἐπίλογος) do discurso (508e6-509c4), Sócrates faz uma sinopse do que foi demonstrado, reafirmando a sua tese inicial, e desafiando Cálicles a refutá-lo. Ele cumpre, portanto, uma das quatro funções da *peroração* de um discurso retórico, a de "rememorar", de forma breve, o que foi demonstrado anteriormente, como preceitua Aristóteles:

A peroração é composta de quatro coisas: (i) de deixar o ouvinte numa condição favorável a quem discursa e numa condição desfavorável à parte adversária, (ii) de amplificar ou mitigar, (iii) de provocar paixões no ouvinte e (iv) de rememorar. (III, 1419b10-14)

Ὁ δ' ἐπίλογος σύγκειται ἐκ τεττάρων, ἔκ τε τοῦ πρὸς ἑαυτὸν κατασκευάσαι εὖ τὸν ἀκροατὴν καὶ τὸν ἐναντίον φαύλως, καὶ ἐκ τοῦ αὐξῆσαι καὶ ταπεινῶσαι, καὶ ἐκ τοῦ εἰς τὰ πάθη τὸν ἀκροατὴν καταστῆσαι, καὶ ἐξ ἀναμνήσεως.

No "Monólogo", portanto, Sócrates empreende uma *epideixis* dos dois modos de discurso denominados genericamente pelos termos βραχυλογία e μακρολογία. Se as personagens Górgias, Polo e Cálicles não se mostram à altura de Sócrates no registro da *brachulogia,* no domínio próprio da filosofia (a censura de Sócrates a Polo no Prólogo vale, em certa medida, também para Górgias e Cálicles[63]), Sócrates, em contrapartida, supera-os também no domínio da *makrologia,* o qual seria, a princípio, de competência técnica do retor. O conhecimento de Sócrates sobre a retórica já se evidencia no Prólogo do diálogo: é pela boca de Sócrates que Platão apresenta aos leitores os termos-chave ῥητορικὴν (448d9),

[63] cf. Platão, *Górgias,* 448d7-10.

ἐγκωμιάζεις (448e3) e ψέγοντος (448e4), mostrando como a personagem conhece os elementos próprios daquilo contra o que ele se volta[64].

Diferentemente de seu comportamento nos demais "primeiros diálogos", Sócrates não se limita a fazer com que a personagem Górgias profira paradoxos a respeito de seu próprio ofício, mas apresenta, na discussão subseqüente com Polo, a sua própria concepção de ῥητορική, reduzindo-a ao estatuto de κολακεία, de uma pseudo-arte (463a-466a). Sócrates, no *Górgias,* aparece muito mais propositivo do que em outros diálogos que terminam, geralmente, em estado de *aporia* sobre o tema em questão; ele não se restringe a colocar em prática seu habitual *elenchos,* mas se engaja na defesa de suas convicções morais apelando também para o modo de discurso retórico. Se, no Prólogo do diálogo (449a-c), a personagem Górgias se apresenta como o senhor da τέχνη λόγων, como alguém onipotente no âmbito do discurso (como ele apregoa ser e como ele é considerado pelo público que o acolhe), ele é substituído paulatinamente pela figura de Sócrates, depois de revelada a sua falibilidade enquanto ῥήτωρ (falibilidade esta que se torna patente pelo *elenchos* socrático e é representada simbolicamente pela entrada de Polo na cena).

1.4 - A Retórica como κολακεία

I.

Antes de analisarmos a função da retórica *lisonjeadora* na estratégia argumentativa de Sócrates, vejamos como Platão define κολακεία no *Górgias.* Este trecho do discurso de Sócrates sintetiza bem o seu estatuto epistemológico:

> SOC: [...] Isso eu chamo de lisonja, e afirmo que coisa desse tipo é vergonhosa, Polo - e isto eu digo a ti - porque visa o prazer a despeito do supremo bem. Não afirmo que ela é arte, mas experiência, porque não possui nenhuma compreensão racional da natureza daquilo a que se aplica e daquilo que aplica, e, conseqüentemente, não tem nada a dizer sobre a causa de cada um deles. Eu não denomino arte algo que seja irracional, mas se tiveres algum ponto a contestar, desejo colocar à prova o argumento. (464e2-465a7)

[64] Kennedy, 1994, p. 3: "The English word 'rhetoric' is derived from Greek *rhetorike,* which apparently came into use in the circle of Socrates in the fifth century and first appears in Plato's dialogue *Gorgias,* probably written about 385 B.C. but set dramatically a generation earlier."

κολακείαν μὲν οὖν αὐτὸ καλῶ, καὶ αἰσχρόν φημι εἶναι τὸ τοιοῦτον, ὦ Πῶλε–τοῦτο γὰρ πρὸς σὲ λέγω–ὅτι τοῦ ἡδέος στοχάζεται ἄνευ τοῦ βελτίστου· τέχνην δὲ αὐτὴν οὔ φημι εἶναι ἀλλ' ἐμπειρίαν, ὅτι οὐκ ἔχει λόγον οὐδένα ᾧ προσφέρει ἃ προσφέρει ὁποῖ' ἄττα τὴν φύσιν ἐστίν, ὥστε τὴν αἰτίαν ἑκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν. ἐγὼ δὲ τέχνην οὐ καλῶ ὃ ἂν ᾖ ἄλογον πρᾶγμα· τούτων δὲ πέρι εἰ ἀμφισβητεῖς, ἐθέλω ὑποσχεῖν λόγον.

Na seqüência do discurso, Sócrates apresenta então as quatro artes relativas ao corpo e à alma e suas respectivas κολακείαι, conforme o quadro sinóptico abaixo:

		ALMA	CORPO
ARTE / τέχνη	*corretiva*	JUSTIÇA	MEDICINA
	regulativa	LEGISLAÇÃO	GINÁSTICA

		ALMA	CORPO
LISONJA / κολακεία	*corretiva*	RETÓRICA	CULINÁRIA
	regulativa	SOFÍSTICA	INDUMENTÁRIA

Platão ressalta o aspecto irracional envolvido na psicologia moral do fenômeno retórico: a finalidade precípua da retórica é comprazer a audiência, por meio do que ela a persuade, a despeito de sua ação vir a ser benéfica ou nociva. A aparente eficácia persuasiva do discurso retórico se deve, portanto, não ao *conhecimento* do objeto ao qual ele se volta (ou seja, a alma) e dos meios pelos quais ele obtém esse fim (ou seja, o discurso), mas ao *hábito* de persuadir a audiência mediante a sua gratificação e o seu comprazimento. A retórica, assim, está confinada no domínio da ἐμπειρία, e não se alça ao estatuto de τέχνη porque se configura como uma atividade irracional: ela é, em suma, "experiência" (ἐμπειρίαν, 462c3) de "produção de graça e prazer" (χάριτός τινος καὶ ἡδονῆς ἀπεργασίας, 462c7). Tendo como referência as três formas de πίστεις consideradas por Aristóteles[65], Platão define a retórica como κολακεία privilegiando precisamente o

[65] Aristóteles, *Retórica,* I, 1356a1-4:

Há três espécies de provas fornecidas pelo discurso: umas consistem no caráter de quem fala, outras, em deixar o ouvinte em determinada disposição, e outras, no próprio discurso, pelo fato de mostrar ou parecer mostrar algo.

τῶν δὲ διὰ τοῦ λόγου ποριζομένων πίστεων τρία εἴδη ἔστιν· αἱ μὲν γάρ εἰσιν ἐν τῷ ἤθει τοῦ λέγοντος, αἱ δὲ ἐν τῷ τὸν ἀκροατὴν διαθεῖναί πως, αἱ δὲ ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ διὰ τοῦ δεικνύναι ἢ φαίνεσθαι δεικνύναι.

aspecto patológico envolvido na psicologia moral do fenômeno retórico: o elemento argumentativo e a construção do ἦθος do orador não aparecem imediatamente evidentes nesse tratamento dado por Platão à retórica lisonjeadora.

Embora a definição de retórica como κολακεία só apareça no 2º Ato do diálogo, quando Sócrates passa a interpelar diretamente Polo, já no 1º Ato podemos observar uma disparidade entre a caracterização da retórica oferecida por Górgias e as conclusões alcançadas por Sócrates sobre ela, mediante o assentimento do interlocutor às premissas do argumento, durante o processo do *elenchos*: em outras palavras, a partir do que a própria personagem Górgias diz sobre a retórica, torna-se patente que ela não cumpre os requisitos básicos para ser uma atividade técnica (pelo menos, na perspectiva de Sócrates). Isso fica evidente logo no início da discussão entre as duas personagens, quando Górgias propõe a primeira definição de retórica, logo refutada por Sócrates:

> SOC: Vamos lá! Tu afirmas que conheces a arte retórica e que tornarias outra pessoa retor; a que coisa concerne a retórica? Por exemplo: a tecelagem, à manufatura de roupas, não é?
> GOR: Sim.
> SOC: E a música, à composição de cantos?
> GOR: Sim.
> SOC: Por Hera, Górgias, agradam-me as tuas respostas, pois tu as formulas da maneira mais breve possível.
> GOR: Julgo, Sócrates, que faço isso de modo muito conveniente.
> SOC: Bem dito. Adiante então, responde-me de modo semelhante também a respeito da retórica: a que concerne seu conhecimento?
> GOR: Aos discursos.
> SOC: Mas a quais discursos, Górgias? São, porventura, aqueles que mostram por qual regime os doentes devem recobrar a saúde?
> GOR: Não.
> SOC: Portanto, a retórica não concerne a todos os discursos.
> GOR: Certamente não. (449c9-e3)

> ΣΩ. Φέρε δή· ῥητορικῆς γὰρ φῂς ἐπιστήμων τέχνης εἶναι καὶ ποιῆσαι ἂν καὶ ἄλλον ῥήτορα· ἡ ῥητορικὴ περὶ τί τῶν ὄντων τυγχάνει οὖσα; ὥσπερ ἡ ὑφαντικὴ περὶ τὴν τῶν ἱματίων ἐργασίαν· ἦ γάρ; –ΓΟΡ. Ναί. –ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ ἡ μουσικὴ περὶ τὴν τῶν μελῶν ποίησιν; –ΓΟΡ. Ναί.
> ΣΩ. Νὴ τὴν Ἥραν, ὦ Γοργία, ἄγαμαί γε τὰς ἀποκρίσεις, ὅτι ἀποκρίνῃ ὡς οἷόν τε διὰ βραχυτάτων.
> ΓΟΡ. Πάνυ γὰρ οἶμαι, ὦ Σώκρατες, ἐπιεικῶς τοῦτο ποιεῖν.

ΣΩ. Εὖ λέγεις. ἴθι δή μοι ἀπόκριναι οὕτως καὶ περὶ τῆς ῥητορικῆς, περὶ τί τῶν ὄντων ἐστὶν ἐπιστήμη; – ΓΟΡ. Περὶ λόγους. –ΣΩ. Ποίους τούτους, ὦ Γοργία; ἆρα οἳ δηλοῦσι τοὺς κάμνοντας, ὡς ἂν διαιτώμενοι ὑγιαίνοιεν; – ΓΟΡ. Οὔ. –ΣΩ. Οὐκ ἄρα περὶ πάντας γε τοὺς λόγους ἡ ῥητορική ἐστιν. –ΓΟΡ. Οὐ δῆτα.

Por analogia com as outras artes, Sócrates estabelece como condição para a τέχνη ter um domínio específico, um objeto determinado (περὶ τί τῶν ὄντων, 449d9)[66]. A resposta de Górgias, todavia, oferece uma definição genérica, e não específica como espera Sócrates, visto que também existem outras artes que dizem respeito a discursos (περὶ λόγους, 449e1), precisamente aqueles referentes ao domínio específico de sua atividade, como no caso da medicina: os seus discursos concernem à saúde e à doença. Pois bem, Sócrates usa o *elenchos* (segundo a classificação de P. Woodruff comentada em 1.1, o *elenchos teste-de-definição*) para recusar as tentativas seguidas de Górgias de definir o objeto do discurso retórico, até que Sócrates se contenta com esta última definição:

SOC: Portanto, a retórica, como parece, é artífice da persuasão que infunde crença, mas não ensina nada a respeito do justo e do injusto.

GOR: Sim. (454e9-455a2)

---

[66] Esse é apenas um dos critérios para que uma atividade seja considerada τέχνη. A. Fussi, em seu recente livro sobre o *Górgias* (*Retorica e Poetere,* 2006, pp. 134-5), oferece um quadro completo desses critérios que fundamentam a concepção platônica de τέχνη:

1) τέχνη = conhecimento de um campo específico. O seu objeto é determinado. O sapateiro, por exemplo, para produzir bons sapatos deve conhecer os diversos tipos de couro e o melhor modo de trabalhá-lo.

2) É oriantada por um fim específico e produz alguma coisa de útil ou diretamente, como no caso da produção de barcos, ou indiretamente, como no caso da escrita e da aritmética, cujo conhecimento é útil para as artes produtivas.

3) Torna possível a libertação do homem do poder do acaso, dos deuses e da natureza.

4) É facilmente reconhecível como tal. O detentor de uma τέχνη possui um conhecimento precioso na medida em que não está ao alcance de todos.

5) As τέχναι são ensináveis.

6) Um paradigma exemplar de τέχνη é a matemática pela sua precisão, pela capacidade de produzir resultados universais e necessários.

7) A τέχνη é tão confiável que a sua função é idêntica a seu fim. O técnico, enquanto técnico, não pode errar. Espera-se do construtor naval que ele construa barcos que não afundem. O produto, o barco acabado, é idêntico à função do construtor. Se o barco afunda, temos o direito de suspeitar de que a pessoa a quem havíamos confiado o trabalho não possua a τέχνη de construi-lo. Se o fim não é aquele que se espera do técnico, também a sua função será colocada em questão.

O problema da retórica, frente a esses critérios elencados acima, é elucidado então por Fussi da seguinte maneira (p. 135): "Questi criteri, che si attaglianno bene da un lato alle arti produttive – come l'arte del vasaio o del costruttore di case – e dall'altro alle arti rette da principi universali e necessari – come l'aritmetica e la geometria – diventano problematici nei confronti di attività, come la medicina e la retorica, che pure ambiscono al titolo di τέχνη, e che tuttavia, sulla base di questi criteri, finiscono per poter essere imputabili di ciarlataneria. È proprio sulla base di criteri simili a quelli ora enunciati che Socrate attaca la retorica nel *Gorgia."*

–ΣΩ. Οὐδ᾽ ἄρα διδασκαλικὸς ὁ ῥήτωρ ἐστὶν δικαστηρίων τε καὶ τῶν ἄλλων ὄχλων δικαίων τε πέρι καὶ ἀδίκων, ἀλλὰ πιστικὸς μόνον· οὐ γὰρ δήπου ὄχλον γ᾽ ἂν δύναιτο τοσοῦτον ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ διδάξαι οὕτω μεγάλα πράγματα. –ΓΟΡ. Οὐ δῆτα.

Embora essa definição de retórica cumpra o requisito básico para que uma atividade seja considerada τέχνη ("o justo e o injusto" como seu objeto específico), se analisarmos, em contrapartida, a caracterização da retórica oferecida pela personagem Górgias quando ela encontra a possibilidade de discursar sobre o seu poder, veremos que ela não está confinada, efetivamente, num domínio específico do discurso: enquanto *arte genérica do discurso*, ela serve para discorrer sobre qualquer assunto, inclusive sobre aqueles para os quais há uma τέχνη específica. Isso fica evidente no exemplo de Górgias sobre o caso de seu irmão médico Heródico: não conseguindo fazer com que seu paciente se submetesse ao tratamento médico necessário para curá-lo, o médico recorreu a Górgias para que ele, por meio da retórica, o persuadisse (456a-b). O elogio de Górgias ao poder da retórica mostra que ela é, efetivamente, um instrumento que serve para discorrer sobre qualquer tema, pois ela seria a arte que ensina os homens a *como, onde* e *quando* falar, e não *o quê* falar. Vejamos este trecho do discurso da personagem:

GOR: [...] E digo mais: se um retor e um médico se dirigirem a qualquer cidade que quiseres, e lá se requerer uma disputa entre eles mediante o discurso, na Assembléia ou em qualquer outra reunião, sobre quem deve ser eleito como médico, quem se apresentará jamais será o médico, mas será eleito aquele que tenha o poder de falar, se assim ele o quiser. E se disputasse com qualquer outro artífice, o retor, ao invés de qualquer um deles, persuadiria as pessoas a elegerem-no; pois não há nada sobre o que o retor não seja mais persuasivo do que qualquer outro artífice em meio à multidão. Este é o tamanho e o tipo de poder dessa arte. (456b6-c7)

φημὶ δὲ καὶ εἰς πόλιν ὅπῃ βούλει ἐλθόντα ῥητορικὸν ἄνδρα καὶ ἰατρόν, εἰ δέοι λόγῳ διαγωνίζεσθαι ἐν ἐκκλησίᾳ ἢ ἐν ἄλλῳ τινὶ συλλόγῳ ὁπότερον δεῖ αἱρεθῆναι ἰατρόν, οὐδαμοῦ ἂν φανῆναι τὸν ἰατρόν, ἀλλ᾽ αἱρεθῆναι ἂν τὸν εἰπεῖν δυνατόν, εἰ βούλοιτο. καὶ εἰ πρὸς ἄλλον γε δημιουργὸν ὁντιναοῦν ἀγωνίζοιτο, πείσειεν ἂν αὐτὸν ἑλέσθαι ὁ ῥητορικὸς μᾶλλον ἢ ἄλλος ὁστισοῦν· οὐ γὰρ ἔστιν περὶ ὅτου οὐκ ἂν πιθανώτερον εἴποι ὁ ῥητορικὸς ἢ ἄλλος ὁστισοῦν τῶν δημιουργῶν ἐν πλήθει. ἡ μὲν οὖν δύναμις τοσαύτη ἐστὶν καὶ τοιαύτη τῆς τέχνης·

Há um contraste, portanto, entre aquilo que Górgias pensa e fala a respeito da retórica quando não diretamente inquirido por Sócrates (ou seja, fora do domínio do

elenchos em seu sentido estrito, cf. 1.1), como no caso deste discurso acima (Sócrates incita Górgias ao elogio da retórica, sem endereçar-lhe uma pergunta objetiva[67]), e as conclusões a que chega Sócrates legitimadas pelo assentimento de Górgias às premissas do argumento no registro da *brachulogia*: quando Górgias fala sem a constrição imposta pelo *elenchos*, a retórica aparece como a *arte genérica do discurso* a qual não se restringe a um objeto específico, como estariam restritas as demais τέχναι[68]; quando ele se encontra, porém, sob o escrutínio de Sócrates, Górgias é levado, pela analogia com as demais τέχναι, a determinar seu âmbito específico de discurso (ou seja, o justo e o injusto). Neste momento do diálogo, torna-se evidente ao leitor que a retórica, segundo a caracterização oferecida pela própria personagem Górgias, não cumpre o requisito básico, estipulado pela personagem Sócrates, que uma atividade deveria cumprir para ser considerada τέχνη. Sócrates, contudo, ignora esse contraste e concede a Górgias a suposta "onipotência" da retórica para, na seqüência da discussão (458e-459c), redefinir o seu poder nos termos devidos, despojando-a do tom encomiasta de Górgias:

> SOC: Assim, no tocante a todas as demais artes, o retor e a retórica se encontram na mesma condição: a retórica não deve conhecer como as coisas são em si mesmas, mas descobrir algum mecanismo persuasivo de modo a parecer, aos ignorantes, conhecer mais do que aquele que tem conhecimento.

---

[67] Sócrates incita Górgias ao discurso encomiasta elogiando ironicamente o poder da retórica:

> SOC: Por admirar isso, Górgias, há tempos pergunto qual é o poder da retórica. Pois quando examino a sua magnitude por esse prisma, ele se mostra quase divino. (456a4-6)
>
> ΣΩ. Ταῦτα καὶ θαυμάζων, ὦ Γοργία, πάλαι ἐρωτῶ τίς ποτε ἡ δύναμίς ἐστιν τῆς ῥητορικῆς. δαιμονία γάρ τις ἔμοιγε καταφαίνεται τὸ μέγεθος οὕτω σκοποῦντι.

[68] A noção da retórica como *arte genérica do discurso*, como depreendemos da caracterização proposta pela personagem Górgias, coincide, de certo modo, com a definição de retórica proposta por Aristóteles no início da *Retórica:*

> A retórica é a contraparte da dialética, pois ambas tratam de coisas tais que são comuns, de certo modo, ao conhecimento de todos e que não são próprias de alguma ciência determinada. Por isso, todos participam, de certo modo, de ambas, pois todos, até certo ponto, buscam examinar e sustentar um discurso, se defender e acusar. (I, 1354a1-6)
>
> Ἡ ῥητορική ἐστιν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ· ἀμφότεραι γὰρ περὶ τοιούτων τινῶν εἰσιν ἃ κοινὰ τρόπον τινὰ ἁπάντων ἐστὶ γνωρίζειν καὶ οὐδεμιᾶς ἐπιστήμης ἀφωρισμένης· διὸ καὶ πάντες τρόπον τινὰ μετέχουσιν ἀμφοῖν· πάντες γὰρ μέχρι τινὸς καὶ ἐξετάζειν καὶ ὑπέχειν λόγον καὶ ἀπολογεῖσθαι καὶ κατηγορεῖν ἐγχειροῦσιν.

GOR: E então, Sócrates, não é uma enorme comodidade: mesmo não tendo aprendido as demais artes, mas apenas esta, não ser em nada inferior aos artífices? (459b6-c5)

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἁπάσας τέχνας ὡσαύτως ἔχει ὁ ῥήτωρ καὶ ἡ ῥητορική· αὐτὰ μὲν τὰ πράγματα οὐδὲν δεῖ αὐτὴν εἰδέναι ὅπως ἔχει, μηχανὴν δέ τινα πειθοῦς ηὑρηκέναι ὥστε φαίνεσθαι τοῖς οὐκ εἰδόσι μᾶλλον εἰδέναι τῶν εἰδότων.

ΓΟΡ. Οὐκοῦν πολλὴ ῥᾳστώνη, ὦ Σώκρατες, γίγνεται, μὴ μαθόντα τὰς ἄλλας τέχνας ἀλλὰ μίαν ταύτην, μηδὲν ἐλαττοῦσθαι τῶν δημιουργῶν;

O contraste entre as duas concepções sobre o poder da retórica é mais uma vez flagrante: onde Sócrates situa o grande problema da retórica (prática irracional), Górgias percebe, inversamente, a sua vantagem e superioridade sobre as demais artes. Mas por que Sócrates, uma vez evidente que a retórica, segundo a própria caracterização da personagem Górgias, não é τέχνη, se omite e não conduz a discussão para esse tópico que certamente interessaria ao retor? Por que Sócrates prefere expor a sua própria concepção de retórica a Polo, e não a Górgias, se ele já dispunha de elementos suficientes, expressos pelas declarações de Górgias, para demonstrar que a retórica não é τέχνη? Não seria uma estratégia facilitadora aquela adotada por Sócrates, preferir expor a sua própria concepção de retórica a um interlocutor representado por Platão como uma personagem φαῦλος? Analisaremos as conseqüências desse problema no Cap. 3 (*ĒTHOS*).

II.

Mas a definição de retórica como κολακεία proposta por Sócrates não é a completude da questão no *Górgias*. Embora durante a discussão com Polo Sócrates pareça tratar a retórica *em si* como κολακεία, no diálogo com Cálicles, contudo, ele repropõe a discussão e distingue duas formas de retórica, a *lisonjeadora* (τῇ κολακικῇ, 517a6) e a *verdadeira* (τῇ ἀληθινῇ ῥητορικῇ, 517a5)[69], a qual, por sua vez, visaria o supremo bem e não simplesmente o comprazimento da audiência:

[69] A imagem do "verdadeiro retor" também aparece no *proêmio* da *Apologia*, em que Sócrates aceita a imputação de δεινὸς λέγειν da parte de seus adversários, desde que por δεινὸς λέγειν se entenda "aquele que diz a verdade" (17a-b). Se o termo é entendido nessa acepção, então Sócrates se considera como "retor".

SOC: 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 retores te parecem falar sempre visando o supremo bem e tendo-o como mira, a fim de que os cidadãos se tornem melhores ao máximo por meio de seus discursos? Ou também eles se volvem à gratificação dos espectadores, descuram do interesse comum em vista do seu em particular, e relacionam-se com os povos como se fossem eles crianças, tentando apenas gratificá-los, sem a preocupação de torná-los melhores ou piores por isso?

CAL: Essa não é uma pergunta simples, pois há, de um lado, quem zele pelos cidadãos quando pronuncia seus discursos, e quem, de outro, seja do tipo a que te referes.

SOC: Isso basta! Se é dúplice, uma parte dela seria lisonja e oratória pública vergonhosa, ao passo que a outra seria bela, que se dispõe para tornar melhores ao máximo as almas dos cidadãos e as defende dizendo o que é melhor, seja isso mais aprazível ou menos aprazível aos ouvintes. Mas retórica como essa jamais viste; ou melhor, se podes nomear um retor desse tipo, por que não me disseste quem ele é? (502d10-503b3)

ΣΩ. Εἶεν· τί δὲ ἡ πρὸς τὸν Ἀθηναίων δῆμον ῥητορικὴ καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς ἐν ταῖς πόλεσιν δήμους τοὺς τῶν ἐλευθέρων ἀνδρῶν, τί ποτε ἡμῖν αὕτη ἐστίν; πότερόν σοι δοκοῦσιν πρὸς τὸ βέλτιστον ἀεὶ λέγειν οἱ ῥήτορες, τούτου στοχαζόμενοι, ὅπως οἱ πολῖται ὡς βέλτιστοι ἔσονται διὰ τοὺς αὑτῶν λόγους, ἢ καὶ οὗτοι πρὸς τὸ χαρίζεσθαι τοῖς πολίταις ὡρμημένοι, καὶ ἕνεκα τοῦ ἰδίου τοῦ αὑτῶν ὀλιγωροῦντες τοῦ κοινοῦ, ὥσπερ παισὶ προσομιλοῦσι τοῖς δήμοις, χαρίζεσθαι αὐτοῖς πειρώμενοι μόνον, εἰ δέ γε βελτίους ἔσονται ἢ χείρους διὰ ταῦτα, οὐδὲν φροντίζουσιν;

ΚΑΛ. Οὐχ ἁπλοῦν ἔτι τοῦτο ἐρωτᾷς· εἰσὶ μὲν γὰρ οἳ κηδόμενοι τῶν πολιτῶν λέγουσιν ἃ λέγουσιν, εἰσὶν δὲ καὶ οἵους σὺ λέγεις.

ΣΩ. Ἐξαρκεῖ. εἰ γὰρ καὶ τοῦτό ἐστι διπλοῦν, τὸ μὲν ἕτερόν που τούτου κολακεία ἂν εἴη καὶ αἰσχρὰ δημηγορία, τὸ δ' ἕτερον καλόν, τὸ παρασκευάζειν ὅπως ὡς βέλτισται ἔσονται τῶν πολιτῶν αἱ ψυχαί, καὶ διαμάχεσθαι λέγοντα τὰ βέλτιστα, εἴτε ἡδίω εἴτε ἀηδέστερα ἔσται τοῖς ἀκούουσιν. ἀλλ' οὐ πώποτε σὺ ταύτην εἶδες τὴν ῥητορικήν· ἢ εἴ τινα ἔχεις τῶν ῥητόρων τοιοῦτον εἰπεῖν, τί οὐχὶ καὶ ἐμοὶ αὐτὸν ἔφρασας τίς ἐστιν;

Cálicles não cita nenhum político contemporâneo que empregasse a "verdadeira retórica", e os célebres retores do passado recente de Atenas (Temístocles, Péricles, Címon, Miltíades), todos eles se mostraram igualmente falíveis, uma vez examinadas as suas ações políticas pelo escutrínio de Sócrates (515d-519d). Embora Platão não coloque a questão nestes termos no *Górgias,* essa referência à "verdadeira retórica" (τῇ ἀληθινῇ ῥητορικῇ, 517a5) pressupõe a possibilidade de uma prática oratória enquanto τέχνη, discussão esta que será retomada posteriormente no *Fedro* (259e-274a). Se Platão, portanto, vislumbra a possibilidade de uma retórica enquanto arte, certamente não é a retórica praticada nas três instutições basilares da democracia ateniense (o Conselho, a Assembléia e o Tribunal), a qual ele define como κολακεία e cuja autoridade é representada paradigmaticamente pela

personagem Górgias. A resposta mais direta para a questão seria simplesmente considerar a figura de Sócrates como o "verdadeiro retor" vislumbrado por Platão, pois a própria personagem se proclama como tal no final do *Górgias,* em resposta à *invectiva* de Cálicles que reprovava a suposta inutilidade do filósofo para a política da cidade*:*

> SOC: Julgo que eu, e mais alguns poucos Atenienses - para não dizer apenas eu, - sou o único contemporâneo a empreender a verdadeira arte política e a praticá-la. Assim, visto que não profiro os discursos que profiro em toda ocasião visando a gratificação, mas o supremo bem e não o que é mais aprazível, e visto que não desejo fazer "essas sutilezas" aconselhadas por ti, eu decerto não saberei o que dizer no tribunal. 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. (521d6-e4)

> ΣΩ. Οἶμαι μετ᾽ ὀλίγων ἁθηναίων, ἵνα μὴ εἴπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ μόνος τῶν νῦν· ἅτε οὖν οὐ πρὸς χάριν λέγων τοὺς λόγους οὓς λέγω ἑκάστοτε, ἀλλὰ πρὸς τὸ βέλτιστον, οὐ πρὸς τὸ ἥδιστον, καὶ οὐκ ἐθέλων ποιεῖν ἃ σὺ παραινεῖς, τὰ κομψὰ ταῦτα, οὐχ ἕξω ὅτι λέγω ἐν τῷ δικαστηρίῳ. ὁ αὐτὸς δέ μοι ἥκει λόγος ὅνπερ πρὸς Πῶλον ἔλεγον· κρινοῦμαι γὰρ ὡς ἐν παιδίοις ἰατρὸς ἂν κρίνοιτο κατηγοροῦντος ὀψοποιοῦ.

Na *Apologia,* Sócrates censura o comportamento daqueles oradores que apelam às paixões dos juízes para conseguirem absolvição a qualquer preço, fazendo menção a um tipo de prática comum promovida pela retórica lisonjeadora nos tribunais:

> Não digo isso a todos vós, mas àqueles que votaram pela pena de morte. A eles, digo ainda o seguinte. Talvez julgueis, Atenienses, que eu tenha sido condenado por carência daquele tipo de discurso com o qual eu teria vos persuadido, se eu achasse devido fazer de tudo, quer em palavras ou em ações, para ser absolvido. Longe disso. Fui decerto condenado por carência, mas não de discursos, e sim de audácia, de impudência e de não querer vos dizer aquele gênero de coisas que vos comprazeria ao máximo: lamúrias e gemidos, fazendo e dizendo tudo aquilo que afirmo ser indigno de mim, coisas que estais habituados a ouvir dos outros. (38c7-e2)

> λέγω δὲ τοῦτο οὐ πρὸς πάντας ὑμᾶς, ἀλλὰ πρὸς τοὺς ἐμοῦ καταψηφισαμένους θάνατον. λέγω δὲ καὶ τόδε πρὸς τοὺς αὐτοὺς τούτους. ἴσως με οἴεσθε, ὦ ἄνδρες ἁθηναῖοι, ἀπορίᾳ λόγων ἑαλωκέναι τοιούτων οἷς ἂν ὑμᾶς ἔπεισα, εἰ ᾤμην δεῖν ἅπαντα ποιεῖν καὶ λέγειν ὥστε ἀποφυγεῖν τὴν δίκην. πολλοῦ γε δεῖ. ἀλλ᾽ ἀπορίᾳ μὲν ἑάλωκα, οὐ μέντοι λόγων, ἀλλὰ τόλμης καὶ ἀναισχυντίας καὶ τοῦ μὴ ἐθέλειν λέγειν πρὸς ὑμᾶς τοιαῦτα οἵ᾽ ἂν ὑμῖν μὲν ἥδιστα ἦν ἀκούειν– θρηνοῦντός τέ μου καὶ ὀδυρομένου καὶ ἄλλα ποιοῦντος καὶ λέγοντος πολλὰ καὶ ἀνάξια ἐμοῦ, ὡς ἐγώ φημι, οἷα δὴ καὶ εἴθισθε ὑμεῖς τῶν ἄλλων ἀκούειν.

Todavia, embora Sócrates censure a retórica enquanto κολακεία, seja como prática política seja como forma aparente de saber, ele próprio se serve de procedimentos tipicamente lisonjadores durante o *elenchos* no *Górgias.* Ainda que tal recurso possa ser entendido como paródia jocosa da parte de Sócrates como forma de depreciar a atividade exercida por Górgias, a retórica lisonjeadora do filósofo desempenha certa função na consecução do *elenchos*. Teofrasto oferece a seguinte caracterização do comportamento lisonjeador na descrição da figura do κόλαξ nos *Caracteres:*

> [1] A lisonja poderia ser definida como uma relação vergonhosa, vantajosa para quem lisonjeia, e o lisonjeador, como alguém do tipo que, [2] enquanto caminha junto a outrem, diz: "Percebes como os homens te observam? Isso acontece a nenhum outro cidadão senão a ti". "Ontem eras admirado no pórtico. Estando mais de trinta homens sentados e reunidos, a discussão versava sobre quem é o melhor dos homens, e todos, a começar por mim, indicaram o seu nome." [...] [5] Em suma, o lisonjeador observa, quer em ações quer em palavras, tudo aquilo por meio do que ele supõe agradar.
>
> Τὴν δὲ κολακείαν ὑπολάβοι ἄν τις ὁμιλίαν αἰσχρὰν εἶναι, συμφέρουσαν δὲ τῷ κολακεύοντι, τὸν δὲ κόλακα τοιοῦτόν τινα, ὥστε ἅμα πορευόμενον εἰπεῖν· Ἐνθυμῇ, ὡς ἀποβλέπουσι πρὸς σὲ οἱ ἄνθρωποι; τοῦτο δὲ οὐθενὶ τῶν ἐν τῇ πόλει γίνεται πλὴν σοί· ηὐδοκίμεις χθὲς ἐν τῇ στοᾷ· πλειόνων γὰρ ἢ τριάκοντα ἀνθρώπων καθημένων καὶ ἐμπεσόντος λόγου, τίς εἴη βέλτιστος, ἀπ' αὐτοῦ ἀρξαμένους πάντας ἐπὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ κατενεχθῆναι. [...] [καὶ τὸ κεφάλαιον τὸν κόλακα ἔστι θεάσασθαι πάντα καὶ λέγοντα καὶ πράττοντα, ᾧ χαριεῖσθαι ὑπολαμβάνει.]

Como o gênero dialógico representa ações particulares de suas personagens, podemos facilmente entrever esse tipo de comportamento em diversas ocasiões no diálogo. No Prólogo, Polo é o primeiro a agir de modo lisonjeador, quer pela súbita defesa do mestre, quando da tentativa de Querefonte de interpelá-lo (448a), quer pelo *elogio* da retórica e de Górgias em seu breve excerto epidítico (448d). Esse traço é caricatural em Polo, representando o comportamento lisonjeador em sua forma mais "baixa". Sócrates, por sua vez, recorre ao mesmo tipo de procedimento, ao elogiar a brevidade com que Górgias responde as perguntas, logo na abertura do 1º Ato (cf. 449d5-8).

Mas a paródia socrática da lisonja de Polo desempenha certa função retórica na economia geral do *elenchos:* a brevidade das respostas do interlocutor é colocada por Sócrates como condição de possibilidade do diálogo (449b-c), e se Górgias se mantém fiel àquilo que ele próprio apregoa ("Ademais, uma das coisas que professo é que ninguém diz

as mesmas coisas da maneira mais breve do que eu", καὶ γὰρ αὖ καὶ τοῦτο ἔν ἐστιν ὦ φημι, μηδένα ἂν ἐν βραχυτέροις ἐμοῦ τὰ αὐτὰ εἰπεῖν, 449c1-3), então a geração da contradição por Sócrates torna-se possível de ser alcançada[70]. Nesse sentido, a atitude lisonjeadora de Sócrates contribui de certa forma para que Górgias faça o jogo dialógico segundo as condições que interessam diretamente a Sócrates, ou seja, o interlocutor responder às peguntas da forma mais breve possível: a personagem Górgias, fora do registro da μακρολογία, torna-se para Sócrates uma "presa" mais fácil de ser "capturada".

III.

Esse aspecto da estratégia argumentativa de Sócrates se torna mais claro se compararmos o comportamento de Górgias no 1º Ato do diálogo *Górgias* ao de Protágoras no diálogo homônimo. Diferentemente de Górgias, que não oferece resistência à estratégia argumentativa de Sócrates e age de forma ingênua no confronto com o filósofo, Protágoras é representado por Platão como um interlocutor bastante atento aos recursos retóricos de Sócrates na tentativa de estabelecer a βραχυλογία e evitar a μακρολογία, à qual tendia o sofista durante a discussão. A exigência da "brevidade do discurso" ocorre no momento de crise do diálogo (334d-335d), quando Protágoras parece irritado e propenso a não desempenhar o papel que Sócrates esperava de seu interlocutor, sobretudo porque ele já havia sido refutado anteriormente sobre um determinado ponto de seu argumento sobre virtude[71]. Assim como no *Górgias,* é Sócrates quem afirma que Protágoras é igualmente

[70] No diálogo, a questão da brevidade do discurso é introduzida por Sócrates como condição de possibilidade do *elenchos* (449a1, 449b4-8). Górgias, por sua vez, confiante na sua onipotência relativa à τέχνη λόγων, garante que não há ninguém que possa responder tão breve quanto ele, como resposta ao desafio imposto por Sócrates (449b4-c3). Entretanto, o que Cálicles diz anteriormente é que Górgias promete responder a qualquer pergunta que alguém lhe endereçe (447c5-8), mas não há qualquer menção à brevidade das respostas: como diz Górgias acima, a extensão das respostas dependeria do tipo da pergunta, que poderia exigir ou não um longo discurso (πρέπον retórico, cf. Aristóteles, III, 1404b1-5). O que Sócrates faz, então, é forçar a declaração anterior de Górgias (de que ele responde a qualquer pergunta) a se conformar com a idéia de *brachulogia.* Górgias, por sua vez, aceita facilmente o desafio de Sócrates, na medida em que ele se apresenta como senhor da τέχνη λόγων, sobre o que se funda a sua δόξα. Tendo em vista o contexto da cena, ele não poderia se furtar a esse desafio diante de seu próprio público. Sócrates usa, assim, da ἀλαζονεία ("jactância, presunção") e da δόξα da personagem em prol de sua estratégia argumentativa.

[71] Protágoras, nesta altura do diálogo, já havia sido levado por Sócrates a se contradizer: num primeiro momento, afirmava que sabedoria e temperança, assim como as partes do rosto, são diferentes; sob escrutínio de Sócrates, porém, admitiu como verdadeira a proposição de que para cada coisa há apenas um contrário, e assentiu a demonstração de que a temperança e a sabedoria possuem o mesmo contrário (i.e., a insensatez).

capaz de fazer longos discursos e de responder brevemente as perguntas, e não o próprio Protágoras (334e-335a). No momento anterior do diálogo (320c), Protágoras simplesmente sugere à audiência dois modos distintos de exposição: a "narração de um mito" (μῦθον λέγων) ou a "exposição por meio de raciocínios" (λόγῳ διεξελθών). Que esse segundo modelo consiste precisamente na βραχυλογία tal como a concebe Sócrates, o diálogo não parece indicar. É Sócrates, pois, quem exige de seu interlocutor brevidade nas respostas, apelando à δόξα do sofista como modo de induzi-lo a fazer o jogo dialógico, para obter assim sucesso na consecução do *elenchos*. Protágoras, entretanto, resiste à tentativa persuasiva de Sócrates percebendo a sua estrtágia argumentativa. Vejamos o trecho:

> Assim que Protágoras disse isso, os presentes irromperam em clamor, como se ele falasse bem; e eu disse: "Protágoras, acontece que eu sou um homem de memória curta, e se alguém me fizer longos discursos, esqueço-me do que discutíamos. Por exemplo, se eu por acaso fosse mouco, tu presumirias necessário falar mais alto comigo do que com os demais homens, na tentativa de dialogar comigo. A situação presente é semelhante: já que te deparaste com um homem de memória curta, talha-me as tuas respostas e torna-as mais breves, para que eu esteja apto a te acompanhar!"
>
> "Como ordenas, então, que eu te responda brevemente? Acaso devo te responder," disse ele, "mais brevemente do que o devido?"
>
> "De forma nenhuma," disse eu.
>
> "Mas o quanto é devido?" disse ele.
>
> "Sim," disse eu.
>
> "Como, então, eu devo te responder: o quanto me parece devido responder, ou o quanto te parece?"
>
> "Ao menos eu tenho escutado," disse, "que, a respeito dos mesmos assuntos, és capaz tanto de fazer longos discursos e de ensinar os outros a fazê-lo, a ponto de jamais abdicar da palavra, quanto de falar brevemente, a ponto de não haver ninguém mais breve do que tu no discurso. Assim, se pretendes dialogar comigo, utiliza o segundo modo, o discurso breve, para te volveres a mim!"
>
> "Sócrates," disse ele, "são inúmeros os homens com os quais já entrei em contenda verbal, e se eu fizesse o que me ordenas fazer, tal como se o contendor me ordenasse o diálogo e

---

Por conseguinte, torna-se flagrante a contradição entre a proposição de Protágoras e a conclusão do argumento assentida por ele: ou Protágoras admite que temperança e sabedoria são a mesma coisa, visto terem o mesmo contrário (tese contrária à defendida por Protágoras no início da discussão), ou ele deve rejeitar a premissa do argumento segundo a qual cada contrário possui mais de um contrário, como a única forma de evitar a contradição (333a-b).

eu então dialogasse, eu não seria manifestamente melhor do que ninguém, tampouco haveria o nome de Protágoras entre os Helenos." (334c7-335a8)

Εἰπόντος οὖν ταῦτα αὐτοῦ οἱ παρόντες ἀνεθορύβησαν ὡς εὖ λέγοι, καὶ ἐγὼ εἶπον· Ὦ Πρωταγόρα, ἐγὼ τυγχάνω ἐπι-λήσμων τις ὢν ἄνθρωπος, καὶ ἐάν τίς μοι μακρὰ λέγῃ, ἐπιλανθάνομαι περὶ οὗ ἂν ᾖ ὁ λόγος. ὥσπερ οὖν εἰ ἐτύγχανον ὑπόκωφος ὤν, ᾧου ἂν χρῆναι, εἴπερ ἔμελλές μοι διαλέξεσθαι, μεῖζον φθέγγεσθαι ἢ πρὸς τοὺς ἄλλους, οὕτω καὶ νῦν, ἐπειδὴ ἐπιλήσμονι ἐνέτυχες, σύντεμνέ μοι τὰς ἀποκρίσεις καὶ βραχυτέρας ποίει, εἰ μέλλω σοι ἕπεσθαι.

Πῶς οὖν κελεύεις με βραχέα ἀποκρίνεσθαι; ἢ βραχύτερά σοι, ἔφη, ἀποκρίνωμαι ἢ δεῖ;

Μηδαμῶς, ἦν δ' ἐγώ.

Ἀλλ' ὅσα δεῖ; ἔφη.

Ναί, ἦν δ' ἐγώ.

Πότερα οὖν ὅσα ἐμοὶ δοκεῖ δεῖν ἀποκρίνεσθαι, τοσαῦτά σοι ἀποκρίνωμαι, ἢ ὅσα σοί;

Ἀκήκοα γοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι σὺ οἷός τ' εἶ καὶ αὐτὸς καὶ ἄλλον διδάξαι περὶ τῶν αὐτῶν καὶ μακρὰ λέγειν, ἐὰν βούλῃ, οὕτως ὥστε τὸν λόγον μηδέποτε ἐπιλιπεῖν, καὶ αὖ βραχέα οὕτως ὥστε μηδένα σοῦ ἐν βραχυτέροις εἰπεῖν· εἰ οὖν μέλλεις ἐμοὶ διαλέξεσθαι, τῷ ἑτέρῳ χρῶ τρόπῳ πρός με, τῇ βραχυλογίᾳ.

Ὦ Σώκρατες, ἔφη, ἐγὼ πολλοῖς ἤδη εἰς ἀγῶνα λόγων ἀφικόμην ἀνθρώποις, καὶ εἰ τοῦτο ἐποίουν ὃ σὺ κελεύεις, ὡς ὁ ἀντιλέγων ἐκέλευέν με διαλέγεσθαι, οὕτω διελεγόμην, οὐδενὸς ἂν βελτίων ἐφαινόμην οὐδ' ἂν ἐγένετο Πρωταγόρου ὄνομα ἐν τοῖς Ἕλλησιν.

Protágoras não aceita passiva e ingenuamente a exigência de Sócrates, e em nenhum momento ele admite, diferentemente de Górgias no diálogo homônimo (449c), ser perito em *brachulogia*, como alega Sócrates ter ouvido de outras pessoas (ou seria Sócrates a criar essa δόξα que ele próprio atribui a Protágoras?). Nesse caso, é Sócrates quem apela à δόξα do sofista para tentar estebelecer o diálogo conforme o procedimento que lhe convinha. O verbo κελεύω ("ordenar", 334d7, 335a5) usado por Protágoras expressa como, na perspectiva do interlocutor, a investida de Sócrates, na tentativa de estabelecer a *brachulogia*, é percebida como *constrangimento*. Ele se recusa, a princípio, a fazer o jogo de Sócrates, justamente porque ele percebe que o estabelecimento das "regras" impostas pela *brachulogia* é o que premite a Sócrates refutá-lo*:* como Protágoras se defende, se ele fizesse o que mandasse seus adversários, ele jamais seria alguém de renome.

Somente com a intervenção das pessoas presentes na cena (Cálias, Alcibíades, Crítias, Pródico e Hípias), a interlocução entre ambas as personagens é restabelecida: ficou decidido por deliberação comum que primeiro Protágoras inquirisse Sócrates, e depois se invertessem os papéis, seguindo a sugestão dada pelo próprio Sócrates, uma decisão, portanto, que acaba o favorecendo (338d-e). O retorno de Protágoras ao diálogo se deve antes ao *constragimento* da ocasião (pois se ele recusasse o diálogo seria uma atitude

covarde e negativa para a sua δόξα, sobre a qual se funda seu poder) do que à persuasão propriamente dita do argumento socrático baseado na sua suposta "memória curta" (observar a ocorrência do verbo ἠναγκάσθη em 338e4):

> Protágoras relutava; contudo, foi constrangido a concordar em inquirir-me e, uma vez suficiente essa inquirição, em continuar a justificar-se com respostas curtas. (338e3-5).
>
> καὶ ὁ Πρωταγόρας πάνυ μὲν οὐκ ἤθελεν, ὅμως δὲ ἠναγκάσθη ὁμολογῆσαι ἐρωτήσειν, καὶ ἐπειδὰν ἱκανῶς ἐρωτήσῃ, πάλιν δώσειν λόγον κατὰ σμικρὸν ἀποκρινόμενος.

Portanto, comparando esses dois contextos semelhantes do *Górgias* e do *Protágoras,* fica clara a importância crucial do estabelecimento da *brachulogia* para a possibilidade de Sócrates colocar em prática o *elenchos,* sobretudo no confronto com os sofistas, cuja preferência é naturalmente pela *makrologia.* No primeiro caso, como vimos, Sócrates não encontra resistência de Górgias, representado por Platão como uma personagem mais atenta a cultivar a sua δόξα perante o público da cena do que a entrever criticamente as motivações de Sócrates e os passos decisivos de sua estratégia argumentativa: nessa perspectiva, a lisonja de Sócrates contribui para a prevalência da *brachulogia* em detrimento da *makrologia*.

Protágoras, por sua vez, não age de forma ingênua no confronto com Sócrates, mas percebe que a *brachulogia* pretendida por Sócrates não se deve à necessidade decorrente de sua suposta "memória curta" (como Alcibíades sublinhará, cf. 336d), mas a uma estratégia argumentativa muito bem delineada, tendo em vista a experiência de Protágoras em diversas disputas verbais. Protágoras retorna ao diálogo não porque foi persuadido por Sócrates, mas porque foi constrangido por aquela ocasião específica que praticamente o impedia de rejeitá-lo; como o seu poder se funda na δόξα, ele não poderia deixar entrever ao público qualquer inferioridade no domínio da *brachulogia*, pois, caso contrário, "não haveria o nome de Protágoras entre os Helenos" (οὐδ' ἂν ἐγένετο Πρωταγόρου ὄνομα ἐν τοῖς Ἕλλησιν, 335a7-8).

IV.

O segundo contexto no qual Sócrates se vale de um procedimento lisonjeador que acaba por contribuir para a consecução do *elenchos* precede o discurso central da personagem Górgias no 1º Ato, um misto de *elogio* do poder da retórica (456a7-c6) e de *defesa* de seu ofício (456c6-457c3), um híbrido, portanto, dos gêneros epidítico e judiciário. Se Sócrates, num primeiro momento, coloca como condição do diálogo a *brachulogia*, neste momento do drama ele, ao contrário, induz Górgias ao elogio de sua arte pela forma como ele se dirige ao interlocutor:

> GOR: E quando houver alguma eleição concernente àquelas coisas por ti referidas há pouco, Sócrates, vês que são os retores os que aconselham e fazem prevalecer as suas deliberações sobre o assunto.
>
> SOC: Por admirar isso, Górgias, há tempos pergunto qual é o poder da retórica. Pois quando examino a sua magnitude por esse prisma, ele se mostra quase divino. (456a1-6)

> ΓΟΡ. Καὶ ὅταν γέ τις αἵρεσις ᾖ ὧν νυνδὴ σὺ ἔλεγες, ὦ Σώκρατες, ὁρᾷς ὅτι οἱ ῥήτορές εἰσιν οἱ συμβουλεύοντες καὶ οἱ νικῶντες τὰς γνώμας περὶ τούτων.
>
> ΣΩ. Ταῦτα καὶ θαυμάζων, ὦ Γοργία, πάλαι ἐρωτῶ τίς ποτε ἡ δύναμίς ἐστιν τῆς ῥητορικῆς. δαιμονία γάρ τις ἔμοιγε καταφαίνεται τὸ μέγεθος οὕτω σκοποῦντι.

Sócrates incita Górgias ao discurso encomiasta quando elogia ironicamente o poder da retórica ("quase divino", δαιμονία τις, 456a5)[72]. Ele não formula uma pergunta específica, mas indica a Górgias, com tal elogio, o modo de discurso a ser empregado: assim como Sócrates "indicou bem o caminho" a Górgias ao escolher os exemplos das muralhas, portos e coisas afins ("Sim, tentarei, Sócrates, desvelar claramente todo o poder da retórica, pois tu mesmo indicaste bem o caminho", ἀλλ' ἐγώ σοι πειράσομαι, ὦ Σώκρατες, σαφῶς ἀποκαλύψαι τὴν τῆς ῥητορικῆς δύναμιν ἅπασαν· αὐτὸς γὰρ καλῶς ὑφηγήσω, 455d6-8), também agora ele indica que o caminho do discurso de Górgias é o *elogio* (ἔπαινος)[73]. Nesse sentido, Sócrates controla a dinâmica do diálogo, ora atribuindo

[72] Pieri, 1991, p. 336: "L'intervento di Socrate è serissimo (di persona egli ha pagato le consequenze della *dynamis* e del *daimonion* della retorica), e, nello stesso tempo, ironico, a doppio senso (ovvero: "non riesco proprio a capire come la gente si lasci convincere e intrappolare dai retori"), fondato com'è sull'indeterminatezza e la consequente ambiguità dei termini: *thaumazein* denota meraviglia-ammirazione e stupore di valenza negativa; *daimonios* significa divino, e anche sciagurato, insensato; *meghetos,* grandezza-potenza e grandezza-estensione (dispersione)."

[73] Não concordo com Pieri quando considera que Górgias, neste momento, perde ingenuamente o controle e quebra a exigência de *brachulogia* determinada por Sócrates no início da discussão (cf. 1991, p. 336). A meu ver, é Sócrates quem voluntariamente induz Górgias a discursar retoricamente sobre o poder de sua arte,

as respectivas funções aos interlocutores (inquiridor e inquirido), ora determinando a ocasião propícia para cada modo de discurso: no primeiro momento, exigindo de Górgias respostas breves até que eles alcançassem uma definição suficiente de retórica; no segundo momento, dando ensejo a Górgias de discursar de modo a esclarecer o paradoxo decorrente da quinta definição[74]. Numa análise retrospectiva, é justamente nesse contexto retórico do diálogo que Sócrates ouve de Górgias a sua grande asserção paradoxal[75] (de que a retórica pode ser usada para fins injustos, cf. 457b-c)[76]: em última instância, Platão representa a personagem Górgias ser traída por sua própria retórica, mostrando que a sua onipotência como retor, tal como arrogada no Prólogo, é apenas aparente; uma vez sob o escrutínio do *elenchos* socrático, a retórica é desvelada e relegada à condição de κολακεία.

---

como indicaria o seu elogio irônico. Mas a grande ironia do diálogo é o fato de Górgias ser traído pela própria retórica, pois, numa análise retrospectiva do diálogo, sabemos que é justamente neste discurso apologético que Górgias diz o que a Sócrates parece ser a sua proposição mais paradoxal: sendo o justo e o injusto ppreviamente definidos como o objeto do discurso retórico (454e-455a), a retórica poder ser usada de forma injusta.

[74] O paradoxo seria este: se o justo e o injusto são os objetos específicos do discurso retórico (um dos critérios para que uma atividade seja considerada τέχνη), então o retor não pode e não deve dar conselhos sobre aquilo que concerne às demais artes, pois, para cada caso, haverá uma técnico competente para decidir a questão, como, por exemplo, na deliberação sobre a construção de muralhas: quem deve aconselhar a construção serão os arquitetos, e não os retores, pois eles não possuem o conhecimento técnico específico (o retor deve conhecer o justo e o injusto). Os exemplos escolhidos por Sócrates não são fortuitos, e sim provocativos (455b-c): construção de muralhas e portos, questões bélicas, são efetivamente na democracia ateniense questões decididas pelos retores na Assembléia, remetendo diretamente aos feitos de Temístocles, Miltíades, Péricles e Címon. Nesse sentido, Sócrates escolhe exemplos que induzem Górgias a confirmar que, também em decisões referentes a outro domínio técnico que não exclusivamente ao justo e ao injusto, o retor não só poderá, mas será efetivamente ele a fazer prevalecer sua decisão, tamanho o poder da retórica.

[75] Paradoxal na perspectiva de Sócrates, é claro. Pois o seu juízo se fundamenta no chamado "paradoxo socrático", que será uma das premissas por meio da qual Sócrates gera a contradição de Górgias (460a-c). Esse ponto será analisado em 2.7.

[76] Platão, *Górgias,* 460e2-461a3:

> SOC: E no princípio da discussão, Górgias, foi dito que a retórica não concernia aos discursos relativos ao par e ao ímpar, mas aos relativos ao justo e ao injusto, não é?
> GOR: Sim.
> SOC: Pois bem, quando disseste isso, eu supus que a retórica jamais seria uma prática injusta, visto que sempre compõe discursos sobre a justiça; mas quando, pouco depois, disseste que o retor poderia usar a retórica também de forma injusta, espantei-me e, considerando inconsonantes tuas afirmações, disse aquilo: se considerasses vantajoso, assim como eu, ser refutado, seria digno dialogarmos, se não, deixaríamos de lado. [...]
>
> –ΣΩ. Καὶ ἐν τοῖς πρώτοις γε, ὦ Γοργία, λόγοις ἐλέγετο ὅτι ἡ ῥητορικὴ περὶ λόγους εἴη οὐ τοὺς τοῦ ἀρτίου καὶ περιττοῦ, ἀλλὰ τοὺς τοῦ δικαίου καὶ ἀδίκου· ἦ γάρ; –ΓΟΡ. Ναί. –ΣΩ. Ἐγὼ τοίνυν σου τότε ταῦτα λέγοντος ὑπέλαβον ὡς οὐδέποτ' ἂν εἴη ἡ ῥητορικὴ ἄδικον πρᾶγμα, ὅ γ' ἀεὶ περὶ δικαιοσύνης τοὺς λόγους ποιεῖται· ἐπειδὴ δὲ ὀλίγον ὕστερον ἔλεγες ὅτι ὁ ῥήτωρ τῇ ῥητορικῇ κἂν ἀδίκως χρῷτο, οὕτω θαυμάσας καὶ ἡγησάμενος οὐ συνᾴδειν τὰ λεγόμενα ἐκείνους εἶπον τοὺς λόγους, ὅτι εἰ μὲν κέρδος ἡγοῖο εἶναι τὸ ἐλέγχεσθαι ὥσπερ ἐγώ, ἄξιον εἴη διαλέγεσθαι, εἰ δὲ μή, ἐᾶν χαίρειν.

CAP. 2: *PATHOS*[*]

SOC: [...] Já muitos, admirável Teeteto, a tal ponto se indispuseram comigo que simplesmente armavam-se para me morder quando deles arrebatava alguma leviandade, desconsiderando que faço isso por benevolência [...].

ΣΩ. [...] πολλοὶ γὰρ ἤδη, ὦ θαυμάσιε, πρός με οὕτω διετέθησαν, ὥστε ἀτεχνῶς δάκνειν ἕτοιμοι εἶναι, ἐπειδάν τινα λῆρον αὐτῶν ἀφαιρῶμαι, καὶ οὐκ οἴονταί με εὐνοίᾳ τοῦτο ποιεῖν [...].

(Platão, *Teeteto,* 151c5-8)

2.1 - Introdução

I.

Tendo em vista a constituição *intergenérica* do gênero dialógico[1], como foi comentado brevemente na Introdução e no capítulo anterior*,* a análise sobre o *elenchos* socrático compreende, então, duas ordens de fatores: (i) a estrutura lógica dos argumentos empregados pelos interlocutores, (ii) e os aspectos dramáticos do texto, tais como a construção do ἦθος das personagens, as suas afecções, o cenário, o público presente na cena, os ἀγῶνες. Nesse sentido, uma abordagem sobre a validade lógica dos argumentos de Sócrates para refutar seus interlocutores deve levar em consideração, simultaneamente, o contexto dialógico no qual se insere. Em termos mais genéricos, a esse tipo de leitura da obra platônica importaria não só *o quê* diz Sócrates, mas *como* diz Sócrates, como ele consegue obter o assentimento do interlocutor às premissas do argumento, como ele seleciona os exemplos convenientes a cada ocasião específica, os elementos retóricos de seu discurso, a função do público na dinâmica do diálogo, as reações passionais das personagens que incidem diretamente no resultado final da discussão[2]; e,

[*] As traduções de todos os textos gregos citados no capítulo são de minha autoria.

[1] Nightingale, 1995, p. 3: "To be sure, Plato explicitly defines the mode of discourse used by the philosopher ("dialectic") in opposition to the seductive language of poetry and rhetoric; but his dialogues never confine themselves to dialectic. In fact, the dialectical conversations of the interlocutors (which have been the focus of the great majority of Platonic scholars) are only one aspect of the Platonic dialogue. For many of Plato's texts are also constituted by the dialogues they conduct with other genres of discourse."

[2] cf. Rowe, 1993, p. 40: "El tema Sócrates es particularmente difícil. Como no escribió nada, el conocimiento que tenemos de él depende totalmente de los informes que nos han proporcionado otros sobre este pensador. Pero existe además una considerabile diversidad en estos informes: en primer lugar, a causa de los modos de expresión (aparentemente) oscuros de Sócrates; y, en segundo lugar, porque fue de esa clase de hombres que

conseqüentemente, importariam igualmente o *quê* e *como* dizem as demais personagens dos diálogos, as quais também participam ativamente da dinâmica dialógica, ora contribuindo para o argumento do protagonista Sócrates, ora impondo-lhe obstáculos na consecução de sua estratégia argumentativa.

Nessa perspectiva de leitura, as *paixões* e/ou *afecções* das personagens (πάθη) aparecem como um elemento constitutivo da estratégia argumentativa de Sócrates, quando vemos em prática o seu modo habitual de refutação nos "primeiros diálogos". Em diversas ocasiões nos diálogos, Platão enfatiza especialmente a descrição de como Sócrates, ao dialogar, afeta emocionalmente seus interlocutores, o que, por sua vez, desempenha certa função no resultado geral do *elenchos* socrático. O elemento passional do diálogo aparece, no *Górgias,* como um dos critérios para distinguir dois tipos de diálogo, como foi analisado em 1.2: o "diálogo filosófico", em que ambos os interlocutores contribuem igualmente para a discussão em vista do conhecimento do assunto em questão, e o "diálogo erístico"[3], em que a divergência de opinião gera animosidade entre as partes e cuja finalidade acaba por ser a vitória na discussão e a derrota de seu oponente (cf. 457c4-e1).

Em termos gerais, no primeiro tipo de diálogo a supremacia seria da razão, enquanto no segundo, do θυμός, sede das paixões[4]. Sócrates descreve o *crescendum* desse elemento

---

provocan inevitablemente reacciones no sólo intelectuales sino emotivas. La puebra de esto estriba no sólo en la manera en que el personaje Sócrates afecta a su audiencia en los diálogos platónicos (aunque Jenofonte, en sus *Memorabilia,* confirma este aspecto al menos del retrato platónico); tenemos también la fascinación que Sócrates siguió ejerciendo claramente en Platón hasta mucho después de la muerte del maestro, y, lo que quizá sea lo más importante de todo, el hecho de su juicio y ejecución."

[3] O termo usado por Platão nessa passagem é φιλονικοῦντας ("amantes da vitória"), que designa o traço fundamental desse tipo de comportamento agonístico em discussões (Irwin, 1995, pp. 122-3). Embora Platão não empregue no *Górgias* o termo ἐριστική para designar especificamente um tipo de técnica discursiva, que virá respresentada sobretudo no diálogo *Eutidemo,* ele, todavia, oferece aqui uma caracterização genérica dessa forma de diálogo que se distinguiria, a princípio, do diálogo filosófico. A finalidade precípua do *diálogo erístico* seria simplesmente vencer o interlocutor levando-o a se contradizer. O *diálogo filosófico* (διαλέγεσθαι), no entanto, não teria como finalidade a vitória de uma das partes, mas sim a concordância entre elas (ὁμολογία). Portanto, refiro-me aqui ao *diálogo erístico* de forma genérica, para designar toda discussão que tem como fim a vitória sobre o adversário por meio da refutação, independentemente do valor de verdade dos argumentos. Sobre a distinção entre *elenchos* socrático e *elenchos* erístico, cf. 1.2.

[4] Como salienta J. Moss em seu recente artigo ("Shame, Pleasure, and the Divided Soul", 2005, p. 138), no *Górgias* há uma presença importante do elemento θυμός quando do tratamento da *vegonha,* como veremos adiante em 2.7 e 2.8. Embora os argumentos de Sócrates sobre problemas de psicologia moral, especificamente sobre a distinção entre o homem temperante e o intemperante (491d-500a), se restrinjam à relação entre razão e apetites (pois este é o domínio da σωφροσύνη), no mito siciliano reportado por ele (492e-493d) há, como aponta J. Cooper (1999b, p. 62), uma menção antecipada da noção de "partes da alma", como fica evidente nestas duas formulações: τῆς ψυχῆς τοῦτο ἐν ᾧ ἐπιθυμίαι εἰσὶ, 493a3; τοῦτο τῆς ψυχῆς οὗ αἱ ἐπιθυμίαι εἰσί, 493b1. Embora a personagem Sócrates não desenvolva em seu argumento a concepção de alma tripartida no *Górgias,* Platão apresenta, contudo, por meio de outra personagem (Cálicles), uma nova

passional do diálogo: o aparecimento de um ponto controverso na discussão gera irritação e inveja e incita atos ultrajantes e violentos, a ponto de se estender aos espectadores do debate; trata-se de uma reação em cadeia, semelhante aos efeitos da pedra magnética do diálogo *Íon*[5]. Sócrates ressalta, ainda, a prevalência do segundo sobre o primeiro tipo de diálogo, de modo que as condições ideais do "diálogo filosófico" (a saber, a definição do objeto da discussão, a contribuição mútua dos interlocutores em vista do esclarecimento da questão, a busca pela instrução e pelo conhecimento), raramente se verificam; geralmente, se assiste a disputas verbais cujo intuito é antes "vencer" seu oponente (φιλονικοῦντας, 457d4) do que pretender o consenso sobre determinado assunto. Embora Sócrates afirme repetidamente que a sua motivação, mesmo quando refuta seu interlocutor, é esclarecer o assunto em questão, esse argumento, em certas ocasiões particulares, não é suficiente para convencer seu interlocutor da sua suposta benevolência. Isso se evidencia, por exemplo, no caso de Cálicles, que, sob a investida de Sócrates, acusa-o de dialogar simplesmente em vista da vitória, qualificando-o de φιλόνικος (515b5).

Ciente de como o resultado negativo do *elenchos* afeta passionalmente seus interlocutores, Sócrates acrescenta, então, o motivo de tal justificação, na seqüência daquela análise *metadialógica* referida acima:

---

perspectiva sobre problemas de psicologia moral que compreende a possibilidade do conflito interno à alma (491e-492b) entre seus três elementos (na visão de Cálicles, as ἐπιθυμίαι, a φρόνησις e a ἀνδρεία), como mostra convincentemente J. Cooper (1999b, p. 66). Nesse sentido, ainda que Platão não desenvolva a idéia de tripartição da alma no *Górgias*, como fará posteriormente no Livro IV da *República,* a função das paixões no diálogo, em especial da *vergonha*, mostra como o elemento *thumoediético* já está fortemente presente em seu pensamento, pelo menos do ponto de vista do drama dialógico.

[5] Platão, *Íon,* 533d1-e3:

> SOC: [...] Não é por possuir uma arte que recitas bem Homero, como há pouco eu dizia, mas é a potência divina que te move, semelhante à força daquela pedra que Eurípides denominou "Magnética", mas que a maioria dos homens chama "Pedra de Héracles". Ela própria, na verdade, não apenas atrai anéis de ferro, mas lhes transmite também a sua potência de modo que os próprios anéis são capazes de produzir o mesmo efeito que a pedra, e atrair, assim, outros anéis; às vezes, uma extensa e numerosa cadeia de objetos ferrosos e de anéis ligados entre si se forma, pois todos esse objetos são atraídos pela potência daquela pedra.
>
> ΣΩ. [...] ἔστι γὰρ τοῦτο τέχνη μὲν οὐκ ὂν παρὰ σοὶ περὶ Ὁμήρου εὖ λέγειν, ὃ νυνδὴ ἔλεγον, θεία δὲ δύναμις ἥ σε κινεῖ, ὥσπερ ἐν τῇ λίθῳ ἣν Εὐριπίδης μὲν Μαγνῆτιν ὠνόμασεν, οἱ δὲ πολλοὶ Ἡρακλείαν. καὶ γὰρ αὕτη ἡ λίθος οὐ μόνον αὐτοὺς τοὺς δακτυλίους ἄγει τοὺς σιδηροῦς, ἀλλὰ καὶ δύναμιν ἐντίθησι τοῖς δακτυλίοις ὥστ' αὖ δύνασθαι ταὐτὸν τοῦτο ποιεῖν ὅπερ ἡ λίθος, ἄλλους ἄγειν δακτυλίους, ὥστ' ἐνίοτε ὁρμαθὸς μακρὸς πάνυ σιδηρίων καὶ δακτυλίων ἐξ ἀλλήλων ἤρτηται· πᾶσι δὲ τούτοις ἐξ ἐκείνης τῆς λίθου ἡ δύναμις ἀνήρτηται.

SOC: [...] Em vista de que digo isso? Porque o que me dizes agora não parece conforme nem consonante ao que primeiramente disseste sobre a retórica; temo te refutar de modo a supores que eu, almejando a vitória, não fale para esclarecer o assunto em questão, mas para te atacar. (457e1-5)

ΣΩ. [...] τοῦ δὴ ἕνεκα λέγω ταῦτα; ὅτι νῦν ἐμοὶ δοκεῖς σὺ οὐ πάνυ ἀκόλουθα λέγειν οὐδὲ σύμφωνα οἷς τὸ πρῶτον ἔλεγες περὶ τῆς ῥητορικῆς· φοβοῦμαι οὖν διελέγχειν σε, μή με ὑπολάβῃς οὐ πρὸς τὸ πρᾶγμα φιλονικοῦντα λέγειν τοῦ καταφανὲς γενέσθαι, ἀλλὰ πρὸς σέ.

Segundo Sócrates, o malentendimento quanto ao sentido do *elenchos* se deve, então, à associação, por quem é refutado, do resultado confutatório de sua inquirição à mera intenção de refutar de quem refuta. Do ponto de vista do refutado, seria obscura a linha limítrofe entre a seriedade e o espírito jocoso do proceder dialógico de Sócrates, quando ele não acredita, ou ao menos suspeita, no argumento que Sócrates apresenta como justificação positiva do seu modo de investigação:

SOC: [...] Se, então, também tu és um homem do mesmo tipo que eu, terei o prazer de te interpelar; caso contrário, deixarei de lado. Mas que tipo de homem sou eu? Aquele que se compraz em ser refutado quando não digo a verdade, e se compraz em refutar quando alguém não diz a verdade, e deveras aquele que não menos se compraz em ser refutado do que refutar; pois considero ser refutado precisamente um bem maior, tanto quanto se livrar do maior mal é um bem maior do que livrar alguém dele. Pois não há para o homem, julgo eu, tamanho mal quanto a opinião falsa sobre o assunto de nossa discussão. Se, então, também tu afirmares ser um homem desse tipo, continuemos a dialogar, mas se achares que devemos deixá-la de lado, despeçamo-nos agora e encerremos a discussão! (458a1-b3)

ἐγὼ οὖν, εἰ μὲν καὶ σὺ εἶ τῶν ἀνθρώπων ὥνπερ καὶ ἐγώ, ἡδέως ἄν σε διερωτῴην· εἰ δὲ μή, ἐῴην ἄν. ἐγὼ δὲ τίνων εἰμί; τῶν ἡδέως μὲν ἂν ἐλεγχθέντων εἴ τι μὴ ἀληθὲς λέγω, ἡδέως δ' ἂν ἐλεγξάντων εἴ τίς τι μὴ ἀληθὲς λέγοι, οὐκ ἀηδέστερον μεντἂν ἐλεγχθέντων ἢ ἐλεγξάντων· μεῖζον γὰρ αὐτὸ ἀγαθὸν ἡγοῦμαι, ὅσῳπερ μεῖζον ἀγαθόν ἐστιν αὐτὸν ἀπαλλαγῆναι κακοῦ τοῦ μεγίστου ἢ ἄλλον ἀπαλλάξαι. οὐδὲν γὰρ οἶμαι τοσοῦτον κακὸν εἶναι ἀνθρώπῳ, ὅσον δόξα ψευδὴς περὶ ὧν τυγχάνει νῦν ἡμῖν ὁ λόγος ὤν. εἰ μὲν οὖν καὶ σὺ φῂς τοιοῦτος εἶναι, διαλεγώμεθα· εἰ δὲ καὶ δοκεῖ χρῆναι ἐᾶν, ἐῶμεν ἤδη χαίρειν καὶ διαλύωμεν τὸν λόγον.

Sócrates se apressa em *objetar antecipadamente*[6] uma possível acusação de Górgias contra seu comportamento agonístico na discussão, visto o resultado negativo da inquirição que ele, quase que profeticamente[7], anuncia neste momento do debate. Se Sócrates percebe a ocasião oportuna de enfatizar a sua seriedade como interlocutor, ele, ao mesmo tempo, deixa entrever o tipo de suspeita contra ele, seja por parte daqueles que se submetem ao *elenchos*, seja por parte daqueles que participam do debate como espectadores[8]. Pois, assim como Górgias, Sócrates também é "experiente em inúmeras discussões" (ἔμπειρος εἶναι

[6] Sobre a πρόληψις retórica (conceito latino *anticipatio*), cf. Aristóteles, *Retórica,* III, 1418b5-9; Quintiliano, IV, 1.49.

[7] A contradição será "gerada" porque, como mostra Beversluis (2000, pp. 309-10), até 457c3 (discurso da personagem Górgias qua antecede esta fala de Sócrates) Górgias havia admitido duas coisas: (i) que a retórica concerne a discursos relativos ao justo e ao injusto, e (ii) que a retórica pode ser usada para fins injustos, embora ele ensine seus discípulos a usá-la de forma justa. Não há qualquer contradição ou incoerência da parte de Górgias até este momento do diálogo: a retórica versar sobre o justo e o injusto não implica necessariamente que ela não possa ser usada injustamente; os discípulos de Górgias poderiam irrelevar seus conselhos e usar a retórica para fins injustos. O caso de Estrepsíades em *As Nuvens* ilustraria adequadamente a questão. Nessa comédia de Aristófanes, a personagem, querendo se safar das dívidas adquiridas pelo filho sem pagá-las como seria o justo, busca aprender no "pensatório" de Sócrates algum subterfúgio para tal fim: aprendendo o "discurso fraco", que ele identifica como "discurso injusto" (cf. vv. 112-8), ele poderia convencer os juízes de que nada deveria pagar e, assim, não restituiria aos credores aquilo que lhes era de direito. Estrepsíades, em última instância, escolhe deliberadamente uma prática injusta em defesa de seus interesses particulares. Pois bem, quando Sócrates anuncia que irá refutar Górgias porque ele se contradisse (apesar de não ter ainda se contradito), ele o faz porque pressupõe o célebre "paradoxo socrático" (de que o conhecimento é condição suficiente para virtude) como premissa do argumento, ainda que Górgias não tenha dado seu assentimento a ela. Como ele mesmo explica na recapitulação do *elenchos* de Górgias (460e2-461a4):

> SOC: E no princípio da discussão, Górgias, foi dito que a retórica não concernia aos discursos relativos ao par e ao ímpar, mas aos relativos ao justo e ao injusto, não é?
> GOR: Sim.
> SOC: Pois bem, quando disseste isso, eu supus que a retórica jamais seria uma prática injusta, visto que sempre compõe discursos sobre a justiça; mas quando, pouco depois, disseste que o retor poderia usar a retórica também de forma injusta, espantei-me e, considerando inconsonantes tuas afirmações, disse aquilo: se considerasses vantajoso, assim como eu, ser refutado, seria digno dialogarmos, se não, deixaríamos de lado. [...]
>
> –ΣΩ. Καὶ ἐν τοῖς πρώτοις γε, ὦ Γοργία, λόγοις ἐλέγετο ὅτι ἡ ῥητορικὴ περὶ λόγους εἴη οὐ τοὺς τοῦ ἀρτίου καὶ περιττοῦ, ἀλλὰ τοὺς τοῦ δικαίου καὶ ἀδίκου· ἦ γάρ; –ΓΟΡ. Ναί. –ΣΩ. Ἐγὼ τοίνυν σου τότε ταῦτα λέγοντος ὑπέλαβον ὡς οὐδέποτ' ἂν εἴη ἡ ῥητορικὴ ἄδικον πρᾶγμα, ὅ γ' ἀεὶ περὶ δικαιοσύνης τοὺς λόγους ποιεῖται· ἐπειδὴ δὲ ὀλίγον ὕστερον ἔλεγες ὅτι ὁ ῥήτωρ τῇ ῥητορικῇ κἂν ἀδίκως χρῷτο, οὕτω θαυμάσας καὶ ἡγησάμενος οὐ συνᾴδειν τὰ λεγόμενα ἐκείνους εἶπον τοὺς λόγους, ὅτι εἰ μὲν κέρδος ἡγοῖο εἶναι τὸ ἐλέγχεσθαι ὥσπερ ἐγώ, ἄξιον εἴη διαλέγεσθαι, εἰ δὲ μή, ἐᾶν χαίρειν.

Como diz Sócrates, quando Górgias define o objeto específico do discurso retórico (o justo e o injusto), ele já supôs que seria impossível usá-lo injustamente. Isso pressupõe que (i) a retórica, para ser arte, deve conhecer aquilo de que trata (i.e, a justiça) e (ii) que o retor, na medida em que conhece a justiça, é necessariamente justo e *quer* necessarimente ser justo. Todavia, Górgias, até este passo do diálogo (457e), não havia assentido essas premissas, o que só acontecerá na seqüência do diálogo (cf. 458e-460c). É por esse motivo que Sócrates "gera" a contradição.

[8] cf. Platão, *Apologia*, 21c-e.

πολλῶν λόγων, 457c4-5), e, certamente, participa de ambos os tipos de diálogos aludidos acima, dependendo do tipo de interlocutor com o qual se depara. Para certos interlocutores, como Cálicles e Trasímaco, por exemplo, há um contraste flagrante entre a seriedade que Sócrates alega ter quando dialoga com alguém, apoiando-se na *verdade* como finalidade precípua do *elenchos,* e o seu espírito jocoso, que aparece recorrentemente nos diálogos platônicos, por exemplo, por meio de sua célebre *ironia*.

II.

A suspeita quanto à seriedade de Sócrates, quanto à sua real motivação ao dialogar, decorrente do resultado geralmente negativo do *elenchos*, está na gênese da sua má reputação aos olhos do povo ateniense que acabou por conduzi-lo ao tribunal e, por fim, à morte. Na *Apologia,* Sócrates distingue duas classes de acusadores contra os quais ele deveria se defender: aquela acusação que perpassou gerações, representada, sobretudo, na comédia ática e, em especial, por Aristófanes em *As Nuvens*, e a acusação formal impetrada por Meleto, Anito e Lícon, que seria apenas o resultado atual desse ódio e ressentimento nutridos contra ele pelo tempo. Para explicitar os motivos das calúnias (διαβολαί) que pendiam sobre si (23c2-d7), Sócrates narra o seguinte: querendo compreender o sentido do oráculo de Delfos, reportado pelo seu amigo Querefonte, que afirmava ser ele o homem mais sábio (21a), apesar de ter a convicção de nada saber, ele passou então a examinar aquelas pessoas que tinham a "reputação" (δόξα) de sábias. Nesse confronto, Sócrates compreendeu que, na realidade, tais pessoas apenas pareciam ser sábias, mas, uma vez investigadas adequadamente, se revelavam estultas. Sócrates mostra, assim, que ele era superior a tais pessoas precisamente porque ele sabia da sua própria ignorância, ao passo que elas nem mesmo sabiam que nada sabiam, embora presumissem saber: seria nisso que consistiria a "sabedoria humana" de Sócrates (ἀνθρωπίνη σοφία, 20d8).

Todavia, o "desvelamento do outro"[9] propiciado pelo método refutatório de Sócrates tem como conseqüência a reação passional não apenas da parte de quem é

[9] O reconhecimento da própria ignorância, resultado pretendido pelo *elenchos* (como aparece na *Apologia*) seria a versão socrática do preceito apolíneo "conheça-te a ti mesmo" (γνώθι σαυτόν), como pronuncia o deus de Delfos ficticiamente no discurso de Sócrates:

refutado, mas também do próprio público presente nas diversas circunstâncias particulares em que Sócrates coloca em prática o *elenchos*, como ressaltado nesta passagem da *Apologia* citada acima. O modo de investigação de Sócrates afeta de formas diferentes as diferentes pessoas que se lhe submetem; o impacto fortemente negativo sobre a δόξα de quem é refutado (pois de pretenso sábio ele passa a ser visto como ignorante) gera, por conseguinte, ódio e ressentimento que, em escala crescente, culminou com o processo de acusação impetrado contra Sócrates em 399 a.C.

Tendo como ponto de partida o argumento da *Apologia,* então, aquele tipo de justificação do *elenchos* apresentado por Sócrates no *Górgias* não se mostrou persuasivamente eficaz para diversas pessoas, talvez para a maioria delas, pois se ele tivesse conseguido persuadi-las de que ser refutado é um bem (livrar-se de falsas opiniões sobre questões importantes, ou seja, sobre questões de moralidade), ele teria sido considerado antes benfeitor do que corruptor da juventude. Essa "biografia intelectual"[10] de Sócrates na *Apologia* mostra que há um contraste flagrante entre a motivação benevolente alegada por Sócrates quando refuta alguém e a reação do interlocutor quando refutado, sobretudo quando Sócrates dialoga com personagens avessas a suas convicções morais, em especial, os *sofistas* e/ou simpatizantes dessa classe de pensadores. Se o interlocutor não acredita nos argumentos de Sócrates que justificam positivamente o *elenchos,* a conseqüência é que ele entenderá que Sócrates, "almejando a vitória, não fala para esclarecer o assunto, mas para atacar" (οὐ πρὸς τὸ πρᾶγμα φιλονικοῦντα λέγειν τοῦ καταφανὲς γενέσθαι, ἀλλὰ πρὸς σέ, *Górgias,* 457e4-5). Em certas circunstâncias, a reação passional do refutado pode culminar em atos de violência física, como Sócrates se refere no *Teeteto* ao descrever a sua arte maiêutica[11]. Em suma, o *elenchos* de Sócrates, na sua dimensão pragmática, afeta de formas diferentes não apenas os diferentes interlocutores, como também o público presente na cena, o qual, por sua vez, pode influenciar em graus diferentes a dinâmica do diálogo (como veremos em 2.6). Esse aspecto patológico

---

> "O mais sábio dentre vós, ó homens, é aquele que, como Sócrates, reconheceu que, na verdade, ele não tem nenhum valor diante da sabedoria". (23b2-4)
>
> "Οὗτος ὑμῶν, ὦ ἄνθρωποι, σοφώτατός ἐστιν, ὅστις ὥσπερ Σωκράτης ἔγνωκεν ὅτι οὐδενὸς ἄξιός ἐστι τῇ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν."

[10] Como Platão a constrói na *Apologia*, evidentemente.
[11] Platão, *Teeteto,* 151c5-8.

envolvido no *elenchos* ajuda a explicar, portanto, a gênese do ódio e do ressentimento nutridos contra Sócrates durante a sua vida, como depreendemos da "narração" (διήγησις, cf. 20c4-24b2) da personagem Sócrates na *Apologia*.

III.

O ódio e ressentimento contra Sócrates, por outro lado, tem como uma das causas a ridicularização *pública* a que está sujeito quem é refutado, a despeito das conseqüências positivas que Sócrates atribui ao *elenchos* (como, por exemplo, a sua função de livrar os homens de falsas opiniões, que seria, por sua vez, o maior mal da alma, como sustenta Sócrates no *Górgias,* cf. 458a5-8, e em outras ocasiões nos "primeiros diálogos")[12]. Esse aspecto extrínseco do *elenchos* socrático é figurado por Platão nos diálogos através daquele elemento dramático do texto representado pela presença da audiência na cena, que interfere, de uma forma ou de outra, na discussão entre Sócrates e os demais interlocutores: quando alguém é refutado pelo filósofo, isso acontece geralmente *diante* de outras pessoas que participam da cena como espectadores. No tocante a esse elemento dramático, o diálogo *Eutidemo* nos oferece exemplos bastante ilustrativos do aspecto patético envolvido no jogo do *elenchos.* Nesse diálogo, a ênfase de Platão é a caracterização do tipo de *elenchos*

[12] Se o *elenchos* tem a força negativa de mostrar a quem se lhe submete que sua sabedoria é apenas aparente, as suas conseqüências postivas se refletem, contudo, na própria vida prática. Um exemplo específico disso aparece relatado por Sócrates na *Apologia,* a respeito do temor frente a um perigo iminente de morte. Sócrates busca mostrar como o reconhecimento da própria ignorância garante o comportamento corajoso (e portanto virtuoso) do guerreiro, porque ele não irá temer aquilo que ele desconhece, ou seja, a morte. Sócrates chama em causa a sua própria experiência de guerra (os episódios de Potidéia, Anfípolis e Délio), e justifica sua coragem frente à morte, comparando-se a Aquiles, da seguinte maneira:

> Na verdade, temer a morte, ó homens, não é outra coisa senão parecer ser sábio sem sê-lo, pois é parecer saber o que não sabe. Ninguém conhece a morte, ninguém sabe se ela acaso seja o supremo bem para o homem, mas as pessoas temem-na como se soubessem que ela é o supremo mal. Ademais, como não seria esta a ignorância mais deplorável, a de presumir saber o que não se sabe? Mas eu, ó homens, talvez me difira da maioria dos homens precisamente nisto: se eu afirmasse ser mais sábio que alguém em alguma coisa, seria justamente porque, não tendo conhecimento suficiente do que concerne ao Hades, presumo não sabê-lo; mas que cometer injustiça e desobedecer ao superior, seja ele deus ou homem, é mau e vergonhoso, disso eu sei. (29a4-b7)
>
> τὸ γάρ τοι θάνατον δεδιέναι, ὦ ἄνδρες, οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ δοκεῖν σοφὸν εἶναι μὴ ὄντα· δοκεῖν γὰρ εἰδέναι ἐστὶν ἃ οὐκ οἶδεν. οἶδε μὲν γὰρ οὐδεὶς τὸν θάνατον οὐδ' εἰ τυγχάνει τῷ ἀνθρώπῳ πάντων μέγιστον ὂν τῶν ἀγαθῶν, δεδίασι δ' ὡς εὖ εἰδότες ὅτι μέγιστον τῶν κακῶν ἐστι. καίτοι πῶς οὐκ ἀμαθία ἐστὶν αὕτη ἡ ἐπονείδιστος, ἡ τοῦ οἴεσθαι εἰδέναι ἃ οὐκ οἶδεν; ἐγὼ δ', ὦ ἄνδρες, τούτῳ καὶ ἐνταῦθα ἴσως διαφέρω τῶν πολλῶν ἀνθρώπων, καὶ εἰ δή τῳ σοφώτερός του φαίην εἶναι, τούτῳ ἄν, ὅτι οὐκ εἰδὼς ἱκανῶς περὶ τῶν ἐν ᾍδου οὕτω καὶ οἴομαι οὐκ εἰδέναι· τὸ δὲ ἀδικεῖν καὶ ἀπειθεῖν τῷ βελτίονι καὶ θεῷ καὶ ἀνθρώπῳ, ὅτι κακὸν καὶ αἰσχρόν ἐστιν οἶδα.

praticado e ensinado pelos sofistas Eutidemo e Dionisodoro, apresentados como mestres de "sabedoria erística" (ταύτης τῆς σοφίας τῆς ἐριστικῆς, cf. 272b9-10). Sócrates desafia, então, os dois irmãos a mostrar a sua capacidade de exortar Clínias à filosofia e à virtude, para verificar em que consiste o caráter *protrético* dos ensinamentos que oferecem:

> "Vós então," disse eu, "ó Dionisodoro, dentre os contemporâneos sois os melhores exortadores à filosofia e à estima pela virtude?"
>
> "Presumimos que somos, ó Sócrates".
>
> "Pois bem, o restante de vossa exibição", disse eu, "deixai para outra ocasião, e mostrai-me o seguinte: persuadi este jovem aqui de que se deve dedicar à filosofia e estimar a virtude, e gratificai, então, a mim e a todos os presentes. [...]" (274e8-275a7)

Ὑμεῖς ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Διονυσόδωρε, τῶν νῦν ἀνθρώπων κάλλιστ' ἂν προτρέψαιτε εἰς φιλοσοφίαν καὶ ἀρετῆς ἐπιμέλειαν;

Οἰόμεθά γε δή, ὦ Σώκρατες.

Τῶν μὲν τοίνυν ἄλλων τὴν ἐπίδειξιν ἡμῖν, ἔφην, εἰς αὖθις ἀπόθεσθον, τοῦτο δ' αὐτὸ ἐπιδείξασθον· τουτονὶ τὸν νεανίσκον πείσατον ὡς χρὴ φιλοσοφεῖν καὶ ἀρετῆς ἐπιμελεῖσθαι, καὶ χαριεῖσθον ἐμοί τε καὶ τουτοισὶ πᾶσιν. [...]

Quem se submete à prova do *elenchos* de Dionisodoro e Eutidemo é o jovem Clínias, ainda inexperiente na "arte dos discursos" (τέχνη λόγων). Levado a se contradizer por duas vezes seguidas, ora afirmando que quem aprende são os sábios, ora que são os ignorantes (cf. 275d-276d), Clínias se encontra numa situação embaraçosa, como fica evidente pela descrição de Sócrates, o narrador do diálogo:

> (i) Assim que Eutidemo disse isso, os seguidores de Dionisodoro e Eutidemo, como um coro regido pelos sinais do mestre, irromperam num misto de algazarra e risos. (276b6-7)

Ταῦτ' οὖν εἰπόντος αὐτοῦ, ὥσπερ ὑπὸ διδασκάλου χορὸς ἀποσημήναντος, ἅμα ἀνεθορύβησάν τε καὶ ἐγέλασαν οἱ ἑπόμενοι ἐκεῖνοι μετὰ τοῦ Διονυσοδώρου τε καὶ Εὐθυδήμου·

> (ii) Depois disso, os amantes de ambos os homens riam muito e faziam grande algazarra, admirados pela sua sabedoria; e nós outros, abatidos, nos calávamos. (276d1-3)

Ἐνταῦθα δὴ καὶ πάνυ μέγα ἐγέλασάν τε καὶ ἐθορύβησαν οἱ ἐρασταὶ τοῖν ἀνδροῖν, ἀγασθέντες τῆς σοφίας αὐτοῖν· οἱ δ' ἄλλοι ἡμεῖς ἐκπεπληγμένοι ἐσιωπῶμεν.

Como vemos, a dupla refutação de Clínias é entremeada por aplausos e risos do público presente na cena. A ridicularização do refutado se torna evidente quando Sócrates atenta em sua narração para a participação da audiência na dinâmica do diálogo. Embora, de modo geral, a técnica refutatória dos dois irmãos seja tratada por Sócrates como uma espécie de brincadeira juvenil constituída de palavras (como indica a ocorrência freqüente do verbo παίζω e de seus correlatos: cf. 277e2; 278b3; 278b6; 283b6; 286b9; 285a3), a ridicularização do refutado é um elemento importante para compreendermos a gênese do ódio e ressentimento do povo ateniense contra Sócrates, que culminou com a sua condenação à morte, como veremos adiante. Pois, do ponto de vista do resultado final do *elenchos,* como analisamos em 1.2, o método refutatório de Sócrates não se distinguiria daquele dos erísticos, e a ridicularização da pessoa refutada acaba por ser uma conseqüência comum entre eles. Todavia, Sócrates contrasta no *Eutidemo* o aspecto jocoso da "sabedoria erística" dos irmãos (ταύτης τῆς σοφίας τῆς ἐριστικῆς, cf. 272b9-10) ao caráter sério dos "discursos protrépticos" (τῶν προτρεπτικῶν λόγων, 282d6) que teriam como escopo exortar os homens "à sabedoria e à virtude" (σοφίας τε καὶ ἀρετῆς ἐπιμεληθῆναι, 278d3). Vejamos o trecho:

> De fato, esses ensinamentos são brincadeiras – é por isso que eu afirmo que ambos os homens estão brincando contigo – e digo brincadeira porque, se alguém aprendesse parte desses ensinamentos ou mesmo todos eles, isso não acrescentaria nada ao seu conhecimento de como as coisas são; tornar-se-ia, porém, apto a brincar com os homens fazendo-os tropeçar e revolver por meio da diferença de palavras, como quem ri e se deleita quando arranca o banco de quem está prestes a se sentar, vendo-o prostrado de costas. Considera, então, que tudo foi uma brincadeira da parte deles contigo. É evidente que, depois disso, exibirão ambos a ti os ensinamentos sérios, e eu lhes servirei de guia a fim de me concederem o que prometeram, pois eles diziam que dariam mostras de sabedoria protréptica. Todavia, eles julgaram, creio eu, ser preciso primeiro brincar contigo. Que isso, então, ó Eutidemo e Dionisodoro, seja brincadeira vossa, e, talvez, já seja o bastante; exibi a parte seguinte, convencendo o jovem de que se deve estimar a sabedoria e a virtude! Mas antes, eu vos mostrarei como entendo que deva ser e o que desejo escutar. Se meus modos vos parecerem então vulgares e ridículos, não me ridicularizeis! Pois a tal ponto estou ávido por vos escutar, que ousarei improvisar aqui perante vós. Contenhai o riso, então, vós dois e vossos discípulos, e tu, ó filho de Axíoco, responde-me! (278b2-e2)

ταῦτα δὴ τῶν μαθημάτων παιδιά ἐστιν–διὸ καί φημι ἐγώ σοι τούτους προσπαίζειν–παιδιὰν δὲ λέγω διὰ ταῦτα, ὅτι, εἰ καὶ πολλά τις ἢ καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα μάθοι, τὰ μὲν πράγματα οὐδὲν ἂν μᾶλλον εἰδείη πῇ ἔχει, προσπαίζειν δὲ οἷός τ' ἂν εἴη τοῖς ἀνθρώποις διὰ τὴν τῶν ὀνομάτων διαφορὰν ὑποσκελίζων καὶ ἀνατρέπων, ὥσπερ οἱ τὰ σκολύθρια τῶν μελλόντων καθιζήσεσθαι ὑποσπῶντες χαίρουσι καὶ γελῶσιν, ἐπειδὰν ἴδωσιν ὕπτιον ἀνατετραμμένον. ταῦτα μὲν οὖν σοι παρὰ τούτων νόμιζε παιδιὰν γεγονέναι· τὸ δὲ μετὰ ταῦτα δῆλον ὅτι τούτω γέ σοι αὐτὼ τὰ σπουδαῖα ἐνδείξεσθον, καὶ ἐγὼ ὑφηγήσομαι αὐτοῖν ἵνα μοι ὃ ὑπέσχοντο ἀποδῶσιν. ἐφάτην γὰρ ἐπιδείξασθαι τὴν προτρεπτικὴν σοφίαν· νῦν δέ, μοι δοκεῖ, δεῖν ᾠηθήτην πρότερον παῖσαι πρὸς σέ. ταῦτα μὲν οὖν, ὦ Εὐθύδημέ τε καὶ Διονυσόδωρε, πεπαίσθω τε ὑμῖν, καὶ ἴσως ἱκανῶς ἔχει· τὸ δὲ δὴ μετὰ ταῦτα ἐπιδείξατον προτρέποντε τὸ μειράκιον ὅπως χρὴ σοφίας τε καὶ ἀρετῆς ἐπιμεληθῆναι. πρότερον δ' ἐγὼ σφῷν ἐνδείξομαι οἷον αὐτὸ ὑπολαμβάνω καὶ οἵου αὐτοῦ ἐπιθυμῶ ἀκοῦσαι. ἐὰν οὖν δόξω ὑμῖν ἰδιωτικῶς τε καὶ γελοίως αὐτὸ ποιεῖν, μή μου καταγελᾶτε· ὑπὸ προθυμίας γὰρ τοῦ ἀκοῦσαι τῆς ὑμετέρας σοφίας τολμήσω ἀπαυτοσχεδιάσαι ἐναντίον ὑμῶν. ἀνάσχεσθον οὖν ἀγελαστὶ ἀκούοντες αὐτοί τε καὶ οἱ μαθηταὶ ὑμῶν· σὺ δέ μοι, ὦ παῖ Ἀξιόχου, ἀπόκριναι.

Sócrates entende a técnica erística de Eutidemo e Dionisodoro como um mero jogo, cuja finalidade é ridicularizar a pessoa inquirida perante a audiência. Os "ensinamentos sérios" (τὰ σπουδαῖα, 278c3) aos quais se refere Sócrates, que induziriam Clínias à virtude e à sabedoria, e dos quais ele próprio improvisadamente dá uma mostra (cf. 278e-282e), não chegam a ser cumpridos pelos irmãos. A seriedade do discurso é, portanto, uma prerrogativa de Sócrates, e o diálogo de cunho *protréptico* não se realiza senão nesse exemplo oferecido por Sócrates tendo como interlocutor Clínias. A analogia entre erística e luta presente no *Eutidemo*[13] exprime bem a natureza litigante desse tipo de técnica refutatória, visto que a sua finalidade precípua é derrotar o adversário fazendo-o se contradizer, a despeio do valor de verdade encerrado nesse processo. Mas o exemplo de "sabedoria protréptica" oferecido por Sócrates no *Eutidemo*, pautado na seriedade de seus fins (ou seja, o zelo pela sabedoria e pela virtude, 278d3), não parece se conformar totalmente à prática do *elenchos* pelo filósofo em outras circunstâncias particulares representadas por Platão nos "primeiros diálogos", como, por exemplo, nos três Atos do *Górgias.* Os "discursos protrépticos" (τῶν προτρεπτικῶν λόγων, 282d6) a que se refere Sócrates no *Eutidemo,* e dos quais ele faz uma exibição àquela audiência da cena, são

[13] Platão, *Eutidemo,* 277d1-2:

E Eutidemo, a fim de derrubá-lo pela terceira vez como em uma luta, lançava-se sobre o jovem.

Ἔτι δὴ ἐπὶ τὸ τρίτον καταβαλῶν ὥσπερ πάλαισμα ὥρμα ὁ Εὐθύδημος τὸν νεανίσκον·

diferentes da prática comum do *elenchos,* sobretudo quando ele confronta com os sofistas e/ou personagens associadas a eles.

Embora o resultado final do *elenchos* erístico e do *elenchos* socrático seja o mesmo (ou seja, a contradição do interlocutor), Sócrates alega no *Górgias* (457c4-458b3) que esse caráter negativo da refutação tem, em contrapartida, um sentido positivo: o de extirpar falsas opiniões sobre assuntos relevantes, os quais, em última instância, dizem respeito a questão de moralidade. Se o *elenchos* não chega a conclusões positivas sobre o tema em questão, ele, no entanto, pode ter essa função positiva de mostrar ao refutado que aquilo que ele presumia verdadeiro é, na verdade, falso. Esse seria o primeiro estímulo à busca pela verdade e pelo conhecimento[14]. As conseqüências positivas do *elenchos* vislumbradas por Sócrates, associadas ao caráter *protréptico* do diálogo "sério" e filosófico a que Sócrates se refere no *Eutidemo* (cf. 278e-282e), seriam os feitos distintivos de Sócrates em oposição ao *elenchos* praticado pelos erísticos, representados pelas figuras de Eutidemo e Dionisodoro.

IV.

Todavia, ainda que consideremos o *elenchos* socrático distinto do *elenchos* erístico do ponto de vista da motivação (o primeiro, em vista do conhecimento e da verdade, e o segundo, em vista da vitória na disputa verbal, em que a verdade não se coloca como fim), como foi analisado em 1.2, o *pathos* de quem é refutado é semelhante em ambos os casos. O *Eutidemo* representa caricaturalmente a ridicularização do refutado diante da audiência presente na cena, o que não seria diferente, por sua vez, caso fosse Sócrates o inquiridor. Nesse sentido, o argumento que Sócrates apresenta no *Górgias* como justificação do *elenchos* (457c4-458b3) não é geralmente suficiente para abrandar as reações passionais de quem é refutado, sobretudo quando essa pessoa não compartilha das mesmas convicções morais de Sócrates e suspeita da sua presumida seriedade. O argumento de Sócrates pode ser entendido, como o é por Cálicles[15], por exemplo, como mero pretexto que acoberta a sua real motivação, a qual seria, em última instância, simplesmente refutar o interlocutor

[14] cf. Robinson, 1953, pp. 14-15.
[15] Platão, *Górgias,* 482d7-e5.

com o intuito de ridicularizá-lo. Na perspectiva do adversário de Sócrates, que não aceita passivamente a sua investida e não se mostra disposto a ser persuadido pelo filósofo, não haveria diferença, portanto, nem mesmo de motivação entre o *elenchos* socrático e o *elenchos* erístico, pois Sócrates dialogaria com o simples escopo de refutar o interlocutor fazendo-o se contradizer.

Mas ódio e ressentimento não são as únicas paixões suscitadas pelo modo habitual de Sócrates inquirir as pessoas. Diferente é a reação de quem é simpático a Sócrates e propende a segui-lo e a fazer parte do seu circuito de amizade, que compreendia, por exemplo, Alcibíades, Críton, Cármides, Crítias, Apolodoro, dentre outros. Segundo o discurso de Sócrates na *Apologia,* tais pessoas, especialmente os mais jovens, se regozijavam ao contemplá-lo inquirindo os outros e passavam, assim, a imitá-lo. A conseqüência funesta disso acabou sendo a acusação de corrupção da juventude que aparece nos termos do processo impetrado por Meleto, Anito e Lícon[16], ainda que Sócrates alegue não ter responsabilidade moral pelos atos de outras pessoas que imitem seu método de inquirição, como vemos no trecho citado em 1.2 (cf. 23c2-d7). A condição de quem faz parte da audiência (enfatizado pelo particípio ἀκούοντες, 23c3) e é simpático a Sócrates é contrária à de quem é vítima de seu *elenchos*. Portanto, são duas formas de afecções distintas causadas pela refutação de Sócrates: ódio e ressentimento, de um lado, deleite e

---

[16] Os termos do processo contra Sócrates são conservados por Platão e Xenofonte, com a diferença na ordem das acusações:

(i) Xenofonte, *Memorabilia,* 1.1.1:

> Espantei-me muitaz vezes por quais argumentos os acusadores de Sócrates conseguiram persuadir os Atenienses de que ele merecia a pena de morte por crime contra a cidade. A acusação contra ele era mais ou menos esta: Sócrates comete injustiça por não reconhecer os deuses que a cidade reconhece e por introduzir outras novas divindades. Ele também comete injustiça po corromper a juventude."
>
> Πολλάκις ἐθαύμασα τίσι ποτὲ λόγοις Ἀθηναίους ἔπεισαν οἱ γραψάμενοι Σωκράτην ὡς ἄξιος εἴη θανάτου τῇ πόλει. ἡ μὲν γὰρ γραφὴ κατ' αὐτοῦ τοιάδε τις ἦν· ἀδικεῖ Σωκράτης οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσφέρων· ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων.

(ii) Platão, *Apologia,* 24b6-c1:

> Como se trata de outros acusadores, tomemos novamente o juramento deles. Ei-lo em linhas gerais: afirmam que Sócrates comete injustiça por corromper a juventude e por não reconhecer os deuses que a cidade reconhece, mas outras novas divindades.
>
> αὖθις γὰρ δή, ὥσπερ ἑτέρων τούτων ὄντων κατηγόρων, λάβωμεν αὖ τὴν τούτων ἀντωμοσίαν. ἔχει δέ πως ὧδε· Σωκράτη φησὶν ἀδικεῖν τούς τε νέους διαφθείροντα καὶ θεοὺς οὓς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά.

gratificação, de outro[17]. A complexidade da personagem se expressa nessa ambigüidade do *pathos* envolvido na dimensão pragmática do *elenchos* socrático. Na medida em que o aspecto patológico se apresenta como um de seus elementos constitutivos, vejamos, então, a função das *paixões* (πάθη) no diálogo *Górgias,* especialmente a da *vergonha* (αἰσχύνη), e como elas contribuem para a consecução do método refutatório de Sócrates.

2.2 - Diálogo Direto, Diálogo Narrado e Diálogo Reportado

I.

Antes de analisarmos os contextos em que as paixões aparecem na dinâmica do texto, é importante notar um elemento formal do diálogo: o *Górgias* é um *diálogo direto*, sem a intervenção de um narrador e sem ser reportado por alguém, semelhante às partes dialogadas da tragédia e da comédia ática. No Livro III da *República,* Platão apresenta o que poderíamos considerar a primeira "poética" da Antigüidade, na qual o critério utilizado para distinguir os diversos gêneros é o modo de discurso (τὸ λέξεως, 392c6): (i) discurso em 1ª pessoa, ou seja, *imitação* (μίμησις), como são a tragédia e a comédia ática; (ii) discurso em 3ª pessoa, ou seja, *narração simples* (ἁπλῆ διήγησις), como são os ditirambos, ou (iii) a *mistura de ambos* (δι' ἀμφοτέρων), como é a épica homérica[18]. Como se

[17] No Livro VII *República,* Platão parece responder criticamente a esse argumento (o qual ele próprio coloca na boca de Sócrates na *Apologia*) que busca justificar a irresponsabilidade moral de Sócrates pelos atos daqueles jovens que, "por conta própria" (αὐτόματοι, cf. 23c2), passam a imitá-lo depois de verem-no examinar e refutar os outros. Platão, nessa visão crítica a respeito do mau uso do "diálogo" (διαλέγεσθαι, cf. 537e1, geralmente traduzido por "dialética"), observa justamente a influência perniciosa do *elenchos* em jovens que não estão suficientemente preparados para o seu exercício, motivo pelo qual a dialética (διαλέγεσθαι) é mal vista pelo povo. Naquela passagem da *República* citada em 1.2, Platão explicaria melhor a gênese daquele ódio e ressentimento a que a personagem Sócrates se refere na *Apologia* como causa de sua iminente condenação (cf. VII, 539b1-d2).

[18] Platão, *República,* III, 394b8-c6:

> "Compreendeste corretamente", disse eu, "e creio que já está claro o que antes fui incapaz de te mostrar: uma parte da poesia e da mitologia é inteiramente mimética a qual, como dizes tu, compreende a tragédia e a comédia; outra parte é aquela narrada pelo próprio poeta, e hás de encontrá-la sobretudo nos ditirambos; e a terceira, por sua vez, consiste na mistura de ambas, como é a poesia épica e outras formas diversas, se me entendes."
> "Sim, compreendo," disse ele, "o que outrora querias dizer."
>
> Ὀρθότατα, ἔφην, ὑπέλαβες, καὶ οἶμαί σοι ἤδη δηλοῦν ὃ ἔμπροσθεν οὐχ οἷός τ' ἦ, ὅτι τῆς ποιήσεώς τε καὶ μυθο-λογίας ἡ μὲν διὰ μιμήσεως ὅλη ἐστίν, ὥσπερ σὺ λέγεις, τραγῳδία τε καὶ κωμῳδία, ἡ δὲ δι'

classificariam, então, os diálogos platônicos segundo esse critério? Do ponto de vista de Platão, eles seriam inteiramente miméticos, pois ele jamais aparece como narrador ou personagem nos diálogos, e, por isso, a "voz" de Platão não aparece senão mimetizando personagens e narradores. Todavia, do ponto de vista do texto encerrado em si mesmo, os diálogos se enquadrariam nos gêneros (i) e (iii)[19]: os diálogos *miméticos,* que compreendem o *Górgias,* o *Filebo,* o *Fedro,* os *Alcibíades Primeiro* e *Segundo,* o *Eutífron,* o *Críton,* o *Laques,* o *Crátilo,* o *Mênon,* os *Hípias Maior* e *Menor,* o *Íon,* o *Menexeno,* o *Teeteto,* o *Sofista,* o *Político,* o *Timeu,* o *Crítias,* as *Leis* e o *Epínomis;* e os diálogos *mistos,* que, por sua vez, podem ser divididos em duas espécies: (a) quando Sócrates ou outro narrador abre o diálogo narrando em 1ª pessoa uma ação passada, como a *República,* o *Parmênides,* o *Cármides* e o *Lísis;* ou (b) quando duas personagens abrem um diálogo direto, portanto *mimético,* mas pouco depois passam a narrar uma ação da qual Sócrates participa, como o *Fédon,* o *Banquete,* o *Eutidemo* e o *Protágoras.* Em suma, poderíamos dividi-los em *diálogos diretos, diálogos narrados* e *diálogos reportados,* respectivamente.

Embora pareça de pouca relevância filosófica, esse elemento formal, no tocante à caracterização das afecções das personagens, traz conseqüências importantes para a exegese do texto: deparamo-nos, no *Górgias,* com a situação dialógica sem intermédio do narrador, e caberá ao leitor julgar os discursos e as ações das personagens sem ser conduzido pela visão do narrador que constrói a cena. O *Eutidemo,* por sua vez, como *diálogo reportado*, começa com um diálogo direto entre Sócrates e Críton, mas se desenvolve posteriormente com a narração de Sócrates da discussão que havia tido anteriormente com os irmãos Eutidemo e Dionisodoro. Isso proporciona ao narrador, no caso Sócrates, a possibilidade de ressaltar elementos da cena que não são dados diretamente pelo conteúdo da discussão, como, por exemplo, as diferentes reações das personagens em diferentes ocasiões da discussão. Vejamos algumas passagens como exemplos:

ἀπαγγελίας αὐτοῦ τοῦ ποιητοῦ–εὕροις δ' ἂν αὐτὴν μάλιστά που ἐν διθυράμβοις– ἡ δ' αὖ δι' ἀμφοτέρων
ἔν τε τῇ τῶν ἐπῶν ποιήσει, πολλαχοῦ
δὲ καὶ ἄλλοθι, εἴ μοι μανθάνεις.
᾽Αλλὰ συνίημι, ἔφη, ὃ τότε ἐβούλου λέγειν.

[19] A *Apologia* não se enquadraria nessa classificação pois se trata de um peça de retórica judicária. O mesmo vale para as cartas, muitas das quais a autoria de Platão é suspeita.

(i) Ctesipo estava sentado longe de Clínias – pareceu-me que Eutidemo, enquanto dialogava comigo, curvava-se para frente, impedindo Ctesipo de contemplar Clínias que se encontrava, por sua vez, entre nóis dois – e Ctesipo, desejoso de contemplar o namorado e igualmente afeito a discursos, num pulo se colocou diante de nós. Assim, os demais presentes, quando viram-no, se dispuseram em nosso entorno, tanto os amantes de Clínias quanto os companheiros de Eutidemo e Dionisodoro. (274b6-d3)

ὁ γὰρ Κτήσιππος ἔτυχε πόρρω καθεζόμενος τοῦ Κλεινίου—κἀμοὶ δοκεῖν ὡς ἐτύγχανεν ὁ Εὐθύδημος ἐμοὶ διαλεγόμενος προνενευκὼς εἰς τὸ πρόσθεν, ἐν μέσῳ ὄντος ἡμῶν τοῦ Κλεινίου ἐπεσκότει τῷ Κτησίππῳ τῆς θέας—βουλόμενός τε οὖν θεάσασθαι ὁ Κτήσιππος τὰ παιδικὰ καὶ ἅμα φιλήκοος ὢν ἀναπηδήσας πρῶτος προσέστη ἡμῖν ἐν τῷ καταντικρύ· οὕτως οὖν καὶ οἱ ἄλλοι ἐκεῖνον ἰδόντες περιέστησαν ἡμᾶς, οἵ τε τοῦ Κλεινίου ἐρασταὶ καὶ οἱ τοῦ Εὐθυδήμου τε καὶ Διονυσοδώρου ἑταῖροι.

(ii) Assim que Eutidemo disse isso, os seguidores de Dionisodoro e Eutidemo, como um coro regido pelos sinais do mestre, irromperam num misto de algazarra e risos. (276b6-7)

Ταῦτ' οὖν εἰπόντος αὐτοῦ, ὥσπερ ὑπὸ διδασκάλου χορὸς ἀποσημήναντος, ἅμα ἀνεθορύβησάν τε καὶ ἐγέλασαν οἱ ἑπόμενοι ἐκεῖνοι μετὰ τοῦ Διονυσοδώρου τε καὶ Εὐθυδήμου·

(iii) E eu, quando percebi que se tornava mais áspera a conversa entre eles, brinquei com Ctesipo e disse [...]. (285a2-3)

Ἐγὼ οὖν, ἐπειδή μοι ἐδόκουν ἀγριωτέρως πρὸς ἀλλήλους ἔχειν, προσέπαιζόν τε τὸν Κτήσιππον καὶ εἶπον ὅτι [...]

A descrição da cena (i) apresenta Clínias e Ctesipo como namorados, e esse envolvimento emocional das personagens explica a razão da brusca intervenção de Ctesipo no diálogo, colérico com os sofistas que, por meio de um sofisma, concluíram das palavras de Sócrates que amigos e namorados apreçavam a morte de seu amado (283e). O comportamento iracundo de Ctesipo é um traço da personagem nesse diálogo, visto que Clínias se encontra continuamente ridicularizado por Eutidemo e Dionisodoro, situação que o afeta pungentemente. A ridicularização de Clínias se torna patente quando Sócrates descreve a reação do público presente na cena, composto de admiradores dos sofistas, como vemos no trecho (ii). A animosidade entre Ctesipo e Eutidemo é apaziguada posteriormente por Sócrates com uma intervenção irônica, acalmando momentaneamente os ânimos das personagens (iii).

Além de propiciar a descrição dos elementos da cena não imediatamente evidentes pelo discurso, o diálogo narrado por Sócrates sugere uma questão interessante aos leitores e estudiosos do *corpus platonicum*: até que ponto se deve confiar na veracidade do relato de Sócrates, quando ele reconstrói a alguém uma discussão da qual havia participado, como no caso do *Eutidemo*? Não nos encontramos diante de uma situação limite, na medida em que Sócrates poderia selecionar aquilo que lhe aprouvesse e que fosse conveniente ser relatado, e omitir o que não lhe conviesse? Um diálogo narrado por Sócrates não corre o risco de estar "viciado" pela perspectiva socrática? Tal dúvida não é apenas pertinente a nós leitores e exegetas dos textos de Platão; a certa altura do diálogo (290d-291a), Críton duvida da verossimilhança de um argumento atribuído a Clínias por Sócrates, pois seu refinamento não parecia consoante ao ἦθος da personagem, inexperiente e bastante inocente no confronto com os sofistas; a Críton, parecia ser antes Sócrates do que Clínias o autor daquelas palavras por ele reportadas. A dúvida permanece irresoluta:

> CRÍTON: O que dizes, Sócrates? Foi aquele jovem que proferiu essas palavras?
>
> SOC: Não acreditas, Críton?
>
> CRI: Por Zeus, deveras não. Pois se ele disse isso, creio que ele não precisaria de Eutidemo nem de qualquer outro homem para se educar.
>
> SOC: Mas então seria, por Zeus, Ctesipo a pronunciar tais palavras, e sou eu que não me recordo?
>
> CRI: Que Ctesipo?
>
> SOC: Não obstante, ao menos sei que não foram nem Eutidemo nem Dionisodoro a proferir tais palavras. Mas, ó divino Críton, não seria algum daqueles homens superiores ali presentes a pronunciá-las? Que eu as ouvi, tenho certeza. (290e1-291a9)

> ΚΡ. Τί λέγεις σύ, ὦ Σώκρατες; ἐκεῖνο τὸ μειράκιον τοιαῦτ᾽ ἐφθέγξατο;
>
> ΣΩ. Οὐκ οἴει, ὦ Κρίτων;
>
> ΚΡ. Μὰ Δί᾽ οὐ μέντοι. οἶμαι γὰρ αὐτὸν ἐγώ, εἰ ταῦτ᾽ εἶπεν, οὔτ᾽ Εὐθυδήμου οὔτε ἄλλου οὐδενὸς ἔτ᾽ ἀνθρώπου δεῖσθαι εἰς παιδείαν.
>
> ΣΩ. Ἀλλ᾽ ἆρα, ὦ πρὸς Διός, μὴ ὁ Κτήσιππος ἦν ὁ ταῦτ᾽ εἰπών, ἐγὼ δὲ οὐ μέμνημαι;
>
> ΚΡ. Ποῖος Κτήσιππος;
>
> ΣΩ. Ἀλλὰ μὴν τόδε γε εὖ οἶδα, ὅτι οὔτε Εὐθύδημος οὔτε Διονυσόδωρος ἦν ὁ εἰπὼν ταῦτα· ἀλλ᾽, ὦ δαιμόνιε Κρίτων, μή τις τῶν κρειττόνων παρὼν αὐτὰ ἐφθέγξατο; ὅτι γὰρ ἤκουσά γε ταῦτα, εὖ οἶδα.

Esse tipo de reflexão *metapoética* coloca questões de grande relevância para a interpretação dos diálogos platônicos, mas esta ocasião não é oportuna para analisarmos a fundo a série de conseqüências. Minha proposta se limita aqui à comparação entre o *Eutidemo* e o *Górgias* com relação a esse aspecto formal do diálogo, para, na seqüência da argumentação, analisarmos a função das paixões no *Górgias*. Como vemos, o problema da verossimilhança aludido por Críton no *Eutidemo* não seria pertinente no caso do *Górgias*, visto ser um *diálogo direto*, sem o intermédio do narrador. Nesse sentido, Sócrates, no *Górgias,* não tem o domínio absoluto da situação dialógica, não pode selecionar e omitir o que lhe convém: encontramo-nos diante da ação tal como ela se efetiva, e não tal como ela é reconstruída por um narrador, sobretudo por Sócrates, que tem interesse direto na forma como o diálogo é conduzido e concluído. O juízo do leitor, por conseguinte, não seria afetado desta maneira pela perspectiva da personagem Sócrates, e esse elemento será muito importante para a interpretação do confronto entre Sócrates e Cálicles no *Górgias*, como veremos adiante.

II.

Vejamos, agora, alguns trechos do *Protágoras* que também contribuem para essa discussão sobre o aspecto formal do diálogo com relação à função das paixões no drama. O *Protágoras* é um *diálogo reportado,* semelhante ao *Eutidemo:* ele se abre com um diálogo direto entre Sócrates e um amigo anônimo, seguido pela narração do filósofo do encontro que acabara de ter com Protágoras. A certa altura do diálogo, quando Sócrates narra o impasse a que chegou a discussão a respeito da forma adequada de conduzi-la (por meio de discursos longos, μακρολογία, como tendia fazer Protágoras, ou por meio de perguntas e respostas, βραχυλογία, como queria Sócrates)[20], as outras personagens passam a intervir na discussão e a deliberar sobre qual dos dois teria razão em suas reivindicações, visto que não havia consenso entre as partes. Tal como a cena é descrita por Sócrates, o diálogo se transforma numa deliberação geral sobre os rumos da discussão entre Sócrates e Protágoras, provavelmente como paródia das sessões da Assembléia ateniense. Dos muitos argumentos ali expostos, um chama a atenção pela crítica sutil à estratégia argumentativa

[20] cf. Platão, *Protágoras,* 334c7-335a8.

de Sócrates a fim de impor seu modo habitual de discurso, o "diálogo" (διαλέγεσθαι). As palavras são de Alcibíades:

> Tomando a palavra, Alcibíades disse então: "Não falas com acerto, Cálias, pois Sócrates, aqui presente, admite que não é habituado a discursos longos e concede isso a Protágoras, mas ser capaz de dialogar e saber oferecer e receber o discurso, eu me admiraria se ele concedesse isso a qualquer homem que fosse. Então, se Protágoras admitir que é mais débil do que Sócrates no dialogar, para Sócrates será o suficiente; mas se ele resistir a isso, que dialogue por meio de perguntas e respostas, que não se estenda em longos discursos a cada pergunta que lhe é endereçada, furtando-se à discussão e evitando passar a palavra, estirando-se a tal ponto que a maior parte da audiência acaba por esquecer sobre o que versava a pergunta. Sócrates, contudo, garanto que não se esquece, e não faz outra coisa senão brincar quando diz ser desmemoriado. A mim, Sócrates parece ser mais razoável, visto que é preciso que cada um revele o seu pensamento." (336b7-d5)

> Ὑπολαβὼν οὖν ὁ Ἀλκιβιάδης, Οὐ καλῶς λέγεις, ἔφη, ὦ Καλλία· Σωκράτης μὲν γὰρ ὅδε ὁμολογεῖ μὴ μετεῖναί οἱ μακρολογίας καὶ παραχωρεῖ Πρωταγόρᾳ, τοῦ δὲ διαλέγεσθαι οἷός τ' εἶναι καὶ ἐπίστασθαι λόγον τε δοῦναι καὶ δέξασθαι θαυμάζοιμ' ἂν εἴ τῳ ἀνθρώπων παραχωρεῖ. εἰ μὲν οὖν καὶ Πρωταγόρας ὁμολογεῖ φαυλότερος εἶναι Σωκράτους διαλεχθῆναι, ἐξαρκεῖ Σωκράτει· εἰ δὲ ἀντιποιεῖται, διαλεγέσθω ἐρωτῶν τε καὶ ἀποκρινόμενος, μὴ ἐφ' ἑκάστῃ ἐρωτήσει μακρὸν λόγον ἀποτείνων, ἐκκρούων τοὺς λόγους καὶ οὐκ ἐθέλων διδόναι λόγον, ἀλλ' ἀπομηκύνων ἕως ἂν ἐπιλάθωνται περὶ ὅτου τὸ ἐρώτημα ἦν οἱ πολλοὶ τῶν ἀκουόντων· ἐπεὶ Σωκράτη γε ἐγὼ ἐγγυῶμαι μὴ ἐπιλήσεσθαι, οὐχ ὅτι παίζει καί φησιν ἐπιλήσμων εἶναι. ἐμοὶ μὲν οὖν δοκεῖ ἐπιεικέστερα Σωκράτης λέγειν· χρὴ γὰρ ἕκαστον τὴν ἑαυτοῦ γνώμην ἀποφαίνεσθαι.

Ainda que Alcibíades tome o partido de Sócrates e aja como seu "advogado" na deliberação, ele não deixa de sublinhar que o seu argumento (o fato de haver pouca memória) é enganoso, pois não é o caso de Sócrates ser desmemoriado; Alcibíades entende a estratégia retórica de Sócrates como zombaria de sua parte (o verbo utilizado é παίζει, 336d7). Todavia, essa breve declaração de Alcibíades (que Sócrates, enquanto narrador, poderia ter omitido mas não o fez, e Platão é muito sutil nessas pequenas sugestões de leitura, nesses diversos níveis de interpretação) revela uma dimensão do discurso socrático que, à primeira vista, não é evidente: na tentativa de estabelecer o diálogo por meio de perguntas e respostas breves, Sócrates usa de argumentos falaciosos quando isso lhe convém, como, no caso do *Protágoras*, alegar pouca memória (ἐπιλήσμων εἶναι, 336d4). Como Protágoras não se limita a responder brevemente as perguntas como quer Sócrates, e

tende a usar, como típico retor, discursos extensos (μακρολογία do discurso retórico em oposição à βραχυλογία do discurso filosófico, como vimos em 1.3), Sócrates se vale desse argumento *ad hominem* falacioso para tentar convencer Protágoras a fazer o jogo dialógico, e, por conseguinte, para colocar em prática o seu habitual *elenchos*. Em outras palavras, o juízo de Alcibíades mostra que Sócrates utiliza de todos os meios para obter o fim almejado (i.e., estabelecer o diálogo), na medida em que a discussão por meio de perguntas e respostas (βραχυλογία) se apresenta como condição *sine qua non* para o *elenchos*. Contudo, embora Alcibíades acredite "ingenuamente" que se trata de uma "brincadeira" de Sócrates, ele não observa que esse tipo de artifício retórico desempenha uma determinada função na sua estratégia argumentativa geral, e que, em última instância, esse tipo de comportamento conflita com a sua presumida "seriedade" quando dialoga[21]. Nesse jogo dialógico, enquanto Sócrates faz uso de argumentos falaciosos quando lhe é conveniente, ele exige de seu interlocutor, em contrapartida, sinceridade nas respostas para que a refutação seja legítima.[22] Nesse sentido, Sócrates estaria acima daquilo que ele prescreve a seus interlocutores como "regras" gerais do diálogo de caráter filosófico.

Essa passagem do *Protágoras* se torna especialmente interessante quando levamos em consideração justamente aquele aspecto formal aludido acima: se Sócrates não omitiu aquilo que, por sua vez, poderia ser visto como ponto nevrálgico de seu método refutatório, então o discurso de Alcibíades é bastante pertinente para o debate sobre a natureza do *elenchos* socrático. É importante ressaltar que, dada a própria constituição do gênero dialógico, Platão não fala somente por intermédio de seu principal protagonista, Sócrates,

---

[21] Como ele justifica o *elenchos*, por exemplo, no *Górgias* (457c4-458b3), como a análise precedente se propôs a mostrar.

[22] A exigência de sinceridade nas respostas aparece de forma explícita no *Górgias* (495a-b), e implicitamente nesta passagem do *Protágoras* (331b8-d1):

> "Não me parece absolutamente, Sócrates," disse ele, "que a questão seja assim tão simples a ponto de concordar que a justiça seja pia e a piedade, justa, mas parece-me haver uma diferença nisso. Todavia, que diferença faz?" disse ele. "Se quiseres, que a justiça seja para nós pia e a piedade, justa!" "Não para mim," lhe repliquei. "Não preciso deste 'se quiseres' ou daquele 'se te parece' para refutar-te, mas do 'para mim e para ti". E refiro-me a este "para mim e para ti" crendo que o melhor modo de refutar o argumento é quando se subtrai dele este 'se'."
>
> – Οὐ πάνυ μοι δοκεῖ, ἔφη, ὦ Σώκρατες, οὕτως ἁπλοῦν εἶναι, ὥστε συγχωρῆσαι τήν τε δικαιοσύνην ὅσιον εἶναι καὶ τὴν ὁσιότητα δίκαιον, ἀλλά τί μοι δοκεῖ ἐν αὐτῷ διάφορον εἶναι. ἀλλὰ τί τοῦτο διαφέρει; ἔφη· εἰ γὰρ βούλει, ἔστω ἡμῖν καὶ δικαιοσύνη ὅσιον καὶ ὁσιότης δίκαιον. – Μή μοι, ἦν δ' ἐγώ· οὐδὲν γὰρ δέομαι τὸ "εἰ βούλει" τοῦτο καὶ "εἴ σοι δοκεῖ" ἐλέγχεσθαι, ἀλλ' ἐμέ τε καὶ σέ· τὸ δ' "ἐμέ τε καὶ σέ" τοῦτο λέγω, οἰόμενος οὕτω τὸν λόγον βέλτιστ' ἂν ἐλέγχεσθαι, εἴ τις τὸ "εἰ" ἀφέλοι αὐτοῦ.

mas também por meio das outras personagens, que são igualmente frutos de seu engenho: talvez Platão tenha expressado pela boca de tais personagens críticas consistentes ao *elenchos* que contribuem para a compreensão adequada de Sócrates em toda a sua complexidade: um misto de seriedade e brincadeira, de veracidade e engano, de filósofo e sofista.

III.

Como foi sublinhado acima, o diálogo reportado por Sócrates, como são o *Eutidemo* e o *Protágoras,* favorece a descrição da cena, das personagens e das reações de cada uma delas durante os vários movimentos da discussão. Neste trecho do *Protágoras,* Sócrates revela explicitamente como ele adéqua seu discurso ao estado de ânimo do seu interlocutor:

> Protágoras me parecia já estar exasperado, hostil e esquivo para dar as respostas. Quando o vi então nesse estado, passei a me precaver e a perguntar-lhe com brandura. (333e2-5)
>
> Καί μοι ἐδόκει ὁ Πρωταγόρας ἤδη τετραχύνθαι τε καὶ ἀγωνιᾶν καὶ παρατετάχθαι πρὸς τὸ ἀποκρίνεσθαι· ἐπειδὴ οὖν ἑώρων αὐτὸν οὕτως ἔχοντα, εὐλαβούμενος ἠρέμα ἠρόμην.

A cena precede o momento de crise do diálogo (334d-335c), aludido acima. A irritabilidade de Protágoras é fruto da aporia a que Sócrates conduziu a discussão a respeito da unidade ou multiplicidade da virtude. Protágoras, num primeiro momento, disse que as partes da virtude são como as partes do rosto, cada qual diferente por sua grandeza ou pequeneza e com a sua função específica, e que a posse de uma não implica necessariamente a posse das demais virtudes (329d-330c). Num segundo momento, admite com Sócrates que para cada coisa existe apenas um contrário, como para o bem, o mal, para o grave, o agudo, etc (332c). Todavia, Protágoras havia admitido pouco antes que tanto a sabedoria quanto a temperança são contrárias à ignorância (332a-b). Por conseguinte, as opiniões de Protágoras acabam por se conflitar, configurando o estado de aporia do debate; Sócrates, então, oferece as duas vias de solução do problema: ou se abandona a premissa de que para cada coisa há apenas um contrário, ou aquela de que a sabedoria é diversa da temperança como o são entre si as partes do rosto, cada qual com sua grandeza e função

específica, pois é impossível sustentar ambas simultaneamente (332d-333a). Por fim, Protágoras é forçado a retroceder e a admitir contrariamente ao que havia dito, ainda que contra a vontade (μάλ' ἀκόντως, 333b4), ou seja, que a sabedoria e a temperança são uma única coisa (333b).

A irritação de Protágoras frente à contradição de suas opiniões evidenciada pelo *elenchos* socrático ilustra bem o *pathos* de quem é refutado, e ilustra bem o que é dito na *Apologia* (21c-d). A hostilidade contra Sócrates crescia na medida em que ele, investigando o sentido do oráculo que dizia ser ele o homem mais sábio, mostrava àquelas pessoas que tinham a reputação de sábias que, na verdade, elas não eram o que presumiam ser, mas apenas pareciam ser sábias (tanto aos outros quanto a si próprias). Nesse sentido, o *elenchos* socrático, embora seja geralmente negativo (i.e., não responda positivamente ao tema em questão), possui esta função positiva: mostrar aos pretensos sábios que, na verdade, não sabem nada verdadeiramente, a não ser por aparência e presunção. É justamente pelo fato de o *elenchos* influenciar negativamente a reputação de quem é refutado (de sábio passa a ser ignorante, não apenas a si próprio, mas também aos olhos dos outros) que o ódio contra Sócrates acabou gerando as calúnias representadas por Aristófanes, de um lado (as acusações antigas, adquiridas pelo tempo), e por Meleto, Anito e Lícon, de outro, autores formais do processo litigoso, que seriam, em última instância, simplesmente o ponto culminante desse rancor e ressentimento contra Sócrates nutrido pelo tempo. Nesse sentido, a reação de Protágoras frente ao constrangimento provocado pela refutação pode ser visto como um momento particular dessa "biografia intelectual" apresentada por Platão na *Apologia,* e ilustra adequadamente como o elemento passional tem uma participação efetiva na dinâmica do *elenchos* socrático.

Mas esse breve comentário sobre a reação de Protágoras é interessante, sobretudo, pela declaração de Sócrates a respeito do aspecto retórico do seu próprio discurso. Dada a irritabilidade de Protágoras diante das conseqüências paradoxais de sua tese inicial (de que as partes da virtude são como as partes do rosto), Sócrates muda a maneira de se dirigir a ele a fim de apaziguar a sua ira e de dar continuidade à discussão. Isso mostra como Sócrates sabe lidar com as paixões dos seus interlocutores, ora inflamando-os, a ponto de, em certas circunstâncias, culminar em violência física,[23] ora abrandando-os, quando isso

[23] cf. Platão, *Teeteto*, 151c.

lhe convém para obter o fim almejado, como neste caso específico do *Protágoras*. São instâncias diferentes do πρέπων retórico empregado com bastante destreza e sagacidade pela personagem Sócrates nos "primeiros diálogos".

Nesse sentido, Sócrates age de fato como um "verdadeiro orador" (*Gorg.,* 482c5: ὡς ἀληθῶς δημηγόρος ὤν), como acusa Cálicles, e coloca em prática, numa circunstância particular, uma das três ἔντεχνοι πίστεις mencionadas por Aristóteles na *Retórica* (τῶν δὲ πίστεων αἱ μὲν ἄτεχνοι εἰσι αἱ δὲ ἔντεχνοι, I, 1355b25): a persuasão *patética*.[24] Sócrates, ciente da irritação expressa pela relutância de Protágoras em responder as perguntas, percebe que a discussão estava a ponto de se encerrar tendo em vista o estado de ânimo do seu interlocutor. Sócrates tenta, então, resolver essa crise do diálogo com um recurso tipicamente retórico: tendo em vista a disposição do seu interlocutor, Sócrates passa a ser mais cauteloso ao formular as perguntas, de modo a apaziguar a irritação de Protágoras. Como afirma Aristóteles na *Retórica:*

> As coisas não se manifestam da mesma forma a quem ama e a quem odeia, tampouco a quem está colérico e a quem está sereno; pelo contrário, se manifestam de forma absolutamente distinta, ou distinta em grandeza. Pois a quem ama, aquele que deve ser julgado parece não ter cometido qualquer injustiça, ou ter cometido uma injustiça pouco grave; a quem odeia, contudo, parece o contrário. (II, 1377b31-1378a3)
>
> οὐ γὰρ ταὐτὰ φαίνεται φιλοῦσι καὶ μισοῦσιν, οὐδ' ὀργιζομένοις καὶ πράως ἔχουσιν, ἀλλ' ἢ τὸ παράπαν ἕτερα ἢ κατὰ μέγεθος ἕτερα· τῷ μὲν γὰρ φιλοῦντι περὶ οὗ ποιεῖται τὴν κρίσιν ἢ οὐκ ἀδικεῖν ἢ μικρὰ δοκεῖ ἀδικεῖν, τῷ δὲ μισοῦντι τοὐναντίον·

Embora Aristóteles tenha como referência os contextos "oficiais" da prática oratória (ou seja, o Conselho, a Assembléia e o Tribunal, as três instituições basilares da democracia ateniense), isso não implica que a sua análise não possa ser aplicada a contextos "não-oficiais" em que a retórica também se faz presente, como nessa ocasião particular do encontro entre Sócrates e Protágoras na casa de Cálias[25]. Ademais, a presença da audiência

[24] cf. Aristóteles, *Retórica,* I, 1356a1-4.

[25] A distinção entre a retórica pública e privada aparece mencionada no *Fedro,* quando Sócrates a define genericamente como ψυχαγωγία (261a7-b5):

na cena (o discurso retórico é um discurso público[26]) é de especial relevância para a dinâmica dialógica, pois é um elemento que, de certa forma, explica a irritação de Protágoras, uma vez levado a se contradizer publicamente pelo *elenchos* socrático. Assim como a disposição de ânimo da audiência influencia diretamente o juízo concernente ao fato em questão, a disposição de ânimo do interlocutor contribui decisivamente para o rumo

---

SOC: Porventura a arte retórica como um todo não seria uma psicagogia, um modo de conduzir as almas pelo discurso, não apenas nos tribunais ou em outro colóquio público qualquer, mas também em ocasiões privadas? E não seria a mesma arte para assuntos de pouca e de grande importância, e seu uso correto não seria igualmente honroso em questões sérias e em questões desprezíveis? Ou o que já ouviste falar sobre isso?
FED: Não, por Zeus, jamais ouvi falar sobre isso, mas é sobretudo nos processos jurídicos que se fala e se escreve com arte, e também nos discursos públicos. Quanto ao resto, não ouvi nada.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν οὐ τὸ μὲν ὅλον ἡ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων, οὐ μόνον ἐν δικαστηρίοις καὶ ὅσοι ἄλλοι δημόσιοι σύλλογοι, ἀλλὰ καὶ ἐν ἰδίοις, ἡ αὐτὴ σμικρῶν τε καὶ μεγάλων πέρι, καὶ οὐδὲν ἐντιμότερον τό γε ὀρθὸν περὶ σπουδαῖα ἢ περὶ φαῦλα γιγνόμενον; ἢ πῶς σὺ ταῦτ' ἀκήκοας;
ΦΑΙ. Οὐ μὰ τὸν Δί' οὐ παντάπασιν οὕτως, ἀλλὰ μάλιστα μέν πως περὶ τὰς δίκας λέγεταί τε καὶ γράφεται τέχνῃ, λέγεται δὲ καὶ περὶ δημηγορίας· ἐπὶ πλέον δὲ οὐκ ἀκήκοα.

[26] O termo δημηγορία, recorrente no *Górgias* para se referir ao discurso retórico em sentido amplo (502c12; 502d2; 503a6; 503b8; 519d5; 520b4), embora na *Retórica* de Aristóteles designe especificamente o discurso proferido na Assembléia em oposição ao discurso judiciário (cf. I, 1354b28), mostra, pela sua própria semântica, que se trata de "um discurso para o povo". O caráter público do discurso retórico, bem como sua função política, consta na própria definição que a personagem Górgias oferece de sua arte:

SOC: O que é isto, então, a que te referes?
GOR: A meu ver, ser capaz de persuadir mediante o discurso os juízes no tribunal, os conselheiros no Conselho, os membros da Assembléia na Assembléia e em toda e qualquer reunião que seja uma reunião política. Ademais, por meio desse poder terás o médico como escravo, e como escravo o treinador. Tornar-se-á manifesto que aquele negociante negocia não para si próprio, mas para outra pessoa, para ti, que tens o poder de falar e persuadir a *multidão*. (452d9-e8)

ΣΩ. Τί οὖν δὴ τοῦτο λέγεις;
ΓΟΡ. Τὸ πείθειν ἔγωγ' οἷόν τ' εἶναι τοῖς λόγοις καὶ ἐν δικαστηρίῳ δικαστὰς καὶ ἐν βουλευτηρίῳ βουλευτὰς καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ ἐκκλησιαστὰς καὶ ἐν ἄλλῳ συλλόγῳ παντί, ὅστις ἂν πολιτικὸς σύλλογος γίγνηται. καίτοι ἐν ταύτῃ τῇ δυνάμει δοῦλον μὲν ἕξεις τὸν ἰατρόν, δοῦλον δὲ τὸν παιδοτρίβην· ὁ δὲ χρηματιστὴς οὗτος ἄλλῳ ἀναφανήσεται χρηματιζόμενος καὶ οὐχ αὑτῷ, ἀλλὰ σοὶ τῷ δυναμένῳ λέγειν καὶ πείθειν τὰ πλήθη.

A própria condição de eficácia da persuasão retórica implica esse caráter público:

SOC: Dizias há pouco, pois, que também a respeito da saúde o retor será mais persuasivo do que o médico?
GOR: Sim, dizia, contanto que em meio à *multidão*.
SOC: "Em meio à multidão" não quer dizer "em meio a ignorantes"? Pois decerto em meio a quem tem conhecimento, não será mais persuasivo do que o médico.
GOR: Dizes a verdade. (459a1-6)

–ΣΩ. Ἔλεγές τοι νυνδὴ ὅτι καὶ περὶ τοῦ ὑγιεινοῦ τοῦ ἰατροῦ πιθανώτερος ἔσται ὁ ῥήτωρ. –ΓΟΡ. Καὶ γὰρ ἔλεγον, ἔν γε ὄχλῳ. –ΣΩ. Οὐκοῦν τὸ ἐν ὄχλῳ τοῦτό ἐστιν, ἐν τοῖς μὴ εἰδόσιν; οὐ γὰρ δήπου ἔν γε τοῖς εἰδόσι τοῦ ἰατροῦ πιθανώτερος ἔσται. –ΓΟΡ. Ἀληθῆ λέγεις.

que a discussão possa vir a tomar. Como vimos no início deste capítulo, Sócrates, no *Górgias,* diz que:

> [...] se houver controvérsia em algum ponto e um deles disser que o outro não diz de forma correta ou clara, eles se enfurecem e presumem que um discute com outro por malevolência, almejando antes a vitória do que investigar o que se propuseram a discutir [...]. (457d1-5)

> [...] ἀλλ᾽ ἐὰν περί του ἀμφισβητήσωσιν καὶ μὴ φῇ ὁ ἕτερος τὸν ἕτερον ὀρθῶς λέγειν ἢ μὴ σαφῶς, χαλεπαίνουσί τε καὶ κατὰ φθόνον οἴονται τὸν ἑαυτῶν λέγειν, φιλονικοῦντας ἀλλ᾽ οὐ ζητοῦντας τὸ προκείμενον ἐν τῷ λόγῳ·

Nesse sentido, a iniciativa de Sócrates de apaziguar o ânimo de Protágoras tem como escopo justamente evitar que o elemento passional prevaleça a ponto de impedir o prosseguimento da discussão, o que, de fato, não interessava ao filósofo naquele momento. De qualquer modo, no breve trecho do *Protágoras* citado acima, fica claro como Sócrates sabe que o seu método de inquirição afeta de forma diversa os interlocutores, e como ele é sagaz em lidar com esse aspecto passional envolvido no diálogo, adequando o discurso ao estado de ânimo do interlocutor para obter o fim almejado.

2.3- Sócrates vs. Sofistas: o teatro das paixões

I.

Os encontros de Sócrates com os mais renomados sofistas, tal como são representados nos diálogos platônicos, assumem geralmente uma conotação agonística. Isso, de certa forma, é natural porque Sócrates é representado por Platão como o grande antagonista dos sofistas. Mas, historicamente, a separação entre o domínio da filosofia e o da sofística, sobretudo no séc. V a.C., não era clara e muito menos ponto pacífico. Platão buscará delimitá-la, embora houvesse quem reivindicasse também para si a tutela do termo φιλοσοφία[27], como foi o caso de Isócrates: ainda que ele defina seu modelo de educação

[27] cf. Isócrates, *Panegírico,* 10: τὴν περὶ λόγους φιλοσοφίαν.

(τῶν λόγων παιδεία[28]) como φιλοσοφία e não como ῥητορική, termo este que não comparece em sua obra[29], a crítica moderna geralmente o rotula de "retor"[30]. Como diz Platão na *Apologia*, a própria difamação da reputação de Sócrates tem como uma das causas a confusão entre a sua atividade filosófica e o ofício educativo dos sofistas:

> Todavia, mais terríveis, ó homens, são aqueles que, apossando-se da maioria de vós desde a infância, persuadiram-vos e passaram a tecer acusações privas de verdade, de que há certo Sócrates, homem sábio, que reflete sobre as coisas celestes e investiga tudo quanto é subterrâneo, que torna forte o discurso fraco. (17b4-c1)
>
> ἀλλ' ἐκεῖνοι δεινότεροι, ὦ ἄνδρες, οἳ ὑμῶν τοὺς πολλοὺς ἐκ παίδων παραλαμβάνοντες ἔπειθόν τε καὶ κατηγόρουν ἐμοῦ μᾶλλον οὐδὲν ἀληθές, ὡς ἔστιν τις Σωκράτης σοφὸς ἀνήρ, τά τε μετέωρα φροντιστὴς καὶ τὰ ὑπὸ γῆς πάντα ἀνεζητηκὼς καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν.

Como sabemos, a expressão formular "tornar forte o discurso fraco" (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν, 18b8-c1) é o apanágio do ensino retórico, com especial ênfase à oratória forense devido ao grande desenvolvimento dos tribunais em Atenas durante o séc. V a.C.[31]. Identificá-la com a atividade de Sócrates significa, então, identificá-lo com essa

---

[28] Isócrates, *Antidosis,* 180.1: περὶ τῆς τῶν λόγων παιδείας.

[29] Schiappa, 1990, pp. 460-462.

[30] Isócrates, fundador de uma Escola em Atenas em torno de 391 a.C. contra a qual se colocava a Academia de Platão, é considerado pela doxografia como discípulo de Górgias (Fr. DK 82 A2, in: *Suda*):

> Górgias de Leontis, filho de Carmantides, retor, discípulo de Empédocles, mestre de Polo de Agrigento, de Péricles, de Isócrates e de Alquidamante de Eléia, o qual inclusive herdou a sua escola, era irmão do médico Heródico [A 2a].
>
> SUID. Γοργίας Χαρμαντίδου Λεοντῖνος, ῥήτωρ, μαθητὴς Ἐμπεδοκλέους, διδάσκαλος Πώλου Ἀκραγαντίνου καὶ Περικλέους καὶ Ἰσοκράτους καὶ Ἀλκιδάμαντος τοῦ Ἐλαΐτου, ὃς αὐτοῦ καὶ τὴν σχολὴν διεδέξατο· ἀδελφὸς δὲ ἦν τοῦ ἰατροῦ Ἡροδίκου [A 2a].

[31] Kennedy, 1994, p. 15: "The fifth century B.C. was the period of the emergence of radical democracy in Athens. Although older procedures were continued in homicide cases, most criminal and civil suits were now tried in courts with very large juries – a minimum of 201 members and sometimes many more – chosen by lot from among the male citizens." Essa importância político-social adquirida pelos tribunais atenienses durante o séc. V a.C. aparece representada nas comédias aristofanescas, sobretudo em *As Vespas,* cujo mote principal é justamente a satirização das práticas jurídicas em Atenas (Dover, 1989, p. 123). Em *As Nuvens,* Aristófanes faz menção a esse gosto ateniense por processos litigiosos como sendo a sua característica peculiar (vv. 206-8):

classe de pensadores, que atribuía à retórica uma função proeminente dentro do seu *curriculum* de ensinamentos oferecido aos jovens[32]. Sócrates objeta tal imputação dizendo que, diferentemente dos sofistas, ele não se apresenta como mestre de algum saber (20c), tampouco cobra dinheiro por lições em privado (19d-e); além do mais, os sofistas são mestres itinerantes, não-atenienses, que persuadem os mais jovens a abandonar suas famílias e seus concidadãos e a segui-los, em troca de uma remuneração (19e). Todavia, Sócrates não objeta diretamente a suposta acusação de "tornar forte o discurso fraco" (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν, 18b8-c1), limitando-se a se distinguir dos sofistas com relação a aspectos *ad hominem*, por assim dizer. Embora tal expressão formular não apareça, à primeira vista, nem boa nem má do ponto de vista moral, se recorrermos ao juízo crítico de Aristófanes em *As Nuvens*, contudo, compreendemos porque tal imputação pode ser nociva à reputação de Sócrates:

ESTREPSÍADES

Dizem que eles têm dois discursos,
o forte, seja ele qual for, e o fraco.
Um desses discursos, o fraco, dizem eles,
vence em defesa das causas mais injustas.
Se então aprendesses para mim o discurso injusto,
dessas dívidas que hoje tenho por tua causa
nada pagaria, nem mesmo um óbolo. (vv. 112-8)

Στ. εἶναι παρ' αὐτοῖς φασὶν ἄμφω τὼ λόγω,
τὸν κρείττον', ὅστις ἐστί, καὶ τὸν ἥττονα.
τούτοιν τὸν ἕτερον τοῖν λόγοιν, τὸν ἥττονα,
νικᾶν λέγοντά φασι τἀδικώτερα.
ἢν οὖν μάθῃς μοι τὸν ἄδικον τοῦτον λόγον,
ἃ νῦν ὀφείλω διὰ σέ, τούτων τῶν χρεῶν
οὐκ ἂν ἀποδοίην οὐδ' ἂν ὀβολὸν οὐδενί.

DISCÍPULO

Este é o mapa de toda a terra; vês?
Esta aqui é Atenas.

Μα. αὕτη δέ σοι γῆς περίοδος πάσης. ὁρᾷς;
αἵδε μὲν Ἀθῆναι.

ESTREPSÍADES

O que dizes? Não posso acreditar,
pois não vejo os juízes em suas sedes.

Στ. τί σὺ λέγεις; οὐ πείθομαι,
ἐπεὶ δικαστὰς οὐχ ὁρῶ καθημένους.

[32] Na *Retórica,* Aristóteles identifica a expressão formular "tornar forte o discurso fraco" (τὸ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν, 1402a24) com o uso do argumento de probabilidade conforme prescrito nos tratados de arte retórica do séc. V a.C. (os quais não foram conservados até nós) e a atribui a Protágoras, dizendo que "os homens vilipendiavam de forma justa o dito de Protágoras" (δικαίως ἐδυσχέραινον οἱ ἄνθρωποι τὸ Πρωταγόροι ἐπάγγελα, 1402a25-26). Segundo Estéfano de Bizâncio (DK 80 A21):

> Protágoras, conforme o testemunho de Eudoxo [Fr. 4 Gisinger *Στοιχεῖα* VI 78), criou o discurso fraco e o discurso forte e ensinou seus discípulos a vituperar e elogiar a mesma coisa.
>
> ῎Αβδηρα· Π., ὃν Εὔδοχος ἱστορεῖ τόν ἥσσω καὶ κρείσσω λόγον πεποιηκέναι καὶ τοὺς μαθητὰς δεδιδαχέναι τὸν αὐτὸν ψέγειν καὶ ἐπαινεῖν.

Em termos gerais, a prática retórica se torna perniciosa moralmente quando há essa equalização entre "discurso fraco" (τὸν ἥττονα λόγον) e "discurso injusto" (τὸν ἄδικον λόγοντὸν), de um lado, e entre o "discurso forte" (τὸν κρείττονα λόγον) e o "discurso justo" (τὸν δίκαιον), de outro. A princípio, "tornar forte o discurso fraco" pode ser também empregado em vista da justiça, quando, por exemplo, houver um processo no qual as evidências apontam para a condenação do réu que, no entanto, não cometera qualquer injustiça; nesse caso, a habilidade retórica do defensor de "tornar forte o discurso fraco" poderia ser legítima e conforme a justiça. Todavia, a prática comum da retórica nos tribunais atenienses, se tomarmos como parâmetro o juízo de Platão e Aristófanes, tinha geralmente o sentido inverso: "tornar forte o discurso fraco" significava, sobretudo, empregar a retórica para a justificação de atos injustos, como vemos representado pela expectativa de Estrepsíades quando ingressa no "pensatório" (φροντιστήριον, v. 94) de Sócrates e Querefonte[33]. A equalização entre "discurso fraco" (τὸν ἥττονα λόγον) e "discurso injusto" (τὸν ἄδικον λόγον) é uma estipulação de Estrepsíades, e não de Sócrates: nesse caso, a intenção de usar a retórica para fins injustos seria de responsabilidade moral do aprendiz de retórica, mas não de quem a ensina. De certo modo, essa caracterização da prática forense, tal como representada pelo discurso de Estrepsíades acima, se conforma com o argumento da personagem Górgias no diálogo homônimo em defesa de seu ofício de retor (cf. 457a4-c3).

Diante da degradação moral da prática oratória (segundo o juízo de Platão e Aristófanes), a confusão entre a atividade filosófica de Sócrates e a prática oratória nos tribunais incidiu direta e negativamente, portanto, sobre a sua δόξα. Nessa perspectiva, o processo que culminou com a sua condenação à morte teria sido a expressão atual disso, segundo a argumentação de Sócrates na *Apologia.* Sendo assim, o seu confronto com os sofistas e com as personagens associadas a eles, como é representado por Platão nos diálogos, assume geralmente um contorno agonístico, a fim de estabelecer os limites entre filosofia e sofística, seja do ponto de vista moral-político, seja do ponto de vista da forma do discurso apropriada a cada uma dessas atividades. No caso do *Górgias,* o ambiente

[33] Estrepsíades busca os ensinamentos de Sócrates a fim de escapar das dívidas contraídas pelo filho com aposta em cavalos. A sua motivação, desde o início da peça, é aprender aquele "discurso injusto" (ὁ ἄδικος λόγος) que o salvaria dessas dívidas, embora fosse seu dever restituir o que havia tomado de empréstimo (vv. 74-77; 94-99; 112-118).

competitivo da retórica já é referido pelas primeiras palavras de Cálicles que abrem o diálogo:

> CAL: Como dizem, Sócrates, eis a devida maneira de participar da guerra e da batalha.
>
> SOC: Mas o quê? Chegamos, como no ditado, depois da festa e atrasados?
>
> CAL: E depois de uma festa muito distinta, pois Górgias há pouco nos exibiu inúmeras coisas belas. (447a1-7)

> ΚΑΛ. Πολέμου καὶ μάχης φασὶ χρῆναι, ὦ Σώκρατες, οὕτω μεταλαγχάνειν.
> ΣΩ. Ἆλλ' ἦ, τὸ λεγόμενον, κατόπιν ἑορτῆς ἥκομεν καὶ ὑστεροῦμεν;
> ΚΑΛ. Καὶ μάλα γε ἀστείας ἑορτῆς· πολλὰ γὰρ καὶ καλὰ Γοργίας ἡμῖν ὀλίγον πρότερον ἐπεδείξατο.

II.

Embora o *Górgias* seja um *diálogo direto* e não haja um narrador para descrever, externamente, a cena e as reações das personagens, esse elemento formal não impede absolutamente a manifestação e a caracterização do elemento passional envolvido no diálogo. O *Górgias* não é marcado temporalmente, nem espacialmente, ele irrompe com a brusca entrada de Cálicles, admoestando Sócrates pelo atraso. Não sabemos onde se passa a cena, se na casa de algum homem rico que se dispunha a ser anfitrião dos sofistas, como Cálias no *Protágoras,* ou em algum prédio público; não sabemos se é tarde ou noite, apenas que Sócrates chega após a *epideixis* de Górgias. De qualquer modo, é um ambiente dominado pela presença do ilustre retor, de seus discípulos e do restante da audiência[34]. Nesse sentido, o diálogo representa o ingresso de Sócrates nesse ambiente como se fosse em uma guerra (πολέμου καὶ μάχης, 447a1), uma analogia bastante profícua para representar o que sucederá no diálogo, sobretudo no 3º Ato. Toda a cena se desenvolve ali,

[34] Platão, *Górgias,* 455c5-8:

> SOC: [...] Considera agora que eu zele também por teu interesse! Pois pode ser que haja casualmente aqui, dentre os presentes, alguém que queira tornar seu discípulo - pelo que percebo são em grande número - mas que talvez tenha vergonha de te interpelar.
>
> καὶ ἐμὲ νῦν νόμισον καὶ τὸ σὸν σπεύδειν· ἴσως γὰρ καὶ τυγχάνει τις τῶν ἔνδον ὄντων μαθητής σου βουλόμενος γενέσθαι, ὡς ἐγώ τινας σχεδὸν καὶ συχνοὺς αἰσθάνομαι, οἳ ἴσως αἰσχύνοιντ' ἄν σε ἀνερέσθαι. ὑπ' ἐμοῦ οὖν ἀνερωτώμενος νόμισον καὶ ὑπ' ἐκείνων ἀνερωτᾶσθαι·

como se Sócrates estivesse em "território inimigo", fator que condicionará, de certo modo, o seu comportamento durante a discussão.

Já no início do Prólogo (447a1-449c8), Sócrates é surpreendido, então, pelo provérbio utilizado por Cálicles, referindo-se ao seu atraso na *epideixis* de Górgias. Pelo tom de admoestação, Cáclices parece sugerir que tal atitude de Sócrates não mostra o respeito conveniente que Górgias mereceria, apresentado no diálogo como homem de renome[35]. Se Cálicles alude à poesia homérica com esse provérbio, como considera Olimpiodoro em seu comentário à obra[36], então ele provoca abertamente Sócrates, pois chegar atrasado à batalha significa uma atitude covarde. Sócrates, na sua réplica espirituosa, responde-lhe no mesmo tom com outro provérbio, mostrando-se à altura da batalha que está por enfrentar. A alusão à guerra é substituída pela referência à festa (ἑορτῆς, 447a3); a verdadeira batalha, talvez, estivesse apenas por acontecer; a exibição retórica de Górgias, apenas mera diversão. No entanto, a resposta de Sócrates não é apenas uma reação à altura da provocação de Cálicles; "festa" está associada, à bebida, à comida, à satisfação do prazer, e essa analogia com a *epideixis* de Górgias antecipa sutilmente a definição de retórica proposta por Sócrates no diálogo com Polo: retórica não é arte, mas uma forma de *lisonja* (κολακεία) que visa o prazer da audiência e descura do bem supremo, porque é uma atividade irracional (cf. 464b2-466a3; 500e3-501c6)[37].

Do mesmo modo, não é casual a ocorrência do verbo ἐπιθυμεῖν na fala de Cálicles logo a seguir (447b4):

> SOC: Mas o culpado disso é Querefonte, Cálicles; por sua força, demoramos na ágora.
> QUE: Não há problema, Sócrates! Vou remediá-lo, pois Górgias é meu amigo. Se for de teu parecer, nos fará uma exibição agora, ou, se quiseres, em outra ocasião.
> CAL: O quê, Querefonte? Sócrates anseia por ouvir Górgias?
> QUE: Eis a razão de nossa presença.
> CAL: Basta, então, quererdes acompanhar-me até em casa, pois Górgias é meu hóspede e há de vos fazer outra exibição. (447a8-b8)

[35] Platão, *Górgias,* 449a6-8.
[36] cf. Olimpiodoro, *In Platonis Gorgiam Commentaria,* 1.2.
[37] O Prólogo do *Górgias* é construído maestralmente por Platão, indicando sutilmente elementos de caracterização de personagens e de argumentos que serão paulatinamentos desenvolvidos durante o diálogo.

ΣΩ. Τούτων μέντοι, ὦ Καλλίκλεις, αἴτιος Χαιρεφῶν ὅδε, ἐν ἀγορᾷ ἀναγκάσας ἡμᾶς διατρῖψαι.

ΧΑΙ. Οὐδὲν πρᾶγμα, ὦ Σώκρατες· ἐγὼ γὰρ καὶ ἰάσομαι. φίλος γάρ μοι Γοργίας, ὥστ' ἐπιδείξεται ἡμῖν, εἰ μὲν δοκεῖ, νῦν, ἐὰν δὲ βούλῃ, εἰς αὖθις.

ΚΑΛ. Τί δέ, ὦ Χαιρεφῶν; ἐπιθυμεῖ Σωκράτης ἀκοῦσαι Γοργίου;

ΧΑΙ. Ἔπ' αὐτό γέ τοι τοῦτο πάρεσμεν.

ΚΑΛ. Οὐκοῦν ὅταν βούλησθε παρ' ἐμὲ ἥκειν οἴκαδε· παρ' ἐμοὶ γὰρ Γοργίας καταλύει καὶ ἐπιδείξεται ὑμῖν.

Platão representa Cálicles como defensor da vida hedonista, na qual o homem mais forte por natureza é capaz de, "por meio da coragem e da prudência" (δι' ἀνδρείαν καὶ φρόνησιν, 492a2), engrandecer ao máximo e satisfazer "os seus apetites" (τὰς ἐπιθυμίας τὰς ἑαυτοῦ, 491e8-9), vivendo sem as rédeas da temperança e da justiça estabelecida pela lei dos mais fracos; nisso consistiria a felicidade humana, na perspectiva moral de Cálicles (491e-492c). Portanto, a ocorrência do verbo ἐπιθυμεῖν nesta fala já exprime, de certa forma, o caráter hedonista da personagem, tal como será revelado no 3º Ato do diálogo. A força dos apetites de Cálicles, que se conforma a seu caráter, aparece também na sua intervenção na deliberação sobre o impasse do diálogo entre Sócrates e Górgias:

CAL: Sim, pelos deuses, Querefonte; ademais, eu mesmo, que já estive presente em inúmeras discussões, não sei se alguma vez me comprazi tanto quanto nesta ocasião; mesmo se desejardes dialogar o dia inteiro, vós me gratificareis. (458d1-5)

ΚΑΛ. Νὴ τοὺς θεούς, ὦ Χαιρεφῶν, καὶ μὲν δὴ καὶ αὐτὸς πολλοῖς ἤδη λόγοις παραγενόμενος οὐκ οἶδ' εἰ πώποτε ἥσθην οὕτως ὥσπερ νυνί· ὥστ' ἔμοιγε, κἂν τὴν ἡμέραν ὅλην ἐθέλητε διαλέγεσθαι, χαριεῖσθε.

Os verbos ἥδομαι e χαίρομαι pertencem ao mesmo campo semântico de ἐπιθυμεῖν, e se conformam ao caráter da personagem. Cálicles, que na recepção de Sócrates mostrou certa hostilidade ao repreendê-lo pelo atraso, encontra-se, nesta altura, fascinado pela discussão entre Sócrates e Górgias. Seu desejo de que a discussão continue, muito bem expresso pela *hipérbole* ("mesmo se desejardes dialogar o dia inteiro, vós me gratificareis", ὥστ' ἔμοιγε, κἂν τὴν ἡμέραν ὅλην ἐθέλητε διαλέγεσθαι, χαριεῖσθε, 458d3-4), mostra quão envolvido emocionalmente ele se encontra pela forma como Sócrates conduz o diálogo com Górgias. A tal ponto Cálicles se regozija com o debate, que ele não percebe o apelo do

mestre Górgias à audiência[38] como o último recurso retórico para se desvencilhar de Sócrates e evitar, assim, ser refutado: Sócrates havia declarado pouco antes que seria essa a sua sorte no diálogo (457e-458b). Cálicles, em última instância, "vota" a favor de Sócrates e o diálogo, assim, prossegue.

III.

Mas a volubilidade passional de Cálicles se manifesta mais uma vez no diálogo. Depois da refutação de Polo, seu estado de ânimo é outro. Aquele deleite causado pelo diálogo entre Sócrates e Górgias se tranfigura numa profunda desconfiaça sobre a seriedade do protagonista, que culminará com a *invectiva* contra a filosofia e o filósofo (485a-486d). A irritabilidade da personagem chega ao ponto de impeli-lo a dizer, cara a cara com Sócrates, que, embora a filosofia seja graciosa quando praticada por jovens, ela é extremamente ridícula se praticada por um velho (referindo-se diretamente a Sócrates), o qual, nessas condições, mereceria "umas pancadas" (πληγῶν, 485c2). Mas o que sucedeu no diálogo que provocou essa brusca mudança no estado de ânimo de Cálicles? Evidentemente, muita coisa aconteceu desde a sua última intervenção no debate (cf. 458d), Górgias fora refutado e Polo sofreu a mesma sorte. Mas vejamos o que o próprio Cálicles nos diz:

> CAL: Dize-me, Querefone, Sócrates fala sério ou está de brincadeira?
>
> QUE: Parece-me, Cálicles, que ele fala com uma seriedade soberba; mas nada como tu a lhe perguntar!
>
> CAL: Sim, pelos deuses, anseio por fazê-lo. Dize-me, Sócrates, devemos considerar que neste momento falas com seriedade ou estás de brincadeira? Pois se falas sério e tuas palavras são verdadeiras, a vida de nós homens não estaria de ponta-cabeça e não estaríamos fazendo, como parece, tudo ao contrário do que deveríamos fazer? (481b6-c4)

ΚΑΛ. Εἰπέ μοι, ὦ Χαιρεφῶν, σπουδάζει ταῦτα Σωκράτης ἢ παίζει;

ΧΑΙ. Ἐμοὶ μὲν δοκεῖ, ὦ Καλλίκλεις, ὑπερφυῶς σπουδάζειν· οὐδὲν μέντοι οἷον τὸ αὐτὸν ἐρωτᾶν.

ΚΑΛ. Νὴ τοὺς θεοὺς ἀλλ᾽ ἐπιθυμῶ. εἰπέ μοι, ὦ Σώκρατες, πότερόν σε θῶμεν νυνὶ σπουδάζοντα ἢ παίζοντα; εἰ μὲν γὰρ σπουδάζεις τε καὶ τυγχάνει ταῦτα ἀληθῆ ὄντα ἃ

[38] cf. Platão, *Górgias,* 458b4-c2.

λέγεις, ἄλλο τι ἢ ἡμῶν ὁ βίος ἀνατετραμμένος ἂν εἴη τῶν ἀνθρώπων καὶ πάντα τὰ ἐναντία πράττομεν, ὡς ἔοικεν, ἢ ἃ δεῖ;

Na perspectiva de Cálicles, as conclusões do debate entre Sócrates e Polo são paradoxais, pois, se assim o for, "a vida de nós homens não estaria de ponta à cabeça?" (ἄλλο τι ἢ ἡμῶν ὁ βίος ἀνατετραμμένος ἂν εἴη τῶν ἀνθρώπων, 481c3-4). Sócrates havia demonstrado a Polo que cometer injustiça é tanto pior quanto mais vergonhoso do que sofrê-la, e que o mal da alma é cometer injustiça, e um mal ainda maior, cometê-la e não ser justamente punido (479d). Uma vez assentido esse ponto, a retórica seria de utilidade somente nestas condições: deve-se usar a retórica para acusar a si mesmo ou a algum parente quando há alguma injustiça cometida, pois o único modo de se livrar dela e de curar a alma de sua debilidade é pagar a justa pena (480b-e). Inversamente, se o intuito é prejudicar um inimigo, deve-se empregar todos os artifícios retóricos para defendê-lo e evitar que ele pague a pena devida, pois, uma vez absolvido, seu mal na alma permaneceria incurável (480e-481b). Essa inversão de valores operada por Sócrates é conseqüência de sua tese moral principal, demonstrada e legitimida, a princípio, pelo assentimento de Polo às premissas do argumento: de que cometer injustiça é tanto pior e quanto mais vergonhoso do que sofrê-la.

Do ponto de vista de Sócrates, as conseqüências paradoxais de sua tese mostram como a retórica é preponderantemente uma atividade injusta, pois, tal como praticada nos tribunais de Atenas, ela é usada antes para defender, de um lado, a si próprio e aos parentes de modo a evitar a punição devida, e para acusar, de outro lado, os inimigos, ainda que não tenham cometido qualquer injustiça. Esse seria, por exemplo, o caso dos processos de "difamação" (διαβολαί) em Atenas, do qual também Sócrates teria sido vítima, e da ação dos chamados "sicofantas"[39]. O caso de Estrepsíades na comédia *As Nuvens* de Aristófanes é, nesse sentido, paradigmático: ele busca instrução no "pensatório" de Sócrates e Querefonte para tentar escapar injustamente das dívidas contraídas pelo filho maníaco por cavalos. A expectativa de Estrepsíades com a aprendizagem da técnica oratória é tornar-se

[39] Platão, *República,* I, 340d. Os "sicofantas" (συκοφάνται) eram uma espécie de delatores ou caluniadores que impetravam, ou ameaçavam impetrar, ações judiciais contra qualquer cidadão em vista do dinheiro (seja como recompensa de uma denúncia ou como suborno para não levá-la a cabo). O termo é recorrente nas comédias e na oratória ática sempre com valor pejorativo (Vegetti, 1998, p. 67).

capaz de justificar no tribunal seus atos injustos: como foi dito anteriormente, aquela equalização entre "discurso fraco" (τὸν ἥττονα λόγον) e "discurso injusto" (τὸν ἄδικον λόγον) torna a retórica um instrumento pernicioso no âmbito ético-político, quando praticada indiscriminadamente pelo orador.

Do ponto de vista de Cálicles, no entanto, as conseqüências paradoxais do argumento socrático parecem brincadeira, pois qualquer homem de bom senso prefereria cometer a sofrer injustiça e evitar, assim, ser prejudicado por outrem. Cálicles critica Polo justamente pelo fato de ter admitido com Sócrates que, embora cometer injustiça fosse melhor que sofrê-la, é mais vergonhoso. Segundo ele, o motivo da derrota de Polo se deve a essa concessão, a essa disjunção entre "pior" (κάκιον) e "mais vergonhoso" (αἴσχιον), como veremos em 2.7[40]. Para Cálicles, sofrer injustiça é tanto pior quanto mais vergonhoso do que cometê-la, e, para demonstrar a sua tese, ele parte da oposição entre lei (νόμος) e natureza (φύσις). Quando Polo dizia ser mais vergonhoso cometer injustiça, ele se referia, segundo Cálicles, ao mais vergonhoso segundo a lei estabelecida pela maioria dos homens, ou seja, pelos mais fracos. Segundo a "lei da natureza" (κατὰ νόμον γε τὸν τῆς φύσεως, 483e3), como define Cálicles, sofrer injustiça é tanto pior quanto mais vergonhoso do que sofrê-la, tese oposta àquela defendida por Sócrates.

O confronto entre Sócrates e Cálicles é apresentado no *Górgias* como o embate entre duas concepções opostas de virtude, de bem e mal, de felicidade. Por conseguinte, as pessoas que compartilham das mesmas opiniões de Cálicles sobre a natureza política do homem veriam Sócrates como um ἄτοπος, como uma figura idiossincrática. O juízo de Cálicles se conforma com o que diz Glauco no Livro II da *República,* ao reformular a tese defendida por Trasímaco para que Sócrates a refutasse adequadamente:

> (i) Os homens afirmam que cometer injustiça é naturalmente bom, ao passo que sofrê-la, naturalmente mau, e que o mal em sofrer injustiça supera o bem em cometê-la [...]. (cf. 358e3-5)
>
> Πεφυκέναι γὰρ δή φασιν τὸ μὲν ἀδικεῖν ἀγαθόν, τὸ δὲ ἀδικεῖσθαι κακόν, πλέονι δὲ κακῷ ὑπερβάλλειν τὸ ἀδικεῖσθαι ἢ ἀγαθῷ τὸ ἀδικεῖν, [...]

[40] Platão, *Górgias,* 482c3-e2.

(ii) Todo homem julga que, privadamente, a injustiça é muito mais proveitosa do que a justiça, e esse juízo é verdadeiro, como há de afirmar quem pronuncia um discurso do gênero. (360c8-10)

λυσιτελεῖν γὰρ δὴ οἴεται πᾶς ἀνὴρ πολὺ μᾶλλον ἰδίᾳ τὴν ἀδικίαν τῆς δικαιοσύνης, ἀληθῆ οἰόμενος, ὡς φήσει ὁ περὶ τοῦ τοιούτου λόγου λέγων·

Neste momento do diálogo *Górgias*, portanto, aquela simpatia de Cálicles pelo modo como Sócrates conduzia o diálogo (458d) se transforma num profundo antagonismo entre dois tipos de ἦθος, entre dois modos de vida, entre dois universos de valores morais diametralmente opostos. A irritabilidade de Cálicles é índice desse conflito que, enfim, eclodirá no 3º Ato do diálogo. O mesmo tipo de *pathos* experimenta Polo quando da refutação de Górgias. A ardente defesa que faz de seu mestre se mistura com a indignição em relação ao modo como Sócrates conduziu Górgias à contradição. O estado de ânimo da personagem é figurado por Platão na própria sintaxe do texto, permeada de anacolutos, orações intercaladas, ruptura brusca do argumento[41], de modo que o próprio texto expressa pertubação emocional da personagem. Cálicles, ao mencionar esse episódio, conta que Polo riu de Sócrates (482d); um sorriso, porém, carregado de tensão e nervosismo.

2.4- A Vergonha como Fenômeno Moral

I.

Mas como esse elemento passional do diálogo contribui ou não para a eficácia do *elenchos* socrático? Como Sócrates utiliza, à maneira dos oradores, as paixões dos interlocutores e da audiência em sua estratégia argumentativa? Que o discurso socrático afeta de formas diferentes o estado de ânimo dos interlocutores, isso se evidencia repetidas vezes no drama dialógico; mas de que modo Sócrates faz desse elemento um instrumento que seja útil ao seu método de refutação*,* isso pode ser compreendido analisando a função da vergonha (αἰσχύνη) no *Górgias.* Contudo, antes de analisarmos detidamente alguns trechos do diálogo*,* vejamos a definição desse πάθος segundo Aristóteles na *Retórica:*

[41] Irwin, 1995, p. 128: "Polus interrupts indignantly in a syntactically confused outburst against Socrates, accusing him of 'ill-breeding', *agroikia,* - a crass and ill-educates pleasure in ruthlessly exploiting unwary admissions, to force a contradiction and to pretend have scored some significant victory."

> Que a vergonha seja certa dor ou perturbação concernente a males que parecem acarretar ignomínia, sejam eles presentes, passados ou futuros, e a impudência, certo desdenho e impassibilidade concernentes às mesmas coisas. (II, 1383b12-15)

> ἔστω δὴ αἰσχύνη λύπη τις ἢ ταραχὴ περὶ τὰ εἰς ἀδοξίαν φαινόμενα φέρειν τῶν κακῶν, ἢ παρόντων ἢ γεγονότων ἢ μελλόντων, ἡ δ᾽ ἀναισχυντία ὀλιγωρία τις καὶ ἀπάθεια περὶ τὰ αὐτὰ ταῦτα.

Aristóteles ressalta um aspecto fundamental envolvido na psicologia da vergonha: ela é um tipo de sentimento moral associado à δόξα, à reputação do indivíduo, referente, portanto, ao juízo público a respeito da conduta de cada um. Pois, como diz Aristóteles, "ninguém se preocupa com a reputação senão por causa dos homens que o reputam" (οὐδεὶς δὲ τῆς δόξης φροντίζει ἀλλ᾽ ἢ διὰ τοὺς δοξάζοντας, 1384a23-24). Ao tratar das condições em que se experimenta a vergonha, Aristóteles ressalta novamente o aspecto social desse fenômeno moral:

> E quando estão a ponto de serem vistos e de depararem em público com aqueles que sabem do fato, eles ficam mais envergonhados. Por isso, também Antifonte, o poeta, prestes a ser crucificado por Dionísio, disse a seus companheiros de morte, quando os viu cobrirem o rosto ao atravessarem os umbrais: "Por que vos cobris?" perguntou ele, "será que amanhã algum desses homens vos verá?". (II, 1385a8-13)

> καὶ μέλλοντες ὁρᾶσθαι καὶ ἐν φανερῷ ἀναστρέφεσθαι τοῖς συνειδόσιν αἰσχυντηλοὶ μᾶλλον εἰσίν· ὅθεν καὶ Ἀντιφῶν ὁ ποιητής, μέλλων ἀποτυμπανίζεσθαι ὑπὸ Διονυσίου, εἶπεν, ἰδὼν τοὺς συναποθνήσκειν μέλλοντας ἐγκαλυπτομένους ὡς ᾔεσαν διὰ τῶν πυλῶν, "τί ἐγκαλύπτεσθε;" ἔφη· "ἢ μὴ αὔριόν τις ὑμᾶς ἴδῃ τούτων;"

Não apenas Aristóteles leva em consideração esse aspecto social envolvido na psicologia da vergonha; Antifonte, o sofista, em um dos poucos fragmentos de sua obra que nos restaram, é bastante incisivo e direto ao mostrar que a vergonha se manifesta no indivíduo quando, e somente quando, a sua ação injusta é sujeita ao juízo público:

> Justiça é não transgredir as leis da cidade composta de cidadãos. Então, o homem empregaria a justiça, sobretudo em seu interesse próprio, se, diante de testemunhas, aplicasse as leis em

profusão, mas, na ausência de testemunhas, seguisse as prescrições da natureza. Pois as prescrições das leis são instituídas, enquanto as da natureza são necessárias; o acordo das leis não é inato, ao passo que as prescrições da natureza são inatas, e não acordadas. *Assim, quando alguém transgredir as leis, a vergonha e a punição não o acometerão, se ele escapar aos olhos dos partícipes daquele acordo*; mas, se for pego, a sorte lhe será contrária. (Fr. DK 87 B44)

... Δικα[ιο]σύνη πάντα <τὰ> τῆς πό[λεω]ς νόμιμα ἐν ᾗ ἂν πολι[τεύ]ηταί τις μὴ [παρ]αβαίνειν· χρῶτ' ἂν οὖν ἄνθρωπος μάλιστα ἑαυτῷ ξυμφ[ε]ρόντως δικαιοσύνῃ εἰ μετὰ μὲν μαρτύρων τ[ο]ὺς νόμους μεγά[λο]υς ἄγοι· μονούμενος δὲ μαρτύρων, τὰ τῆς φύσεως· τὰ μὲν γὰρ τῶν νόμων [ἐπίθ]ετα, τὰ δὲ τῆς φύσεως ἀ[ναγ]καῖα· καὶ τὰ [μὲν] τῶν νό[μω]ν ὁμολογη[θέντ]α, οὐ φύν[τ' ἐστί]ν, τὰ δὲ [τῆς φύσ]εως φύν[τα, οὐχ] ὁμολογητά· τὰ οὖν νόμιμα παραβαίνων, ᾗ ἂν λάθῃ τοὺς ὁμολογήσαντας, καὶ αἰσχύνης καὶ ζημίας ἀπήλλακται, μὴ λαθὼν δ' οὔ·

II.

Platão também enfatiza a relação íntima da vergonha com o olhar público. Ao tratar da psicologia moral envolvida na experiência poética no Livro X da *República*, Platão diz que, no teatro, as pessoas riem e apiedam-se de ações que elas próprias teriam vergonha de praticar em público, pois a razão serve de obstáculo a esses impulsos. O temor de uma má reputação, como a de quem age de maneira ridícula ao modo dos atores da comédia, mostra como o sentimento moral da vergonha se relaciona com a razão:

"Porventura o mesmo argumento não cabe também ao ridículo? Pois o que tu mesmo terias vergonha de cometer como risível, quando ouves numa imitação cômica ou em particular, te regozijas fortemente e não repudias como algo miserável: não fazes a mesma coisa como em relação à piedade? Pois continhas em ti mesmo pela razão o desejo de fazer coisas ridículas, temendo a reputação de bufão, para depois liberá-lo; e tendo lá agido infantilmente, não percebeste que muitas vezes havias te comportado em ocasiões particulares como se fosse um poeta cômico."

"Com certeza," disse. (606c2-10)

Ἆρ' οὖν οὐχ ὁ αὐτὸς λόγος καὶ περὶ τοῦ γελοίου; ὅτι, ἂν αὐτὸς αἰσχύνοιο γελωτοποιῶν, ἐν μιμήσει δὲ κωμῳδικῇ ἢ καὶ ἰδίᾳ ἀκούων σφόδρα χαρῇς καὶ μὴ μισῇς ὡς πονηρά, ταὐτὸν ποιεῖς ὅπερ ἐν τοῖς ἐλέοις; ὃ γὰρ τῷ λόγῳ αὖ κατεῖχες ἐν σαυτῷ βουλόμενον γελωτοποιεῖν, φοβούμενος δόξαν βωμολοχίας, τότ' αὖ ἀνιεῖς, καὶ ἐκεῖ νεανικὸν ποιήσας ἔλαθες πολλάκις ἐν τοῖς οἰκείοις ἐξενεχθεὶς ὥστε κωμῳδοποιὸς γενέσθαι.

Καὶ μάλα, ἔφη.

Evidentemente, a psicologia moral da *República* tem como fundamento a concepção da alma tripartida (Livro IV), teoria essa que não é desenvolvida no *Górgias,* embora Platão atribua à personagem Cálicles uma concepção que compreende três elementos da alma (a saber, a φρόνησις, a ἀνδρεία e as ἐπιθυμίαι, cf. 491e-492a)[42], como será comentado no Cap. 3 (*ĒTHOS*)[43]. Meu interesse aqui, todavia, é apenas a ressalva quanto à relação intrínseca entre vergonha e δόξα, pois esse aspecto será crucial para a interpretação sobre o *elenchos* socrático no *Górgias*, como tentarei mostrar adiante. Pois bem, como vemos no trecho da *República* citado acima, em "ocasiões particulares" (ἰδίᾳ, 606c4), quando não há o olhar público da moralidade que controla as ações como uma espécie de força constringente, os homens tendem a agir impudentemente; mas em situações públicas, esse impulso é refreado pela razão devido à ignomínia (ἀδοξία) que tais ações podem acarretar ao agente.

Embora o aspecto social da vergonha seja crucial para a compreensão desse fenômeno moral, como ilustram os exemplos elencados acima (Aristóteles, Platão e Antifonte), Aristóteles não deixa de entrever, por outro lado, o aspecto individual envolvido na psicologia da vergonha: ela não é apenas um sentimento de respeito pelos outros, mas também por si próprio. Nesta passagem do Livro II da *Retórica* consagrada à análise desse *pathos*, Aristóteles releva a noção de vergonha como "uma imagem mental da ignomínia" (περὶ τῆς ἀδοξίας φαντασία, 1384a22):

> Uma vez que a vergonha é uma imagem mental da ignomínia, em vista da própria ignomínia e não de suas conseqüências, e uma vez que ninguém se preocupa com a reputação senão por causa dos homens que o reputam, é necessário que se experimente vergonha perante aqueles homens pelos quais se tem apreço. (II, 1384a21-25)

> ἐπεὶ δὲ περὶ ἀδοξίας φαντασία ἐστὶν ἡ αἰσχύνη, καὶ ταύτης αὐτῆς χάριν ἀλλὰ μὴ τῶν ἀποβαινόντων, οὐδεὶς δὲ τῆς δόξης φροντίζει ἀλλ' ἢ διὰ τοὺς δοξάζοντας, ἀνάγκη τούτους αἰσχύνεσθαι ὧν λόγον ἔχει·

[42] Cooper, 1999b, p. 66.
[43] cf. *supra* nota 4.

Como sintetiza Grimaldi em seu comentário à obra, o respeito por si mesmo relativo ao sentimento de vergonha consiste em "certo senso que cada um tem de sua própria honra que exerce o controle sobre suas ações".[44] Portanto, o fenômeno moral da vergonha pode ser visto sob duas perspectivas que se combinam: (i) a social, que envolve a relação do agente com o juízo público, o respeito relativo aos outros, e (ii) a individual, que envolve a relação do agente com certo senso moral interno, o respeito relativo a si próprio. Essa distinção será crucial para interpretarmos, adiante, a diferença de sentido dada à vergonha por Sócrates, de um lado, e por Cálicles, de outro.

2.5- O Caráter Público do Discurso Retórico

I.

Górgias é representado por Platão como uma personagem jactante, presunçosa, orgulhosa de sua onipotência na τέχνη λόγων, que se apresenta como mestre de certo saber. A própria repreensão de Cálicles a Sócrates no Prólogo é índice disso, como se Sócrates não estivesse respeitando um homem de grande reputação, tendo em vista o seu atraso na *performance* do retor (ἐπίδειξις). Da mesma forma, a veemência com que Polo age para acudir Górgias, no mesmo Prólogo, evidencia a veneração do discípulo para com o mestre, tecendo elogios à sua pessoa e à sua arte, ao estilo tipicamente gorgiano (448c). Górgias se enquadraria, então, naquela galeria de homens sábios, ou de pretensos sábios, à qual pertencem políticos, poetas, artesãos e sofistas, referida por Sócrates na *Apologia*[45]. A "jactância" (ἀλαζονεία) da personagem se manifesta em diversas ocasiões do diálogo, como nesta, por exemplo:

> SOC: Portanto, devemos te chamar de retor?
> GOR: De um bom retor, Sócrates, se queres me chamar, como diz Homero, daquilo que rogo ser. (449a6-8)

ΣΩ. Ῥήτορα ἄρα χρή σε καλεῖν;

[44] Grimaldi, 1988, p. 106.
[45] Platão, *Apologia,* 21b-c.

ΓΟΡ. Ἀγαθόν γε, ὦ Σώκρατες, εἰ δὴ ὅ γε εὔχομαι εἶναι, ὡς ἔφη Ὅμηρος, βούλει με καλεῖν.

Como o "elogio" (ἔπαινος) é uma espécie do gênero retórico[46], é natural que Górgias, ao ser inquirido por Sócrates sobre a natureza e o poder de sua arte, propenda a elogiá-la. Depois de Sócrates lhe mostrar que a sua definição de retórica não era válida (ou seja, que a retórica concerne a discursos) porque há igualmente outras artes, como a aritmética e o cálculo, que também concernem a discursos, Górgias tenta esclarecer o que diferencia a retórica dessas outras artes com relação ao objeto específico de seu discurso (cf. 451d1-9). Como analisamos em 1.3, Górgias incorre no mesmo tipo de "equívoco", segundo as regras dialógicas estabelecidas por Sócrates, cometido por Polo no Prólogo[47]. A uma pergunta de definição objetiva do domínio específico do discurso retórico, segundo o modelo da ἐπαγωγή (451a3-c9), Górgias oferece uma resposta encomiasta: como Sócrates disse naquela ocasião a Polo, a pergunta não se refere à valoração do objeto em questão, mas à sua definição. A propensão ao elogio da personagem aparece em outros momentos do diálogo, como, por exemplo, nesta terceira tentativa de Górgias de oferecer uma definição de arte retórica que determine seu objeto específico no âmbito do discurso. Sócrates lhe mostra que a sua segunda resposta não é satisfatória porque "as melhores e mais importantes coisas humanas" (τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων καὶ ἄριστα,

[46] Aristóteles, *Retórica*, I, 1358b6-13.
[47] Platão, *Górgias,* 448e2-449a6:

> SOC: Porque, Polo, Querefonte te perguntou de qual arte Górgias tinha conhecimento e tu passaste a elogiar a sua arte como se alguém a vituperasse; mas que arte é essa, não respondeste.
> POL: Mas não respondi que é a mais bela?
> SOC: Sem dúvida. Mas ninguém está perguntando de que qualidade ela é, e sim que arte é essa, e por qual nome se deve chamar Górgias. Assim como Querefonte te formulou as perguntas anteriores e tu lhe respondeste correta e brevemente, dize-me agora, de modo símile, que arte é essa e por qual nome devemos chamar Górgias! Ou melhor: dize-nos tu mesmo, Górgias, como devemos te chamar e de que arte tens conhecimento!
> GOR: Da retórica, Sócrates.
>
> ΣΩ. Ὅτι, ὦ Πῶλε, ἐρομένου Χαιρεφῶντος τίνος Γοργίας ἐπιστήμων τέχνης, ἐγκωμιάζεις μὲν αὐτοῦ τὴν τέχνην ὥσπερ τινὸς ψέγοντος, ἥτις δέ ἐστιν οὐκ ἀπεκρίνω.
> ΠΩΛ. Οὐ γὰρ ἀπεκρινάμην ὅτι εἴη ἡ καλλίστη;
> ΣΩ. Καὶ μάλα. ἀλλ' οὐδεὶς ἐρωτᾷ ποία τις ἡ Γοργίου τέχνη, ἀλλὰ τίς, καὶ ὄντινα δέοι καλεῖν τὸν Γοργίαν· ὥσπερ τὰ ἔμπροσθέν σοι ὑπετείνατο Χαιρεφῶν καὶ αὐτῷ καλῶς καὶ διὰ βραχέων ἀπεκρίνω, καὶ νῦν οὕτως εἰπὲ τίς ἡ τέχνη καὶ τίνα Γοργίαν καλεῖν χρὴ ἡμᾶς. μᾶλλον δέ, ὦ Γοργία, αὐτὸς ἡμῖν εἰπὲ τίνα σε χρὴ καλεῖν ὡς τίνος ἐπιστήμονα τέχνης.
> ΓΟΡ. Τῆς ῥητορικῆς, ὦ Σώκρατες.

451d7-8) é uma asserção polêmica, na medida em que há igualmente outros artífices (o médico, o treinador e o negociante) que reivindicam para sua arte o mesmo título. Sendo assim, Sócrates torna a inquiri-lo:

> SOC: [...] Vai então, Górgias, considera como se tivesses sido perguntado por eles e por mim, e responde que bem é este que afirmas ser o maior bem para os homens e cujo artífice és tu!
> GOR: Aquele que é, Sócrates, verdadeiramente o maior bem e a causa simultânea de liberdade para os próprios homens e, para cada um deles, de domínio sobre os outros na sua própria cidade.
> SOC: O que é isto, então, a que te referes?
> GOR: A meu ver, ser capaz de persuadir mediante o discurso os juízes no tribunal, os conselheiros no Conselho, os membros da Assembléia na Assembléia e em toda e qualquer reunião que seja uma reunião política. Ademais, por meio desse poder terás o médico como escravo, e como escravo o treinador. Tornar-se-á manifesto que aquele negociante negocia não para si próprio, mas para outra pessoa, para ti, que tens o poder de falar e persuadir a multidão. (452d1-e8)

> ΣΩ. [...] ἴθι οὖν νομίσας, ὦ Γοργία, ἐρωτᾶσθαι καὶ ὑπ᾽ ἐκείνων καὶ ὑπ᾽ ἐμοῦ, ἀπόκριναι τί ἐστιν τοῦτο ὃ φῂς σὺ μέγιστον ἀγαθὸν εἶναι τοῖς ἀνθρώποις καὶ σὲ δημιουργὸν εἶναι αὐτοῦ.
> ΓΟΡ. Ὅπερ ἐστίν, ὦ Σώκρατες, τῇ ἀληθείᾳ μέγιστον ἀγαθὸν καὶ αἴτιον ἅμα μὲν ἐλευθερίας αὐτοῖς τοῖς ἀνθρώποις, ἅμα δὲ τοῦ ἄλλων ἄρχειν ἐν τῇ αὑτοῦ πόλει ἑκάστῳ.
> ΣΩ. Τί οὖν δὴ τοῦτο λέγεις;
> ΓΟΡ. Τὸ πείθειν ἔγωγ᾽ οἶόν τ᾽ εἶναι τοῖς λόγοις καὶ ἐν δικαστηρίῳ δικαστὰς καὶ ἐν βουλευτηρίῳ βουλευτὰς καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ ἐκκλησιαστὰς καὶ ἐν ἄλλῳ συλλόγῳ παντί, ὅστις ἂν πολιτικὸς σύλλογος γίγνηται. καίτοι ἐν ταύτῃ τῇ δυνάμει δοῦλον μὲν ἕξεις τὸν ἰατρόν, δοῦλον δὲ τὸν παιδοτρίβην· ὁ δὲ χρηματιστὴς οὗτος ἄλλῳ ἀναφανήσεται χρηματιζόμενος καὶ οὐχ αὑτῷ, ἀλλὰ σοὶ τῷ δυναμένῳ λέγειν καὶ πείθειν τὰ πλήθη.

Nessa quarta definição, Górgias apresenta uma característica fundamental do discurso retórico: ele é um *discurso público*, voltado para as práticas políticas da *democracia*, tendo em vista a referência explícita às suas três instituições basilares, o Conselho, a Assembléia e o Tribunal. A resposta de Górgias se divide em duas partes: (i) responde à exigência de especificação de Sócrates relativa a que se entende por "as melhores e mais importantes coisas humanas" (τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων καὶ ἄριστα, 451d7-8), e (ii) refuta retoricamente a presunção dos três artífices aludidos pela poesia, cuja voz Sócrates confere ao interlocutor fictício. Essa segunda refutação representa, aqui, a afirmação da supremacia da retórica sobre a autoridade da poesia e se

conforma ao caráter jactante da personagem (ἀλαζονεία), seguro de seu saber e de seu mister. A notoriedade adquirida pela retórica no séc. V a.C., devido ao seu estreito vínculo com a política democrática, se expressa na maneira pela qual Sócrates se refere a ela no Prólogo: naquele momento, ele a chamou de "arte do homem" (τῆς τέχνης τοῦ ἀνδρός, 447c1-3), no sentido de que a retórica era vista como a arte humana por excelência, como sublinha Pieri[48]. Portanto, quando Górgias dialoga com Sócrates, ele mostra uma preocupação constante em salientar a Sócrates e à audiênca da cena a superioridade da retórica, e, por conseguinte, de seu ofício como retor, sobre as demais artes e os demais artífices.

II.

Liberdade, poder, sucesso na carreira política: eis a promessa da personagem Górgias a seus discípulos e/ou pretensos discípulos com relação ao poder da retórica. Apesar de Sócrates, no início do diálogo, ter dito que sua motivação era "dialogar" com Górgias sobre a natureza e o poder de sua arte, e não se comportar como um mero espectador de mais uma *epideixis* do retor (447c), Górgias, enquanto conversa com ele, parece dirigir suas palavras não apenas ao seu interlocutor, mas sobretudo ao público ali presente. O encômio do poder da retórica revela a preocupação de Górgias com enaltecer, assim que o contexto dialógico lhe permita, o seu ofício, e justificar o título que a ele é atribuído. Nesse sentido, a estratégia argumentativa de Sócrates para impedir que Górgias se estenda em outra *epideixis,* estabelecendo a *brachulogia* como condição de possibilidade do diálogo (449b-c), é parcialmente bem sucedida, pois Górgias aproveita as ocasiões oportunas para enaltecer a sua arte e o seu ofício. Esse traço caricatural da personagem se conforma à caracterização dos sofistas, em geral, enquanto mercadores (ἔμποροι) e/ou

[48] Pieri, 1991, p. 309: "Molto spesso [τῆς τέχνης τοῦ ἀνδρός] viene tradotto con 'la sua arte' (Arangio Ruiz, Zuretti, La Magna, Dal Pra, Adorno); quando, invece, è stato tradotto con 'l'arte dell'uomo', o non è stata evidenziata la possibile densità della formula (Irwin) o è stato genericamente inteso nel senso di 'l'arte di Gorgia' (Schmidt Osmanczik). A me pare che qui l'arte di Gorgia sia chiamata *arte dell'uomo* con denominazione intenzionalmente e decisamente caratterizzante: Gorgia e i *rhetores* vedevano il vertice della *humanitas* nella *dynamis* retorica: l'arte di Gorgia era dunque, in tale prospettiva, la *scienza umana* per eccellenza."

traficantes (κάπηλοι) de conhecimentos (μαθήματα)[49], como aparece neste trecho do *Protágoras:*

> Cuidado para que o sofista, meu amigo, não nos engane com elogios à sua mercadoria, como aqueles envolvidos com a nutrição do corpo, o mercador e o traficante. Eles próprios, dos produtos que transportam, desconhecem o que é útil ou nocivo ao corpo, elogiando tudo quanto está à venda, como também o desconhecem os seus consumidores, exceto se houver entre eles um treinador ou um médico. Da mesma forma, os mercadores e traficantes de ensinamentos que rondam as cidades elogiam tudo quanto vendem a qualquer um que anseie por comprá-lo, mas talvez haja, excelente homem, dentre eles aqueles que ignorem quais de suas mercadorias são úteis ou nocivas à alma, como também o ignoram os seus consumidores, exceto se houver entre eles um médico da alma. (313c7-e2)

> καὶ ὅπως γε μή, ὦ ἑταῖρε, ὁ σοφιστὴς ἐπαινῶν ἃ πωλεῖ ἐξαπατήσῃ ἡμᾶς, ὥσπερ οἱ περὶ τὴν τοῦ σώματος τροφήν, ὁ ἔμπορός τε καὶ κάπηλος. καὶ γὰρ οὗτοί που ὧν ἄγουσιν ἀγωγίμων οὔτε αὐτοὶ ἴσασιν ὅτι χρηστὸν ἢ πονηρὸν περὶ τὸ σῶμα, ἐπαινοῦσιν δὲ πάντα πωλοῦντες, οὔτε οἱ ὠνούμενοι παρ' αὐτῶν, ἐὰν μή τις τύχῃ γυμναστικὸς ἢ ἰατρὸς ὤν. οὕτω δὲ καὶ οἱ τὰ μαθήματα περιάγοντες κατὰ τὰς πόλεις καὶ πωλοῦντες καὶ καπηλεύοντες τῷ ἀεὶ ἐπιθυμοῦντι ἐπαινοῦσιν μὲν πάντα ἃ πωλοῦσιν, τάχα δ' ἄν τινες, ὦ ἄριστε, καὶ τούτων ἀγνοοῖεν ὧν πωλοῦσιν ὅτι χρηστὸν ἢ πονηρὸν πρὸς τὴν ψυχήν· ὡς δ' αὕτως καὶ οἱ ὠνούμενοι παρ' αὐτῶν, ἐὰν μή τις τύχῃ περὶ τὴν ψυχὴν αὖ ἰατρικὸς ὤν.

A subserviência do retor ao juízo público aparece na própria condição, admitida pela personagem Górgias, de eficácia persuasiva do discurso retórico. Enquanto discurso público, a retórica tem como escopo "persuadir a multidão" (πείθειν τὰ πλήθη, 452e8), o que lhe rende, nas palavras de Sócrates, o título de "artífice da persuasão" (πειθοῦς δημιουργός, 453a2). Todavia, como as outras artes também merecem esse mesmo título, na medida em que também persuadem sobre aquilo a que concerne especificamente a sua atividade (por exemplo, a aritmética é o artífice da persuasão concernente ao par e ao ímpar), Sócrates distingue, então, duas formas de persuasão: "a que infunde crença sem o saber, e a que infunde conhecimento" (τὸ μὲν πίστιν παρεχόμενον ἄνευ τοῦ εἰδέναι, τὸ δ' ἐπιστήμην, 454e3-4). Relegada ao nível da πίστις, a retórica é capaz, então, de persuadir sobre todos os assuntos relativos às demais artes, mesmo não os conhecendo, pois, como se vangloria a personagem Górgias, "não há nada sobre o que o retor não seja mais persuasivo

[49] cf. Platão, *Sofista*, 231d-e.

do que qualquer outro artífice *em meio à multidão*" (οὐ γὰρ ἔστιν περὶ ὅτου οὐκ ἂν πιθανώτερον εἴποι ὁ ῥητορικὸς ἢ ἄλλος ὁστισοῦν τῶν δημιουργῶν ἐν πλήθει, 456c4-6). Essa asserção de Górgias permite a Sócrates inferir as seguintes conclusões a respeito das condições de eficácia do discurso retórico:

> SOC: Escuta então, Górgias, o que me surpreende em tuas palavras; talvez tu fales corretamente e seja eu que não tenha a compreensão correta. Afirmas ser capaz de tornar alguém retor, se ele quiser aprender contigo?
> GOR: Sim.
> SOC: De modo a ser persuasivo a respeito de todos os assuntos em meio à multidão, não a ensinando, mas persuadindo-a?
> GOR: Certamente.
> SOC: Dizias há pouco, pois, que também a respeito da saúde o retor será mais persuasivo do que o médico?
> GOR: Sim, dizia, contanto que em meio à multidão.
> SOC: "Em meio à multidão" não quer dizer "em meio a ignorantes"? Pois decerto em meio a quem tem conhecimento, não será mais persuasivo do que o médico.
> GOR: Dizes a verdade. (458e3-459a5)

> ΣΩ. Ἄκουε δή, ὦ Γοργία, ἃ θαυμάζω ἐν τοῖς λεγομένοις ὑπὸ σοῦ· ἴσως γάρ τοι σοῦ ὀρθῶς λέγοντος ἐγὼ οὐκ ὀρθῶς ὑπολαμβάνω. ῥητορικὸν φῂς ποιεῖν οἷός τ' εἶναι, ἐάν τις βούληται παρὰ σοῦ μανθάνειν; –ΓΟΡ. Ναί. –ΣΩ. Οὐκοῦν περὶ πάντων ὥστ' ἐν ὄχλῳ πιθανὸν εἶναι, οὐ διδάσκοντα ἀλλὰ πείθοντα; –ΓΟΡ. Πάνυ μὲν οὖν. –ΣΩ. Ἔλεγές τοι νυνδὴ ὅτι καὶ περὶ τοῦ ὑγιεινοῦ τοῦ ἰατροῦ πιθανώτερος ἔσται ὁ ῥήτωρ. –ΓΟΡ. Καὶ γὰρ ἔλεγον, ἔν γε ὄχλῳ. –ΣΩ. Οὐκοῦν τὸ ἐν ὄχλῳ τοῦτό ἐστιν, ἐν τοῖς μὴ εἰδόσιν; οὐ γὰρ δήπου ἔν γε τοῖς εἰδόσι τοῦ ἰατροῦ πιθανώτερος ἔσται.

Na *Retórica,* Aristóteles distingue os três gêneros do discurso retórico tendo como critério a audiência específica de cada um[50]. Ele compreende o discurso retórico em seu âmbito pragmático, na medida em que o ouvinte (e por conseguinte, o seu juízo a respeito da causa em questão) é visto como o fim do processo retórico (τέλος, 1358b1). O público a

[50] Grimaldi, 1980, p. 80: "The auditor and his decision are ultimately the τέλος (58b1) of the rhetorical process, the function of which (57a1-50) is to consider those things about which men deliberate. This important role of the auditor immediately explains the equal importance of the three entechnic πίστεις. Rhetorical discourse is from person to person on open questions. Furthermore, it is an effort by the speaker to find in his subject matter the material to which the auditor can, and does, respond (55b25-26, 56b28). Aristotle repeats this point at *B* 18, 91b8-23: all rhetorical discourse is directed to the auditor as judge."

que se refere Platão genericamente como "multidão" (πλῆθος, ὄχλος; nos termos aristotélicos, ἀκροαταί, os "ouvintes"), Aristóteles o classifica segundo o gênero do discurso retórico:

> Em número, as espécies da retórica são três, e o mesmo tanto resulta ser também os ouvintes dos discursos. O discurso se constitui de três coisas, daquele que fala, daquilo a respeito do que se fala, e daquele a quem se fala, e o fim é em vista deste (refiro-me ao ouvinte). O ouvinte é necessariamente espectador ou juiz, e juiz de eventos passados ou futuros. O juiz de eventos futuros é o membro da Assembléia, o de eventos passados, o juiz dos tribunais, e quem observa o poder de quem fala é o espectador. Por conseguinte, é necessário que haja três gêneros de discurso retórico: o deliberativo, o judiciário e o epidítico. (I, 1358a36-58b8)

> Ἔστιν δὲ τῆς ῥητορικῆς εἴδη τρία τὸν ἀριθμόν· τοσοῦτοι γὰρ καὶ οἱ ἀκροαταὶ τῶν λόγων ὑπάρχουσιν ὄντες. σύγκειται μὲν γὰρ ἐκ τριῶν ὁ λόγος, ἔκ τε τοῦ λέγοντος καὶ περὶ οὗ λέγει καὶ πρὸς ὅν, καὶ τὸ τέλος πρὸς τοῦτόν ἐστιν, λέγω δὲ τὸν ἀκροατήν. ἀνάγκη δὲ τὸν ἀκροατὴν ἢ θεωρὸν εἶναι ἢ κριτήν, κριτὴν δὲ ἢ τῶν γεγενημένων ἢ τῶν μελλόντων. ἔστιν δ' ὁ μὲν περὶ τῶν μελλόντων κρίνων ὁ ἐκκλησιαστής, ὁ δὲ περὶ τῶν γεγενημένων [οἷον] ὁ δικαστής, ὁ δὲ περὶ τῆς δυνάμεως ὁ θεωρός, ὥστ' ἐξ ἀνάγκης ἂν εἴη τρία γένη τῶν λόγων τῶν ῥητορικῶν, συμβουλευτικόν, δικανικόν, ἐπιδεικτικόν.

Outro índice do caráter público do discurso retórico aparece na *invectiva* de Cálicles contra o filósofo e a filosofia (484c-486d). A personagem é representada como um homem de ambições políticas, envolvido no processo democrático ateniense (515a). A certo ponto de seu discurso, Cálicles censura os filósofos por não se comportarem como verdadeiros homens, ficando circunscritos a pequenos grupos isolados do centro do debate político:

> CAL: Quando vejo, porém, um homem já velho mas ainda dedicado à filosofia e dela não liberto, ele me parece carecer de umas pancadas, Sócrates. Como há pouco dizia, acontece que esse homem, mesmo dotado de ótima natureza, tornar-se-á efeminado e fugirá do centro da cidade e das ágoras, onde, segundo o poeta, os homens se tornam distintos. Ele passará o resto da vida escondido a murmurar coisas pelos cantos junto a três ou quatro jovens, sem jamais proferir algo livre, valoroso e suficiente. (485d1-e2)

> ὅταν δὲ δὴ πρεσβύτερον ἴδω ἔτι φιλοσοφοῦντα καὶ μὴ ἀπαλλαττόμενον, πληγῶν μοι δοκεῖ ἤδη δεῖσθαι, ὦ Σώκρατες, οὗτος ὁ ἀνήρ. ὃ γὰρ νυνδὴ ἔλεγον, ὑπάρχει τούτῳ τῷ ἀνθρώπῳ, κἂν πάνυ εὐφυὴς ᾖ, ἀνάνδρῳ γενέσθαι φεύγοντι τὰ μέσα τῆς πόλεως καὶ τὰς ἀγοράς, ἐν αἷς ἔφη ὁ ποιητὴς τοὺς ἄνδρας ἀριπρεπεῖς γίγνεσθαι, καταδεδυκότι δὲ τὸν λοιπὸν βίον βιῶναι μετὰ

μειρακίων ἐν γωνίᾳ τριῶν ἢ τεττάρων ψιθυρίζοντα, ἐλεύθερον δὲ καὶ μέγα καὶ ἱκανὸν μηδέποτε φθέγξασθαι.

Como salienta Dodds[51], "ágora" em Homero aparece como o lugar por excelência da assembléia pública, e não do mercado[52]; seria esse o sentido ressaltado aqui por Cálicles, na medida em que ele alude à inutilidade do filósofo para o processo político da cidade[53]. O discurso filosófico, em oposição ao retórico, é um discurso privado, voltado apenas para "iniciados", uma possível alusão do próprio Platão à sua Academia[54].

---

[51] Dodds, 1990, pp. 274-5.

[52] cf. Homero, *Ilíada,* II, v. 51; v. 93.

[53] Na *Apologia,* Sócrates apresenta os motivos de sua abstenção da política democrática ateniense, razão pela qual é censurado por Cálicles nessa *invectiva* do *Górgias.* Sócrates argumenta que, para manter seu comportamento virtuoso de jamais agir contra a justiça e as leis, ele teve de se afastar da vida pública, pois, caso contrário, ele já teria sido morto. Esse forte argumento de Sócrates implica um diagnóstico severo sobre a democracia ateniense: um regime fundado na injustiça e na ilegalidade. Vejamos este trecho do discurso de Sócrates, que sintetiza bem a sua crítica à democracia ateniense:

> Talvez pareça estranho que eu, em privado, dê conselhos quando ando por aí e me ocupe com inúmeras coisas, ao passo que, em público, não ouse subir na tribuna diante de vossa multidão e não aconselhe, assim, a cidade. Mas a causa disso é o que vós já ouvistes de mim repetidas vezes em diversos lugares, que uma voz divina de um *daimon* se manifesta em mim, motivo de zombaria na acusação de Meleto. Isto começou na infância, uma voz que se manifesta, e quando se manifesta, ela sempre me desvia de uma ação iminente, e jamais me impele a agir. É isso o que me obsta das práticas políticas, e me parece absolutamente correto obstar-me delas. Estai seguros, ó Atenienses, de que, se eu tivesse me volvido para os afazeres políticos, há muito tempo já estaria morto e não teria beneficiado nem a vós nem a mim mesmo. E vós, não vos irriteis comigo quando digo a verdade! Pois nenhum homem garantirá a sua salvação se fizer oposição a vós ou a qualquer outra multidão de forma legítima, para impedir que inúmeras ações injustas e ilícitas aconteçam na cidade; pelo contrário, àquele que realmente luta pelo justo, é necessário, caso pretenda manter-se salvo por pouco tempo, agir em privado e não em público. (31c4-32a3)

> Ἴσως ἂν οὖν δόξειεν ἄτοπον εἶναι, ὅτι δὴ ἐγὼ ἰδίᾳ μὲν ταῦτα συμβουλεύω περιιὼν καὶ πολυπραγμονῶ, δημοσίᾳ δὲ οὐ τολμῶ ἀναβαίνων εἰς τὸ πλῆθος τὸ ὑμέτερον συμβουλεύειν τῇ πόλει. τούτου δὲ αἴτιόν ἐστιν ὃ ὑμεῖς ἐμοῦ πολλάκις ἀκηκόατε πολλαχοῦ λέγοντος, ὅτι μοι θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται [φωνή], ὃ δὴ καὶ ἐν τῇ γραφῇ ἐπικωμῳδῶν Μέλητος ἐγράψατο. ἐμοὶ δὲ τοῦτ' ἔστιν ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον, φωνή τις γιγνομένη, ἣ ὅταν γένηται, ἀεὶ ἀποτρέπει με τοῦτο ὃ ἂν μέλλω πράττειν, προτρέπει δὲ οὔποτε. τοῦτ' ἔστιν ὅ μοι ἐναντιοῦταί τὰ πολιτικὰ πράττειν, καὶ παγκάλως γέ μοι δοκεῖ ἐναντιοῦσθαι· εὖ γὰρ ἴστε, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, εἰ ἐγὼ πάλαι ἐπεχείρησα πράττειν τὰ πολιτικὰ πράγματα, πάλαι ἂν ἀπολώλη καὶ οὔτ' ἂν ὑμᾶς ὠφελήκη οὐδὲν οὔτ' ἂν ἐμαυτόν. καί μοι μὴ ἄχθεσθε λέγοντι τἀληθῆ· οὐ γὰρ ἔστιν ὅστις ἀνθρώπων σωθήσεται οὔτε ὑμῖν οὔτε ἄλλῳ πλήθει οὐδενὶ γνησίως ἐναντιούμενος καὶ διακωλύων πολλὰ ἄδικα καὶ παράνομα ἐν τῇ πόλει γίγνεσθαι, ἀλλ' ἀναγκαῖόν ἐστι τὸν τῷ ὄντι μαχούμενον ὑπὲρ τοῦ δικαίου, καὶ εἰ μέλλει ὀλίγον χρόνον σωθήσεσθαι, ἰδιωτεύειν ἀλλὰ μὴ δημοσιεύειν.

[54] Irwin, 1995, p. 180: "The picture of a philosopher whispering in a corner has sometimes seemed more suitable for Plato's Academy than for the historical Socrates, who may have talked in public places, and at least did not avoid them. But these controversies may have begun in Socrates' lifetime, and it is hard to point to any definite anachronism." Dodds (cf. 1990, p. 275) ainda comenta que essa imagem do filósofo escondido "pelos cantos" (ἐν γωνίᾳ) tornou-se um motivo proverbial de escárnio da vida acadêmica, como se refere Cícero na obra *De Oratore* (I, 57, *in angulis*).

2.6- A função da vergonha no elenchos *socrático*

I.

Pois bem, essa digressão sobre o caráter público do discurso retórico se faz necessária para interpretarmos, de forma adequada, a função da *vergonha* no *elenchos* socrático no *Górgias*. Pois Sócrates, ciente de que o retor é "escravo" do público ao qual se dirige seu discurso[55], age de modo a dispor Górgias numa condição desfavorável aos olhos da audiência presente na cena. Quando Sócrates a chama em causa pelo artifício do *interlocutor imaginário*, aquele público passa, de silente, a desempenhar uma importante função na estratégia argumentativa de Sócrates, embora Dodds acredite que a escolha de Platão pelo *diálogo direto*, sem o intermédio de um narrador, seja motivada por certo desinteresse em descrever a audiência da *epideixis* gorgiana (diferente do *Protágoras,* que, tendo Sócrates como narrador, descreve em detalhes o ambiente, o público da cena, a

[55] A condição servil das "pseudo-artes" que Platão alcunha como *lisonja* (κολακεία) reside no fato de serem elas simples provedoras dos apetites do corpo, como a culinária e a indumentária, e da alma, como a retórica e a sofística. Este trecho do discurso de Sócrates quando do diálogo com Cálicles evidencia bem esse ponto do argumento:

> SOC: [...] De fato, creio que tu concordaste comigo repetidas vezes e compreendeste, enfim, que há duas atividades concernentes tanto ao corpo quanto à alma, e que uma delas é servidora e capaz de prover o nosso corpo de comida, se houver fome, de bebida, se houver sede, de mantos, cobertores e sapatos, se sentir frio, e de outras coisas que apetecem o corpo. E eu te falo por meio das mesmas imagens propositalmente, a fim de que tua compreensão seja mais fácil. Como o comerciante, o negociante e os artífices - entre eles o padeiro, o cozinheiro, o tecelão, o sapateiro e o coureiro - são provedores dessas coisas, não é admirável que eles, sendo como são, pareçam ser a si próprios e aos demais homens os que cuidam do corpo, a todos que ignoram que há, além de todas essas atividades, a arte da ginástica e da medicina, que cuidam realmente do corpo. A ambas convém dominar todas essas artes e utilizar os seus ofícios, porque elas sabem quais comidas e bebidas são úteis ou nocivas à virtude do corpo, enquanto todas as demais o ignoram. Por esse motivo, não é admirável que estas últimas, em relação à atividade do corpo, sejam escravas, servidoras e desprovidas de liberdade, enquanto a ginástica e a medicina, conforme o que é justo, sejam as suas déspotas. O mesmo argumento, então, é válido para alma [...]. (517c7-518a5)
>
> ΣΩ. [...] ἐγὼ γοῦν σε πολλάκις οἶμαι ὡμολογηκέναι καὶ ἐγνωκέναι ὡς ἄρα διττὴ αὖτη τις ἡ πραγματεία ἔστιν καὶ περὶ τὸ σῶμα καὶ περὶ τὴν ψυχήν, καὶ ἡ μὲν ἑτέρα διακονική ἐστιν, ᾗ δυνατὸν εἶναι ἐκπορίζειν, ἐὰν μὲν πεινῇ τὰ σώματα ἡμῶν, σιτία, ἐὰν δὲ διψῇ, ποτά, ἐὰν δὲ ῥιγῷ, ἱμάτια, στρώματα, ὑποδήματα, ἄλλ' ὧν ἔρχεται σώματα εἰς ἐπιθυμίαν· καὶ ἐξεπίτηδές σοι διὰ τῶν αὐτῶν εἰκόνων λέγω, ἵνα ῥᾷον καταμάθῃς. τούτων γὰρ πoριστικὸν εἶναι ἢ κάπηλον ὄντα ἢ ἔμπορον ἢ δημιουργόν του αὐτῶν τούτων, σιτοποιὸν ἢ ὀψοποιὸν ἢ ὑφάντην ἢ σκυτοτόμον ἢ σκυτοδεψόν, οὐδὲν θαυμαστόν ἐστιν ὄντα τοιοῦτον δόξαι καὶ αὐτῷ καὶ τοῖς ἄλλοις θεραπευτὴν εἶναι σώματος, παντὶ τῷ μὴ εἰδότι ὅτι ἔστιν τις παρὰ ταύτας ἁπάσας τέχνη γυμναστική τε καὶ ἰατρική, ἢ δὴ τῷ ὄντι γε ἐστὶν σώματος θεραπεία, ἥνπερ καὶ προσήκει τούτων ἄρχειν πασῶν τῶν τεχνῶν καὶ χρῆσθαι τοῖς τούτων ἔργοις διὰ τὸ εἰδέναι ὅτι χρηστὸν καὶ πονηρὸν τῶν σιτίων ἢ ποτῶν ἐστιν εἰς ἀρετὴν σώματος, τὰς δ' ἄλλας πάσας ταύτας ἀγνοεῖν· διὸ δὴ καὶ ταύτας μὲν δουλοπρεπεῖς τε καὶ διακονικὰς καὶ ἀνελευθέρους εἶναι περὶ σώματος πραγματείαν, τὰς ἄλλας τέχνας, τὴν δὲ γυμναστικὴν καὶ ἰατρικὴν κατὰ τὸ δίκαιον δεσποίνας εἶναι τούτων. ταὐτὰ οὖν ταῦτα ὅτι ἔστιν καὶ περὶ ψυχήν [...].

reação das personagens, etc)[56]. Todavia, o público da cena no *Górgias,* mesmo que não intervenha diretamente na discussão, tem uma participação decisiva na refutação de Górgias. Tentarei mostrar esse ponto analisando alguns trechos do diálogo. Vejamos o primeiro:

> SOC: Adiante então, vejamos o que podemos dizer sobre a retórica! Pois nem mesmo eu ainda sou capaz de compreender o que digo. Quando houver uma reunião na cidade para a eleição de médicos, ou de construtores navais, ou de qualquer outra sorte de artífice, o retor em nada poderá aconselhar, não é? Pois é evidente que, em cada eleição, quem deve decidir é o mais apto tecnicamente. Nem mesmo quando se tratar da construção de muralhas, ou do aparelhamento de portos e estaleiros, mas serão os arquitetos a aconselhar; tampouco, por sua vez, quando o conselho se referir à eleição de generais militares, à organização de campanhas bélicas ou à conquista de território, mas serão os generais que nessas circunstâncias hão de aconselhar, e não os retores; o que tens a dizer sobre isso, Górgias? Pois visto que tu mesmo afirmas ser retor e capaz de tornar outras pessoas retores, é razoável saber de ti o que é relativo à tua arte. Considera agora que eu zele também por teu interesse! Pois pode ser que haja casualmente aqui, dentre os presentes, alguém que queira tornar seu discípulo - pelo que percebo são em grande número - mas que talvez tenha vergonha de te interpelar. Assim, mesmo sendo eu que te interrogue, considera que sejas também por eles interrogado: "O que nos acontecerá, Górgias, se convivermos contigo? A respeito de que seremos capazes de aconselhar a cidade? Somente a respeito do justo e do injusto, ou também a respeito do que há pouco dizia Sócrates?" Tenta, então, responder a eles! (455a8-d5)

> ΣΩ. Φέρε δή, ἴδωμεν τί ποτε καὶ λέγομεν περὶ τῆς ῥητορικῆς· ἐγὼ μὲν γάρ τοι οὐδ' αὐτός πω δύναμαι κατανοῆσαι ὅτι λέγω. ὅταν περὶ ἰατρῶν αἱρέσεως ᾖ τῇ πόλει σύλλογος ἢ περὶ ναυπηγῶν ἢ περὶ ἄλλου τινὸς δημιουργικοῦ ἔθνους, ἄλλο τι ἢ τότε ὁ ῥητορικὸς οὐ συμβουλεύσει; δῆλον γὰρ ὅτι ἐν ἑκάστῃ αἱρέσει τὸν τεχνικώτατον δεῖ αἱρεῖσθαι. οὐδ' ὅταν τειχῶν περὶ οἰκοδομήσεως ἢ λιμένων κατασκευῆς ἢ νεωρίων, ἀλλ' οἱ ἀρχιτέκτονες· οὐδ' αὖ ὅταν στρατηγῶναίρέσεως πέρι ἢ τάξεώς τινος πρὸς πολεμίους ἢ χωρίων καταλήψεως συμβουλὴ ᾖ, ἀλλ' οἱ στρατηγικοὶ τότε συμβουλεύσουσιν, οἱ ῥητορικοὶ δὲ οὔ· ἢ πῶς λέγεις, ὦ

[56] Dodds, 1959, p. 6: "In the *Gorgias* Plato abandoned the method of indirect narration which he had used to such effect in the *Protagoras* and elsewhere, and was to use again in the three great dialogues of his middle period, in favour of the direct dramatic form which we find in the majority of the early dialogues. His reason may have been simply that he was less interested in describing the audience at an ἐπίδειξις than he was in portraying the Congress of Sophists, Agathon's party, Socrates' last day, or the lively palaestra scenes of *Charmides, Lysis, Euthydemus.* But whatever reason, the *Gorgias* has the form of a drama with a cast of five characters, apart from the κωφὰ πρόσωπα who make a θόρυβος at 458c." Dodds observa a diferença da forma de diálogo com relação aos aspectos de cenário, caracterização de personagem, etc., quando confronta o *Protágoras* com o *Górgias,* mas isso não implica que a audiência presente neste segundo diálogo, que se manifesta pelo "rumor" em 458c, não desempenhe determinada função na dinâmica da discussão. É esse ponto que proponho ressaltar na interpretação do *Górgias*.

Γοργία, τὰ τοιαῦτα; ἐπειδὴ γὰρ αὐτός τε φῂς ῥήτωρ εἶναι καὶ ἄλλους ποιεῖν ῥητορικούς, εὖ ἔχει τὰ τῆς σῆς τέχνης παρὰ σοῦ πυνθάνεσθαι. καὶ ἐμὲ νῦν νόμισον καὶ τὸ σὸν σπεύδειν· ἴσως γὰρ καὶ τυγχάνει τις τῶν ἔνδον ὄντων μαθητής σου βουλόμενος γενέσθαι, ὡς ἐγώ τινας σχεδὸν καὶ συχνοὺς αἰσθάνομαι, οἳ ἴσως αἰσχύνοιντ' ἄν σε ἀνερέσθαι. ὑπ' ἐμοῦ οὖν ἀνερωτώμενος νόμισον καὶ ὑπ' ἐκείνων ἀνερωτᾶσθαι· "Τί ἡμῖν, ὦ Γοργία, ἔσται, ἐάν σοι συνῶμεν; περὶ τίνων τῇ πόλει συμβουλεύειν οἷοί τε ἐσόμεθα; πότερον περὶ δικαίου μόνον καὶ ἀδίκου ἢ καὶ περὶ ὧν νυνδὴ Σωκράτης ἔλεγεν;" πειρῶ οὖν αὐτοῖς ἀποκρίνεσθαι.

Como a persuasão do público é condição *sine qua non* do sucesso de Górgias, seja como mestre de retórica, seja como orador, Sócrates transforma a audiência numa personagem imaginária que passa a inquirir diretamente o interlocutor. Com esse recurso, Sócrates coloca o mestre a ser contrastado pelos próprios discípulos, numa situação, portanto, em que o jogo de forças se encontra invertido. Ao trazer o público da cena para o diálogo, Sócrates joga com a δόξα do retor em prol de sua estratégia argumentativa, pois Górgias não poderia se furtar, enquanto senhor da τέχνη λόγων, de esclarecer o paradoxo decorrente da quinta definição de retórica que havia proposto (454e-455a)[57]. Como ele próprio havia se vangloriado no início do diálogo, "há muitos anos ninguém ainda me propôs uma pergunta nova" (οὐδείς μέ πω ἠρώτηκε καινὸν οὐδὲν πολλῶν ἐτῶν, 448a2): diante de seu próprio público, a sua recusa ao debate incidiria negativamente sobre a sua δόξα, pois seria uma atitude conflitante com a sua pretensa onipotência como orador.

II.

A habilidade de Sócrates de dominar a situação dialógica é coroada pelo tom irônico de sua asserção, quando diz "considera agora que eu zele também por teu interesse!" (καὶ ἐμὲ νῦν νόμισον καὶ τὸ σὸν σπεύδειν, 455c5): evidentemente não é esse o seu escopo quando inquire Górgias (ou seja, contribuir para que aquele público se torne

[57] Sócrates, portanto, escolhe deliberadamente esses exemplos para revelar as conseqüências paradoxais decorrentes da quinta definição de retórica e exigir de Górgias maior esclarecimento. Pois se a retórica concerne exclusivamente ao justo e ao injusto, como seria possível ela ser útil em outros assuntos que concernem à competência de outras artes? O argumento de Sócrates é provocativo e indica o paradoxo entre a definição de retórica assentida por Górgias e a sua prática efetiva; quando Sócrates diz que "Quando houver um colóquio na cidade concernente à eleição de médicos, ou de construtores navais, ou de qualquer outra sorte de artífice, o retor em nada poderá aconselhar, não é?", ele simplesmente exprime as conseqüências decorrentes da quinta definição, embora consciente de que, efetivamente, são os retores os responsáveis por tais decisões. Em última instância, é uma censura à democracia cuja política, estando nas mãos de oradores que desconhecem aquilo sobre o que deliberam e aconselham, é orientada pela ignorância, razão de tantas ações injustas e ilegais.

discípulo do retor), almejando antes conduzir seu interlocutor à contradição e colocar em xeque a sua pretensa sabedoria, do que zelar pelo interesse daquele que é apresentado como seu adversário. Enfim, Sócrates consegue inverter o estatuto de Górgias durante a discussão, passando-o de senhor da cena (marcado pela altivez da personagem, pelo ambiante dominado por admiradores de sua arte) a um interlocutor constrangido pela investida de Sócrates.

A audiência da cena ilustrada no *Górgias* aparece novamente no momento crucial do diálogo entre Sócrates e Górgias, que denominarei aqui *crise* do diálogo (457c4-458e2). Embora Górgias não tivesse ainda incorrido em contradição (pois a demonstração do argumento sucede à crise do diálogo, e, sem o assentimento às premissas do argumento suseqüente, não há contradição nas palavras de Górgias), ele, todavia, havia admitido espontaneamente, sem ser inquirido diretamente por Sócrates, que a retórica poderia ser usada injustamente por discípulos seus. Numa análise retrospectiva do diálogo, sabemos que essa admissão será ponto chave do *elenchos* socrático, mas, até este momento da discussão, Górgias não se contradiz formalmente[58]. Todavia, Sócrates, quase em tom profético, anuncia a sorte selada de Górgias na discussão:

> SOC: [...] Em vista de que digo isso? Porque o que me dizes agora não parece conforme nem consonante ao que primeiramente disseste sobre a retórica; temo te refutar de modo a supores que eu, almejando a vitória, não fale para esclarecer o assunto em questão, mas para te atacar. Se, então, também tu és um homem do mesmo tipo que eu, terei o prazer de te interpelar; caso contrário, deixarei de lado. Mas que tipo de homem sou eu? Aquele que se compraz em ser refutado quando não digo a verdade, e se compraz em refutar quando alguém não diz a verdade, e deveras aquele que não menos se compraz em ser refutado do que refutar; pois considero ser refutado precisamente um bem maior, tanto quanto se livrar do maior mal é um bem maior do que livrar alguém dele. Pois não há para o homem, julgo eu, tamanho mal quanto a opinião falsa sobre o assunto de nossa discussão. Se, então, também tu afirmares ser um homem desse tipo, continuemos a dialogar, mas se achares que devemos deixá-la de lado, despeçamo-nos agora e encerremos a discussão! (457e1-458b3)

> τοῦ δὴ ἕνεκα λέγω ταῦτα; ὅτι νῦν ἐμοὶ δοκεῖς σὺ οὐ πάνυ ἀκόλουθα λέγειν οὐδὲ σύμφωνα οἷς τὸ πρῶτον ἔλεγες περὶ τῆς ῥητορικῆς· φοβοῦμαι οὖν διελέγχειν σε, μή με ὑπολάβῃς οὐ πρὸς τὸ πρᾶγμα φιλονικοῦντα λέγειν τοῦ καταφανὲς γενέσθαι, ἀλλὰ πρὸς σέ. ἐγὼ οὖν, εἰ μὲν καὶ σὺ εἶ τῶν ἀνθρώπων ὥνπερ καὶ ἐγώ, ἡδέως ἄν σε διερωτῴην· εἰ δὲ μή, ἐῴην ἄν. ἐγὼ δὲ

[58] cf. *supra* nota 7.

τίνων εἰμί; τῶν ἡδέως μὲν ἂν ἐλεγχθέντων εἴ τι μὴ ἀληθὲς λέγω, ἡδέως δ᾽ ἂν ἐλεγξάντων εἴ τίς τι μὴ ἀληθὲς λέγοι, οὐκ ἀηδέστερον μεντἂν ἐλεγχθέντων ἢ ἐλεγξάντων· μεῖζον γὰρ αὐτὸ ἀγαθὸν ἡγοῦμαι, ὅσῳπερ μεῖζον ἀγαθόν ἐστιν αὐτὸν ἀπαλλαγῆναι κακοῦ τοῦ μεγίστου ἢ ἄλλον ἀπαλλάξαι. οὐδὲν γὰρ οἶμαι τοσοῦτον κακὸν εἶναι ἀνθρώπῳ, ὅσον δόξα ψευδὴς περὶ ὧν τυγχάνει νῦν ἡμῖν ὁ λόγος ὤν. εἰ μὲν οὖν καὶ σὺ φῂς τοιοῦτος εἶναι, διαλεγώμεθα· εἰ δὲ καὶ δοκεῖ χρῆναι ἐᾶν, ἐῶμεν ἤδη χαίρειν καὶ διαλύωμεν τὸν λόγον.

Sócrates diz expressamente que irá refutar Górgias, o qual, por sua vez, acuado, tenta o último artifício retórico para se desvencilhar dele. É uma situação embaraçosa, pois Górgias, retor renomado, não poderia renunciar ao diálogo covardemente diante de seu próprio público, sobretudo após Sócrates declarar que o refutaria. Apelando a um argumento *ad hominem*, ele alega que Sócrates havia chegado no fim de sua *epideixis* e que seria preciso averiguar a condição da audiência*,* deixando entrever, polidamente, a sua intenção de abandonar o diálogo; no Prólogo, Polo havia dito que Górgias estava exausto depois de sua apresentação (448a6-8). Assim, Górgias recorre em última instância à audiência, pois a manifestação de seus discípulos em seu favor seria a única saída viável para evitar a consumação do *elenchos* socrático, sem que a sua reputação fosse afetada negativamente. A intervenção da audiência decide, então, a sorte do diálogo:

GOR: Mas ao menos eu, Sócrates, afirmo ser um homem do tipo ao qual aludiste; mas talvez devêssemos pensar também na situação dos aqui presentes. Pois, muito antes de vós chegardes, eu já havia lhes exibido inúmeras coisas, e talvez agora nos estendamos em demasia, se continuarmos a dialogar. Assim, devemos averiguar também a situação destas pessoas, a fim de que não nos surpreendamos se parte delas queira fazer alguma outra coisa.

QUE: Escutai vós mesmos, Górgias e Sócrates, o rumor destes homens sequiosos por ouvir o que tendes a falar; quanto a mim, tomara que nenhum compromisso exija que eu abandone tais discussões conduzidas deste modo para ter de fazer algo mais importante!

CAL: Sim, pelos deuses, Querefonte; ademais, eu mesmo, que já estive presente em inúmeras discussões, não sei se alguma vez me comprazi tanto quanto nesta ocasião; mesmo se desejardes dialogar o dia inteiro, vós me gratificareis. (458b4-d4)

ΓΟΡ. Ἀλλὰ φημὶ μὲν ἔγωγε, ὦ Σώκρατες, καὶ αὐτὸς τοιοῦτος εἶναι οἷον σὺ ὑφηγῇ· ἴσως μέντοι χρῆν ἐννοεῖν καὶ τὸ τῶν παρόντων. πάλαι γάρ τοι, πρὶν καὶ ὑμᾶς ἐλθεῖν, ἐγὼ τοῖς παροῦσι πολλὰ ἐπεδειξάμην, καὶ νῦν ἴσως πόρρω ἀποτενοῦμεν, ἢν διαλεγώμεθα. σκοπεῖν οὖν χρὴ καὶ τὸ τούτων, μή τινας αὐτῶν κατέχομεν βουλομένους τι καὶ ἄλλο πράττειν.

ΧΑΙ. Τοῦ μὲν θορύβου, ὦ Γοργία τε καὶ Σώκρατες, αὐτοὶ ἀκούετε τούτων τῶν ἀνδρῶν βουλομένων ἀκούειν ἐάν τι λέγητε· ἐμοὶ δ᾽ οὖν καὶ αὐτῷ μὴ γένοιτο τοσαύτη ἀσχολία, ὥστε τοιούτων λόγων καὶ οὕτω λεγομένων ἀφεμένῳ προὐργιαίτερόν τι γενέσθαι ἄλλο πράττειν.

ΚΑΛ. Νὴ τοὺς θεούς, ὦ Χαιρεφῶν, καὶ μὲν δὴ καὶ αὐτὸς πολλοῖς ἤδη λόγοις παραγενόμενος οὐκ οἶδ᾽ εἰ πώποτε ἥσθην οὕτως ὥσπερ νυνί· ὥστ᾽ ἔμοιγε, κἂν τὴν ἡμέραν ὅλην ἐθέλητε διαλέγεσθαι, χαριεῖσθε.

Górgias, porém, não encontra respaldo em seu próprio público, o qual, rumoroso, demonstra a vontade de que o diálogo continue. A manifestação da audiência, que tem Querefonte como porta-voz, representa aqui, sutilmente, a derrota antecipada de Górgias para Sócrates, pois o jogo de forças já se encontra invertido a esta altura do diálogo: Sócrates entra num ambiente que a princípio lhe é estranho, povoado de discípulos e/ou pessoas associadas à personagem Górgias, e consegue impor seu modo habitual de discussão (o diálogo por meio de perguntas e respostas), usando o próprio público de Górgias como instrumento de controle da situação dialógica, a ponto de conquistá-lo e tê-lo em seu favor. Até mesmo Cálicles se encontra envolvido pelo jogo retórico de Sócrates, negligenciando o apelo do amigo; a *hipérbole* com que expressa a sua vontade (κἂν τὴν ἡμέραν ὅλην ἐθέλητε διαλέγεσθαι, χαριεῖσθε, "mesmo se quiserdes dialogar o dia inteiro, vós me gratificareis", 458d3-4) mostra até que ponto o discurso de Sócrates pode afetar emocionalmente a audiência, constituída, inclusive, de pessoas que se revelarão hostis aos valores morais perpetrados por ele, como será o caso de Cálicles.

SOC: De fato, Cálicles, nada me impede, caso Górgias o queira.

GOR: Depois disso, Sócrates, seria vergonhoso que eu o rejeitasse, visto que prometi que me perguntassem o que desejassem. Mas se é do parecer de todos, dialoguemos e pergunta tu o que quiseres! (458d5-e2)

ΣΩ. Ἀλλὰ μήν, ὦ Καλλίκλεις, τό γ᾽ ἐμὸν οὐδὲν κωλύει, εἴπερ ἐθέλει Γοργίας.

ΓΟΡ. Αἰσχρὸν δὴ τὸ λοιπόν, ὦ Σώκρατες, γίγνεται ἐμέ γε μὴ ἐθέλειν, αὐτὸν ἐπαγγειλάμενον ἐρωτᾶν ὅτι τις βούλεται. ἀλλ᾽ εἰ δοκεῖ τουτοισί, διαλέγου τε καὶ ἐρώτα ὅτι βούλει.

A confissão de Górgias mostra como a estratégia argumentativa de Sócrates é neste ponto eficaz: envolvendo-o numa situação embaraçosa, em que está em jogo a ἀδοξία da personagem (para usar o termo empregado por Aristóteles na *Retórica,* II, 1383b13), Sócrates consegue a continuidade da discussão e a possibilidade de consumar o *elenchos,* como havia anunciado a Górgias anteriormente. A vergonha, admitida aqui expressamente

por Górgias, desempenha uma função crucial neste momento, pois é por sua força que ele é "constrangido"[59] a continuar o diálogo, tendo em vista o contexto da cena. Provavelmente, se a sua conversa com Sócrates ocorresse em outras condições, sem a presença do público, por exemplo, Górgias poderia simplesmente recusar o diálogo sem que sua ação parecesse aos outros ignominiosa. Pois a vergonha, como salienta Aristóteles, é um πάθος associado ao juízo público que implica a ἀδοξία do agente. Por isso, a presença da audiência na cena é um elemento que contribui decisivamante para o resultado final da refutação de Górgias. Por outro lado, mostra como Sócrates sabe usar os artifícios comuns da retórica que podem contribuir, de uma forma ou de outra, para a eficácia de seu método de refutação.

2.7- A Concepção Calicleana da Vergonha

I.

A segunda ocorrência da *vergonha* no *Górgias* que analisarei conduz a discussão para outra direção. Diferentemente desse primeiro caso analisado acima, ela aparece não na declaração da personagem Górgias, mas na defesa do seu inflamado discípulo, Polo. Esta fala da personagem se segue imediatamente à conclusão da refutação de Górgias, abrindo o 2º Ato do diálogo:

> POLO: Mas o quê, Sócrates? É esta a tua opinião sobre a retórica, como agora a exprimes? Porventura julgas - só porque Górgias ficou *envergonhado* de discordar de ti em que o retor conhece o justo, o belo, o bem, e que se alguém o procurasse sem conhecê-los, ele próprio o ensinaria, decorrendo em seguida, talvez advinda desse consentimento, alguma contradição no argumento (coisa que muito te apraz, pois és tu a lhe formular perguntas do gênero) – pois julgas que alguém negaria conhecer o justo e poder ensiná-lo aos outros? Mas conduzir a discussão para esse lado é muito tosco. (461b3-c4)

> ΠΩΛ. Τί δέ, ὦ Σώκρατες; οὕτω καὶ σὺ περὶ τῆς ῥητορικῆς δοξάζεις ὥσπερ νῦν λέγεις; ἢ οἴει– ὅτι Γοργίας ᾐσχύνθη σοι μὴ προσομολογῆσαι τὸν ῥητορικὸν ἄνδρα μὴ οὐχὶ καὶ τὰ δίκαια εἰδέναι καὶ τὰ καλὰ καὶ τὰ ἀγαθά, καὶ ἐὰν μὴ ἔλθῃ ταῦτα εἰδὼς παρ' αὐτόν, αὐτὸς διδάξειν, ἔπειτα ἐκ ταύτης ἴσως τῆς ὁμολογίας ἐναντίον τι συνέβη ἐν τοῖς λόγοις–τοῦτο <ὃ> δὴ

[59] Cálicles entende que o *elenchos* socrático tem uma força coercitiva, referida pela ocorrência do verbo ἀναγκασθῆναι (482d4) em sua explicação para o insucesso de Górgias perante a investida de Sócrates

ἀγαπᾷς, αὐτὸς ἀγαγὼν ἐπὶ τοιαῦτα ἐρωτήματα–ἐπεὶ τίνα οἴει ἀπαρνήσεσθαι μὴ οὐχὶ καὶ αὐτὸν ἐπίστασθαι τὰ δίκαια καὶ ἄλλους διδάξειν; –ἀλλ' εἰς τὰ τοιαῦτα ἄγειν πολλὴ ἀγροικία ἐστὶν τοὺς λόγους.

Embora a personagem seja motivada por certo rancor frente a derrota do mestre, e se apresente como uma espécie de discurso de defesa (ἀπολογία), a avaliação de Polo suscita questões bastante pertinentes sobre a validade e a eficácia do *elenchos* socrático[60]. Segundo Polo, Górgias consentiu uma das premissas do argumento que o conduziu à contradição não porque ela condizesse com as suas reais opiniões e ações, mas porque Górgias se viu constrangido pela *vergonha* a admitir algo que não seria o caso. O argumento de Polo é preciso: Górgias só admitiu que ensinava o justo e o injusto a quem o procurasse sem conhecê-lo porque ninguém, na condição de Górgias, diria o contrário; em outras palavras, porque lhe era conveniente (πρέπον retórico), enquanto estrangeiro em Atenas, ressaltar seu compromisso com os valores morais daquela cidade, ainda que não condizesse com a sua prática de retor. Vejamos a estrutura formal do *elenchos* socrático, e situemos a crítica de Polo; Sócrates, como ele mesmo explica na sua reflexão *metadialógica* (460c7-461b2), parte de duas asserções que, na sua opinião, já se contradizem por si próprias:

(A) A retórica concerne a discursos relativos ao justo e ao injusto; (454b5-7)

(B) A retórica pode ser usada para fins injustos. (456c6-457c3)

[60] Não pretendo aqui afirmar ou negar categoricamente que a leitura de Polo seja a maneira correta ou incorreta de interpretrar o *elenchos* de Górgias, como fazem C. Kahn (1983, p. 79) e J. Cooper (1999b, p. 47), respectivamente. O que me interessa aqui é, primeiro, analisar a relação do método socrático de investigação com as paixões, ainda que a perspectiva de Polo não seja a maneira "correta" (i.e., supostamente a maneira como Platão leria o diálogo) de interpretar o *elenchos* de Górgias, como entende Cooper; e em segundo lugar, refletir sobre as conseqüências dessa crítica com relação à eficácia persuasiva do *elenchos* socrático. De qualquer modo, indepentendemente da validade do diagnóstico de Polo, em nenhum momento do diálogo Sócrates nega a participação da vergonha na dinâmica do *elenchos:* se não foram precisamente aquelas premissas que Polo considera as admitidas por Górgias devido à vergonha, isso não implica necessariamente que Górgias não tenha sido constrangido pela vergonha, em algum monento da discussão, a admitir algo que não condiz com as suas reais opiniões. O problema seria, assim, qual premissa do argumento foi assentida por Górgias de forma insincera, uma vez envergonhado. Todavia, a questão que me interessa diretamente permanece, a despeito da validade ou não da interpretação de Polo: afinal, quando o interlocutor admite algo constrangido pela vergonha e, a princípio, contrário às suas opiniões, que conseqüências isso traz com relação à legitimidade do *elenchos* socrático? Sócrates refuta verdadeiramente seu interlocutor, mesmo quando ele é insincero ao expressar as suas opiniões?

Embora Sócrates pressuponha aqui uma contradição entre A e B, a refutação de Górgias ainda não havia sido gerada[61]: o fato de a retórica versar sobre o justo e o injusto não implica necessariamente que ela não possa ser usada injustamente. Sócrates constrói, então, o silogismo que mostra a Górgias a inconsistência de suas opiniões sobre a retórica, como mostra o esquema abaixo (460a5-c6):

> (i) Quem pretende aprender a retórica deve conhecer previamente o que é justo e injusto ou aprendê-los de Górgias;
> (ii) Quem aprendeu carpintaria, música ou medicina é carpinteiro, músico ou médico;
> (iii) Da mesma forma, quem aprendeu o que é justo é justo;
> (iv) O homem justo não apenas faz coisas justas, mas também quer necessariamente ser justo e jamais quer ser injusto;
> (v) Então, o retor que aprendeu o que é justo é justo, quer necessariamente ser justo, e jamais quer ser injusto;
> (vi) Portanto, ele jamais quererá usar a retórica para fins injustos.[62]

Pois bem, a defesa de Polo busca invalidar o *elenchos* mostrando que a premissa (i) não condiz com a prática de Górgias enquanto mestre de retórica e que, portanto, não seria legítima a refutação socrática, visto que o silogismo é construído por Sócrates com base em uma proposição que não expressa as verdadeiras opiniões de Górgias. Mas podemos, a partir de sua perspectiva, ir mais além e buscar entender mais profundamente as implicações de seu juízo sobre o *elenchos* socrático. Primeiro, analisemos a justificativa de Polo para a derrota do mestre: que Górgias admitiu que ensinava o justo a seus discípulos porque ninguém, na sua condição, diria o contrário. Mas a que se refere o argumento de Polo? Talvez a visão de Cálicles sobre o mesmo assunto esclareça melhor alguns pontos da defesa de Polo:

> CAL: [...] Polo dizia que, quando tu perguntaste a Górgias se ele ensinaria a pessoa que, querendo aprender a retórica, lhe procurasse sem conhecer o justo, Górgias ficou envergonhado e afirmou que o ensinaria devido ao costume dos homens, pois se enfureceriam caso afirmasse o contrário - e dizia que por causa desse consentimento ele foi constrangido a dizer coisas

[61] cf. *supra* nota 7.
[62] Beversluis, 2000, pp. 309-10.

contrárias a si mesmo, e que era precisamente isso o que te aprazia - e naquela ocasião Polo riu de ti, corretamente, como me parece. (482c7-d6)

ΚΑΛ. [...] ἔφη γάρ που Γοργίαν ἐρωτώμενον ὑπὸ σοῦ, ἐὰν ἀφίκηται παρ᾽ αὐτὸν μὴ ἐπιστάμενος τὰ δίκαια ὁ τὴν ῥητορικὴν βουλόμενος μαθεῖν, εἰ διδάξοι αὐτὸν ὁ Γοργίας, αἰσχυνθῆναι αὐτὸν καὶ φάναι διδάξειν διὰ τὸ ἔθος τῶν ἀνθρώπων, ὅτι ἀγανακτοῖεν ἂν εἴ τις μὴ φαίη–διὰ δὴ ταύτην τὴν ὁμολογίαν ἀναγκασθῆναι ἐναντία αὐτὸν αὑτῷ εἰπεῖν, σὲ δὲ αὐτὸ τοῦτο ἀγαπᾶν–καί σου καταγελᾶν, ὥς γέ μοι δοκεῖν ὀρθῶς, τότε· νῦν δὲ πάλιν αὐτὸς ταὐτὸν τοῦτο ἔπαθεν.

Na perspectiva de Cálicles, Górgias teve vergonha de dizer o que realmente pensa ou faz (ou seja, que ele não ensina o justo e o injusto a seus discípulos) porque, se assim o fizesse, seria uma confissão de culpa, uma sentença anunciada de imoralidade, uma afronta àquela classe de atenienses hostis ao ofício dos sofistas, os quais, por sua vez, estavam na condição de estrangeiros naquela cidade[63]. Cálicles se refere a um tipo de exigência moral da sociedade ateniense ("devido ao costume dos homens", διὰ τὸ ἔθος τῶν ἀνθρώπων, 482d2-3) em relação à prática educativa dos sofistas; contrangido por essa exigência, o consentimento de Górgias não seria senão o reconhecimento dos valores morais daquela sociedade, ainda que não condizesse com a sua verdadeira prática enquanto mestre de retórica. Pois seria conveniente a Górgias, naquele contexto dialógico específico, admitir aquilo que não influenciasse negativamente a sua δόξα ou que pudesse lhe acarretar ódio e ressentimento, ainda que houvesse contradição entre o seu discurso e as suas ações (para usar a dicotomia λόγῳ / ἔργῳ comum ao pensamento ético grego). Se a perspectiva de Polo e a de Cálicles são plausíveis, então é justamente fazendo uso do πρέπον retórico que Górgias acaba por admitir aquilo que será usado por Sócrates contra ele na geração do *elenchos.*

II.

A avaliação de Polo, corroborada pela de Cálicles, seria verossímil, se levássemos em consideração o que é dito no *Mênon,* embora seja problemático este tipo de cruzamento

[63] O sentido pejorativo do termo σοφιστής, que refletiria a condição delicada do sofista na sociedade ateniense, é relevado pelo discurso de Protágoras em defesa de seu ofício no diálogo homônimo (cf. *Protágoras,* 312a, 316c-317c).

de informações entre diálogos diferentes para decidir algum ponto polêmico da argumentação. De qualquer modo, no diálogo homônimo, a personagem Mênon diz que, dentre os sofistas, Górgias tem uma posição de destaque porque não professa ser mestre de virtude, mas apenas de técnica oratória[64]. Nesse sentido, o aparente paradoxo no confronto entre o *Górgias* e o *Mênon* se dissolveria se a perspectiva de Polo estivesse correta: Górgias admitiu algo que não condiz com a sua prática como mestre de retórica porque se encontrava constrangido pelo sentimento de vergonha que o impedia de dizer o que realmente pensa sobre o seu ofício; se o dissesse, isso poderia influenciar negativamente a sua reputação e daria a seu contaditor argumento suficiente para questionar a responsabilidade moral do retor com relação à prática injusta da retórica no âmbito político, o que, certamente, não interessaria à personagem Górgias. Sócrates, por sua vez, explora precisamente essa condição delicada de Górgias, do ponto de vista moral, durante o processo de refutação.

A própria personagem Górgias já havia deixado entrever o problema relativo à moralidade do ensino da arte oratória. Instigado por Sócrates a esclarecer em que consiste o poder da retórica, depois de concluírem que "a retórica, como parece, é artífice da persuasão que infunde crença, mas não ensina nada a respeito do justo e do injusto" (ἡ ῥητορικὴ ἄρα, ὡς ἔοικεν, πειθοῦς δημιουργός ἐστιν πιστευτικῆς ἀλλ' οὐ διδασκαλικῆς περὶ τὸ δίκαιόν τε καὶ ἄδικον, 454e9-455a2), Górgias faz um discurso que pode ser dividido, grosso modo, em duas partes: (i) o encômio do poder persuasivo do discurso retórico (456a7-c7), e (ii) a defesa do seu ofício de mestre de retórica (456c7-457c3). Trata-se, portanto, de um contexto retórico do diálogo, incitado pela ironia característica de Sócrates[65]. Nessa defesa de seu ofício, Górgias propõe o seguinte argumento: enquanto

---

[64] Platão, *Mênon,* 95b9-c5:

> SOC: E então? Esses sofistas, os quais são os únicos a professarem tal coisa, te parecem ser mestres de virtude?
> MEN: De Górgias, Sócrates, aprecio sobretudo isto: tu jamais ouvirias dele tal promessa, pois ele ri quando ouve os outros prometerem tal empresa; ele julga que deve tornar as pessoas prodigiosas no discurso.
>
> ΣΩ. Τί δὲ δή; οἱ σοφισταί σοι οὗτοι, οἵπερ μόνοι ἐπαγγέλλονται, δοκοῦσι διδάσκαλοι εἶναι ἀρετῆς;
> ΜΕΝ. Καὶ Γοργίου μάλιστα, ὦ Σώκρατες, ταῦτα ἄγαμαι, ὅτι οὐκ ἄν ποτε αὐτοῦ τοῦτο ἀκούσαις ὑπισχνουμένου, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων καταγελᾷ, ὅταν ἀκούσῃ ὑπισχνουμένων· ἀλλὰ λέγειν οἴεται δεῖν ποιεῖν δεινούς.

[65] cf. Platão, *Górgias,* 456a4-8.

mestre de retórica, ele transmite sua arte a seus discípulos para ser empregada de forma justa, embora possam usá-la injustamente; todavia, isso é de responsabilidade moral do agente, que deve responder por suas próprias ações, e não do mestre que lhe transmitiu aquela arte por meio da qual ele comete injustiça. Mas por que Górgias se precipita em fazer essa defesa, se Sócrates não lhe imputa qualquer acusação do gênero, pelo menos abertamente? Seria esse um deslize da personagem, deixando entrever aquilo que o acomete enquanto retor, ou seja, a acusação de imoralidade da prática retórica? Esse tipo de *defesa antecipatória* (em grego, πρόληψις, segundo Quintiliano[66]) é um artifício comum do discurso retórico, presumindo os contra-argumentos do adversário e refutando-os antes de serem chamados em causa no debate[67], como vimos referido no trecho da *Retórica* de Aristóteles em 1.3 (cf. III, 1418b5-9).

Como sabemos, essa declaração da personagem Górgias será crucial para o *elenchos* socrático, pois será ela a premissa B (a retórica pode ser usada injustamente) a partir da qual Sócrates gerará a contradição, como vimos na estrutura formal do argumento apresentada acima. Mais uma vez, Platão representa Górgias traído por sua própria retórica: ao invés de ser um argumento de defesa que persuada a audiência de sua idoneidade moral enquanto mestre de retórica, será a confissão crucial para Sócrates gerar o *elenchos.* De qualquer modo, esse discurso de Górgias ilustra precisamente aquela condição delicada do sofista aos olhos da opinião pública[68], fruto da ambivalência moral da prática retórica.

III.

A perspectiva sociológica esclarece, assim, o argumento de Polo em defesa do mestre: a vergonha de Górgias de dizer que o retor não deve conhecer o justo e o injusto seria conseqüência da exigência de respeito aos valores morais da cidade a que está

[66] cf. Quintiliano, IV, 1.49.
[67] Um exemplo de πρόληψις na oratória ática, in: Demóstenes, *Primeira Filípica,* 14.4-6:

> Quando tiverdes ouvido todo o discurso, então julgai mas não prejulgueis antes; se a princípio parecer que eu me refira a uma nova ação bélica, que ninguém considere que eu esteja postergando a questão.
>
> ἐπειδὰν ἅπαντ' ἀκούσητε κρίνατε, μὴ πρότερον προλαμβάνετε· μηδ' ἂν ἐξ ἀρχῆς δοκῶ τινι καινὴν παρασκευὴν λέγειν, ἀναβάλλειν με τὰ πράγμαθ' ἡγείσθω.

[68] cf. Platão, *Protágoras,* 312a, 316c-317c.

submetido o sofista[69]. Isso está de acordo com aquele aspecto social da *vergonha* que Aristóteles ressalta na *Retórica,* como vimos anteriormente. A forma como Sócrates conduz a discussão, ressaltando o aspecto ético envolvido no processo retórico, constrange Górgias a defender o seu ofício e a salientar a sua idoneidade moral enquanto retor: por isso, teria admitido, por força da vergonha, que ensinaria o justo e o injusto a seus discípulos.

Quando Górgias faz essa admissão (459c-460a), certamente ele não tinha em mente as conseqüências que Sócrates, na seqüência do argumento, iria lhe demonstrar, gerando, enfim, a contradição: o fato de que aprender o justo implica necessariamente agir de forma justa (e *querer* agir de forma justa, como acrescenta Sócrates, cf. 460a-c) decorre do "paradoxo socrático" (conhecer o justo é condição suficiente para agir de forma justa), ao qual Górgias acaba por assentir, legitimando assim as inferências de Sócrates. A vergonha de assumir as próprias opiniões, como supõe Polo, teria conduzido Górgias, então, a outra situação vergonhosa diante de sua própria audiência: ser levado a se contradizer, depois de ter arrogado onipotência no discurso, seja no registro da μακρολογία, seja no da βραχυλογία (449b-c). Simplesmente recusar o diálogo para evitar o *pathos* do *elenchos*, por outro lado, não seria próprio daquela pessoa que se apresenta como mestre de retórica, definida por ele, num primeiro momento, como a "arte dos discursos" (περὶ λόγους, 449e1); se assim o fizesse, como fez Cálicles posteriormente (505d-506c), seria indício de

---

[69] Kahn, 1983, pp. 80-1: "Why is Gorgias obliged to make this insincere reply? [...] Because Gorgias is a foreigner in Athens. And as Protagoras acknowledges in a similar context, any foreigner who can exert such great influence over the minds of young Athenians from leading families is exposed to dangerous suspicion and hostility (*Prt.* 316c5-d3). We are given a vivid taste of such animosity in the *Meno,* where Anytus responds with horror and rage to the suggestion that a young man might be improved by exposure to the sophists. Protagoras defended himself (in Plato's portrait at least) by claiming to make his students better men and better citizens. Gorgias seems to have found it safer to claim moral neutrality for his training. But Socrates has here drawn him into a situation where this claim can no longer be comfortably made."

O próprio Cálicles expressa certa aversão aos sofistas no *Górgias:*

> SOC: [...] Mas, bom homem, dize-me, pelo deus da amizade, não te parece irracional que alguém afirme ter tornado bom outro homem e o censures porque ele é vicioso, embora ele tenha se tornado bom e seja bom por sua causa?
> CAL: Parece-me.
> SOC: Não escutas, então, coisas do gênero daqueles que afirmam educar os homens em vista da virtude?
> CAL: Sim. Mas o que dirias sobre homens sem mérito? (519e2-520a2)

> ΣΩ. [...] ἀλλ', ὠγαθέ, εἰπὲ πρὸς Φιλίου, οὐ δοκεῖ σοι ἄλογον εἶναι ἀγαθὸν φάσκοντα πεποιηκέναι τινὰ μέμφεσθαι τούτῳ ὅτι ὑφ' ἑαυτοῦ ἀγαθὸς γεγονώς τε καὶ ὢν ἔπειτα πονηρός ἐστιν;
> ΚΑΛ. Ἔμοιγε δοκεῖ.
> ΣΩ. Οὐκοῦν ἀκούεις τοιαῦτα λεγόντων τῶν φασκόντων παιδεύειν ἀνθρώπους εἰς ἀρετήν;
> ΚΑΛ. Ἔγωγε· ἀλλὰ τί ἂν λέγοις ἀνθρώπων πέρι οὐδενὸς ἀξίων;

sua incompetência enquanto orador, e, por conseguinte, enquanto mestre de retórica. O artifício retórico, empregado como último recurso possível para sair dessa situação embaraçosa, mostrou-se ineficaz, quando Górgias apela à disposição do público (como vimos anteriormente).

Em suma, o constrangimento causado pelo sentimento de vergonha, que impediu Górgias de dizer o que realmente pensa e faz, é a explicação de Polo para o sucesso da refutação socrática. Quais as implicações que essa perspectiva de Polo traz para a reflexão sobre a legitimidade do *elenchos* socrático, analisaremos adiante. O elemento passional da vergonha, compreendido no *elenchos* socrático, aparece novamente no discurso de Cálicles como explicação para a refutação de Polo: segundo ele, Polo passou pela mesma experiência pela qual passou Górgias, porque foi acometido pela vergonha de dizer o que realmente pensa. Vejamos agora a passagem por completo:

> CAL: Sócrates, tuas palavras têm ares de insolência juvenil, como se fosses um verdadeiro orador público, e ages como tal porque Polo experimentou a mesma paixão que, segundo a sua própria acusação, Górgias havia experimentado contigo. Polo dizia que, quando tu perguntaste a Górgias se ele ensinaria a pessoa que, querendo aprender a retórica, lhe procurasse sem conhecer o justo, Górgias ficou envergonhado e afirmou que o ensinaria devido ao costume dos homens, pois se enfureceriam caso afirmasse o contrário - e dizia que por causa desse consentimento ele foi constrangido a dizer coisas contrárias a si mesmo, e que era precisamente isso o que te aprazia - e naquela ocasião Polo riu de ti, corretamente, como me parece. Mas agora, em contrapartida, ele próprio experimentou essa mesma paixão. É por esta razão que não admiro Polo, porque concordou contigo que cometer injustiça é mais vergonhoso do que sofrê-la; a partir desse consentimento, por sua vez, teve os pés por ti atados na discussão e fechou o bico com vergonha de dizer o que pensa. (482c4-e2)

> ΚΑΛ. Ὦ Σώκρατες, δοκεῖς νεανιεύεσθαι ἐν τοῖς λόγοις ὡς ἀληθῶς δημηγόρος ὤν· καὶ νῦν ταῦτα δημηγορεῖς ταὐτὸν παθόντος Πώλου πάθος ὅπερ Γοργίου κατηγόρει πρὸς σὲ παθεῖν. ἔφη γάρ που Γοργίαν ἐρωτώμενον ὑπὸ σοῦ, ἐὰν ἀφίκηται παρ᾽ αὐτὸν μὴ ἐπιστάμενος τὰ δίκαια ὁ τὴν ῥητορικὴν βουλόμενος μαθεῖν, εἰ διδάξοι αὐτὸν ὁ Γοργίας, αἰσχυνθῆναι αὐτὸν καὶ φάναι διδάξειν διὰ τὸ ἔθος τῶν ἀνθρώπων, ὅτι ἀγανακτοῖεν ἂν εἴ τις μὴ φαίη–διὰ δὴ ταύτην τὴν ὁμολογίαν ἀναγκασθῆναι ἐναντία αὐτὸν αὑτῷ εἰπεῖν, σὲ δὲ αὐτὸ τοῦτο ἀγαπᾶν–καί σου καταγελᾶν, ὥς γέ μοι δοκεῖν ὀρθῶς, τότε· νῦν δὲ πάλιν αὐτὸς ταὐτὸν τοῦτο ἔπαθεν. καὶ ἔγωγε κατ᾽ αὐτὸ τοῦτο οὐκ ἄγαμαι Πῶλον, ὅτι σοι συνεχώρησεν τὸ ἀδικεῖν αἴσχιον εἶναι τοῦ ἀδικεῖσθαι· ἐκ ταύτης γὰρ αὖ τῆς ὁμολογίας αὐτὸς ὑπὸ σοῦ συμποδισθεὶς ἐν τοῖς λόγοις ἐπεστομίσθη, αἰσχυνθεὶς ἃ ἐνόει εἰπεῖν.

Cálicles atribui à derrota de Polo a mesma causa que o próprio Polo havia entendido como motivo da refutação de Górgias: o constrangimento provocado pelo sentimento de vergonha, que impede o interlocutor de dizer o que realmente pensa. Em última instância, Cálicles entende que a eficácia do *elenchos* socrático se deve antes a esse elemento passional, provocado pela própria natureza da discussão (ou seja, sobre questões morais), do que propriamente ao valor de verdade do argumento de Sócrates legitimado pela demonstração lógica. Vejamos a estrutura formal da refutação de Polo (474c4-475e6):

(i) É pior sofrer injustiça do que cometê-la;
(ii) Mas é mais vergonhoso cometê-la do que sofrê-la;
(iii) O critério para julgar se as coisas são belas ou não é porque são úteis, ou porque provêem certo prazer para quem as contempla;
(iv) Portanto, se alguém julga que uma coisa é mais bela do que a outra, é porque ela a supera em um ou em ambos os critérios, ou seja, porque ela é mais benéfica e/ou mais aprazível;
(v) Da mesma forma, se alguém julga uma coisa mais vergonhosa do que a outra, é porque ela a supera em dor e/ou em mal;
(vi) Aquele que comete injustiça não supera em dor aquele que a sofre;
(vii) Mas ele o supera em mal;
(viii) Portanto, na medida em que cometer injustiça supera em mal o sofrê-la, é pior cometer do que sofrê-la;
(ix) Visto que Polo concordou que cometer injustiça é mais vergonhoso do que sofrê-la, ele deve então ou preferir um mal e uma vergonha maiores do que menores, ou admitir que cometer injustiça é também pior do que cometê-la;
(x) Ele não preferia um mal e uma vergonha maiores do que menores;
(xi) Portanto, ele deve admitir que cometer é injustiça é pior do que sofrê-la.[70]

Talvez Cálicles entendesse que se Polo refizesse suas posições e assumisse as suas próprias opiniões, a discussão teria outra orientação. Ou seja, se Polo não tivesse concedido a Sócrates a disjunção entre *bem* e *mal*, de um lado, e *belo* e *vergonhoso*, de outro, e assumido que cometer injustiça é tanto pior quanto mais vergonhoso do que sofrê-la (como Cálicles se proporá a fazer), talvez Sócrates não tivesse o refutado como o refutou. Segundo Cálicles, também Polo consentiu a premissa (ii), a partir da qual Sócrates gera a contradição, constrangido pela vergonha de dizer o contrário, pois, como ele deixará claro

[70] Beversluis, 2000, pp. 329-30.

na seqüência do discurso, Polo se referia ao que é vergonhoso *segundo as leis* estabelecidas pelos homens, e não ao que é *naturalmente* vergonhoso. Cálicles percebe a debilidade de Polo ao reverenciar a moralidade imposta pelas leis humanas e admitir essa disjunção entre mal e vergonhoso. Se Polo fosse suficientemente franco, ele, com base no que é naturalmente vergonhoso, admitiria que tudo que é pior também é mais vergonhoso, ou seja, sofrer injustiça, "pois sofrer injustiça não é uma afecção própria do homem, mas de um escravo, cuja morte é preferível à vida" (οὐδὲ γὰρ ἀνδρὸς τοῦτό γ' ἐστιν τὸ πάθημα, τὸ ἀδικεῖσθαι, ἀλλ' ἀνδραπόδου τινὸς ᾧ κρεῖττόν ἐστιν τεθνάναι ἢ ζῆν, 483a8-b2). Sendo assim, a falta de franqueza de Polo, uma vez constrangido pela vergonha, favorece a eficácia do *elenchos* socrático.

IV.

Todavia, Cálicles não entende a vergonha como única causa da refutação de Polo, mas percebe concomitantemente que Sócrates utiliza um recurso típico da técnica erística para refutá-lo: o jogo com o referencial semântico dos termos envolvidos na demonstração do argumento (bem e mal, belo e vergonhoso). Vejamos o discurso de Cálicles:

> CAL: [...] Tu, na verdade, Sócrates, sob a alegação de que encalças a verdade, te envolves com essas coisas típicas da oratória vulgar, as quais não são belas por natureza, mas pela lei. Pois na maior parte dos casos natureza e lei são contrárias entre si, de modo que se alguém, envergonhado, não ousar dizer o que pensa, será constrangido a dizer coisas contraditórias. E tu, ciente desse saber, és capcioso na discussão: se alguém fala sobre a lei, tu lhe perguntas sub-repticiamente sobre a natureza, e se ele fala sobre a natureza, tu tornas a lhe perguntar sobre a lei. Por exemplo: na discussão anterior concernente a cometer e sofrer injustiça, Polo falava do que era mais vergonhoso segundo a lei, mas teu discurso encalçava o que era vergonhoso segundo a natureza. Pois segundo a natureza, tudo o que é mais vergonhoso também é pior, ou seja, sofrer injustiça, ao passo que, segundo a lei, é cometê-la. (482e2-483a8)

> σὺ γὰρ τῷ ὄντι, ὦ Σώκρατες, εἰς τοιαῦτα ἄγεις φορτικὰ καὶ δημηγορικά, φάσκων τὴν ἀλήθειαν διώκειν, ἃ φύσει μὲν οὐκ ἔστιν καλά, νόμῳ δέ. ὡς τὰ πολλὰ δὲ ταῦτα ἐναντί' ἀλλήλοις ἐστίν, ἥ τε φύσις καὶ ὁ νόμος· ἐὰν οὖν τις αἰσχύνηται καὶ μὴ τολμᾷ λέγειν ἅπερ νοεῖ, ἀναγκάζεται ἐναντία λέγειν. ὃ δὴ καὶ σὺ τοῦτο τὸ σοφὸν κατανενοηκὼς κακουργεῖς ἐν τοῖς λόγοις, ἐὰν μέν τις κατὰ νόμον λέγῃ, κατὰ φύσιν ὑπερωτῶν, ἐὰν δὲ τὰ τῆς φύσεως, τὰ τοῦ νόμου. ὥσπερ αὐτίκα ἐν τούτοις, τῷ ἀδικεῖν τε καὶ τῷ ἀδικεῖσθαι, Πώλου τὸ κατὰ νόμον

αἴσχιον λέγοντος, σὺ τὸν λόγον ἐδιώκαθες κατὰ φύσιν. φύσει μὲν γὰρ πᾶν αἴσχιόν ἐστιν ὅπερ καὶ κάκιον, τὸ ἀδικεῖσθαι, νόμῳ δὲ τὸ ἀδικεῖν.

Cálicles percebe a fraqueza de Polo como interlocutor e o seu lapso na discussão, mas entende igualmente que a eficácia da refutação socrática se funda numa falácia semântica, se é possível assim defini-la. A avaliação de Cálicles é mais profunda do que a de Polo quanto à estratégia argumentativa de Sócrates. Ele acusa o filósofo de usar *deliberadamente* ("ciente desse saber", τοῦτο τὸ σοφὸν κατανενοηκὼς, 483a2) a técnica de gerar uma contradição "aparente" (ou uma contradição *verbal,* em oposição à contradição *genuína,* como propõe Gentzler[71]) a partir da ambigüidade semântica dos referenciais φύσις e νόμος. Cálicles dissolviria a contradição de Polo se ele reconstituísse a estrutura silogística do argumento tendo como referência o bem e o mal, o belo e o vergonhoso segundo a natureza, κατὰ φύσιν, e reformulando aquelas premissas segundo a lei, κατὰ νόμον, a saber, as premissas (ii) e (vii)[72]*:*

(i) É pior sofrer injustiça do que cometê-la;

(ii) É mais vergonhoso *sofrê-la do que cometê-la*;

(iii) O critério para julgar se as coisas são belas ou não é ou porque são úteis, ou porque provêem certo prazer para quem as contempla;

(iv) Portanto, se alguém julga que uma coisa é mais bela do que a outra, é porque ela a supera em um ou em ambos os critérios, i.e., porque ela é mais benéfica e/ou mais aprazível;

---

[71] Gentzler, 1995, p. 21: "I will use the phrase 'verbal contradiction' to refer to the relation that exists between, for example, sentences of the form 'a is F' and 'a is not-F', even when 'F' has a different meaning in the two sentences. The phrase '*mere* verbal contradiction' will refer to those sentences that are only verbally contradictory, and not genuinely contradictory (i.e., not contradictory when the meaning of the terms is analyzed)."

[72] A premissa (viii) se funda na concepção socrática de que a injustiça é o maior mal da alma (469d), assim como a doença o é para o corpo: cometendo injustiça, o agente prejudica não apenas o outro mas, sobretudo, a si próprio. Na perspectiva de Cálicles, que julga que sofrer injustiça é pior e mais vergonhoso do que sofrê-la (cf. 483a), essa premissa seria *a priori* falsa: o mal é de quem sofre injustiça, e jamais de quem a comete. Kahn resume bem a tese moral defendida por Sócrates no *Górgias,* no diálogo com Polo (1996, pp. 138-9): "The first paradox against Polus (orators and politicians have no real power, because they do not do what they want, but only what they thing best) rests upon the claim that *we want only good things* or only *the good* (or simply for the good, *heneka tou agathou* at 468b1, b7). Now for Socrates what is good is primarily what is good for the psyche: an action is good for me only if it improves my soul, as acting justly does. But his is not a private truth: what is good for me is also good for everyone else. And everyone wants what is good for them. Now in fact, acting justly is good for them. Therefore *everyone wants to act justly,* whether they know it or not. *No one wants to act injustly,* because (whether they know it or not) that will harm them; and no one wants to be harmed. Anyone who acys unjustly does so *akon:* unwillingly (because he does not want to be harmed) and unknowingly (because he does not realize that his action is harmful)."

(v) Da mesma forma, se alguém julga uma coisa mais vergonhosa do que a outra, é porque ela a supera em dor e/ou em mal;

(vi) Aquele que comete injustiça não supera em dor aquele que a sofre;

(vii) *Tampouco* ele o supera em mal;

(viii) Portanto, na medida em que *sofrer injustiça supera em mal o cometê-la*, *é pior sofrer do que cometê-la*.

Na perspectiva de Cálicles, a demonstração de Sócrates não procede porque entre as premissas (i) e (ii) há o deslocamento do referencial semântico dos termos envolvidos, ou seja, a primeira, com relação à natureza, e a segunda, com relação à lei. Ele considera que a investigação de Sócrates buscava o bem e o mal, o belo e o vergonhoso, segundo a natureza, mas que a demonstração do argumento tinha como referência o que é prescrito pela lei. Cálicles parte do pressuposto de que φύσις e νόμος são termos opostos ("na maior parte dos casos natureza e lei são contrárias entre si", ὡς τὰ πολλὰ δὲ ταῦτα ἐναντί' ἀλλήλοις ἐστὶν, 482b5-6), o que Sócrates, na seqüência do debate, irá objetar. Todavia, o juízo de Cálicles coloca sob suspeita a seriedade de Sócrates como interlocutor no diálogo: se Sócrates usa capciosamente essa técnica tipicamente erística[73], aquela sua pretensa justificativa de que o *elenchos* visa verdade seria enganosa, seria mero pretexto que encobriria a sua verdadeira motivação na discussão, ou seja, simplesmente refutar o interlocutor, independente do valor de verdade do argumento[74].

O jogo com a ambigüidade semântica dos termos φύσις e νόμος atribuída a Sócrates por Cálicles é similar ao tipo de refutação praticada pelos irmãos Dionisodoro e Eutidemo no diálogo *Eutidemo*. Tomemos o exemplo de 275d-278e: o jogo silogístico se baseia na ambigüidade do verbo μανθάνειν, que possui duas acepções distintas: pode se referir tanto (i) àquelas pessoas que estão prestes a assimilar algo quanto (ii) àquelas que já completaram o processo de assimilação (sentido similar ao do verbo συνίημι, "compreender", como explica Sócrates em 278a4, ao desvelar o segredo da técnica dos

[73] cf. *supra* nota 3.

[74] No diálogo *Eutidemo*, Platão trata a "sabedoria erística" (ταύτης τῆς σοφίας τῆς ἐριστικῆς, 272b9-10), na figura dos sofistas Eutidemo e Dionisodoro, como um tipo de prática dialógica infantil, como indica a série de referências ao aspecto lúdico do comportamento das personagens (observar as ocorrências do verbo παίζειν e seus derivados, cf. 277e2; 278b3; 278b6; 283b6; 286b9; 285a3). A associação de Sócrates aos erísticos implicaria, assim, o questionamento de sua seriedade filosósfica. Sobre o juízo da personagem Sócrates a respeito da *erística,* cf. *Eutidemo,* 278b2-e2.

irmãos). Clínias é inquirido e refutado alternadamente por Eutidemo (cf. 275d-276b) e Dionisodoro (276c): à questão "quem aprende, os ignorantes ou os sábios?" (πότεροί εἰσι τῶν ἀνθρώπων οἱ μανθάνοντες, οἱ σοφοὶ ἢ οἱ ἀμαθεῖς; 275d3-4), Clínias responde, com certa hesitação, que são os sábios, tendo como referência o segundo sentido do verbo. Eutidemo, por sua vez, constrói o argumento com base no primeiro sentido e a conclusão, por conseguinte, aparecerá contrária à resposta incial de Clínias, ou seja, que quem aprende são os ignorantes. Todavia, quando Dionisodoro intervém, ele passa a inquirir novamente Clínias tendo como referência, agora, o segundo sentido do verbo, e a conclusão do argumento será, contrariamente ao que concluíra com Eutidemo, que quem aprende são os sábios, e não mais os ignorantes. Como disse Dionisodoro a Sócrates, com ar sorridente: "te digo de antemão, Sócrates, que, qualquer que seja o caminho da resposta do jovem, ele será refutado" (πρόλεγω ὅτι ὁπότερ' ἂν ἀποκρίνηται τὸ μειράκιον, ἐξελεγχθήσεται, 275e5-6).

As conseqüências dessa crítica de Cálicles ao comportamento erístico de Sócrates no *Górgias* não são observadas por Aristóteles quando ele se refere a esse episódio nas *Refutações Sofísticas.* Referindo-se a um *topos* comum das disputas verbais erísticas, ele diz o seguinte sobre Cálicles:

> Um tópico de grande apelo é fazer com que se pronuncie paradoxos, como faz Cálicles na descrição do *Górgias* a respeito do que é segundo a natureza e do que é segundo a lei, e como todos os antigos acreditavam que assim procedesse. Eles presumiam que lei e natureza são contrárias, e que a justiça segundo a lei é bela, mas segundo a natureza, não. Então, perante alguém que fala com referência à natureza, é preciso se dirigir à lei, e perante alguém que fala com referência à lei, se voltar para a natureza. Em ambos os casos, a conseqüência é que ele profira paradoxos. Para eles, o que concerne à natureza era verdadeiro, e o que concerne à lei era o parecer da maioria dos homens. Por conseguinte, é evidente que, aqueles antigos, assim como os contemporâneos, buscavam refutar ou fazer com que pronunciasse paradoxos aquele que responde. (173a7-18)

> Πλεῖστος δὲ τόπος ἐστὶ τοῦ ποιεῖν παράδοξα λέγειν, ὥσπερ καὶ ὁ Καλλικλῆς ἐν τῷ Γοργίᾳ γέγραπται λέγων, καὶ οἱ ἀρχαῖοι δὲ πάντες ᾤοντο συμβαίνειν, παρὰ τὸ κατὰ φύσιν καὶ κατὰ τὸν νόμον· ἐναντία γὰρ εἶναι φύσιν καὶ νόμον, καὶ τὴν δικαιοσύνην κατὰ νόμον μὲν εἶναι καλόν, κατὰ φύσιν δ' οὐ καλόν. δεῖ οὖν πρὸς μὲν τὸν εἰπόντα κατὰ φύσιν κατὰ νόμον ἀπαντᾶν, πρὸς δὲ τὸν κατὰ νόμον ἐπὶ τὴν φύσιν ἄγειν· ἀμφοτέρως γὰρ συμβαίνει λέγειν παράδοξα. ἦν δὲ τὸ μὲν κατὰ φύσιν αὐτοῖς τὸ ἀληθές, τὸ δὲ κατὰ νόμον τὸ τοῖς πολλοῖς δοκοῦν. ὥστε δῆλον ὅτι κἀκεῖνοι, καθάπερ καὶ οἱ νῦν, ἢ ἐλέγξαι ἢ παράδοξα λέγειν τὸν ἀποκρινόμενον ἐπεχείρουν ποιεῖν.

Aristóteles atribui a Cálicles o tipo de paradoxo gerado a partir da oposição lei e natureza, mas não diz por qual razão a personagem chama em causa tal distinção no diálogo: Cálicles acusa Sócrates de usar propositalmente a ambigüidade semântica dos termos bem e mal, belo e vergonhoso, jogando com o seu referencial (νόμος e φύσις) para gerar assim a contradição de Polo. Na perspectiva de Cálicles, seria Sócrates a usar desse artifício erístico a fim de contradizer o interlocutor, assim como Eutidemo e Dionisodoro fazem com o jovem Clínias no *Eutidemo*. A despeito da coerência ou não da acusação de Cálicles, esse tipo de suspeita quanto à motivação e aos meios empregados por Sócrates para consumar o *elenchos* coloca em xeque precisamente a seriedade que distingue o filósofo do contendor erístico.

V.

Pois bem, ciente dessa debilidade de ambos os interlocutores (Polo e Górgias), Cálicles se apresenta como alguém capaz de superá-los e de não se abater pela vergonha. Como diz Sócrates, Cálicles tem franqueza (παρρησία), uma das condições que o partícipe do diálogo deve ter para que seja possível verificar, de modo satisfatório, como se deve viver e em que consiste a felicidade humana, uma vez que ambos interlocutores possuem concepções diferentes a respeito do melhor modo de vida para o homem: para Sócrates, a vida voltada para a filosofia, e para Cálicles, a vida voltada para a política da pólis (486e-487a). A franqueza de Cálicles seria, a princípio, o antídoto contra aquela vergonha que, segundo seu juízo, foi decisiva para a consumação do *elenchos* socrático nos dois debates anteriores, pois, como a personagem diz, "se alguém, envergonhado, não ousar dizer o que pensa, será constrangido a dizer coisas contraditórias" (ἐὰν οὖν τις αἰσχύνηται καὶ μὴ τολμᾷ λέγειν ἅπερ νοεῖ, ἀνακάζεται ἐναντία λέγειν, 482e6-483a2). Se Cálicles entende vergonha e ousadia como coisas contrárias, de modo que a franqueza se apresenta como condição para superá-la, Sócrates lhe replica com uma tirada irônica, associando uma à outra:

SOC: [...] Eu tenho me deparado com inúmeros homens que são incapazes de me verificar porque não são sábios como tu, ao passo que outros, embora sábios, não desejam me dizer a verdade porque não se preocupam comigo como tu te preocupas. Estes dois estrangeiros aqui presentes, Górgias e Polo, apesar de serem sábios e meus amigos, carecem de franqueza e são mais envergonhados que o devido. E como não seriam? Foram acometidos por tamanha vergonha que ambos, por causa dela, ousaram se contradizer perante uma turba de homens, e a respeito dos assuntos mais preciosos. (487a3-b5)

ΣΩ. [...] ἐγὼ γὰρ πολλοῖς ἐντυγχάνω οἳ ἐμὲ οὐχ οἷοί τέ εἰσιν βασανίζειν διὰ τὸ μὴ σοφοὶ εἶναι ὥσπερ σύ· ἕτεροι δὲ σοφοὶ μέν εἰσιν, οὐκ ἐθέλουσιν δέ μοι λέγειν τὴν ἀλήθειαν διὰ τὸ μὴ κήδεσθαί μου ὥσπερ σύ· τὼ δὲ ξένω τώδε, Γοργίας τε καὶ Πῶλος, σοφὼ μὲν καὶ φίλω ἐστὸν ἐμώ, ἐνδεεστέρω δὲ παρρησίας καὶ αἰσχυντηροτέρω μᾶλλον τοῦ δέοντος· πῶς γὰρ οὔ; ὥ γε εἰς τοσοῦτον αἰσχύνης ἐληλύθατον, ὥστε διὰ τὸ αἰσχύνεσθαι τολμᾷ ἑκάτερος αὐτῶν αὐτὸς αὑτῷ ἐναντία λέγειν ἐναντίον πολλῶν ἀνθρώπων, καὶ ταῦτα περὶ τῶν μεγίστων.

A objeção retórica de Sócrates à análise de Cálicles sobre a refutação de Górgias e Polo é colorida pelo tom irônico do oximoro διὰ τὸ αἰσχύνεσθαι τολμᾷ ("por causa da vergonha, ousaram se contradizer", 487b3-4)[75]. Para Cálicles, a vergonha é o sentimento moral que impede as pessoas de dizerem o que realmente pensam, quando suas opiniões afrontam os valores morais instituídos pelas leis; para Sócrates, entretanto, ela é o sentimento que motiva a ousadia de ambas as personagens de se contradizerem em público: ousado não é dizer o que realmente pensa, mas dizer coisas contraditórias. Assim, a vergonha de Górgias e Polo, na perspectiva de Sócrates, teria um sentido contrário, pois não haveria maior vergonha para o homem do que dizer coisas incoerentes sobre assuntos de suma importância para os homens. Portanto, a valoração moral a respeito do que é vergonhoso ou não para Sócrates, de um lado, e para Cálicles, de outro, não coincidem: são duas concepções de moralidade diametralmente opostas[76].

Se o argumento de Sócrates aparece, de certo modo, como objeção retórica à análise de Cálicles sobre a refutação de Polo, ele não deixa de ressaltar, por outro lado, a importância da participação da audiência na dinâmica do diálogo. O ponto enfatizado aqui por Sócrates ("perante uma turba de homens, e a respeito dos assuntos mais preciosos",

[75] Sócrates associa a ousadia à vergonha, embora a ousadia, como supõe Cálicles, seja precisamente o remédio contra o "excesso" de vergonha de Górgias e Polo (cf. Pieri, 1991, p. 427).
[76] Irwin, 1995, p. 182: "Socrates suggests that Gorgias' and Polus' sense of shame was misplaced, since they could 'dare', *tolman,* or 'be shameless enough' to show their ignorance and confusion on questions they should be ashamed not to have considered carefully."

ἐναντίον πολλῶν ἀνθρώπων, καὶ ταῦτα περὶ τῶν μεγίστων, 487b4-5) reforça a interpretação precedente sobre a função do público no *elenchos* socrático. A vergonha, como vimos em Antifonte e Aristóteles anteriormente, é um *pathos* associado à ἀδοξία, à perda de renome (que, por definição, diz respeito ao juízo público); Sócrates, neste ponto de seu discurso, releva justamente o estado ignominioso de Górgias e Polo, ao não mostrarem pudor de se contradizer diante de sua própria audiência. Sócrates certamente usa o elemento passional da vergonha em função de sua estratégia argumentativa, como busquei mostrar na argumentação precedente, e como me parece indicar essa declaração da personagem.

VI.

Mas até que ponto Cálicles consegue fazer valer a sua *franqueza* (παρρησία)? Se Cálicles se apresenta como alguém acima da moral instituída pelos homens, isso será suficiente para que ele evite o mesmo *pathos* de Górgias e Polo, quando em confronto com Sócrates? Talvez Cálicles represente para Sócrates o seu grande desafio, o grande interlocutor a ser refutado, na medida em que as suas convicções morais se opõem às de Sócrates. Na avaliação do filósofo:

> SOC: [...] penso que a pessoa apta a verificar, de modo suficiente, se a alma vive ou não de forma correta, deve ter três coisas que tu possuis em absoluto: conhecimento, benevolência e franqueza. (486e6-487a3)

> ΣΩ. [...] ἐννοῶ γὰρ ὅτι τὸν μέλλοντα βασανιεῖν ἱκανῶς ψυχῆς πέρι ὀρθῶς τε ζώσης καὶ μὴ τρία ἄρα δεῖ ἔχειν ἃ σὺ πάντα ἔχεις, ἐπιστήμην τε καὶ εὔνοιαν καὶ παρρησίαν.

A princípio, Cálicles se apresentaria a Sócrates como interlocutor ideal, na medida em que cumpriria esses três requesitos básicos. Todavia, o tom irônico do seu discurso já antecipa, de certa forma, o resultado de sua inquirição: como tentará mostrar Sócrates, Cálicles carece de todos eles, e se enquadraria naquele diagnóstico recorrente que a personagem menciona na *Apologia,* como vimos na passagem citada em 1.1 (cf. 21b2-d7). Mas como Sócrates consegue fazer com que Cálicles experimente o mesmo *pathos* de

Górgias e Polo, ou seja, ser acometido pela *vergonha*? O limite da *franqueza* de Cálicles é testado por Sócrates durante a discussão sobre o hedonismo *categórico* (494a-495b), que aparece como conseqüência de sua defesa da vida intemperante (491e-492c)[77], bem sintetizada neste excerto do discurso de Cálicles:

> CAL: [...] Mas o belo e justo por natureza, para te dizer agora com franqueza, é o seguinte: o homem que pretende ter uma vida correta deve permitir que seus próprios apetites dilatem ao máximo e não refreá-los, e, uma vez supra-dilatados, ser suficiente para servir-lhes com coragem e prudência, e satisfazer o apetite sempre que lhe advier. (491e6-492a3)

> ΚΑΛ. [...] ἀλλὰ τοῦτ᾽ ἐστὶν τὸ κατὰ φύσιν καλὸν καὶ δίκαιον, ὃ ἐγώ σοι νῦν παρρησιαζόμενος λέγω, ὅτι δεῖ τὸν ὀρθῶς βιωσόμενον τὰς μὲν ἐπιθυμίας τὰς ἑαυτοῦ ἐᾶν ὡς μεγίστας εἶναι καὶ μὴ κολάζειν, ταύταις δὲ ὡς μεγίσταις οὔσαις ἱκανὸν εἶναι ὑπηρετεῖν δι᾽ ἀνδρείαν καὶ φρόνησιν, καὶ ἀποπιμπλάναι ὧν ἂν ἀεὶ ἡ ἐπιθυμία γίγνηται.

Em resposta às imagens empregadas por Sócrates para figurar a vida intemperante e a temperante (492e-494a), Cálicles introduz, enfim, a questão do prazer e da dor na sua concepção de felicidade humana:

> SOC: [...] Se assim vive cada um deles, acaso afirmas que a vida do intemperante é mais feliz que a do ordenado? Quando digo essas coisas, persuado-te de algum modo a consentir que a vida ordenada é melhor que a intemperante, ou não te persuado?
> CAL: Não me persuades, Sócrates. Pois o homem cujos jarros se repletam não sente mais nenhum prazer, e isso, como há pouco dizia, é viver como uma pedra, pois, quando se sacia, nem se gratifica nem sofre. Todavia, viver de forma aprazível consiste precisamente na máxima fluidez.
> SOC: Então, não é necessário que, se o fluxo é profuso, seja também profuso o que se expele e haja grandes orifícios para sua vazão?
> CAL: Com certeza.
> SOC: Então, é a vida de uma tarambola de que falas, e não a de um cadáver ou de uma pedra. E dize-me: te referes a algo semelhante a ter fome e, uma vez faminto, comer?
> CAL: Sim.
> SOC: E ter sede e, uma vez sedento, beber?

[77] A diferença entre as duas formulações sobre o hedonismo (491e-492b; 494c-495b), e as implicações dela para o *elenchos* socrático, serão analisadas pormenorizadamente em 3.4.

CAL: Sim, e ter todos os demais apetites e ser capaz de saciá-los, gratificar-se e viver feliz. (494a2-d1)

ΣΩ. [...] ἆρα τοιούτου ἑκατέρου ὄντος τοῦ βίου, λέγεις τὸν τοῦ ἀκολάστου εὐδαιμονέστερον εἶναι ἢ τὸν τοῦ κοσμίου; πείθω τί σε ταῦτα λέγων συγχωρῆσαι τὸν κόσμιον βίον τοῦ ἀκολάστου ἀμείνω εἶναι, ἢ οὐ πείθω;

ΚΑΛ. Οὐ πείθεις, ὦ Σώκρατες. τῷ μὲν γὰρ πληρωσαμένῳ ἐκείνῳ οὐκέτ᾽ ἔστιν ἡδονὴ οὐδεμία, ἀλλὰ τοῦτ᾽ ἔστιν, ὃ νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον, τὸ ὥσπερ λίθον ζῆν, ἐπειδὰν πληρώσῃ, μήτε χαίροντα ἔτι μήτε λυπούμενον. ἀλλ᾽ ἐν τούτῳ ἐστὶν τὸ ἡδέως ζῆν, ἐν τῷ ὡς πλεῖστον ἐπιρρεῖν.

ΣΩ. Οὐκοῦν ἀνάγκη γ᾽, ἂν πολὺ ἐπιρρέῃ, πολὺ καὶ τὸ ἀπιὸν εἶναι, καὶ μεγάλ᾽ ἄττα τὰ τρήματα εἶναι ταῖς ἐκροαῖς;

ΚΑΛ. Πάνυ μὲν οὖν.

ΣΩ. Χαραδριοῦ τινα αὖ σὺ βίον λέγεις, ἀλλ᾽ οὐ νεκροῦ οὐδὲ λίθου. καί μοι λέγε· τὸ τοιόνδε λέγεις οἷον πεινῆν καὶ πεινῶντα ἐσθίειν;

ΚΑΛ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Καὶ διψῆν γε καὶ διψῶντα πίνειν;

ΚΑΛ. Λέγω, καὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἁπάσας ἔχοντα καὶ δυνάμενον πληροῦντα χαίροντα εὐδαιμόνως ζῆν.

Esta última asserção de Cálicles é a síntese da vida intemperante por ele louvada e por Sócrates vituperada: a felicidade consiste em satisfazer *todos* os apetites em busca de gratificação, de prazer (hedonismo *categórico*). O primeiro movimento de Sócrates para objetar a concepção hedonista da felicidade humana sustentada por Cálicles não será propriamente refutá-la por vias lógicas, demonstrando as inconsistências e contradições de suas opiniões (como fará na seqüência do diálogo, cf. 495c-499b), mas revelar a série de conseqüências vergonhosas que o hedonismo *categórico* implica, ainda que o próprio Cálicles não tenha refletido sobre elas. Sócrates leva às últimas conseqüências o que foi dito por Cálicles, ou seja, que a felicidade consiste na satisfação de *todos* os apetites ("ter todos os demais apetites e ser capaz de saciá-los, gratificar-se e viver feliz", τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἁπάσας ἔχοντα καὶ δυνάμενον πληροῦντα χαίροντα εὐδαιμόνως ζῆν, 493c2-3). Entendendo a asserção do interlocutor como *universal,* e não *geral,* Sócrates passa, então, a elencar certos apetites como exemplos particulares para verificar a tese hedonista (como a vontade de se coçar), que certamente não refletem o pensamento de Cálicles, mas que são decorrentes de sua formulação categórica. Se Cálicles fosse de fato franco, como apregoa ser, ele deveria assumir então todas as conseqüências que o hedonismo *categórico* pudesse implicar.

Essa primeira objeção de Sócrates será, portanto, uma tentativa de refutação retórica, porque tenta dissuadir o interlocutor de suas convicções morais provocando nele o sentimento de *vergonha* perante as conseqüências vergonhosas de seu argumento; para empregar a classificação aristotélica, Sócrates busca dissuadir Cálicles de suas opiniões por meio da *persuasão patética,* uma das três formas de πίστεις ἔντεχνοι[78]*.* Não se trata, portanto, de uma refutação lógica, que aponta para uma contradição interna entre as opiniões sustentadas pelo interlocutor: Cálicles poderia, caso tivesse a "ousadia" suficiente para defender até as últimas conseqüências o seu argumento, ter dito que também a vida de quem se coça copiosamente é uma vida feliz, sem que, assim, caísse em contradição.

Sócrates revela esse tipo de estratégia argumentativa ao advertir Cálicles do "rebaixamento" da discussão por duas vezes: (i) "atenta-te para não seres tomado pela vergonha" (ὅπως μὴ ἀπαισχυνῇ, 494c5) e (ii) "não te atordoes nem te envergonhes", (σὺ δὲ οὐ μὴ ἐκπλαγῇς οὐδὲ μὴ αἰσχυνθῇς, 494d3-4). É evidente que Sócrates está testando, nesse momento, a *franqueza* arrogada por Cálicles, assim como pretenderá mostrar, ao fazê-lo se contradizer repetidamente, que *conhecimento* também ele não possui a respeito do que se discute, tampouco *benevolência* (a animosidade de Cálicles para com Sócrates revela uma disposição de ânimo contrária). Portanto, a ridicularização da tese hedonista, a partir da seleção de exemplos vergonhosos, é um dos artifícios retóricos empregado por Sócrates no processo de refutação de Cálicles. Vejamos a conclusão desse trecho da discussão:

> SOC: E se ele tiver coceira apenas na cabeça - ou que pergunta devo ainda te endereçar? Vê, Cálicles, qual será a tua resposta, caso alguém te inquira sobre todas as conseqüências, uma após a outra, do que dizes! E o ponto culminante desse gênero de coisas, a vida dos veados, não é ela terrível, vergonhosa e infeliz? Ou ousarás dizer que eles são felizes, se possuírem copiosamente aquilo de que carecem?
>
> CAL: Não te envergonhas de conduzir a discussão a esse ponto, Sócrates?
>
> SOC: Porventura sou eu que a conduzo a esse ponto, nobre homem, ou aquele que afirma peremptoriamente que quem se gratifica, por qualquer modo que seja, é feliz, sem discernir quais são os bons e os maus prazeres? Mas dize-me novamente: afirmas que aprazível e bom são o mesmo, ou que há coisas aprazíveis que não são boas?
>
> CAL: A fim de que a discussão não me contradiga se eu disser que são diferentes, eu afirmo que são o mesmo. (494e1-495a6)

[78] cf. *supra* nota 24.

ΣΩ. Πότερον εἰ τὴν κεφαλὴν μόνον κνησιῷ—ἢ ἔτι τί σε ἐρωτῶ; ὅρα, ὦ Καλλίκλεις, τί ἀποκρινῇ, ἐάν τίς σε τὰ ἐχόμενα τούτοις ἐφεξῆς ἅπαντα ἐρωτᾷ. καὶ τούτων τοιούτων ὄντων κεφάλαιον, ὁ τῶν κιναίδων βίος, οὗτος οὐ δεινὸς καὶ αἰσχρὸς καὶ ἄθλιος; ἢ τούτους τολμήσεις λέγειν εὐδαίμονας εἶναι, ἐὰν ἀφθόνως ἔχωσιν ὧν δέονται;

ΚΑΛ. Οὐκ αἰσχύνῃ εἰς τοιαῦτα ἄγων, ὦ Σώκρατες, τοὺς λόγους;

ΣΩ. Ἦ γὰρ ἐγὼ ἄγω ἐνταῦθα, ὦ γενναῖε, ἢ ἐκεῖνος ὃς ἂν φῇ ἀνέδην οὕτω τοὺς χαίροντας, ὅπως ἂν χαίρωσιν, εὐδαίμονας εἶναι, καὶ μὴ διορίζηται τῶν ἡδονῶν ὁποῖαι ἀγαθαὶ καὶ κακαί; ἀλλ᾽ ἔτι καὶ νῦν λέγε πότερον φῂς εἶναι τὸ αὐτὸ ἡδὺ καὶ ἀγαθόν, ἢ εἶναί τι τῶν ἡδέων ὃ οὐκ ἔστιν ἀγαθόν;

ΚΑΛ. Ἵνα δή μοι μὴ ἀνομολογούμενος ᾖ ὁ λόγος, ἐὰν ἕτερον φήσω εἶναι, τὸ αὐτό φημι εἶναι.

Cálicles não dá seu assentimento e se limita a repreender Sócrates por sua impudência: certamente Cálicles não tem em mente os prazeres ilustrados pelos exemplos escolhidos por Sócrates ao defender uma vida intemperante. Se essa tentativa de persuasão patética não é suficiente para demover Cálicles de suas convicções morais relativas à temperança, ela, contudo, basta a Sócrates para mostrar que a franqueza de Cálicles é falível e que o hedonismo *categórico* apregoado por ele implica conseqüências vexaminosas, que só se revelam mediante uma investigação orientada filosoficamente (função positiva do *elenchos*). A essa refutação retórica, se seguem outras duas objeções lógicas à tese hedonista categórica sustentada por Cálicles, que não analisarei aqui (495c-499b).

2.8- A Concepção Socrática da Vergonha

I.

O que implica, então, o fato de também Cálicles ser afetado pela *vergonha,* quando Sócrates lhe mostra a série de conseqüências do hedonismo *categórico*? O que Sócrates espera com mostrar a Cálicles que, assim como Górgias e Polo (os quais ele havia censurado antes pela falta de franqueza e excesso de pudor), ele também é suscitível a esse sentimento moral da vergonha? Embora não apareça explícita[79], há no *Górgias* uma concepção de Sócrates sobre a *vergonha* que conflita com a interpretação dada por Cálicles

[79] Moss, 2005, pp. 139-40.

da função desse *pathos* no resultado geral do *elenchos* socrático. Como vimos, a crítica de Cálicles atribui à vergonha a causa principal da derrota de ambos frente à investida de Sócrates, na medida em que, por respeito às convenções morais da cidade, ambos acabaram por não expressar as suas reais opiniões sobre o assunto em discussão, e por isso foram levados por Sócrates a se contradizer. Em contrapartida, Sócrates entenderá a manifestação desse *pathos* em sentido inverso, como índice de certo "senso moral inato", para usar os termos de C. Kahn, que aparece, de forma implícita, na tese moral defendida por Sócrates contra Polo (cf. 468b-c), de que todos os homens *querem* o bem e perguem-no em suas ações[80]:

> SOC: Portanto, não queremos simplesmente degolar alguém, expulsá-lo da cidade ou roubar-lhe dinheiro, mas queremos fazer isso, se houver algum benefício; se houver prejuízo, não queremos fazê-lo. Queremos as coisas boas, como dizes, mas as coisas nem boas nem más não as queremos, tampouco as más, não é? Pareço te dizer a verdade, Polo, ou não? Por que não respondes?
>
> POL: Dizes a verdade.
>
> SOC: Assim, uma vez concordes nesse ponto, se alguém, seja um tirano ou um retor, mata alguém, expulsa-o da cidade ou rouba-lhe dinheiro presumindo que é melhor para si, mas isso acontece de lhe ser pior, ele, decerto, faz aquilo que lhe parece; ou não?
>
> POL: Sim. (468c2-d5)

> ΣΩ. Οὐκ ἄρα σφάττειν βουλόμεθα οὐδ' ἐκβάλλειν ἐκ τῶν πόλεων οὐδὲ χρήματα ἀφαιρεῖσθαι ἁπλῶς οὕτως, ἀλλ' ἐὰν μὲν ὠφέλιμα ᾖ ταῦτα, βουλόμεθα πράττειν αὐτά, βλαβερὰ δὲ ὄντα οὐ βουλόμεθα. τὰ γὰρ ἀγαθὰ βουλόμεθα, ὡς φῂς σύ, τὰ δὲ μήτε ἀγαθὰ μήτε κακὰ οὐ βουλόμεθα, οὐδὲ τὰ κακά. ἢ γάρ; ἀληθῆ σοι δοκῶ λέγειν, ὦ Πῶλε, ἢ οὔ; τί οὐκ ἀποκρίνῃ; –ΠΩΛ. Ἀληθῆ.
>
> ΣΩ. Οὐκοῦν εἴπερ ταῦτα ὁμολογοῦμεν, εἴ τις ἀποκτείνει τινὰ ἢ ἐκβάλλει ἐκ πόλεως ἢ ἀφαιρεῖται χρήματα, εἴτε τύραννος ὢν εἴτε ῥήτωρ, οἰόμενος ἄμεινον εἶναι αὐτῷ, τυγχάνει δὲ ὂν κάκιον, οὗτος δήπου ποιεῖ ἃ δοκεῖ αὐτῷ· ἢ γάρ; – ΠΩΛ. Ναί.

Que concepção de *vergonha* prevalece, então, a de Sócrates ou a de Cálicles? Em outros termos: a vergonha seria manifestação desse senso moral inato, como entende

[80] Kahn, 1996, p. 138: "Shame operates in this dialogue as an obscure intuition of the good on the part of Socrates' interlocutors. It must be on an intuition of this sort that Socrates is relying in his claim that Polus or Callicles will inevitably agree with him or be in disagreement with themselves. For (as Socrates says) everyone desires the good. And the good is in fact Socratic *arete,* the moral anda intellectual excellence of the soul. That is why no one wants to be unjust or act unjustly."

Sócrates, ou seria algo adquirido "devido ao costume dos homens" (διὰ τὸ ἔθος τῶν ἀνθρώπων, 482d2-3), portanto, contingente e não necessário, como concebe Cálicles? O meu objetivo não é oferecer uma resposta unilateral a essa questão, mas mostrar as conseqüências de ambas as concepções de *vergonha* para a interpretação geral do diálogo. Pois embora Sócrates dê um sentido diferente à vergonha, as críticas de Cálicles ao procedimento de Sócrates na refutação de Polo e Górgias, apesar de pertinentes, não são objetadas diretamente por Sócrates, como sublinha J. Moss em seu recente artigo[81]. Já analisamos a crítica de Cálicles a Sócrates e como ela coloca em questão a legitimidade do *elenchos* socrático; vejamos, agora, a perspectiva de Sócrates e seu entendimento da função da vergonha no diálogo *Górgias*.

II.

Para Sócrates, como depreendemos do trecho citado acima, quando o homem comete injustiça, ele a comete não porque *quer* fazer o mal, mas por que *presume* que sua ação seja vantajosa para si; por ignorar que a injustiça é o mal da alma, não percebe que cometendo injustiça ele está prejudicando não somente o outro, mas sobretudo a si mesmo. Por conseguinte, conforme o célebre "paradoxo socrático" de que o conhecimento é condição suficiente para a virtude[82], se este homem compreendesse que cometer injustiça é

[81] Moss, 2005, p. 140.

[82] Esse paradoxo socrático aparece no *Górgias* implicado nesta premissa do argumento que conduz Górgias à contradição:

> SOC: Conforme esse argumento, pois, também quem aprendeu o justo é justo?
> GOR: Absolutamente certo.
> SOC: E quem é justo age de forma justa.
> GOR: Sim.
> SOC: Não é necessário, então, que o retor seja justo, e que a pessoa justa queira agir de forma justa?
> GOR: É claro.
> SOC: Portanto, quem é justo jamais há de querer cometer injustiça.
> GOR: Necessariamente.
> SOC: E, como decorrência do argumento, é necessário que o retor seja justo.
> GOR: Sim.
> SOC: Portanto, o retor jamais quererá cometer injustiça.
> GOR: É claro que não há de querer. (460b6-c6)

> –ΣΩ. Οὐκοῦν κατὰ τοῦτον τὸν λόγον καὶ ὁ τὰ δίκαια μεμαθηκὼς δίκαιος; –ΓΟΡ. Πάντως δήπου. – ΣΩ. Ὁ δὲ δίκαιος δίκαιά που πράττει. –ΓΟΡ. Ναί. – ΣΩ. Οὐκοῦν ἀνάγκη τὸν ῥητορικὸν δίκαιον εἶναι, τὸν δὲ δίκαιον βούλεσθαι δίκαια πράττειν; –ΓΟΡ. Φαίνεταί γε. – ΣΩ. Οὐδέποτε ἄρα βουλήσεται ὅ γε δίκαιος

pior do que sofrê-la, ele necessariamente não cometeria e não quereria cometer injustiça contra ninguém, pois, segundo a máxima universal socrática aludida nesta passagem do *Górgias,* todos querem o bem. Como no caso do tirano Arquelau citado por Polo: ele comete todas aquelas injustiças não por *querer* cometê-las, mas por *lhe parecer* vantajoso cometê-las; se soubesse que a injustiça é o mal da alma e que ele prejudica não apenas a vítima, mas sobretudo a si próprio, ele necessariamente não cometeria e não quereria cometer injustiça. É por essa razão que Sócrates afirma que os tiranos "não fazem o que querem, por assim dizer, mas fazem o que lhes parece ser melhor" (οὐδὲν γὰρ ποιεῖν ὧν βούλονται ὡς ἔπος εἰπεῖν, ποιεῖν μέντοι ὅτι ἂν αὐτοῖς δόξῃ βέλτιστον εἶναι, 466d8-e2), pois ninguém *quer* o mal. Eles, em suma, agem guiados por falsas opiniões relativas ao que é o bem e o mal, e devido a essa ignorância, presumem que beneficiam a si próprios prejudicando os outros.

Portanto, essa concepção implícita de Sócrates depende fundamentalmente de suas convicções morais, da suposição de que há uma verdade a ser alcançada pelos homens concernente aos valores morais, da qual todos participam (e a vergonha seria um índice patológico de reconhecimento disso), mesmo que ainda não reconheçam (como seria o caso de Cálicles, por exemplo). A função positiva do *elenchos* seria, então, mostrar como é impossível sustentar a tese de Polo sem se contradizer, pois, no fundo, todos acreditariam, embora não reconhecessem racionalmente como verdadeiro, que é melhor sofrer do que cometer injustiça. Em duas circunstâncias no diálogo com Polo, Sócrates enfatiza a validade universal das teses morais que defende, antes e depois da refutação de Polo:

> (i) SOC: [...] Vê, então, se desejarás me passar a vez de refutar e responder as perguntas! Pois julgo deveras que eu, tu e os demais homens consideramos pior cometer injustiça do que sofrê-la, e não pagar a justa pena pior do que pagá-la.
> POL: Eu julgo, porém, que nem eu considero nem qualquer outro homem consideramos, pois tu preferirias sofrer injustiça a cometê-la?
> SOC: E tu e todos os demais homens.
> POL: Longe disso, mas nem eu nem tu nem qualquer outro. (474b1-c3)

ἀδικεῖν. – ΓΟΡ. Ἀνάγκη. –ΣΩ. Τὸν δὲ ῥητορικὸν ἀνάγκη ἐκ τοῦ λόγου δίκαιον εἶναι. –ΓΟΡ. Ναί. –ΣΩ. Οὐδέποτε ἄρα βουλήσεται ὁ ῥητορικὸς ἀδικεῖν. –ΓΟΡ. Οὐ φαίνεταί γε.

ΣΩ. ἐγὼ γὰρ δὴ οἶμαι καὶ ἐμὲ καὶ σὲ καὶ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους τὸ ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι κάκιον ἡγεῖσθαι καὶ τὸ μὴ διδόναι δίκην τοῦ διδόναι.

ΠΩΛ. Ἔγὼ δέ γε οὔτ' ἐμὲ οὔτ' ἄλλον ἀνθρώπων οὐδένα. ἐπεὶ σὺ δέξαι' ἂν μᾶλλον ἀδικεῖσθαι ἢ ἀδικεῖν;

ΣΩ. Καὶ σύ γ' ἂν καὶ οἱ ἄλλοι πάντες.

ΠΩΛ. Πολλοῦ γε δεῖ, ἀλλ' οὔτ' ἐγὼ οὔτε σὺ οὔτ' ἄλλος οὐδείς.

(ii) SOC: Portanto, eu falava a verdade, que nem eu nem tu nem qualquer outro homem preferiríamos cometer injustiça a sofrê-la, pois acontece de ser pior.

POL: É claro. (475e3-6)

–ΣΩ. Ἀληθῆ ἄρα ἐγὼ ἔλεγον, ὅτι οὔτ' ἂν ἐγὼ οὔτ' ἂν σὺ οὔτ' ἄλλος οὐδεὶς ἀνθρώπων δέξαιτ' ἂν μᾶλλον ἀδικεῖν ἢ ἀδικεῖσθαι· κάκιον γὰρ τυγχάνει ὄν. –ΠΩΛ. Φαίνεται.

A despeito da função retórica dessas proposições de Sócrates, ele pretende mostrar a Polo, por meio da demonstração silogística, que é impossível considerar ao mesmo tempo que (i) é melhor cometer injustiça do que sofrê-la, mas que (ii) é mais vergonhoso cometê-la. Nesse sentido, se é por *vergonha* que Polo admite a premissa (ii) (segundo a explicação de Cálicles, cf. 482d-e), isso seria justamente a manifestação desse "senso moral inato": não um respeito contingente pelos valores morais insituídos pelos νόμοι, como entende Cálicles, mas um índice dessa moralidade inerente a todos os homens e que se expressa circunstancialmente pelo sentimento de *vergonha.* No diagnóstico de Sócrates, há um conflito, portanto, entre as opiniões de Polo e o que ele sente ou intui como moralmente verdadeiro; por isso, Sócrates buscará mostrar, por meio do *elenchos* analisado anteriormente (474c-475e), que Polo, embora ainda não saiba, considera que cometer injustiça não é apenas mais vergonhoso, mas também pior do que cometê-la. Pois a vergonha terá para Sócrates um valor decisivo, como salienta J. Moss[83]: a vergonha manifestada por Polo é índice desse reconhecimento intuitivo da verdade moral expressa pelas convicções de Sócrates; assim, enquanto Polo não reconhecer racionalmente que

[83] Moss, 2005, p. 159: "In the *Gorgias,* we saw that Socrates held an implicit theory of shame that would provide a straightforward explanation of its moral power. First, our feelings of shame are authoritative. Finding something shameful is not merely one factor among many in one's judgement about the thing: one simply cannot find something shameful without thereby recognizing that it is bad, and ceasing to desire it. Second, everyone is disposed to recognize as shameful what is truly bad, and as *kalon* what is truly good. Feelings of shame are therefore reliable guides to the moral truth (unlike experiences of pleasure, which are so often deceptive). This strong view of shame's power explains Socrates' willingness to rely on his interlocutor's shame judgement as revealing their sincere beliefs, and also his confidence that they will find injustice and intemperance shameful when asked."

cometer injustiça não é apenas mais vergonhoso, como também pior, ele viverá em contradição consigo próprio. O *elenchos,* portanto, teria a função positiva de mostrar a Polo as inconsistências de suas opiniões, bem como o conflito interno de sua alma[84].

III.

Em resumo, no *Górgias* há duas concepções distintas relativas ao sentido da vergonha. Tal diferença fica evidente na interpretação do caso Polo:

(i) segundo Cálicles, ele admitiu que cometer injustiça é mais vegonhoso do que sofrê-la porque não teve a franqueza suficiente de dizer o que realmente pensa; se ele dissesse que sofrer injustiça é também mais vergonhoso do que cometê-la, o *elenchos* socrático não procederia. A vergonha, portanto, teria constrangido Polo a admitir algo contrário às suas próprias opiniões, porque não fora corajoso o suficiente para afrontar os valores morais estabelecidos contigentemente pelos νόμοι que estão em conflito com as prescrições da φύσις. Assim como Górgias, Polo foi constrangido pelo "costume dos homens" (διὰ τὸ ἔθος τῶν ἀνθρώπων, 482d2-3) a dizer o contrário do que realmente pensa. Polo não seria aquele "leão" (λέοντας, 483e6) que, despertado, subverteria os valores estabelecidos contigentemente pelas leis humanas, "calcando nossos escritos, magias, encantamentos e todas as leis contrárias à natureza" (καταπατήσας τὰ ἡμετέρα γράμματα καὶ μαγγανεύματα καὶ ἐπῳδὰς καὶ νόμους τοὺς παρὰ φύσιν πάντας, 484a4-5). Como as leis são adquiridas e contingentes, a vergonha, que é a expressão passional de respeito a essas leis ou costumes, seria conseqüentemente adquirida, e não natural. Que os valores morais são adquiridos, e não inatos (e o mesmo vale para a vergonha), fica claro na concepção de Cálicles da passagem do "estado de natureza" para o "estado civil", para empregar expressões caras ao pensamento político dos séc. XVII e XVIII. O emprego do particípio πλάττοντες

[84] A superação desse confito aparece no *Górgias* como a aquisição de certa "harmonia" (482b-c), usada por Platão metaforicamente para significar a consistência entre as opiniões do indivíduo, e, implicitamente (como mostra a questão da *vergonha* no diálogo), a confluência entre opinião e θυμός. Em última instância, como sublinha R. Woolf em seu artigo ("Callicles and Socrates: Psychic (Dis)harmony in the *Gorgias*", 2000, p. 23), Platão, no *Górgias,* parece estabelecer uma forte ligação entre a operação do *elenchos,* a superação dessa inconsistência ou desse conflito, e a promoção da estrutura harmoniosa da alma. Essa visão otimista da função positiva do *elenchos,* entretanto, se contrasta com a sua ineficácia persuasiva, como se evidencia sobretudo no caso Cálicles.

("moldar", "plasmar", 483e4) confere essa idéia de algo incutido no homem, portanto, adquirido e não inato:

> CAL: [...] A fim de plasmarmos os melhores e os mais vigorosos de nossos homens, nós os capturamos ainda jovens como se fossem leões, e com encantos e feitiços os escravizamos afirmando que se deve ter posses equânimes e que isso é o belo e o justo. (483e4-484a2)

> ΚΑΛ. [...] πλάττοντες τοὺς βελτίστους καὶ ἐρρωμενεστάτους ἡμῶν αὐτῶν, ἐκ νέων λαμβάνοντες, ὥσπερ λέοντας,κατεπάδοντές τε καὶ γοητεύοντες καταδουλούμεθα λέγοντες ὡς τὸ ἴσον χρὴ ἔχειν καὶ τοῦτό ἐστιν τὸκαλὸν καὶ τὸ δίκαιον.

(ii) segundo Sócrates, a vergonha de Polo de admitir que sofrer injustiça também é mais vergonhoso do que cometê-la seria manifestação desse senso moral inato como reconhecimento intuitivo de uma verdade moral; se Polo admite que cometer injustiça é mais vergonhoso do que sofrê-la, ele deve necessariamente admitir que é também pior, como Sócrates pretende demonstrar com o *elenchos,* pois seria impossível sustentar o contrário sem se contradizer e passar o resto da vida em conflito consigo próprio (um conflito, portanto, entre λόγος e θυμός). Pois Sócrates pressupõe, e tentará demonstrar a Polo, que tudo o que é vergonhoso é mau, e o que é belo é bom. Quando Polo consente a disjunção desses conceitos (474c), ele é levado a se contradizer, como mostra a interpretação de Cálicles do *elenchos* socrático (482d-e). Para J. Moss, como foi dito acima, Sócrates atribui à vergonha um valor decisivo: ela vale como índice de reconhecimento intuitivo de uma verdade moral universal. Portanto, na perspectiva de Sócrates, não é por respeito aos valores morais dos homens que Polo ficou envergonhado de dizer o que realmente pensa, mas por reconhecer intuitivamente essa verdade moral. Em suma, onde Cálicles entende que Polo não foi sincero em suas respostas, ali Sócrates compreenderá como a manifestação de suas reais convicções. Assim, na perspectiva de Sócrates, Polo realmente acredita que cometer injustiça é pior do que sofrê-la, e não apenas mais vergonhoso, embora ainda não saiba, porque não lhe foi demonstrado de forma suficiente. Seria essa, como foi dito, a função positiva do *elenchos* socrático.

E como Sócrates compreenderia a vergonha de Cálicles de admitir, assumindo todas as conseqüências do hedonismo *categórico*, que a vida de quem coça ou dos homossexuais

passivos é também aprazível (494e)? Assim como Polo, Cálicles também não se revela aquele "leão" (λέοντας, 483e6) capaz de subverter todas as convenções sociais expressas pelos νόμοι e fazer valer, assim, a "lei da natureza" (κατὰ νόμον γε τὸν τῆς φύσεως, 483e2). Como vimos em 2.7, Sócrates busca dissuadir Cálicles do hedonismo *categórico* que apregoa por meio da *persuasão patética,* demonstrando-lhe as conseqüências vergonhosas de uma vida intemperante voltada para a satisfação de todo e qualquer apetite (ἐπιθυμίαι). Na perspectiva de Sócrates, se Cálicles foi acometido pela vergonha diante dessas conseqüências, sobre as quais ele próprio jamais refletira, é porque Cálicles, embora ainda não reconheça racionalmente, concorda que a felicidade consiste em uma vida temperante e ordenada (492d-484a). A vergonha, como é um senso moral inato de reconhecimento de uma verdade moral, revela, nessa visão otimista de Sócrates, as reais convicções de um indivíduo[85]; assim, embora Cálicles pense e diga o contrário, também ele, tal como todos os outros homens (como pretende Sócrates), concordam *intuitivamente,* como revelam so sentimento moral da vergonha, que a felicidade consiste na temperança, e não na busca indiscriminada pela satisfação de todo e qualquer apetite. Um conflito, portanto, entre λόγος e θυμός, assim como no caso de Polo. A função positiva do *elenchos* seria justamente mostrar a Cálicles esse conflito, como as suas paixões (especificamente a vergonha) não se conformam às suas opiniões, como a sua visão hedonista de felicidade e virtude implica conseqüências vergonhosas das quais ele próprio não tem ciência, porque jamais investigara (ou fora investigado) de maneira adequada se as suas convicções morais são coerentes ou não. Sócrates, enfim, seria aquele homem capaz de, através de seu modo habitual de inquirição, verificar esse conflito e essa incoerência e mostrá-los ao interlocutor.

Esse exemplo específico mostraria que Cálicles, a despeito de sua visão crítica em relação aos νόμοι estabelecidos pelos homens, sente como vergonhoso precisamente aquilo que os νόμοι prescrevem como tal: não só Cálicles, mas os demais homens concordam que a vida de quem se coça copiosamente e dos homossexuais passivos seja vergonhosa. Essa coincidência de juízo não seria fortuita, mas mostraria que também Cálicles, assim como os demais homens, reconhecem a verdade moral das convicções de Sócrates (ou seja, a

[85] cf. *supra* notas 80 e 83.

temperança e a justiça)[86]. A manifestação da vergonha seria um índice disso. A incoerência de Cálicles expressa pelo conflito entre λόγος e θυμός aparece também nas suas próprias aspirações políticas: de um lado, um crítico feroz aos νόμοι instituídos pelo consenso dos homens naturalmente mais fracos e inferiores, movido por certo desprezo pelos valores morais da maioria dos homens, um homem de espírito anti-democrático (a figura do tirano *em potencial*)[87]; de outro, um homem envolvido com a política democrática ateniense (515a), que preza pelo ideal do homem "belo e bom" (καλὸν κἀγαθόν, 484d1-2) e "bem reputado" (εὐδόκιμον, 484d2)[88], que valoriza a "franqueza" como virtude (παρρησίαν, 487a3), referida na *República* como uma carcaterística do homem democrático[89].

---

[86] Todavia, é preciso ressaltar que Cálicles, em seu discurso sobre a natureza política do homem, afirma que "*na maior parte dos casos* natureza e lei são contrárias entre si" (ὡς τὰ πολλὰ ἐναντί' ἀλλήλοις ἐστίν, ἥ τε φύσις καὶ ὁ νόμος, 482e5-6). Nesse sentido, não seria incoerente que ele admitisse, como a maioria dos homens admite, que a vida dos homossexuais passivos é vergonhosa, pois esse seria precisamente um dos poucos exemplos particulares em que natureza e lei não se contradizem. O problema, portanto, seria a formulação categórica do hedonismo (ἁπάσας, 494c2) que implicaria aquela série de conseqüências extremas aludida por Sócrates, como analisarei em 3.4.

[87] Embora não saibamos se Cálicles foi uma figura histórica ou se é uma personagem esteriotipada de Platão (como uma "máscara" por meio da qual ele poderia criticar certa classe de políticos ou sofistas), sua índole política se revela na séria de informações dispersas no texto com as quais, reunidas, podemos traçar o "perfil" da personagem. Esse espírito "anti-democrático" de Cálicles não se exprime somente na sua teoria política, na crítica à moralidade instituída pela massa de homens fracos e débeis que, conglomerando-se, estabelecem as leis para impedir que os mais fortes e superiores por natureza possam exercer o domínio e ter mais posses. Platão associa Cálicles a Andron, como membros de uma "comunidade de sábios" (487c); como sabemos por outras vias, Andron foi um dos partícipes do governo oligárquico de 411 a.C. (Nails, 2002, p. 29).

[88] Platão, *Górgias,* 486c8-d1:

> CAL: [...] Não invejes os homens que vivem a refutar coisas de pequena monta, mas aqueles que possuem recursos de vida, reputação e muitos outros bens!
>
> ΚΑΛ. [...] ζηλῶν οὐκ ἐλέγχοντας ἄνδρας τὰ μικρὰ ταῦτα, ἀλλ' οἷς ἔστιν καὶ βίος καὶ δόξα καὶ ἄλλα πολλὰ ἀγαθά.

[89] Platão, *A República,* VIII, 557a9-b7:

> "Como, então," perguntei, "esses homens vivem? E qual é, por sua vez, o tipo de constituição política? Pois é evidente que tal homem se revelará um homem democrático.
> "É evidente," disse ele.
> "Em primeiro lugar, então, eles não são livres, e a cidade não vem a ser um mistura de liberdade e franqueza, e não há nela a licença para se fazer o que quiser?
> "É o que se diz, de fato," disse ele.
>
> Τίνα δὴ οὖν, ἦν δ' ἐγώ, οὗτοι τρόπον οἰκοῦσι; καὶ ποία τις ἡ τοιαύτη αὖ πολιτεία; δῆλον γὰρ ὅτι ὁ τοιοῦτος ἀνὴρ δημοκρατικός τις ἀναφανήσεται.
> Δῆλον, ἔφη.
> Οὐκοῦν πρῶτον μὲν δὴ ἐλεύθεροι, καὶ ἐλευθερίας ἡ πόλις μεστὴ καὶ παρρησίας γίγνεται, καὶ ἐξουσία ἐν αὐτῇ ποιεῖν ὅτι τις βούλεται;
> Λέγεταί γε δή, ἔφη.

O *elenchos* de Sócrates teria, assim, o poder de diagnosticar a debilidade da alma do interlocutor, na medida em que o filósofo, recorrendo à analogia com o médico, apresenta-se de certo modo como o "médico da alma" (περὶ τὴν ψυχὴν ἰατρικός, *Protágoras,* 313e2). Mas Sócrates, além de diagnosticar, seria capaz de curar? Seria capaz de curar uma alma recalcitrante como a de Cálicles? Eis, na minha interpretação, o grande dilema de Sócrates no diálogo *Górgias,* que será analisado no próximo capítulo.

CAP. 3: *ĒTHOS*[*]

Esta foi a morte, Equécrates, de nosso amigo [Sócrates], o homem
que, diríamos nós, foi, dentre os que outrora conhecemos,
o melhor e distintamente o mais sábio e o mais justo.

Ἥδε ἡ τελευτή, ὦ Ἐχέκρατες, τοῦ ἑταίρου ἡμῖν ἐγένετο,
ἀνδρός, ὡς ἡμεῖς φαῖμεν ἄν, τῶν τότε ὧν ἐπειράθημεν ἀρίστου
καὶ ἄλλως φρονιμωτάτου καὶ δικαιοτάτου.

(Platão, *Fédon,* 118a15-17)

Vós, Atenienses, condenastes à morte Sócrates, o sofista,
porque ficou evidente que ele havia educado Crítias,
um dos Trinta que destituíram a democracia [...].

Ἔπειθ' ὑμεῖς, ὦ Ἀθηναῖοι, Σωκράτην μὲν τὸν σοφιστὴν
ἀπεκτείνατε, ὅτι Κριτίαν ἐφάνη πεπαιδευκώς, ἕνα
τῶν τριάκοντα τῶν τὸν δῆμον καταλυσάντων [...].

(Ésquines, *Contra Timarco,* 173)

3.1- Introdução: Platão e o Teatro

I.

É notória a censura de Platão aos poetas trágicos e cômicos, sobretudo na reforma moral e educacional proposta pela personagem Sócrates nos Livros II e III da *República,* e na análise dos efeitos psicológicos da experiência poética no Livro X[1]. Quando Platão se refere à "antiga querela entre filosofia e poesia" (παλαιὰ τις διαφθορὰ φιλοσοφίᾳ τε καὶ ποιητικῇ, X, 607b5-6), os exemplos por ele escolhidos se referem antes a ataques da poesia

[*] As traduções de todos os textos gregos e latinos citados no capítulo são de minha autoria, exceto a de Homero (Haroldo de Campos, 2001).

[1] Nos Livros II e III, a preocupação precípua de Platão é mostrar como não há na poesia canônica, seja em Homero, em Hesíodo ou nos poetas trágicos, o discernimento entre bem e mal, justiça e injustiça, temperança e intemperança, na representação das ações de deuses e heróis. Como a παιδεία grega se baseava eminentemente na poesia, isso teria uma conseqüência perniciosa do ponto de vista moral, pois é essa representação que serve de modelo de conduta moral para as ações particulares dos homens. Já no Livro X, Platão busca, primeiro (595a-602c), fundamentar ontologicamente essa censura de cunho teológico-moral empreendida anteriormente nos Livros II e III, definindo a poesia em si como μίμησις: enquanto "imitação", a poesia está três graus afastadas do "ser" (597e, 599a, 602c). No segundo momento (602c-608b), ele analisa os efeitos psicológicos causados pela experiência poética, mostrando como a poesia incita na alma humana seus elementos irracionais (as ἐπιθυμίαι e o θυμός), de modo a obscurecer as prescrições do que a razão compreende como o melhor a se fazer nas situações particulares.

à filosofia do que da filosofia à poesia (como seriam elucidativos, por exemplo, os casos de Heráclito[2] e Xenófanes[3]). Segundo Halliwell em seu comentário à obra, dos quatro exemplos citados por Platão, os dois primeiros, embora de origem incerta, são provavelmente oriundos de versos líricos, enquanto os outros dois, da comédia ática, que já havia adotado como *topos* a sátira aos filósofos[4].

Nesse sentido, o caso de Aristófanes é paradigmático: na comédia *As Nuvens,* apresentada em Atenas pela primeira vez em 423 a.C.[5], Sócrates é representado na cena dependurado num cesto suspenso para observar mais próximo os fenômenos celestes (vv. 223-234); além de ser representado como filósofo da natureza, Sócrates é associado diretamente aos sofistas quando a personagem Estrepsíades diz ao filho que, ingressando no "pensatório" (φοντιστήριον, v. 94), ele poderia aprender o discurso fraco que "vence em defesa das causas mais injustas" (νικᾶν λέγοντά φασι τἀδικώτερα, v. 115). "Tornar forte o

---

[2] Heráclito, frs. DK 22 B40, B56 e B42, respectivamente:

(i) πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὖτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον.	(i) Muita instrução não ensina a ter inteligência; pois teria ensinado Hesíodo, e depois Pitágoras, Xenófanes e Hecateu.
(ii) ἐξηπάτηνται, φησίν, οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὁμήρωι, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων. ἐκεῖνόν τε γὰρ παῖδες φθεῖρας κατακτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες· ὅσα εἴδομεν καὶ ἐλάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὔτε εἴδομεν οὔτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν.	(ii) Estão enganados os homens quanto ao conhecimento das coisas visíveis, semelhantes a Homero, que tornou-se o mais sábio dentre todos os Helenos. Pois as crianças, matando piolhos, enganaram-no ao dizer: "tudo quanto vimos e pegamos, dispensamos, mas tudo quanto não vimos nem pegamos, carregamos".
(iii) ... τόν τε Ὅμηρον ἔφασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως.	(iii) ... Homero é digno de ser expulso das competições e de ser açoitado, e Arquíloco igualmente.

[3] Xenófanes, frs. DK 21 B11, B14 e B15, respectivamente:

(i) πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδός τε, ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστίν, κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.	(i) Aos deuses Homero e Hesíodo atribuíram tudo o que entre os homens é injurioso e censurável, roubar, cometer adultério e enganar uns aos outros.
(ii) ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεούς, τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν φωνήν τε δέμας τε.	(ii) Mas os mortais acham que os deuses foram gerados, e que, como eles, possuem vestes, fala e corpo.
(iii) ἀλλ' εἰ χεῖρας ἔχον βόες <ἵπποι τ'> ἠὲ λέοντες ἢ γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες, ἵπποι μέν θ' ἵπποισι, βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας καί <κε> θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν τοιαῦθ', οἷόν περ καὐτοὶ δέμας εἶχον <ἕκαστοι>.	(iii) Mas se mãos tivessem os bois, os cavalos ou os leões, ou se com elas desenhassem e obras compusessem como os homens, os cavalos desenhariam as formas dos deuses iguais a cavalos, e os bois iguais a bois, e os corpos fariam tais quais o corpo que cada um deles tem.

[4] Halliwell, 1988, pp. 154-155. Para uma discussão pormenorizada sobre o assunto, cf. Adam, 1980, vol. II, pp. 418-419.

[5] Sobre as duas versões da peça *As Nuvens,* cf. Dover, 1989, pp. lxxx-xcviii.

discurso fraco" (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν, 19b5c1), como Platão sublinha na *Apologia,* era uma das antigas acusações imputadas a Sócrates, a qual atribuía-lhe o título de διδάσκαλος[6], o mesmo arrogado pelos chamados "sofistas". Essa expressão se refere precisamente à função proeminente do ensino da retórica no *curriculum* desses mestres itinerantes, embora ele variasse de acordo com os interesses particulares de cada um deles, como depreendemos do *Protágoras*[7]. Como foi dito no Capítulo 2 (*PATHOS*), Platão atribui a Aristófanes, e, em específico, à representação de Sócrates na comédia *As Nuvens,* uma das causas que concorreram decisivamente para a difamação de Sócrates que culminaria, enfim, com sua condenação à morte[8].

Mas a relação de Sócrates com a comédia não se restringe ao caso emblemático de Aristófanes: Sócrates aparece também como personagem em outras peças da chamada Comédia Antiga[9], contemporâneas às aristofanescas, que se conservaram apenas em fragmentos, compostas por Êupolis (Frs. 386 e 395 KA), Amípsias (Fr. 9 KA), Cálias (Fr. 15 KA) e Teleclides (Frs. 39-40 K)[10]. Portanto, antes do surgimento do novo gênero

---

[6] Platão, *Apologia*, 33a5-b3:

> Eu jamais fui mestre de quem quer que seja. Se alguém ansiava por ouvir-me quando falava ou fazia as minhas coisas, seja ele jovem ou velho, eu jamais o impedia; tampouco dialogo por dinheiro, como se sem dinheiro eu não dialogasse, mas sem discriminação entre o rico e o pobre, estou pronto para eu interrogá-lo, caso ele queira, respondendo as perguntas, ouvir o que eu digo.
>
> ἐγὼ δὲ διδάσκαλος μὲν οὐδενὸς πώποτ' ἐγενόμην· εἰ δέ τίς μου λέγοντος καὶ τὰ ἐμαυτοῦ πράττοντος ἐπιθυμοῖ ἀκούειν, εἴτε νεώτερος εἴτε πρεσβύτερος, οὐδενὶ πώποτε ἐφθόνησα, οὐδὲ χρήματα μὲν λαμβάνων διαλέγομαι μὴ λαμβάνων δὲ οὔ, ἀλλ' ὁμοίως καὶ πλουσίῳ καὶ πένητι παρέχω ἐμαυτὸν ἐρωτᾶν, καὶ ἐάν τις βούληται ἀποκρινόμενος ἀκούειν ὧν ἂν λέγω.

Xenofonte recorre a um argumento semelhante nas *Memorabilia*:

> Além disso, Sócrates jamais professou ser mestre disso [i.e., de virtude], mas, por ser manifesto que tipo de homem era, ele fazia com que seus companheiros tivessem a esperança de, imitando-o, tornarem-se como ele. (1.2.3)
>
> καίτοι γε οὐδεπώποτε ὑπέσχετο διδάσκαλος εἶναι τούτου, ἀλλὰ τῷ φανερὸς εἶναι τοιοῦτος ὢν ἐλπίζειν ἐποίει τοὺς συνδιατρίβοντας ἑαυτῷ μιμουμένους ἐκεῖνον τοιούτους γενήσεσθαι.

[7] cf. Platão, *Protágoras,* 318d5-319a2.
[8] cf. Platão, *Apologia,* 19a8-c5.
[9] Silk, 2002, pp. 6-7: "'Old Comedy itself' is an ancient but inexact term, which roughly covers the comic drama of the fifth century BC, and more specificcally the comic output of the eighty-odd years from the institutionalizantion of comedy at Athens (traditionally dated to 486) to the end of the Peloponnesian War (404). The last two of Aristophanes' extant eleven plays lie outside this period. The first nine (from *Acharnians,* 425, to *Frogs,* 405) belong to its last phase, as do his earlier, lost, plays (427/6)."
[10] cf. Brock, 1990, p. 40.

literário que Aristóteles alcunha de Σωκρατικοὶ λόγοι[11], antes de Sócrates ser construído por Platão como a figura do φιλόσοφος por excelência nos diálogos, Sócrates comparecia com certa freqüência nos palcos dos teatros, como alvo de sátiras dos poetas cômicos de sua época: uma personagem cômica, antes de tudo. Veremos, na seqüência da argumentação, como esse elemento cômico também está presente na representação platônica da figura de Sócrates.

Mas o outro lado daquela "querela entre filosofia e poesia" aludida por Platão (ou seja, os ataques da filosofia à poesia) também é referido, em contrapartida, por Aristófanes em sua comédia *As Rãs,* encenada em Atenas em 405 a.C.. Nela, o Coro da peça zomba da aversão de Sócrates à tragédia:

> Agradável não é tagarelar
> sentado ao lado de Sócrates,
> desprezando a poesia
> e recusando os cânones
> da arte trágica.
> Gastar o tempo ocioso
> com discursos solenes
> e subterfúgios fúteis
> é coisa de gente desvairada. (vv. 1491-9)

> Χαρίεν οὖν μὴ Σωκράτει
> παρακαθήμενον λαλεῖν,
> ἀποβαλόντα μουσικὴν
> τά τε μέγιστα παραλιπόντα
> τῆς τραγῳδικῆς τέχνης.
> Τὸ δ' ἐπὶ σεμνοῖσιν λόγοισι
> καὶ σκαριφησμοῖσι λήρων
> διατριβὴν ἀργὸν ποεῖσθαι,
> παραφρονοῦντος ἀνδρός.

Não apenas Sócrates, mas também Platão e a Academia foram alvos das sátiras da chamada Comédia Média[12]. Segundo R. Brock, nos exíguos fragmentos conservados

---

[11] Aristóteles, *Poética,* 1147b9-13:

> Pois não possuímos uma denominação comum para os mimos de Sófron e Xenarco e para os discursos socráticos, tampouco quando a imitação é feita mediante trímetros, versos elegíacos ou outros versos semelhantes.
>
> οὐδὲν γὰρ ἂν ἔχοιμεν ὀνομάσαι κοινὸν τοὺς Σώφρονος καὶ Ξενάρχου μίμους καὶ τοὺς Σωκρατικοὺς λόγους οὐδὲ εἴ τις διὰ τριμέτρων ἢ ἐλεγείων ἢ τῶν ἄλλων τινῶν τῶν τοιούτων ποιοῖτο τὴν μίμησιν.

[12] Silk, 2002, pp. 10-11: "By the time of the death of Alxander in 323, a century after Aristophanes' arguments with Cleon, a drastic cultural reorientation has taken place, and all the distinctive feautures of Old Comedy have gone. The New Comedy – Menandrian comedy of manners – disclaims (among much else) the public stance and the interest in topicality, the tonal range and the expansive unpredictability, the agon and the parabasis and the traditional use of a chorus: the chorus is now removed from the action and restricted to interludes. These developments – broadly speaking – begin in a transitional period, conventionally labelled Middle Comedy, to which Aristophanes' last two extant plays, *Ecclesiazusae* and *Plutus,* and especially later, clearly belong: the evidence about certain of his last plays is still more revealing."

desses autores do séc. IV a.C., os Acadêmicos são representados como homens de vulto elegante (Antífanes, Fr. 33K; Efipos, Fr. 14 KA) e distintos pelas belas barbas (Adespota Papyracea, Fr. 796 K). Além desses elementos *ad hominem,* as teorias do pensamento platônico não raras vezes aperecem também como motivo de sátira: a imortalidade da alma (Alexis, Fr. 152; cf. Anfís, Fr. 6 K), a dificuldade de definir unidades (Teopompos, Fr. 15 K; cf. *Fédon* 96e), a diferença entre crença e conhecimento (Cratinos Jun., Fr. 10 KA), a técnica da διαίρεσις (Epícrates, Fr. 10 KA), e um de seus livros (Ofélion, Fr. 3 K). Outros fragmentos se referem ao hábito de Platão de andar de um lado e para outro (Alexis, Fr. 147 K), às suas analogias simples (Alexis, Fr. 1 K), e às suas peculiaridades pessoais (Anaxandrides, Fr. 19 K)[13]. Assim como seu mestre Sócrates, Platão também vivenciou pessoalmente essa contenda entre poesia e filosofia, e seu ataque aos poetas na *República*, ora centrada na figura de Homero e Hesíodo, ora na dos trágicos[14], é certamente apenas um dos lados da questão.

II.

Todavia, a despeito dos argumentos que Platão apresenta em sua obra para justificar sua censura ao teatro (em específico, e à poesia como um todo), sejam eles ético-políticos (Livros II e III da *República*) ou ontológicos e psicológicos (Livro X), há indubitavelmente nos diálogos platônicos, enquanto gênero híbrido (como foi discutido na Introdução),

[13] cf. Brock, 1990, p. 41.
[14] Platão, *República,* X, 595b3-c3:

> "Cá entre nós – pois não haveis de me denunciar aos poetas trágicos e a todos os outros imitadores –, todas as coisas dessa natureza parecem ser a mutilação da inteligência dos ouvintes, de quantos não possuem como antídoto o conhecimento do que essas coisas realmente são."
>
> "O que tens em mente," perguntou, "para falares assim?"
>
> "Devo contá-lo," respondi, "ainda que certa afeição e respeito que tenho desde a infância por Homero impeçam-me de falar. Pois ele parece ter sido o primeiro mestre e guia de todos esses belos poetas trágicos. Contudo, não se deve honrar um homem acima da verdade, mas, como observei, devo contá-lo."
>
> Ὡς μὲν πρὸς ὑμᾶς εἰρῆσθαι–οὐ γάρ μου κατερεῖτε πρὸς τοὺς τῆς τραγῳδίας ποιητὰς καὶ τοὺς ἄλλους ἅπαντας τοὺς μιμητικούς–λώβη ἔοικεν εἶναι πάντα τὰ τοιαῦτα τῆς τῶν ἀκουόντων διανοίας, ὅσοι μὴ ἔχουσι φάρμακον τὸ εἰδέναι αὐτὰ οἷα τυγχάνει ὄντα.
>
> Πῇ δή, ἔφη, διανοούμενος λέγεις;
>
> Ῥητέον, ἦν δ' ἐγώ· καίτοι φιλία γέ τίς με καὶ αἰδὼς ἐκ παιδὸς ἔχουσα περὶ Ὁμήρου ἀποκωλύει λέγειν. ἔοικε μὲν γὰρ τῶν καλῶν ἁπάντων τούτων ῥτῶν τραγικῶν πρῶτος διδάσκαλός τε καὶ ἡγεμὼν γενέσθαι. ἀλλ' οὐ γὰρ πρό γε τῆς ἀληθείας τιμητέος ἀνήρ, ἀλλ', ὃ λέγω, ῥητέον.

elementos comuns à tragédia e à comédia[15]. Na análise feita em 2.2 sobre os tipos de diálogo que encontramos na obra platônica (*diálogo direto, diálogo narrado* ou *diálogo reportado*), vimos que, se aplicássemos os preceitos de sua "teoria poética" à sua própria obra, tal como apresentada no Livro III da *República,* os diálogos platônicos seriam, assim como a tragédia e a comédia, "miméticos" no sentido estrito da palavra: ou seja, o diálogo é constituído de personagens que falam em primeira pessoa (independentemente de haver um narrador ou dois personagens que abrem o diálogo e reportam uma antiga discussão de Sócrates, pois Platão nunca aparece como personagem, tampouco como narrador, ao contrário de Xenofonte nas *Memoráveis,* por exemplo). Esse elemento mimético constituinte do gênero dialógico aproxima intrinsecamente, então, o diálogo da comédia e da tragédia, e a vívida figuração das personagens, bem como os ἀγῶνες entre elas (o *Górgias* é um exemplo claro disso), fazem da obra de Platão uma "teatralização dialógica", para usar a expressão empregada por M. Vegetti[16]. Talvez esses elementos comuns a ambos os gêneros expliquem porque Trasíbulo, no séc. I d.C., propôs a divisão do *corpus platonicum* em tetralogias, à semelhança dos poetas trágicos que concorriam aos prêmios dos festivais com três tragédias e um drama satírico[17].

Essa relação com o teatro não se dá apenas do ponto de vista da constituição do gênero dialógico, mas aparece, de certo modo, também aludida nas diversas histórias e anedotas conservadas pela doxografia sobre Sócrates e Platão, em especial pela obra de Diógenes Laércio. Em relação a Sócrates, o que ele nos reporta são algumas referências da comédia satirizando a relação íntima de Sócrates com o tragediógrafo Eurípides, como vemos nestes fragmentos da chamada Comédia Antiga (2.18):

> Parecia que [Sócrates] ajudava Eurípides em suas composições; por isso Mnesíloco diz o seguinte:
>
> *Os Frígios são o novo drama de Eurípides,*
>
> *... no qual também Sócrates*
>
> *mete lenha.*
>
> e diz também,

[15] Sobre a constituição do gênero dialógico e a sua relação com os gêneros, cf. Block, 1990; Blondell, 2002; Clay, 1994; Desjardins, 1988; Frede, 1992; Griswold, 1980; Laborderie, 1978; Levi, 1976; Lima, 2004; Nightingale, 1995; Rutherford, 1995.
[16] Vegetti, 2003, p. 61.
[17] Diógenes Laércio, 3.56.

as socráticas emendas euripidianas[18].

E Cálias em *Os Prisioneiros:*

A. Mas por que tu és assim tão altiva?

B. Porque me é lícito: Sócrates é o culpado[19].

E Aristófanes em *As Nuvens:*

É ele que compõe para Eurípides

as sábias tragédias, cheias de tagarelice[20].

ἐδόκει δὲ συμποιεῖν Εὐριπίδῃ· ὅθεν Μνησίλοχος οὕτω φησί (Kock i. 218)·

Φρύγες ἐστὶ καινὸν δρᾶμα τοῦτ' Εὐριπίδου,
... ᾧ καὶ Σωκράτης
τὰ φρύγαν' ὑποτίθησι.

καὶ πάλιν (Kock i. 218), "Εὐριπίδας σωκρατογόμφους."

καὶ Καλλίας Πεδήταις (Kock i. 696)·

Α. Τί δὴ σὺ σεμνὴ καὶ φρονεῖς οὕτω μέγα;
Β. Ἔξεστι γάρ μοι· Σωκράτης γὰρ αἴτιος.

Ἀριστοφάνης Νεφέλαις (Kock i. 490)·

Εὐριπίδῃ δ' ὁ τὰς τραγῳδίας ποιῶν
τὰς περιλαλούσας οὗτός ἐστι, τὰς σοφάς.

Em relação a Platão, por sua vez, esses elementos comuns entre o "diálogo" e o teatro são provavelmente a referência de fundo da célebre anedota referida por Diógenes Laércio sobre a sua "carreira" como tragediógrafo. Segundo ele (3.55):

[Platão] praticava filosofia a princípio na Academia, e posteriormente no jardim próximo a Colono, como diz Alexandre em *As Sucessões dos Filósofos,* sob a influência de Heráclito. Depois, porém, quando estava prestes a ingressar na competição de tragédias, diante do teatro de Dioniso, deu ouvidos a Sócrates e ateou fogo a seus poemas dizendo:

Hefesto, avança-te! Platão agora precisa de ti.

Ἐφιλοσόφει δὲ τὴν ἀρχὴν ἐν Ἀκαδημείᾳ, εἶτα ἐν τῷ κήπῳ τῷ παρὰ τὸν Κολωνόν, ὥς φησιν Ἀλέξανδρος ἐν Διαδοχαῖς (FGrH 273 F 89), καθ' Ἡράκλειτον. ἔπειτα μέντοι μέλλων ἀγωνιεῖσθαι τραγῳδίᾳ πρὸ τοῦ Διονυσιακοῦ θεάτρου Σωκράτους ἀκούσας κατέφλεξε τὰ ποιήματα εἰπών·

Ἥφαιστε, πρόμολ' ὧδε· Πλάτων νύ τι σεῖο χατίζει.

[18] Teleclides, frs. 39 et 40 *C.A.F.* I p. 218.
[19] Cálias, fr. 12 *C.A.F.* I p. 696.
[20] Aristófanes, *As Nuvens (primeira versão),* fr. 376 *C.A.F.* I p. 490.

O mesmo tipo de anedota também é conservado por Olimpiodoro, em seu comentário sobre o *Alcibíades Primeiro,* mas a respeito da relação de Platão com a comédia (2.65-69)[21]:

> [Platão] se deleitava bastante com Aristófanes, o poeta cômico, e com Sófron, cuja imitação das personagens nos diálogos lhe foi proveitosa. Dizem que ele se deleitava tanto com eles que, quando morreu, foram encontradas em seu leito [obras] de Aristófanes e Sófron.
>
> ἔχαιρεν δὲ πάνυ καὶ ᾽Αριστοφάνει τῷ κωμικῷ καὶ Σώφρονι, παρ' ὧν καὶ τὴν μίμησιν τῶν προσώπων ἐν τοῖς διαλόγοις ὠφελήθη. λέγεται δὲ οὕτως αὐτοῖς χαίρειν ὥστε καὶ ἡνίκα ἐτελεύτησεν εὑρεθῆναι ἐν τῇ κλίνῃ αὐτοῦ ᾽Αριστοφάνη καὶ Σώφρονα.

Embora saibamos que a historicidade desse tipo de testemunho é incerta, tais anedotas fazem certo sentido, quando levamos em consideração justamente os elementos dramáticos do gênero dialógico[22]. Assim, a construção dos ἤθη das personagens se configura como um aspecto proeminente dos diálogos platônicos: o conteúdo filosófico dos argumentos é apresentado por meio delas, em especial Sócrates, o grande protagonista de sua obra; os argumentos sustentados por cada tipo de personagem não são postos à revelia por Platão, mas são meios de expressão de certa disposição de caráter que se revela paulatinamente na dinâmica dialógica. O contraste entre os ἤθη de Sócrates e Cálicles no *Górgias* é um exemplo de como Platão, ao compor o *diálogo*, enfatiza esse elemento dramático do gênero: não se trata apenas de argumentos, mas de argumentos sustentados por tal ou tal tipo de personagem que possui, por sua vez, tal ou tal disposição de caráter[23]. A

---

[21] Quintiliano, *Institutio Oratoria,* 1.10.17:

> [...] Sófron – um autor de mimos, mas que agradou Platão a tal ponto que acredita-se que, quando de sua morte, ele tivesse sua cabeça apoiada sobre os livros dele.
>
> *Sophron [...], mimorum quidem scriptor, sed quem Plato adeo probauit ut suppositos capiti libros eius cum moreretur habuisse credatur [...].*

[22] Blondell, 2002, p. 15: "This one [D.L., 3.55] tell us sucinctly of the presumed importance of tragedy in his intellectual formation and his potential as a dramatist, as well as his critical stance towards the genre and the potencial incompatibility between tragedy and philosophy. It tell us that the dialogues are in some sense a substitute for drama, but also that they are *radically* different. And it suggests that philosophy emerges from the ashes of poetry."

[23] Sobre as partes constituintes da tragédia, dentre as quais os ἤθη, cf. Aristóteles, *Poética,* 1450a7-10.

importância do ἦθος das personagens na constituição do gênero é também sublinhada por Diógenes Laérico, quando ele apresenta a sua definição de "diálogo" (διάλογος):

> O diálogo é um discurso constituído de perguntas e respostas a respeito de algum tema filosófico ou político, acompanhado da composição adequada dos caracteres das personagens escolhidas e da construção da elocução. (3.48)

> ἔστι δὲ διάλογος <λόγος> ἐξ ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως συγκείμενος περί τινος τῶν φιλοσοφουμένων καὶ πολιτικῶν μετὰ τῆς πρεπούσης ἠθοποιίας τῶν παραλαμβανομένων προσώπων καὶ τῆς κατὰ τὴν λέξιν κατασκευῆς.

III.

Embora o elemento "mimético" aproxime formalmente o diálogo da tragédia e da comédia, há diferenças cruciais entre esses gêneros, além do fato de um ser discurso em prosa, e os outros dois, discursos em verso. R. Kraut sintetiza em seu artigo introdutório à filosofia platônica ("Introduction to the Study of Plato", in: *Cambridge Companion to Plato,* 1992) os aspectos extrínsecos que distinguem o diálogo da tragédia e da comédia. Vejamos o trecho:

> But the comparison between Pato's dialogues and dramatic works is misleading in a number of ways, in spite of the fact that in each genre there is dialogue among two or more characters. To begin with what is most obvious: Plato's works were not written to be entered into competition and performed at civic religious festivals, as were the plays of the Greek tragedians and comedians. Plato is not assigning lines to his speakers in order to win a competition or to compose a work that will be considered beautiful or emotionally satisfying by official judges or an immense audience. The dramatist does have this aim, and if it suits his purpose to have his main characters expresses views that differ from his own, he will do so. But if Plato's aim in writing is to create an instrument that can, if properly used, guide others to the truth and the improvement of their souls, then it may serve his purpose to create a leading speaker who represents the sincere convictions of Plato himself. The point is that, if Plato's aims differ from those of a dramatist, then he will have a reason that the dramatist lacks for using his main speakers as a mouthpiece for his own convictions. (p. 25)

Mas, apesar de Sócrates ser certamente o grande protagonista da obra platônica, de ser o porta-voz nos "diálogos intermediários" das teorias e doutrinas desenvolvidas por Platão, de ser a imagem do φιλόσοφος por excelência, quer como modelo de virtude, quer como modelo de argumentador arguto, isso não implica necessariamente a identidade entre Platão e Sócrates, como discutimos brevemente em 1.2. A despeito da prevalência das posições sustentadas por Sócrates nos diálogos platônicos, Platão também fala por meio das demais personagens, de modo que, em determinados contextos dialógicos, as críticas a certos aspectos da estratégia argumentativa de Sócrates ou ao seu comportamento dúbio na discussão, como fazem, por exemplo, Polo e Cálicles no *Górgias* (como foi discutido nos capítulos anteriores), também podem ser compreendidas, dada a natureza do gênero dialógico, como críticas do próprio Platão à forma como Sócrates conduz o *elenchos*. A relação de Platão com a personagem, longe de ser uma relação simples e direta, é um aspecto extremamente problemático e complexo para o estudioso da filosofia platônica, visto que Platão não fala em primeira pessoa[24].

Em seu estudo sobre o diálogo *Górgias* ("Socrates and Plato in Plato's *Gorgias*", 1999), J. Cooper busca demonstrar como Platão apresenta, por meio da personagem Cálicles e não da de Sócrates, conteúdos filosóficos relevantes concernentes a problemas de psicologia moral, a saber, as diversas fontes da motivação humana, além dos juízos determinados pela razão, e por conseguinte, a possibilidade do conflito interno à alma. Sócrates, defensor de uma psicologia moral fortemente racionalista (que pode ser sintetizada pela máxima de que *o conhecimento é condição suficiente para virtude*[25]), não contempla esses problemas levantados por Cálicles quando caracteriza o homem temperante em contraste com o intemperante. Em resumo, Cooper defende a tese de que Platão apresenta no *Górgias*, através da personagem Cálicles, o problema do conflito

[24] Platão jamais aparece como personagem nos diálogos, referindo a si mesmo apenas duas vez em todo a sua obra: na *Apologia,* quando Sócrates enumera seus amigos presentes no tribunal (34a1), e no *Fédon,* quando é justificada a sua ausência no cárcere, momentos antes da morte de Sócrates, por motivo de doença (59b10).

[25] Aristóteles considera essa tese defendida pela personagem Sócrates nos "primeiros diálogos" de Platão como genuinamente socrática, como vemos neste trecho da *Ética Eudêmia:*

> [Sócrates] julgava que o conhecimento era todas as virtudes, de modo que sucedia ao mesmo tempo conhecer a justiça e ser justo; tão logo tenhamos aprendido a geometria e arquitetura, também somos arquitetos e geômetras. (1216b6-10)
>
> ἐπιστήμας γὰρ ᾤετ' εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς, ὥσθ' ἅμα συμβαίνειν εἰδέναι τε τὴν δικαιοσύνην καὶ εἶναι δίκαιον. ἅμα μὲν γὰρ μεμαθήκαμεν τὴν γεωμετρίαν καὶ οἰκοδομίαν καὶ ἐσμὲν οἰκοδόμοι καὶ γεωμέτραι.

interno à alma entre seus diversos elementos (na perspectiva de Cálicles, os três elementos da alma seriam a φρόνησις, a ἀνδρεία e as ἐπιθυμίαι, cf. 491e-492a), problema que virá a ser discutido em sua completude no Livro IV da *República*[26], quando Platão expõe a sua teoria da alma tripartida (τὸ λογιστικόν, τὸ θυμοειδές, τὸ ἐπιθυμητικόν). Sócrates, por sua vez, embora, segundo Cooper, se mostre ciente dos problemas implicados na perspectiva de Cálicles[27], não os enfrenta diretamente na medida em que, segundo a sua máxima moral, não há a possibilidade do conflito interno à alma: a perspectiva socrática, então, não contempla o fenômeno da "incontinência" (ἀκρασία), de que o homem, compreendendo os motivos para agir de tal ou tal maneira, aja contrariamente aos desígnios da razão[28]; pois os homens agiriam ou por conhecimento ou por ignorância. Analisarei com mais acuidade a tese de Cooper em outro tópico deste capítulo, pois ela será importante na análise das causas e conseqüências da ineficácia persuasiva do discurso socrático quando diante de um argumentador recalcitrante como Cálicles; no momento, basta-nos a sua reflexão sobre a importância dos elementos do gênero dialógico para a compreensão adequada dos temas filosóficos apresentados por Platão, não apenas por meio de Sócrates, mas também das

[26] Cooper, 1999b, p. 66.

[27] Cooper, 1999b, pp. 67-8: "In assessing the pros and cons of these proposals, he says nothing at all about the other aspect of Callicles' conception of the best life, in which Callicles spoke of "bravery" or manliness as also necessary, in order to overcome any remaining impulses of fear or revulsion obstructing appetite-fulfillments. And he incorporates into his account of the orderly life no corresponding aspect of control needed to overcome any remaining inappropriate appetites. He seems cleary aware of these aspects of Callicles' view, and their implication that these are desires or impulses to action in a human soul beyond those belonging to the person's reasoned judgements about what to do. These aspects of Callicles' view do reoccur in the story of the jars and the sieves which Socrates immediately tells in order to counter Callicles. Like as we saw, Socrates draws attention to the fact that Callicles considers intelligence (*phronesis*) and bravery (*andreia*) as two totally distinct things – a second point at which Callicle's views diverges sharply from his own, as we know it from other dialogues. But Socrates chooses to leave these disagreements unexplored. The arguments he offers in order to refute Callicles attack others weaknesses (as he thinks them) in Callicles' views."

[28] Aristóteles, *Ética Nicomaquéia,* VII, 1145b21-7:

> Alguém poderia colocar o problema: como uma pessoa, tendo uma compreensão correta, pode agir incontinentemente? Alguns dizem que isso é impossível uma vez tendo o conhecimento; pois, havendo o conhecimento, como julgava Sócrates, seria espantoso que outra coisa o dominasse e o arrancasse de seu curso, tal como a um escravo. Pois Sócrates combatia totalmente esse argumento como se não houvesse a incontinência; pois ninguém, compreendendo [as razões], agiria contrariamente ao que é o melhor, mas sim por causa da ignorância.
>
> Ἀπορήσειε δ' ἄν τις πῶς ὑπολαμβάνων ὀρθῶς ἀκρατεύεταί τις. ἐπιστάμενον μὲν οὖν οὔ φασί τινες οἷόν τε εἶναι· δεινὸν γὰρ ἐπιστήμης ἐνούσης, ὡς ᾤετο Σωκράτης, ἄλλο τι κρατεῖν καὶ περιέλκειν αὐτὴν ὥσπερ ἀνδράποδον. Σωκράτης μὲν γὰρ ὅλως ἐμάχετο πρὸς τὸν λόγον ὡς οὐκ οὔσης ἀκρασίας· οὐθένα γὰρ ὑπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν.

demais personagens. Vejamos o trecho em que Cooper sintetiza esse preceito metodológico:

> In the end, then, the *Gorgias* and its author are saying to the reader that much further philosophical work needs to be done before the Socratic defense of the moral life as best for anyone can be effectively completed. We get some clear indications where further work needs to be done – on the question whether there are human desires and impulses to action that do not derive ultimately from the person's ideas about what would be good for them to do; on the question of the unity of virtue; on the analysis of pleasure and its relation to the good; and, above all, on the content of moral knowledge, its relationship to the other human virtues, and the comparison between such knowledge and technical knowledge like that of medicine or shipbuilding. The dialogue, and Plato its author, are not communicating with the reader on philosophical subjects solely through the words of the protagonist, Socrates, but also, and independently, through those of his interlocutors and through the interplay between what is said on the two sides. (p. 74)

Portanto, preservadas as diferenças de gênero entre o "diálogo" e o teatro, a construção dos ἤθη das personagens se apresenta como um elemento de extrema relevância para a interpretação geral dos diálogos[29], em especial dos "primeiros diálogos", nos quais os aspectos dramáticos são proeminentes e os embates entre Sócrates e seus interlocutores, de contorno agonístico, sobretudo quando se trata do confronto de Sócrates com os "sofistas". Talvez a ênfase dada por Platão à caracterização das personagens reflita precisamente a sua compreensão dos mecanismos de "sedução" ou "fascínio" do discurso poético (referidos geralmente pelos termos κήλησις ou γοητεία e seus derivados[30]), que

---

[29] Blondell, 2002, p. 2: "Form and content are further reciprocally related by means of Plato's preoccupation with the effects of literary characterization on the moral character of an audience. His own manipulation of his dramatic characters thus intersects in a unique way with issues of moral philosophy, literary form, cultural tradition, and philosophical and pedagogical method. It is integral both to the 'literary' enterprise of representing human interaction in spoken dialogue, and the 'philosophical' inquiry into the best form of human life and behavior."

[30] Platão, *República,* X, 601a4-b4:

> "Dessa maneira, então, também afirmaremos, julgo eu, que o poeta utiliza algumas cores para colorir cada uma das artes com frases e palavras, sem nada saber a não ser imitar, de tal maneira que pareça saber para quem quer que julgue a partir de seus discursos; se alguém falar a respeito do ofício do sapateiro em metro, em ritmo e em harmonia, parecerá ter dito muito bem, seja sobre o comando militar, seja sobre qualquer outra coisa; assim, por natureza essas mesmas coisas possuem enorme fascínio. Uma vez desnudados os ditos poéticos das cores de sua música, pronunciados sozinhos em si mesmos, penso que tu conhecerás como eles se manifestam. [...]"

para ele pareciam extremamente perniciosos do ponto de vista moral, como discutido na *República*. Nessa interface com a tragédia e a comédia, Platão emprega, então, esses mesmos mecanismos de "sedução" através do λόγος, em vista do estabelecimento de um novo discurso para a filosofia: o "diálogo". No Livro X da *República,* Platão delineia o problema moral envolvido na experiência poética nos seguintes termos:

> "E os apetites sexuais, a cólera e todos os apetites dolorosos e aprazíveis da alma, que afirmamos acompanhar todas as nossas ações, são coisas dessa natureza que a imitação poética nos provoca; pois ela as nutre irrigando-as, quando devia secá-las, e as impõe como nossos comandantes, quando deviam ser elas mesmas comandadas para nos tornarmos melhores e mais felizes, ao invés de piores e mais miseráveis."
>
> "Não poderia dizer de outro modo," disse ele. (606d1-8)

> Καὶ περὶ ἀφροδισίων δὴ καὶ θυμοῦ καὶ περὶ πάντων τῶν ἐπιθυμητικῶν τε καὶ λυπηρῶν καὶ ἡδέων ἐν τῇ ψυχῇ, ἃ δή φαμεν πάσῃ πράξει ἡμῖν ἕπεσθαι, ὅτι τοιαῦτα ἡμᾶς ἡ ποιητικὴ μίμησις ἐργάζεται· τρέφει γὰρ ταῦτα ἄρδουσα, δέον αὐχμεῖν, καὶ ἄρχοντα ἡμῖν καθίστησιν, δέον ἄρχεσθαι αὐτὰ ἵνα βελτίους τε καὶ εὐδαιμονέστεροι ἀντὶ χειρόνων καὶ ἀθλιωτέρων γιγνώμεθα.
>
> Οὐκ ἔχω ἄλλως φάναι, ἢ δ' ὅς.

Servindo-se dos princípios de sua psicologia moral apresentada no Livro IV (a tripartição da alma), Platão precisa aqui os efeitos funestos da experiência poética na alma do espectador e/ou ouvinte: a poesia fortalece os seus elementos irracionais, a saber, o θυμός e as ἐπιθυμίαι, obscurecendo as prescrições da razão, quando deveria ser ela a controlar esses impulsos para o homem ser virtuoso e feliz. Nessa perspectiva, a poesia seria promotora do conflito interno à alma, entre os elementos irracionais, que compreendem os *thymoeidéticos* e os *apetitivos*, e a *razão* (τὸ λογιστικόν), conduzindo o homem à imoralidade e, por conseguinte, à infelicidade.

Como sabemos, Platão se refere à poesia em si, e não a um gênero poético específico, quando examina o estatuto ontológico e os efeitos psicológicos da poesia no

---

> Οὕτω δὴ οἶμαι καὶ τὸν ποιητικὸν φήσομεν χρώματα ἄττα ἑκάστων τῶν τεχνῶν τοῖς ὀνόμασι καὶ ῥήμασιν ἐπιχρωματίζειν αὐτὸν οὐκ ἐπαΐοντα ἀλλ' ἢ μιμεῖσθαι, ὥστε ἑτέροις τοιούτοις ἐκ τῶν λόγων θεωροῦσι δοκεῖν, ἐάντε περὶ σκυτοτομίας τις λέγῃ ἐν μέτρῳ καὶ ῥυθμῷ καὶ ἁρμονίᾳ, πάνυ εὖ δοκεῖν λέγεσθαι, ἐάντε περὶ στρατηγίας ἐάντε περὶ ἄλλου ὁτουοῦν· οὕτω φύσει αὐτὰ ταῦτα μεγάλην τινὰ κήλησιν ἔχειν. ἐπεὶ γυμνωθέντα γε τῶν τῆς μουσικῆς χρωμάτων τὰ τῶν ποιητῶν, αὐτὰ ἐφ' αὑτῶν λεγόμενα, οἶμαί σε εἰδέναι οἷα φαίνεται. [...]

Sobre o "fascínio" do discurso retórico-poético, cf. Casertano, 1991; Romilly, 1975.

Livro X, definindo-a pelo termo μίμησις (sentido lato do termo). Mas do ponto de vista das formas do discurso poético tratadas no Livro III, Platão ressalta ainda um aspecto peculiar da poesia "mimética", entendida aqui em seu sentido estrito (i.e., quando o discurso se dá em 1ª pessoa[31]). Nessa crítica à imitação dramática, cujo enfoque é precisamente a tragédia e a comédia[32], Platão salienta o problema moral envolvido na identificação entre aquele que imita e o modelo imitado, depois de ter mostrado, por uma série de referências intertextuais, justamente a ausência de discernimento entre bem e mal, entre justo e injusto, entre temperança e intemperança, na poesia: a imitação de modelos moralmente censuráveis induziria os homens a agirem de forma semelhante em ocasiões particulares, e por isso tais modelos deveriam ser absolutamente evitados. Vejamos o trecho em que esse problema concernente à μίμησις em sentido estrito é sintetizado pela personagem Sócrates:

> "Se, portanto, preservarmos o argumento prévio, de que os nossos guardiães, uma vez afastados de todos os demais artífices, devem ser os artífices da liberdade da cidade, muito precisos em seu ofício e sem se ocupar com aquilo que não os conduza a tal fim, então eles não deveriam fazer outra coisa, nem imitá-la. Mas se imitarem, eles deveriam imitar aquilo que lhes convém desde a infância, ou seja, homens corajosos, temperantes, pios, livres, e todas as outras qualidades semelhantes, ao passo que coisas desprovidas de liberdade, ou qualquer outra coisa vergonhosa, não deveriam fazê-las, tampouco serem hábeis em imitá-las, a fim de que, a partir da imitação, não tomem gosto de ser o que imitam. Ou não percebeste que as imitações, quando se prolongam da infância até muito tempo depois, fixam-se nos hábitos e na natureza, seja no corpo, na voz ou no pensamento?"
>
> "Com certeza," disse ele. (395b8-d4)

> Εἰ ἄρα τὸν πρῶτον λόγον διασώσομεν, τοὺς φύλακας ἡμῖν τῶν ἄλλων πασῶν δημιουργιῶν ἀφειμένους δεῖν εἶναι δημιουργοὺς ἐλευθερίας τῆς πόλεως πάνυ ἀκριβεῖς καὶ μηδὲν ἄλλο ἐπιτηδεύειν ὅτι μὴ εἰς τοῦτο φέρει, οὐδὲν δὴ δέοι ἂν αὐτοὺς ἄλλο πράττειν οὐδὲ μιμεῖσθαι· ἐὰν δὲ μιμῶνται, μιμεῖσθαι τὰ τούτοις προσήκοντα εὐθὺς ἐκ παίδων, ἀνδρείους, σώφρονας, ὁσίους, ἐλευθέρους, καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα, τὰ δὲ ἀνελεύθερα μήτε ποιεῖν μήτε δεινοὺς εἶναι μιμήσασθαι, μηδὲ ἄλλο μηδὲν τῶν αἰσχρῶν, ἵνα μὴ ἐκ τῆς μιμήσεως τοῦ εἶναι ἀπολαύσωσιν. ἢ οὐκ ᾔσθησαι ὅτι αἱ μιμήσεις, ἐὰν ἐκ νέων πόρρω διατελέσωσιν, εἰς ἔθη τε καὶ φύσιν καθίστανται καὶ κατὰ σῶμα καὶ φωνὰς καὶ κατὰ τὴν διάνοιαν;
>
> Καὶ μάλα, ἦ δ' ὅς.

[31] cf. Platão, *República,* III, 394b8-c6.
[32] cf. Platão, *República,* III, 394d-395a.

Embora Platão centre a argumentação no perigo moral da "imitação", ele, contudo, ainda admite a possibilidade (δέοι ἄν, 395c2) de que os guardiães da cidade ideal "imitem" modelos de conduta moral virtuosos ("homens corajosos, temperantes, pios, livres, e todas as outras qualidades semelhantes", ἀνδρείους, σώφρονας, ὁσίους, ἐλευθέρους, καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα, 395c4-5); dada a ausência desse tipo de modelo na representação dos heróis na poesia tradicional, justificar-se-ia aquela "depuração" e a expulsão dos poetas canônicos da cidade ideal, propostas pela personagem Sócrates no Livros II, III e X da *República.* Nesse sentido, se interpretarmos do ponto de vista *metapoético* essa reflexão de Platão sobre a função positiva da "imitação", condicionada a um novo modelo de παιδεία, então ele apresentaria ao leitor a razão de o gênero dialógico ser o modo de discurso apropriado à filosofia. Pois, assim como deuses e heróis são "imitados" na tragédia pelos atores e servem como modelo de conduta moral a ser imitado pelos espectadores em ações particulares (de onde procede o problema moral envolvido na experiência poética, quando não há discernimento entre bem e mal), também Sócrates é representado, enquanto protagonista dos diálogos platônicos, como modelo de homem virtuoso a ser imitado pelos membros da Academia e/ou pelos seus leitores[33]. Na *Apologia,* Platão salienta precisamente como o comportamento crítico de Sócrates, ao submeter os pretensos sábios ao *elenchos,* induzia os jovens que admiravam-no a imitá-lo:

> Além do mais, os jovens – sobretudo os que dispõem de ócio, membros das mais abastadas famílias – que me acompanham por conta própria, gratificam-se quando ouvem os homens sendo examinados, e eles próprios, não raras vezes, passam a me *imitar* e buscam, assim, examinar os outros. (23c2-5)

> Πρὸς δὲ τούτοις οἱ νέοι μοι ἐπακολουθοῦντες–οἷς μάλιστα σχολή ἐστιν, οἱ τῶν πλουσιωτάτων–αὐτόματοι, χαίρουσιν ἀκούοντες ἐξεταζομένων τῶν ἀνθρώπων, καὶ αὐτοὶ πολλάκις ἐμὲ μιμοῦνται, εἶτα ἐπιχειροῦσιν ἄλλους ἐξετάζειν·

[33] Erler, 2006, p. 3: "L'immagine del filosofo Socrate [nel *Fedone*] è costruita, dal punto de vista letterario, seguendo le indicazioni date da Platone per una tragedia filosofica che sia ammissibile nella *kallipolis* (387e; 605e). Attraverso il suo comportamento Socrate fornisce un'illustrazione, un'immagine: un vero filosofo non si limita ad argomentare per via di puro raziocinio, sulla base del destinatario e in vista del risultato. In ciò egli ha anche il pieno controllo delle sue passioni, anche queste sottomette al *logos* e ad ogni riguardo rinuncia ad espressioni e comportamenti che mirino alla compassione di ascoltatori ed amici, che possono stimolarle o addirittura inasprirle."

Embora o "Sócrates" de Xenofonte nas *Memoráveis* seja, em diversos pontos, diferente da personagem homônima representada por Platão nos "primeiros diálogos", o autor também ressalta como Sócrates servia de modelo de conduta moral a ser imitado pelos seus "companheiros" (τοὺς συνδιατρίβοντας), como fica evidente nesta passagem do texto:

> Além disso, Sócrates jamais professou ser mestre disso [i.e., de virtude], mas, por ser manifesto que tipo de homem era, ele fazia com que seus companheiros tivessem a esperança de, *imitando-o*, tornarem-se como ele. (1.2.3)
>
> καίτοι γε οὐδεπώποτε ὑπέσχετο διδάσκαλος εἶναι τούτου, ἀλλὰ τῷ φανερὸς εἶναι τοιοῦτος ὢν ἐλπίζειν ἐποίει τοὺς συνδιατρίβοντας ἑαυτῷ μιμουμένους ἐκεῖνον τοιούτους γενήσεσθαι.

Portanto, tendo em vista o problema moral e psicológico envolvido no processo de "imitação" dramática, o que mais poderíamos dizer dos próprios diálogos platônicos, em especial dos "primeiros diálogos", nessa perspectiva *metapoética*? Platão, assim como na tragédia e na comédia, não representa também personagens cujo ἦθος certamente não serviria de modelo a ser imitado pelos membros da Academia e/ou pelos seus leitores, mas a ser, ao contrário, repudiado, como no caso de Cálicles? Por que Platão dá tanta ênfase à caracterização desta personagem no *Górgias*, apresentada por ele como o antípoda do filósofo? Cálicles, assim como Sócrates, não poderia parecer também uma personagem sedutora ao leitor do diálogo, e isso não seria propiciado justamente pelas características do próprio gênero dialógico? E quanto a Sócrates: seu comportamento em situações diversas, em confronto com diferentes interlocutores, é sempre o mesmo, ou ele se adéqua àquela situação dialógica específica e àquele determinado interlocutor, e, longe de ser uma personagem unívoca, apresenta-se antes como complexa e fragmentária? Perguntas como estas elencadas acima são pertinentes na medida em que o discurso filosófico de Platão se constrói *dialogicamente,* o que pressupõe a interação de ao menos dois interlocutores que se confrontam; sendo assim, o ἦθος do "filósofo" na imagem de Sócrates é construído em oposição aos ἤθη de seus grandes adversários, os sofistas, os poetas e os políticos: como Platão diz nas *Leis,* para se conhecer uma coisa é preciso conhecer o seu contrário, assim como para se conhecer o sério é preciso conhecer o ridículo, "caso alguém pretenda ser um

homem sábio" (εἰ μέλλει τις φρόνιμος ἔσεσθαι, VII, 816e1-2). Se essa natureza mimética dos diálogos platônicos é um elemento comum à tragédia e à comédia, Platão, compreendendo o poder de "fascínio" e "sedução" do discurso poético e os meios de como obter esse mesmo efeito em prol da construção do discurso filosófico, usa e transforma os elementos e os *topoi* do drama ático em uma nova forma de escrita em prosa: o *diálogo filosófico*.

3.2 - A Comédia no Diálogo: o caso Polo

I.

Tendo em vista essa reflexão proposta acima sobre o gênero dialógico, podemos afirmar, então, que há duas ordens de fatores envolvidas na relação de Platão com a comédia: de um lado, a crítica severa à representação do "ridículo" (τὸ γελοῖον) na poesia e a análise dos efeitos morais funestos de sua experiência na alma do espectador[34]; e de outro lado, a apropriação e a recriação dos elementos e dos *topoi* da comédia em uma nova forma de discurso em prosa, o "diálogo", nesse movimento de constituição do discurso apropriado à "filosofia". Em outras palavras, o juízo negativo de Platão com relação à representação do ridículo nas obras dos poetas cômicos não implica a sua recusa absoluta a procedimentos e elementos tipicamente cômicos que se fazem presentes em sua obra e que se prestam a determinados fins. Esse tipo de *intertextualidade,* ou melhor, de relação *intergenérica,* está na base da constituição desse novo gênero, os Σωκρατικοὶ λόγοι a que se refere Aristóteles na *Poética*[35], do qual Platão é seu grande expoente.

Como afirma A. Nightingale, "ainda que Platão mostre uma séria aversão ao riso (cf., por exemplo, *Rep.* 388e), ele tem possivelmente um débito maior com a comédia do que com qualquer outro gênero literário" (*Genres in Dialogue,* 1995, p. 172). Mas essa aproximação com a comédia não se deve apenas ao humor que em diversas circunstâncias particulares dos diálogos colore a cena, como, por exemplo, na hilariante aparição de Alcibíades no final do *Banquete* (212c-223a), totalmente ébrio: a narração da personagem

[34] cf. Platão, *República,* X, 606c2-10.
[35] cf. Aristóteles, *Poética,* 1147b9-13.

sobre a resistência de Sócrates à sua investida amorosa, ao mesmo tempo em que leva o leitor ao riso dada a comicidade da cena, enfatiza concomitantemente um elemento extremamente importante do ἦθος de Sócrates, a sua proverbial ἐγκράτεια[36] ("continência", "resistência ao prazer e à dor"). Além do humor, há outros procedimentos e *topoi* mais específicos, comuns na Comédia Antiga, dos quais Platão se serve com freqüência para compor os diálogos, como elenca R. Brock em seu breve mas sugestivo artigo: (i) linguagem coloquial; (ii) jogos de palavras; (iii) criação de neologismos; (iv) imagens (como os cômicos, Platão costuma recorrer a imagens de animais); (v) paródia estilística; (vi) sátira de pessoas[37] e (vii) crítica aos políticos atenienses. Isso é suficiente para mostrar que a censura moral de Platão à representação do "ridículo" (τὸ γελοῖον), como vemos na *República,* é apenas um dos aspectos da complexa relação de Platão com a comédia, na medida em que há elementos e procedimentos tipicamente cômicos que estão na própria constituição do gênero dialógico, tal como foi desenvolvido por Platão. Numa comparação bastante genérica, assim como a figura do "filósofo" foi objeto de satirização e ridicularização na Comédia Antiga, como o caso de Sócrates, e na Comédia Média, como o caso dos próprios Acadêmicos, seus adversários também tiveram o mesmo fim nos diálogos platônicos.

II.

[36] Xenofonte também ressalta nas *Memorabilia* a ἐγκράτεια de Sócrates, em sua defesa contra a acusação de que Sócrates corrompia a juventude:

> Parece-me surpreendente também o fato de alguns terem sido persuadidos de que Sócrates corrompia os jovens, ele que, além do que já foi dito, era, em primeiro lugar, o mais moderado dentre todos os homens com relação aos apetites sexuais e ventrais, e, em segundo lugar, o mais resistente ao frio, ao calor e a todas as outras fadigas; além disso, Sócrates era a tal ponto educado para ter necessidades comedidas que, tendo aquirido muito pouca coisa, ele tinha com muita facilidade o que lhe bastava. (1.2.1)
>
> Θαυμαστὸν δὲ φαίνεταί μοι καὶ τὸ πεισθῆναί τινας ὡς Σωκράτης τοὺς νέους διέφθειρεν, ὃς πρὸς τοῖς εἰρημένοις πρῶτον μὲν ἀφροδισίων καὶ γαστρὸς πάντων ἀνθρώπων ἐγκρατέστατος ἦν, εἶτα πρὸς χειμῶνα καὶ θέρος καὶ πάντας πόνους καρτερικώτατος, ἔτι δὲ πρὸς τὸ μετρίων δεῖσθαι πεπαιδευμένος οὕτως, ὥστε πάνυ μικρὰ κεκτημένος πάνυ ῥᾳδίως ἔχειν ἀρκοῦντα.

[37] Ateneu, *Deipnosophistae,* 11.113.1-3:

> Dizem que até mesmo Górgias, quando tomou conhecimento do diálogo homônimo, disse a seus amigos: "como Platão sabe compor bem iambos!".
>
> λέγεται δὲ ὡς καὶ ὁ Γοργίας αὐτὸς ἀναγνοὺς τὸν ὁμώνυμον αὐτῷ διάλογον πρὸς τοὺς συνήθεις ἔφη 'ὡς καλῶς οἶδε Πλάτων ἰαμβίζειν.'

Passemos, então, à análise específica do caso Polo no *Górgias* e vejamos os elementos cômicos envolvidos na satirização da personagem quando submetida ao *elenchos* de Sócrates. Como já foi comentado nos capítulos anteriores, o Prólogo do *Górgias* se apresenta como uma espécie de "prelúdio" do que sucederá nos três Atos subseqüentes do diálogo. Assim como o ἦθος de Cálicles já é aludido pela ocorrência não fortuita do verbo ἐπιθυμεῖν ao se dirigir a Querefonte (ἐπιθυμεῖ, 447b4), a sorte de Polo em seu confronto com Sócrates já é antecipada quando ele intervém abruptamente na cena, durante a breve interlocução entre Querefonte e Górgias (448a): a crítica de Sócrates às suas deficiências como interlocutor do "diálogo" tornar-se-ão patentes durante o processo do *elenchos* no 2º Ato do diálogo.

Polo é representado por Platão como uma personagem "impaciente, cujo comportamento é muito inferior a de seu mestre"[38], e essa diferença entre Górgias e Polo se refletirá na mudança de comportamento de Sócrates para com o interlocutor durante a discussão. Se Sócrates usa de um procedimento lisonjeador quando dialoga com Górgias em vista de um determinado fim, parodiando os mecanismos de persuasão típicos da retórica enquanto κολακεία (como vimos em 1.4), com Polo a situação se torna diferente: a lisonja de Sócrates se transforma em uma ironia mordaz, e seu modo de refutação se torna mais franco e agressivo. A comicidade da cena nasce, portanto, dessa adequação do discurso e do comportamento de Sócrates ao caráter do interlocutor: se Polo se configura como uma personagem φαῦλος, então Sócrates o tratará como tal, e suas debilidades se revelarão paulatinamente na medida em que Sócrates o submete ao escrutínio do *elenchos*. Como Polo representa no diálogo o "produto" da formação retórica representada pela figura eminente de Górgias, Sócrates identifica imediatamente esse traço da personagem, assim que ouve o seu pequeno discurso em louvor à retórica e ao mestre Górgias (448c3-d10).

Outro elemento importante da caracterização da personagem Polo, de extrema relevância para o pensamento político de Platão, é a sua admiração pela figura do tirano macedônio Arquelau como exemplo de uma vida virtuosa e feliz, a despeito das inúmeras injustiças cometidas por ele até a sua ascenção ao poder (471a-d). Esse elemento dramático já apresentaria, assim, o problema do advento da tirania no seio da democracia, como

[38] cf. Dodds, 1990, p. 11.

Platão discutirá detidamente nos Livros VIII e IX da *República.* Pois se Polo é apresentado como discípulo de Górgias, formado para ser também ele mestre de retórica, ele representa, então, aquele tipo de homem que se pretende educador dos futuros políticos que regerão, por sua vez, a democracia ateniense. Nesse sentido, se Polo acredita que "inúmeros homens, mesmo tendo cometido injustiça, são felizes" (ὡς πολλοὶ ἀδικοῦντες ἄνθρωποι εὐδαίμονές εἰσιν, 470d1-2), como indica o caso de Arquelau, será então esse tipo de juízo moral a ser perpretado pela sua formação retórica: o problema do uso da retórica para fins injustos, como aludido por Górgias em seu discurso em defesa do ofício de retor (456a-457c), reaparece aqui com um força evidente. Essa associação da figura do "retor" com a do "tirano", como aparece textualmente na fala de Sócrates (οἱ ῥήτορες [...] ὥσπερ οἱ τύραννοι, 466d1) é, portanto, um dos problemas de natureza ético-política abordado por Platão na crítica à retórica praticada nas instituições democráticas. No *Górgias,* como veremos sobretudo na análise sobre Cálicles, esse problema já aparece na própria constituição dos ἦθος da personagem associada ao círculo de Górgias.

Ao construir, então, a figura de Polo como φαῦλος, como uma personagem própria da comédia[39], Platão usa da caracterização da personagem como uma forma de depreciar a retórica como um todo, evidenciando, nesse movimento, seu juízo negativo que se revelará no decorrer do diálogo: o "produto" da educação retórica representada pela figura de Górgias seria, assim, comparável a uma personagem da comédia, o que implica a sua debilidade intrínseca. Como afirma K. J. Dover em seu estudo sobre a comédia aristofanesca (*Aristophanic Comedy,* 1972), um dos propósitos da *paródia* é precisamente

[39] (i) Aristóteles, *Poética,* 1449a32-34:

> A comédia é, como dissemos, imitação de pessoas *desprezíveis*, não, contudo, pelo vício como um todo, mas o ridículo é parte do que é vergonhoso.
>
> Ἡ δὲ κωμῳδία ἐστὶν ὥσπερ εἴπομεν μίμησις φαυλοτέρων μέν, οὐ μέντοι κατὰ πᾶσαν κακίαν, ἀλλὰ τοῦ αἰσχροῦ ἐστι τὸ γελοῖον μόριον.

(ii) Aristóteles, *Poética,* 1448a16-18:

> A mesma diferença também distingue a tragédia da comédia: uma quer imitar pessoas piores do que na realidade, enquanto a outra, pessoas melhores.
>
> ἐν αὐτῇ δὲ τῇ διαφορᾷ καὶ ἡ τραγῳδία πρὸς τὴν κωμῳδίαν διέστηκεν· ἡ μὲν γὰρ χείρους ἡ δὲ βελτίους μιμεῖσθαι βούλεται τῶν νῦν.

criticar e ridicularizar aquilo que é parodiado[40]: assim como um dos alvos das paródias de Aristófanes é a tragédia e a sua seriedade, como evidenciam as suas inúmeras referências intertextuais, Platão, utilizando esse mesmo tipo de recurso cômico, parodia no *Górgias* não apenas o λόγος retórico (por exemplo, 448c; 467c; 471e-472d), mas também o próprio ἦθος do retor. O índice textual (talvez possamos dizer assim) do registro cômico do 2º Ato é a ocorrência do verbo διακωμῳδεῖν (462e7) nesta fala irônica de Sócrates, antes de apresentar a sua definição de retórica como uma espécie de κολακεία:

> POL: A que atividade te referes?
>
> SOC: Que não seja rude demais falar a verdade! Pois hesito em dizê-la por causa de Górgias, com medo de que julgue que eu *comedie* a sua própria atividade. Se essa, porém, é a retórica praticada por Górgias, eu não sei - aliás, da discussão precedente nada se esclareceu sobre o que ele pensa - mas eu chamo retórica parte de certa coisa que em nada é bela. (462e5-463a4).

> ΠΩΛ. Τίνος λέγεις ταύτης;
>
> ΣΩ. Μὴ ἀγροικότερον ᾖ τὸ ἀληθὲς εἰπεῖν· ὀκνῶ γὰρ Γοργίου ἕνεκα λέγειν, μὴ οἴηταί με διακωμῳδεῖν τὸ ἑαυτοῦ ἐπιτήδευμα. ἐγὼ δέ, εἰ μὲν τοῦτό ἐστιν ἡ ῥητορικὴ ἣν Γοργίας ἐπιτηδεύει, οὐκ οἶδα—καὶ γὰρ ἄρτι ἐκ τοῦ λόγου οὐδὲν ἡμῖν καταφανὲς ἐγένετο τί ποτε οὗτος ἡγεῖται—ὃ δ' ἐγὼ καλῶ τὴν ῥητορικήν, πράγματός τινός ἐστι μόριον οὐδενὸς τῶν καλῶν.

Em mais uma instância em que Sócrates recorre à *prolepsis* retórica, ele adverte Polo antecipadamente de um possível malentendido da parte de Górgias com relação à sua real motivação ao apresentar a sua própria concepção de retórica. Pois bem, se Sócrates de fato não fala com o simples escopo de fazer comédia da arte de Górgias, como alega, mas com o intuito de apresentar de forma séria a sua própria definição de retórica em oposição à gorgiana, a forma como ele age e trata Polo na discussão, entretanto, conflita flagrantemente com essa sua suposta "seriedade". Entendida, porém, como mais uma investida irônica de Sócrates, Platão coloca na boca da personagem precisamente o tipo de estratégia argumentiva que se delineará no 2º Ato do diálogo, indicado pela ocorrência do

[40] Dover, 1972, p. 73: "Parody has two quite distinct purposes, which may be realized simultaneously but can also be realized in isolation from each other. On purpose is to hold up the serious poetry itself to criticism and ridicule; parody suggests, by selection and exaggeration (e.g.) '*this* is what Euripides is like'. That kind of parody is to be found in the latter part pof *Frogs,* where Aiskhylos and Euripides produce grotesque but very funny parodies of each other's lyrics [...]. The second, and commoner, purpose of parody is to exploit the humorous potentialities of incongruity by combining high-flow tragic diction and allusions to well-know tragic situations with vulgarity or trivial domestic predicaments." Sobre a função da paródia, cf. tb. Nightingale, 1995, p. 7.

verbo διακωμῳδεῖν (462e7): a ridicularização do interlocutor durante o processo do *elenchos*. Platão certamente compreendia o poder persuasivo que a caracterização cômica de uma figura histórica poderia desempenhar no público, como ele mesmo salienta na *Apologia* com relação ao caso de Sócrates: a causa de sua difamação é atribuída em grande parte por Platão à representação cômica de sua figura na peça *As Nuvens* de Aristófanes, como vemos neste trecho:

> Retomemos então, desde o princípio, qual é a acusação que engendrou essa calúnia contra mim, com cuja crença Meleto impetrou esse processo. Pois bem: o que disseram os caluniadores para caluniar-me? Assim como sucede à reprimenda dos acusadores, devo lê-la: "Sócrates comete injustiças e se ocupa de investigar as coisas subterrâneas e celestes, de tornar o discurso fraco, forte, e de ensinar essas mesmas matérias a outras pessoas." Tal é a acusação. E vós mesmos já vistes isso na comédia de Aristófanes, na qual um certo Sócrates ronda pela cena a dizer que caminha pelo ar e a falar inúmeras outras bobagens a respeito das quais nada conheço absolutamente. (19a8-c5)

> ᾿Αναλάβωμεν οὖν ἐξ ἀρχῆς τίς ἡ κατηγορία ἐστὶν ἐξ ἧς ἡ ἐμὴ διαβολὴ γέγονεν, ᾗ δὴ καὶ πιστεύων Μέλητός με ἐγράψατο τὴν γραφὴν ταύτην. εἶεν· τί δὴ λέγοντες διέβαλλον οἱ διαβάλλοντες; ὥσπερ οὖν κατηγόρων τὴν ἀντωμοσίαν δεῖ ἀναγνῶναι αὐτῶν· "Σωκράτης ἀδικεῖ καὶ περιεργάζεται ζητῶν τά τε ὑπὸ γῆς καὶ οὐράνια καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν καὶ ἄλλους ταὐτὰ ταῦτα διδάσκων." τοιαύτη τίς ἐστιν· ταῦτα γὰρ ἑωρᾶτε καὶ αὐτοὶ ἐν τῇ ᾿Αριστοφάνους κωμῳδίᾳ, Σωκράτη τινὰ ἐκεῖ περιφερόμενον, φάσκοντά τε ἀεροβατεῖν καὶ ἄλλην πολλὴν φλυαρίαν φλυαροῦντα, ὧν ἐγὼ οὐδὲν οὔτε μέγα οὔτε μικρὸν πέρι ἐπαΐω.

III.

O que vemos, então, no *Górgias,* é uma adaptação e recriação, por meio da paródia, de elementos cômicos dentro do diálogo filosófico. Mas que espécie de φαῦλος seria Polo? Com que tipo de caráter ele é figurado, tendo em vista a diversidade de ἤθη presente na Comédia Antiga? Um aspecto crucial do caráter de Polo, comum ao da personagem Górgias, é a ἀλαζονεία ("jactância, presunção"), que se manifesta imediatamente na sua primeira intervenção no diálogo:

> GOR: É verdade, Querefonte. Aliás, era precisamente isso o que há pouco prometia, e digo: há muitos anos ninguém ainda me propôs uma pergunta nova.
> QUE: Ora, então respondes com desembaraço, Górgias.

GOR: Podes me testar, Querefonte.

POLO: Por Zeus, contanto que queiras testar a mim, Querefonte! Pois Górgias parece-me estar deveras exausto, acabou de discorrer há pouco sobre vários assuntos.

QUE: O quê, Polo? Achas que respondes melhor do que Górgias?

POL: Por que a pergunta, se te for o suficiente?

QUE: Nada; mas visto o teu querer, responde então!

POL: Pergunta! (448a1-b3)

ΓΟΡ. Ἀληθῆ, ὦ Χαιρεφῶν· καὶ γὰρ νυνδὴ αὐτὰ ταῦτα ἐπηγγελλόμην, καὶ λέγω ὅτι οὐδείς μέ πω ἠρώτηκε καινὸν οὐδὲν πολλῶν ἐτῶν.

ΧΑΙ. Ἦ που ἄρα ῥᾳδίως ἀποκρινῇ, ὦ Γοργία.

ΓΟΡ. Πάρεστι τούτου πεῖραν, ὦ Χαιρεφῶν, λαμβάνειν.

ΠΩΛ. Νὴ Δία· ἂν δέ γε βούλῃ, ὦ Χαιρεφῶν, ἐμοῦ. Γοργίας μὲν γὰρ καὶ ἀπειρηκέναι μοι δοκεῖ· πολλὰ γὰρ ἄρτι διελήλυθεν.

ΧΑΙ. Τί δέ, ὦ Πῶλε; οἴει σὺ κάλλιον ἂν Γοργίου ἀποκρίνασθαι;

ΠΩΛ. Τί δὲ τοῦτο, ἐὰν σοί γε ἱκανῶς;

ΧΑΙ. Οὐδέν· ἀλλ' ἐπειδὴ σὺ βούλει, ἀποκρίνου.

ΠΩΛ. Ἐρώτα.

A presunção do discípulo se evidencia quando arroga para si a mesma onipotência arrogada pelo mestre, desafiando Querefonte a interpelá-lo. Sócrates, atento ao movimento da cena, chamará em causa precisamente esse traço da personagem para justificar a prevalência da *brachulogia* na discussão (cf. 462a1-10).

Mas além da jactância, há outro elemento dramático comum associado à figura do ἀλαζών na comédia, também recorrente no *Górgias*. Em seu estudo sobre a comédia ática, F. Cornford ressalta que o ἀλαζών "é essencialmente o entruso inoportuno que interrompe sacrifícios, preparos dos alimentos ou festas, e reivindica uma parte imerecida nos frutos da vitória" (*The Origin of Attic Comedy,* 1961, pp. 122)[41]. A abrupta intervenção de Polo no Prólogo (uma ação que se repetirá depois da consumação do *elenchos* de Górgias, abrindo o 2º Ato do diálogo em 461b[42]) se enquadraria, dessa forma, na caracterização proposta por Cornford, tendo em vista como Sócrates o admoesta por essa ação e o põe à parte na

[41] Todavia, é preciso ressaltar que Polo sai em defesa do mestre que havia sido derrotado por Sócrates no primeiro ἀγών do diálogo, ao invés de aproveitar-se dos "frutos da vitória", como sugere Cornford. Esse tipo de movimento *intergenérico* mostra como Platão, ao apropriar-se de *topoi* de outros gêneros, transforma-os na constituição do drama dialógico.

[42] Cornford, 1961, p. 115: "These impertinents [the Impostors] arrive when the victory of the ἀγών is already won".

discussão, passando a dialogar diretamente com Górgias (448d-449a)[43]. Esse traço do ἦθος de Polo é, de certa forma, uma "imitação" do comportamento de seu mestre Górgias, cuja ἀλαζονεία é mais caricatural, como se evidencia nestes dois trechos do Prólogo:

> (i) QUE: Entendo. Vou interrogá-lo: Górgias, dize-me se é verdade o que nos conta Cálicles, que prometes responder a qualquer pergunta que alguém te enderece!
> GOR: É verdade, Querefonte. Aliás, era precisamente isso o que há pouco prometia, e digo: há muitos anos ninguém ainda me propôs uma pergunta nova. (447d6-448a3)

> ΧΑΙ. Μανθάνω καὶ ἐρήσομαι. Εἰπέ μοι, ὦ Γοργία, ἀληθῆ λέγει Καλλικλῆς ὅδε ὅτι ἐπαγγέλλῃ ἀποκρίνεσθαι ὅτι ἄν τίς σε ἐρωτᾷ;
> ΓΟΡ. Ἀληθῆ, ὦ Χαιρεφῶν· καὶ γὰρ νυνδὴ αὐτὰ ταῦτα ἐπηγγελλόμην, καὶ λέγω ὅτι οὐδείς μέ πω ἠρώτηκε καινὸν οὐδὲν πολλῶν ἐτῶν.

> (ii) SOC: Portanto, devemos te chamar de retor?
> GOR: De um bom retor, Sócrates, se queres me chamar, como diz Homero, daquilo que rogo ser.
> SOC: Mas eu quero chamá-lo.
> GOR: Então chama!
> SOC: Podemos dizer, assim, que és capaz de tornar retores também outras pessoas?
> GOR: Isso eu não prometo apenas aqui, mas em todo e qualquer lugar. (449a6-b3)

> ΣΩ. Ῥήτορα ἄρα χρή σε καλεῖν;
> ΓΟΡ. Ἀγαθόν γε, ὦ Σώκρατες, εἰ δὴ ὅ γε εὔχομαι εἶναι, ὡς ἔφη Ὅμηρος, βούλει με καλεῖν.
> ΣΩ. Ἀλλὰ βούλομαι.
> ΓΟΡ. Κάλει δή.
> ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ ἄλλους σε φῶμεν δυνατὸν εἶναι ποιεῖν;
> ΓΟΡ. Ἐπαγγέλλομαί γε δὴ ταῦτα οὐ μόνον ἐνθάδε ἀλλὰ καὶ ἄλλοθι.

Se a ἀλαζονεία, então, é um traço comum do caráter do retor no *Górgias,* tendo em vista o comportamento semelhante das personagens Górgias e Polo, ela o é também da figura do "rapsodo" no diálogo *Íon,* como busca mostrar J. Ranta em seu breve artigo ("The Drama of Plato's *Ion*", 1967). Ele defende a tese de que a nuance cômica do diálogo *Íon* se deve à forma como Platão constrói o ἦθος das personagens: nessa interface com a comédia, Platão estaria representando, então, a personagem homônima como ἀλαζών, e Sócrates, em

[43] Cornford, 1961, p. 115: "When they [the Impostors] have made an exhibition of themselves, they are driven off with abuse, frequently seconded by blows. The Impostors are always pitted against the hero, who draws out their absurdities with mocking irony."

contrapartida, como εἴρων, tipos antagônicos[44] que se enfrentam recorrentemente na Comédia Antiga[45]: enquanto o primeiro reclama para si qualidades mais elevadas do que aquelas que realmente possui, o segundo apresenta a si mesmo como alguém inferior àquilo realmente é[46]. A "jactância" de Íon se manifesta, por exemplo, em passagens como esta do diálogo homônimo:

> ION: Dizes a verdade, Sócrates. A arte me impõe, deveras, este grandiosíssimo trabalho, e creio que sou eu quem melhor recita Homero, de modo que nem Metrodoro de Lampsaco, nem Estesimbroto de Tasos, nem Glauco, nem qualquer outro homem que um dia existiu, é capaz de expor tantos belos pensamentos sobre Homero quanto eu.
> SOC: Bem dito, Íon. É evidente, pois, que não recusarás a fazer-me uma exibição.
> ION: Decerto, convém que ouças, Sócrates, como eu embelezo bem Homero, a ponto de achar que eu mereça receber dos Homeridas a coroa de ouro. (530c6-d8)

> ΙΩΝ. Ἀληθῆ λέγεις, ὦ Σώκρατες· ἐμοὶ γοῦν τοῦτο πλεῖστον ἔργον παρέσχεν τῆς τέχνης, καὶ οἶμαι κάλλιστα ἀνθρώπων λέγειν περὶ Ὁμήρου, ὡς οὔτε Μητρόδωρος ὁ Λαμψακηνὸς οὔτε Στησίμβροτος ὁ Θάσιος οὔτε Γλαύκων οὔτε ἄλλος οὐδεὶς τῶν πώποτε γενομένων ἔσχεν εἰπεῖν οὕτω πολλὰς καὶ καλὰς διανοίας περὶ Ὁμήρου ὅσας ἐγώ.
> ΣΩ. Εὖ λέγεις, ὦ Ἴων· δῆλον γὰρ ὅτι οὐ φθονήσεις μοι ἐπιδεῖξαι.
> ΙΩΝ. Καὶ μὴν ἄξιόν γε ἀκοῦσαι, ὦ Σώκρατες, ὡς εὖ κεκόσμηκα τὸν Ὅμηρον· ὥστε οἶμαι ὑπὸ Ὁμηριδῶν ἄξιος εἶναι χρυσῷ στεφάνῳ στεφανωθῆναι.

Esse elemento comum das personagens do "retor" e do "rapsodo" no *Górgias* e no *Íon,* respectivamente, não é uma simples coincidência de tipologia de ἤθη da qual se serve Platão para compor os diálogos, mas aponta para uma questão mais profunda sobre a relação entre poesia e retórica: no *Górgias,* Sócrates afirma que "a poesia é certa oratória pública" (δημηγορία ἄρα τίς ἐστιν ἡ ποιητική, 502c12), na medida em que, despojada de seus elementos musicais (canto, ritmo, metro), ela não consiste em outra coisa senão em "discursos" (λόγοι), numa possível alusão intertextual às reflexões do Górgias histórico sobre o poder do *logos*[47]. Platão ressalta, nessa associação, precisamente a natureza pública

[44] cf. Aristóteles, *Ética Nicamaquéia,*1108a19-23.
[45] Ranta, 1967, p. 222: "Ion, to repeat, is a very stubborn *Alazon;* if such a comparison is possible, he is more like the Old Comedy *Alazon* than Socrates is like the Old Comedy *Eiron.*"
[46] Cornford, 1961, p. 119. Como ressalta o estudioso, ambos coincidem nesse elemento "enganador" de seu ἦθος: enquanto o ἀλάζων se vangloria das qualidades que não possui, o εἴρων simula um inferioridade que não possui.
[47] Górgias, *Elogio de Helena,* 9:

do discurso retórico e poético, com a diferença de que a poesia se estende à comunidade política como um todo (portanto, mais perigosa do ponto de vista ético-político), ao passo que a retórica está circunscrita àquela classe de homens apta a desempenhar as funções requeridas no Conselho, na Assembléia e no Tribunal. Nesse sentido, todas as conseqüências que o título de κολακεία confere à retórica se aplicariam igualmente à poesia: uma atividade que não é arte, mas apenas experiência e rotina, voltada para a promoção do prazer na audiência por meio do que ela consegue persuadi-la, a despeito de isso lhe vir a ver benéfico ou não; uma prática irracional, na medida em que não conhece a natureza daquilo a que se volta (ou seja, "alma") e não sabe justificar as suas ações, tampouco identificar as suas causas. Nos diálogos platônicos, a metáfora do "encantamento" e do "fascínio" (referidos geralmente pelos termos κήλησις ou γοητεία e seus derivados, como foi dito acima) se aplica ao poder sedutor tanto da poesia (cf. *República,* X, 601b) quanto da retórica (cf. *Menexeno,* 235a), destacando precisamente esse elemento irracional de sua prática discursiva[48].

Se há essa coincidência de tipologia de caráter entre o "retor" (Polo) e o "rapsodo" (Íon) na representação do *Górgias* e do *Íon,* então o *elenchos* socrático teria a função de mostrar ao ἀλαζών (e, por conseguinte, ao público presente naquela determinada cena) em que se funda a sua ἀλαζονεία. O diagnóstico de Sócrates era recorrente quando em confronto com pessoas que não apenas tinham a reputação de sábias, mas se consideravam como tais, como vimos na passagem da *Apologia* citada em 1.1 (cf. 21b2-d7).

IV.

> É preciso que eu mostre minha opinião aos ouvintes sobre isso: toda a poesia eu considero e nomeio um discurso com metro.
>
> δεῖ δὲ καὶ δόξηι δεῖξαι τοῖς ἀκούουσι· τὴν ποίησιν ἅπασαν καὶ νομίζω καὶ ὀνομάζω λόγον ἔχοντα μέτρον·

[48] Casertano, 1991, p. 63: "Un altro punto interessante da sottolineare in tutto questo discorso di Platone à l'uso, se non ambiguo, per lo meno più allusivo di quanto a prima vista possa apparire, del verbo κηλέω e quindi del termine κήλησις. Abbiamo già visto che la κήλησις esercitata dalla poesia consiste nel particolare impasto di emozioni che essa riesce a suscitare. Possiamo aggiungere che questa seduzione non è propria solo della poesia, ma, per esempio, più in generale, della parola, del *logos.* Anche gli oratori ed i retori, ed in specie quelli di tipo gorgiano, sono in grado di giocare sugli affetti dell'animo: essi 'colorano' (ποικίλλοντες) i loro discorsi con le parole più belle e così incantano (γοητεύειν) i nostri animi: ad ascoltarli, si rimane sedotti (κηλούμενος). Così nel *Menesseno* (235a), in un contesto certamente ironico nei confronti di retori, e perciò critico nei confronti della loro arte, come critico appariva appunto il contesto dei passi della *Repubblica* che abbiamo citato (599b, 602b, 601b)."

Pois bem, é nesse processo de "desvelamento" da ignorância do interlocutor propiciado pelo *elenchos* que o aspecto cômico presente no *Górgias,* em específico, e nos "primeiros diálogos", em geral, surge com uma intensidade que varia de contexto para contexto. Se, na perspectiva de Sócrates, esse "desvelamento" tem uma função positiva para quem é refutado (pois da ciência da própria ignorância nasce o desejo de aprender e buscar o conhecimento verdadeiro), na perspectiva do refutado, contudo, a situação ridícula perante o *público* presente (pois de sábio ele passa a ser visto como ignorante) o faz desconfiar da real motivação de Sócrates na discussão e, por conseguinte, odiar a sua figura[49]. Essa seria uma das causas da "difamação" de Sócrates (cf. 23a-b), como Platão argumenta na *Apologia,* na medida em que o poder desses supostos "sábios" se funda na *doxa,* na reputação que possuem junto ao público: nesse sentido, o *elenchos* socrático se configura como uma ameaça potencial a esse poder fundado na aparência de um saber que eles próprios não possuem.

Por outro lado, se quem é refutado reage furiosamente às investidas de Sócrates, parte do público que assiste a cena, em contrapartida, se diverte com a situação embaraçosa do interlocutor: embora Platão não coloque expressamente nestes termos, o elemento cômico presente no processo do *elenchos* seria uma das causas dessa "gratificação" sentida por parte da audiência (χαίρουσιν, 23c4). Esse aspecto extrínseco envolvido no processo do *elenchos* é ressaltado no trecho da *Apologia* analisado em 1.2 (cf. 23c2-d7).

Em suma, as nuances cômicas do diálogo surgem não apenas da forma como Platão caracteriza as personagens, mas da própria consecução do *elenchos* que revela paulatinamente a ignorância ou a inconsistência das opiniões do interlocutor: a sua reação violenta contra Sócrates, quando ela acontece, se deve em parte à condição ridícula perante o público a que o constrange o *elenchos*[50]. É por esse motivo que a representação de Platão da audiência em diversos diálogos, fazendo-a presente nas circunstâncias particulares em que Sócrates põe em prática o *elenchos* (como foi analisado em 2.6), é um elemento dramático de extrema relevância para a compreensão da estratégia argumentativa de

[49] É interessante notar que Platão, na *Apologia,* salienta sempre a presença do público nas situações em que ele coloca em prática seu habitual *elenchos,* como nesta passagem citada (πολλοῖς τῶν παρόντων, 21d1).
[50] A situação ridícula do refutado perante a audiência fica evidente na narração de Sócrates sobre o *pathos* de Clínias quando submetido ao *elenchos* dos erísticos Eutidemo e Dionisodoro no diálogo *Eutidemo,* como analisamos em 2.1 (cf. 276b6-7; 276d1-3).

Sócrates. No *Górgias,* esse registro cômico perpassa todo o 2º Ato, tendo vista a mudança de comportamento de Sócrates na discussão: como foi dito, enquanto uma personagem φαῦλος, Polo é tratado como tal desde o Prólogo. Depois de sua abrupta intervenção em defesa de Górgias (448a), ele é desprezado por Sócrates e deixado de lado, à margem da discussão que irá se constituir, primeiro, entre as duas figuras mais eminentes, Sócrates e Górgias (cf. 448e5-449a4).

Esse mesmo movimento se repete posteriormente, numa situação similar: mas agora é Górgias, seu mestre, que o põe de lado na discussão, no breve interlúdio em que ele volta a ser o interlocutor de Sócrates (463d4-464b1). Vejamos o trecho:

> GOR: Não, por Zeus, Sócrates; nem mesmo eu compreendo as tuas palavras.
> SOC: É plausível, Górgias, pois não falo ainda de modo claro, mas eis aqui Polo, que é jovem e perspicaz.
> GOR: Mas deixa-o de lado e dize-me como afirmas que a retórica é simulacro de uma parte da política! (463d6-e4)

> ΓΟΡ. Μὰ τὸν Δία, ὦ Σώκρατες, ἀλλ' ἐγὼ οὐδὲ αὐτὸς συνίημι ὅτι λέγεις.
> ΣΩ. Εἰκότως γε, ὦ Γοργία· οὐδὲν γάρ πω σαφὲς λέγω, Πῶλος δὲ ὅδε νέος ἐστὶ καὶ ὀξύς.
> ΓΟΡ. Ἀλλὰ τοῦτον μὲν ἔα, ἐμοὶ δ' εἰπὲ πῶς λέγεις πολιτικῆς μορίου εἶδωλον εἶναι τὴν ῥητορικήν.

Polo é reduzido a um mero instrumento nas mãos dos interlocutores principais, como a algo de que se pode prescindir e colocar à parte[51]: no Prólogo havia sido colocado de lado na discussão por Sócrates, e no segundo momento pelo próprio mestre Górgias, mostrando como a sua participação no diálogo é percebida, de certa forma, como uma intervenção inconviniente pelas demais personagens. Polo é "arrastado" da cena, ora de dentro para fora, ora em sentido inverso, movimento no qual se torna patente a sua debilidade moral e intelectual. O interlúdio em que ocorre a troca de interlocutores (463d-464b) conclui-se com Sócrates, por sua vez, ignorando a iniciativa de Górgias de prosseguir o diálogo mesmo depois de ter sido refutado, e determinando Polo como interlocutor para a exposição de sua concepção de retórica como *pseudo-arte* (cf. 465a1; 465d4). Sendo assim, se Górgias desprezou seu discípulo colocando-o de lado na discussão, o mesmo *pathos* ele

[51] Cornford, 1961, p. 129: "[The Impostor in Aristophanes] is regularly mocked, beaten, or otherwise mishandled, and driven away."

acabou sofrendo, por sua vez, nas mãos de Sócrates, quando este ignora a sua iniciativa e passa a dialogar definitivamente com Polo.

Nessa perspectiva de leitura, representar Górgias sujeito à mesma condição de Polo, "arrastado" da cena ao ser preterido por Sócrates, é uma maneira de Platão, por meio desse elemento dramático, depreciar o estatuto da própria retórica, na medida em que Górgias, o retor por excelência, aparece como uma personagem muito inferior à δόξα que se lhe imputa e da qual ele próprio se vangloria repetidas vezes (448a; 449a;452d-e; 456b-c), como revelará o *elenchos* socrático: assim como a retórica praticada nas instituições democráticas não é arte, mas apenas rotina e experiência (retórica enquanto κολακεία), também o retor não possui aquele poder de persuasão que presume ter, pois ele só persuade a audiência, quando a persuade, porque a compraz, a despeito de isso lhe ser benéfico ou não (conhecimento que o retor não possui em absoluto). Platão parece reforçar essa ligação moral e intelectual entre as personagens Górgias, o mestre, e Polo, o discípulo, quando Sócrates e Cálicles passam a se referir aos dois em conjunto (482c-d; 487a-b; 494d), salientando o mesmo πάθος experimentado por ambos quando submetidos ao *elenchos* socrático. A censura de Cálicles a Górgias, por não ter tido a coragem suficiente de assumir as suas próprias opiniões devido à "vergonha" (483a), aparece, naquele contexto dialógico particular do *Górgias,* como um elemento de depreciação do estatuto da personagem: uma crítica não de Sócrates, mas da própria personagem que aparece no diálogo como seu anfitrão em Atenas.

V.

Retomemos o caso Polo. Essa "instrumentalização" da personagem nas mãos de Sócrates se evidencia em diversas situações dramáticas durante o 2º Ato. A sua inaptidão para com o "diálogo" (διαλέγεσθαι, 448d10), já diagnosticada por Sócrates no Prólogo, se revela paulatinamente na medida em que ele se submete ao *elenchos* socrático. Esse aspecto do ἦθος da personagem se expressa na inadvertência com que colhe as palavras de Sócrates, pouco atento às suas implicações:

SOC: Seria deveras um sofrimento terrível, excelentíssimo homem, se chegasses a Atenas, cidade helênica onde há a maior licença para falar, e somente tu tivesses o infortúnio de não fazê-lo aqui. Mas observa a situação inversa: se tu fizesses um longo discurso e não quisesses responder as perguntas, não seria um sofrimento terrível eu não poder ir embora para não te ouvir? Mas se estás inquieto com algo do que foi dito e desejas corrigi-lo, como há pouco dizia, repara o que for de teu parecer, um interrogando e o outro sendo interrogado cada um a sua vez, e, assim como eu e Górgias, refuta e sê refutado! Pois decerto afirmas que também tu conheces as mesmas coisas que Górgias, ou não?

POL: Afirmo sim.

SOC: Então, também tu não convidas em toda ocasião que te perguntem o que quiserem, como se soubesses responder?

POL: Certamente.

SOC: E agora, cumpre a parte que te aprouver: pergunta ou responde!

POL: Sim, hei de cumpri-la. Responde-me, Sócrates: visto que Górgias te parece cair em aporia sobre a retórica, o que afirmas que ela é? (461e1-462b5)

ΣΩ. Δεινὰ μεντἂν πάθοις, ὦ βέλτιστε, εἰ ᾿Αθήναζε ἀφικόμενος, οὗ τῆς Ἑλλάδος πλείστη ἐστὶν ἐξουσία τοῦ λέγειν, ἔπειτα σὺ ἐνταῦθα τούτου μόνος ἀτυχήσαις. ἀλλὰ ἀντίθες τοι· σοῦ μακρὰ λέγοντος καὶ μὴ ἐθέλοντος τὸ ἐρωτώμενον ἀποκρίνεσθαι, οὐ δεινὰ ἂν αὖ ἐγὼ πάθοιμι, εἰ μὴ ἐξέσται μοι ἀπιέναι καὶ μὴ ἀκούειν σου; ἀλλ' εἴ τι κήδῃ τοῦ λόγου τοῦ εἰρημένου καὶ ἐπανορθώσασθαι αὐτὸν βούλει, ὥσπερ νυνδὴ ἔλεγον, ἀναθέμενος ὅτι σοι δοκεῖ, ἐν τῷ μέρει ἐρωτῶν τε καὶ ἐρωτώμενος, ὥσπερ ἐγώ τε καὶ Γοργίας, ἔλεγχέ τε καὶ ἐλέγχου. φῂς γὰρ δήπου καὶ σὺ ἐπίστασθαι ἅπερ Γοργίας· ἢ οὔ;

ΠΩΛ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ σὺ κελεύεις σαυτὸν ἐρωτᾶν ἑκάστοτε ὅτι ἄν τις βούληται, ὡς ἐπιστάμενος ἀποκρίνεσθαι;

ΠΩΛ. Πάνυ μὲν οὖν.

ΣΩ. Καὶ νῦν δὴ τούτων ὁπότερον βούλει ποίει, ἐρώτα ἢ ἀποκρίνου.

ΠΩΛ. ᾿Αλλὰ ποιήσω ταῦτα. καί μοι ἀπόκριναι, ὦ Σώκρατες· ἐπειδὴ Γοργίας ἀπορεῖν σοι δοκεῖ περὶ τῆς ῥητορικῆς, σὺ αὐτὴν τίνα φῂς εἶναι;

Seguindo o paralelo sugerido pela comparação ("assim como eu e Górgias, refuta e sê refutado!", ὥσπερ ἐγώ τε καὶ Γοργίας, ἔλεγχέ τε καὶ ἐλέγχου, 462a4-5), assim como Górgias, será Polo também refutado por Sócrates, que desempenhará, por sua vez, a sua habitual função de refutador. Ele não percebe que a sua sorte no diálogo já é antecipada sutilmente nesse jogo de palavras feito por Sócrates, e essa inadvertência é própria de quem não participa do círculo socrático, de quem desconhece o procedimento dialógico conduzido por ele. Todavia, dada a debilidade do interlocutor, Sócrates lhe oferece a posssibilidade de escolher a própria função a ser desempenhada no registro da *brachulogia,* a qual Sócrates praticamente impõe como condição de possibilidade do diálogo, como

vemos no trecho acima. Esta é uma situação excepcional no âmbito dos "primeiros diálogos" de Platão: Sócrates oferece ao interlocutor a possibilidade de escolher a sua função no diálogo, a de inquirido ou a de inquiridor ("pergunta ou responde!", ἐρώτα ἢ ἀποκρίνου, 462b1-2), podendo, assim, encontrar-se numa situação em que as funções estariam invertidas.

Como analisamos em 1.1, a eficácia do *elenchos* socrático pressupõe o estabelecimento prévio da função de cada interlocutor, desempenhando Sócrates a do inquiridor, naturalmente. No 1º Ato do diálogo, essa é a primeira etapa da discussão com Górgias: como ele se vangloria de ser experiente quer na *makrologia* quer na *brachulogia* (449b-c), Sócrates aproveita da ἀλαζονεία do interlocutor para estabelecer o "diálogo" como a nova forma de discussão, substituindo a *epideixis* gorgiana que há pouco havia sido encerrada. Mas a Górgias, um interlocutor certamente mais experiente que Polo[52], Sócrates não oferece, em nenhuma circunstância, o ensejo para a inversão de suas respectivas funções, pois a possibilidade do diálogo se desviar e se tornar, enfim, uma nova *epideixis*, caso fosse Górgias a desempenhar a função de inquiridor, certamente seria um obstáculo não desejável por Sócrates em vista da consumação do *elenchos.* Com Polo, em contrapartida, Sócrates age de forma excepcional e permite a troca das funções dialógicas, mas essa mudança em sua estratégia argumentativa se deve justamente à debilidade patente da personagem: o "desastre" da participação de Polo como inquiridor é uma forma de Sócrates demonstrar a sua condição ridícula no domínio da *brachulogia,* decorrente de sua formação exclusivamente retórica (448d; 471d).

A comicidade da cena nessa troca de funções torna-se patente na forma como Sócrates se dirige a Polo, fazendo ressaltar a sua obtusidade técnica devido à inexperiência com o "diálogo" (διαλέγεσθαι: 448d10; 471d5), a ponto de ele próprio formular as perguntas e mandar que Polo simplesmente as repita. Esse movimento de "instrumentalização" de Polo ocorre duas vezes no 2º Ato:

> (i) SOC: Queres então, visto que honras a graça, da graça dar-me uma pequena amostra?
> POL: Sim.
> SOC: Pergunta-me agora que arte me parece ser a culinária!

[52] cf. Platão, *Górgias,* 457c4-5.

POL: Pergunto sim: que arte ela é?

SOC: Nenhuma, Polo.

POL: Mas o quê então? Fala!

SOC: Falo sim: certa experiência.

POL: Qual? Fala!

SOC: Falo sim: de produção de certa graça e prazer, Polo.

POL: Portanto, a culinária e a retórica são a mesma coisa?

SOC: De forma nenhuma, mas partes da mesma atividade. (462d5-e4)

ΣΩ. Βούλει οὖν, ἐπειδὴ τιμᾷς τὸ χαρίζεσθαι, σμικρόν τί μοι χαρίσασθαι;
ΠΩΛ. Ἔγωγε.
ΣΩ. Ἐροῦ νῦν με, ὀψοποιία ἥτις μοι δοκεῖ τέχνη εἶναι.
ΠΩΛ. Ἐρωτῶ δή, τίς τέχνη ὀψοποιία; –ΣΩ. Οὐδεμία, ὦ Πῶλε. –ΠΩΛ. Ἀλλὰ τί; φάθι. –ΣΩ. Φημὶ δή, ἐμπειρία τις. –ΠΩΛ. Τίς; φάθι. –ΣΩ. Φημὶ δή, χάριτος καὶ ἡδονῆς ἀπεργασίας, ὦ Πῶλε.
ΠΩΛ. Ταὐτὸν ἄρ' ἐστὶν ὀψοποιία καὶ ῥητορική;
ΣΩ. Οὐδαμῶς γε, ἀλλὰ τῆς αὐτῆς μὲν ἐπιτηδεύσεως μόριον.

(ii) SOC: [...] Mas eu não lhe respondo se considero a retórica bela ou vergonhosa antes de lhe responder primeiro o que ela é. Pois não é justo, Polo; mas se queres mesmo saber, pergunta-me que parte da lisonja afirmo ser a retórica!

POL: Pergunto sim, e responde: que parte ela é!

SOC: Compreenderias porventura a minha resposta? A retórica é, conforme meu argumento, o simulacro de uma parte da política.

POL: E então? Afirmas que ela é bela ou vergonhosa?

SOC: Para mim, vergonhosa - pois chamo de vergonhosas as coisas más - visto que devo te responder como se já soubesses o que digo. (463c3-d5)

ΣΩ. [...] ἐπανερωτᾷ εἰ οὐ καλὸν ἡγοῦμαι εἶναι. ἐγὼ δὲ αὐτῷ οὐκ ἀποκρινοῦμαι πρότερον εἴτε καλὸν εἴτε αἰσχρὸν ἡγοῦμαι εἶναι τὴν ῥητορικὴν πρὶν ἂν πρῶτον ἀποκρίνωμαι ὅτι ἐστίν. οὐ γὰρ δίκαιον, ὦ Πῶλε· ἀλλ' εἴπερ βούλει πυθέσθαι, ἐρώτα ὁποῖον μόριον τῆς κολακείας φημὶ εἶναι τὴν ῥητορικήν.
ΠΩΛ. Ἐρωτῶ δή, καὶ ἀπόκριναι ὁποῖον μόριον.
ΣΩ. Ἆρ' οὖν ἂν μάθοις ἀποκριναμένου; ἔστιν γὰρ ἡ ῥητορικὴ κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον πολιτικῆς μορίου εἴδωλον.
ΠΩΛ. Τί οὖν; καλὸν ἢ αἰσχρὸν λέγεις αὐτὴν εἶναι;
ΣΩ. Αἰσχρὸν ἔγωγε–τὰ γὰρ κακὰ αἰσχρὰ καλῶ–ἐπειδὴ δεῖ σοι ἀποκρίνασθαι ὡς ἤδη εἰδότι ἃ ἐγὼ λέγω.

Em ambos os trechos, Sócrates ridiculariza o interlocutor tornando patente ao público presente na cena (e, por conseguinte, ao leitor) a sua debilidade técnica, o que contrasta com a onipotência relativa à τέχνη λόγων arrogada anteriormente pela

personagem. Nesse processo, evidencia-se então o engano proveniente da ἀλαζονεία de Polo: de onipotente ele passa a ignorante e impostor, um contraste, portanto, entre o que ele "é" e o que "parece ser". A ridicularização de Polo é fruto, portanto, da ação de Sócrates. No trecho (i), ele induz Polo ao erro, fazendo com que o interlocutor conclua que a culinária é "certa experiência de produção de graça e prazer", a mesma conclusão que haviam chegado pouco antes com relação à retórica (462c): Polo faz uma inferência correta do ponto de vista formal (i.e, de que retórica e culinária são a mesma coisa), visto ambas possuírem a mesma definição, mas a conclusão é obviamente falsa, como demonstrará Sócrates na seqüência do argumento. No trecho (ii), Sócrates atenta para a recorrência de Polo no mesmo tipo de equívoco dialógico já cometido anteriormente no Prólogo (448e): a tendência de atribuir juízo de valor a uma coisa antes mesmo de saber o que ela é, ou seja, o desconhecimento da prioridade da definição. Dada a insistência de Polo em saber o que Sócrates pensa sobre a retórica, se ela é bela ou vergonhosa, Sócrates antecipa então seu juízo, sem deixar de se referir ironicamente a mais um passo equivocado de Polo na dinâmica dialógica ("visto que devo te responder como se já soubesses o que digo", ἐπειδὴ δεῖ σοι ἀποκρίνασθαι ὡς ἤδη εἰδότι ἃ ἐγὼ λέγω, 463d4-5). Todavia, para ressaltar a debilidade de Polo, o próprio Sócrates acaba por cometer os mesmos equívocos que havia censurado quando cometidos pelo interlocutor.

Essa debilidade técnica de Polo é usada por Sócrates para justificar, retoricamente, o motivo pelo qual ele próprio acaba por infringir essas "regras" da discussão que ele mesmo havia estabelecido para o domínio da *brachulogia*. Como vimos acima, embora na condição de inquirido, Sócrates intervém na participação de Polo e passa a lhe formular as perguntas, acumulando, dessa forma, também a função de inquiridor. Na seqüência da discussão, usa da *makrologia* para expor a sua concepção de retórica como κολακεία (464b-466a), quando havia estabelecido a *brachulogia* como condição de possibilidade do diálogo:

> SOC: [...] Talvez eu tenha incorrido em um absurdo, porque, não permitindo que tu fizesses longos discursos, eu mesmo acabei me prolongando em um discurso extenso. Contudo, mereço teu perdão, pois quando eu falava brevemente, tu não me entendias e nem eras minimamente capaz de fazer uso das respostas que te endereçava, carecendo de explicação. Assim, se eu, por minha vez, não souber como usar as respostas que me deres, prolonga também tu o discurso;

caso contrário, deixa que eu as use, pois é justo. E agora, se souberes como usar essa resposta, usa-a!

POL: Mas o que dizes então? A retórica te parece ser lisonja?

SOC: Eu disse, deveras, que ela é parte da lisonja. Mas com esta idade não te recordas, Polo? O que farás agora?

POL: Acaso te parece que os bons retores, enquanto lisonjeadores, são considerados homens desprezíveis nas cidades?

SOC: Isso é uma pergunta, ou o princípio de um discurso?

POL: Uma pergunta.

SOC: A mim, não parecem ser nem mesmo considerados. (465e1-466b3)

ΣΩ. [...] ἴσως μὲν οὖν ἄτοπον πεποίηκα, ὅτι σε οὐκ ἐῶν μακροὺς λόγους λέγειν αὐτὸς συχνὸν λόγον ἀποτέτακα. ἄξιον μὲν οὖν ἐμοὶ συγγνώμην ἔχειν ἐστίν· λέγοντος γάρ μου βραχέα οὐκ ἐμάνθανες, οὐδὲ χρῆσθαι τῇ ἀποκρίσει ἣν σοι ἀπεκρινάμην οὐδὲν οἷός τ' ἦσθα, ἀλλ' ἐδέου διηγήσεως. ἐὰν μὲν οὖν καὶ ἐγὼ σοῦ ἀποκρινομένου μὴ ἔχω ὅτι χρήσωμαι, ἀπότεινε καὶ σὺ λόγον, ἐὰν δὲ ἔχω, ἔα με χρῆσθαι· δίκαιον γάρ. καὶ νῦν ταύτῃ τῇ ἀποκρίσει εἴ τι ἔχεις χρῆσθαι, χρῶ.

ΠΩΛ. Τί οὖν φῄς; κολακεία δοκεῖ σοι εἶναι ἡ ῥητορική;

ΣΩ. Κολακείας μὲν οὖν ἔγωγε εἶπον μόριον. ἀλλ' οὐ μνημονεύεις τηλικοῦτος ὤν, ὦ Πῶλε; τί τάχα δράσεις;

ΠΩΛ. Ἆρ' οὖν δοκοῦσί σοι ὡς κόλακες ἐν ταῖς πόλεσι φαῦλοι νομίζεσθαι οἱ ἀγαθοὶ ῥήτορες;

ΣΩ. Ἐρώτημα τοῦτ' ἐρωτᾷς ἢ λόγου τινὸς ἀρχὴν λέγεις;

ΠΩΛ. Ἐρωτῶ ἔγωγε.

ΣΩ. Οὐδὲ νομίζεσθαι ἔμοιγε δοκοῦσιν.

Ao corrigir Polo e atentar sarcasticamente para a sua pouca memória, Sócrates evidencia, ao mesmo tempo, que Polo não é apenas inexperto no registro da *brachulogia,* mas também no da *makrologia,* que, a princípio, seria de sua competência técnica[53]. Mas essa evidência é mais uma vez causada propositalmente por Sócrates: ele poderia ter sido complacente com Polo quando ele pergunta se a retórica é lisonja, e não "parte" dela, pois não se trataria propriamente de um "erro", mas de falta de precisão; Polo estaria recorrendo, assim, à definição *genérica* de retórica*,* e não à *específica*. Isso mostra, portanto, que a estratégia argumentativa de Sócrates no 2º Ato não se restringe apenas à defesa de suas teses morais e à refutação das do adversário, mas compreende também a ridicularização do interlocutor, como havia apontado a ocorrência do verbo διακωμῳδεῖν no início do 2º Ato (462e7). Essa adequação do comportamento de Sócrates ao caráter do interlocutor, todavia,

[53] Essa associação entre boa memória e o registro da *makrologia* aparece ironicamente no *Protágoras,* quando Sócrates justifica à personagem homônima porque a *brachulogia* deve ser a condição de possibilidade da discussão, como foi comentado em 1.4 (cf. 334c7-d5).

terá conseqüências importantes na construção do ἦθος do filósofo no *Górgias,* como veremos em 3.6.

VI.

A obtusidade de Polo se torna mais evidente na medida em que Sócrates conduz a discussão para tópicos familiares a seu pensamento moral, absolutamente estranhos, em contrapartida, ao interlocutor. Como Polo desconhece o procedimento dialógico tal como Sócrates o concebe, ele é incapaz de compreender porque sua pergunta é, para Sócrates, ambígua ("Não assassinam, como os tiranos, quem eles *quiserem*, e não roubam dinheiro e expulsam da cidade quem *for de seu parecer*?", οὐχ, ὥσπερ οἱ τύραννοι, ἀποκτεινύασίν τε ὃν ἂν βούλωνται, καὶ ἀφαιροῦνται χρήματα καὶ ἐκβάλλουσιν ἐκ τῶν πόλεων ὃν ἂν δοκῇ αὐτοῖς; 466b11-c2). A afirmação de Sócrates se fundamenta em uma determinada teoria sobre a motivação humana baseada na distinção entre "fazer o que quer" (ποιεῖν ὧν βούλονται, 466e1) e "fazer o que parece melhor" (ποιεῖν ὅτι ἂν αὐτοῖς δόξῃ βέλτιστον εἶναι, 466e1-2). Tendo em vista a sua inexperiência nas discussões filosóficas, e, portanto, a sua ignorância em questões de psicologia moral discutidas no âmbito socrático, ele não compreende as conseqüências dessa distinção proposta por Sócrates, confundindo os conceitos:

> SOC: Pois bem, eu te digo que elas são duas perguntas, e responder-te-ei a ambas. Eu afirmo, Polo, que tanto os retores quanto os tiranos possuem o mais ínfimo poder nas cidades, como antes referia; e que não fazem o que querem, por assim dizer, mas fazem o que lhes parece ser melhor.
> POL: E então, não é grandioso esse poder?
> SOC: Não é, como afirma Polo.
> POL: Eu afirmo que não é? Eu afirmo que é sim.
> SOC: Não, pelo... tu não afirmas, porque dizias que ter um grandioso poder é um bem para quem o possui.
> POL: E confirmo. (466d5-e8)

> ΣΩ. Λέγω τοίνυν σοι ὅτι δύο ταῦτ' ἐστιν τὰ ἐρωτήματα, καὶ ἀποκρινοῦμαί γέ σοι πρὸς ἀμφότερα. φημὶ γάρ, ὦ Πῶλε, ἐγὼ καὶ τοὺς ῥήτορας καὶ τοὺς τυράννους δύνασθαι μὲν ἐν

ταῖς πόλεσιν σμικρότατον, ὥσπερ νυνδὴ ἔλεγον· οὐδὲν γὰρ ποιεῖν ὧν βούλονται ὡς ἔπος εἰπεῖν, ποιεῖν μέντοι ὅτι ἂν αὐτοῖς δόξῃ βέλτιστον εἶναι.

ΠΩΛ. Οὐκοῦν τοῦτο ἔστιν τὸ μέγα δύνασθαι;

ΣΩ. Οὔχ, ὥς γέ φησιν Πῶλος.

ΠΩΛ. Ἐγὼ οὔ φημι; φημὶ μὲν οὖν ἔγωγε.

ΣΩ. Μὰ τὸν─οὐ σύ γε, ἐπεὶ τὸ μέγα δύνασθαι ἔφης ἀγαθὸν εἶναι τῷ δυναμένῳ.

ΠΩΛ. Φημὶ γὰρ οὖν.

A incompreensão de Polo com relação aos preceitos do argumento socrático se expressa em seu juízo de valor: onde Sócrates percebe a causa da impotência do retor e do tirano, Polo entende como fonte de grande poder, pois a distinção entre "fazer o que quer" e "fazer o que parece", uma distinção conceitual na psicologia moral defendida pelo filósofo, não lhe faz qualquer sentido. Esse mesmo tipo de incompreensão já havia ocorrido antes na discussão entre Sócrates e Górgias: naquela oportunidade, onde o primeiro percebia o motivo de a retórica ser uma pseudo-arte enganadora (como ele demonstrará posteriormente a Polo), o segundo entendia como a sua grande vantagem e como fonte de sua superioridade sobre as demais τέχναι[54]. No entanto, a confusão de Polo não se deve simplesmente à sua obtusidade caricatural, mas também à forma como Sócrates age com o interlocutor na discussão, criando propositalmente os meios para ressaltá-la. A tese defendida por Sócrates, a partir de sua própria formulação (466d6-e2), pressupõe uma série de demonstrações, as quais exigem, por sua vez, segundo as próprias "regras" do "diálogo" estabelecidas por ele (como foi analisado em 1.1), o assentimento do interlocutor para serem legitimadas as suas conclusões. Embora Sócrates faça as demonstrações na seqüência da discussão (467c5-468e5), neste momento precedente, a sua tese não está absolutamente justificada, o que de certa forma explica a incompreensão de Polo. Nesse sentido, Sócrates cria os meios para salientar a obtusidade do interlocutor, e, nesse movimento, os elementos cômicos da cena se tornam flagrantes: Sócrates coloca palavras na boca de Polo, afirma que ele diz o que não diz, irrita a personagem e faz com que ela, enfim, depois de uma série de passos equivocados, restitua a Sócrates a função de inquiridor:

SOC: Eu afirmo que eles não fazem o que querem; vai, refuta-me!

POL: Há pouco não admitias que eles fazem aquilo que lhes parece ser melhor?

SOC: E continuo admitindo.

POL: Não fazem, então, o que querem?

[54] cf. Platão, *Górgias,* 459b6-c4.

SOC: Isso eu não digo...

POL: Fazendo o que lhes parece?

SOC: Isso eu digo.

POL: Tuas palavras são perniciosas e sobrenaturais, Sócrates.

SOC: Não me difames, excelente Polo! – para falar-te à tua maneira consueta. Mas se tiveres pergunta a me fazer, mostra que estou mentindo, se não, responde tu!

POL: Mas prefiro responder para compreender o que dizes. (467b2-c4)

ΣΩ. Οὔ φημι ποιεῖν αὐτοὺς ἃ βούλονται· ἀλλά μ' ἔλεγχε.
ΠΩΛ. Οὐκ ἄρτι ὡμολόγεις ποιεῖν ἃ δοκεῖ αὐτοῖς βέλτιστα εἶναι, [τούτου πρόσθεν];
ΣΩ. Καὶ γὰρ νῦν ὁμολογῶ.
ΠΩΛ. Οὐκ οὖν ποιοῦσιν ἃ βούλονται;
ΣΩ. Οὔ φημι.
ΠΩΛ. Ποιοῦντες ἃ δοκεῖ αὐτοῖς;
ΣΩ. Φημί.
ΠΩΛ. Σχέτλιά γε λέγεις καὶ ὑπερφυῆ, ὦ Σώκρατες.
ΣΩ. Μὴ κακηγόρει, ὦ λῷστε Πῶλε, ἵνα προσείπω σε κατὰ σέ· ἀλλ' εἰ μὲν ἔχεις ἐμὲ ἐρωτᾶν, ἐπίδειξον ὅτι ψεύδομαι, εἰ δὲ μή, αὐτὸς ἀποκρίνου.
ΠΩΛ. Ἀλλ' ἐθέλω ἀποκρίνεσθαι, ἵνα καὶ εἰδῶ ὅτι λέγεις.

Como foi referido anteriormente, a "paródia" é outro elemento comum entre a Comédia Antiga e os diálogos platônicos: como salienta K. Dover, ela tem como função precípua criticar e ridicularizar aquilo que é parodiado[55]. A paródia da linguagem do tribunal, como vemos no trecho acima ("Não me difames, excelente Polo! – para falar-te à tua maneira consueta", μὴ κακηγόρει, ὦ λῷστε Πῶλε, ἵνα προσείπω σε κατὰ σέ, 467b11-c1), reaparece em grande relevo no discurso em que Sócrates distingue as duas formas de ἔλεγχος, a retórica e a filosófica (471e1-472d4). A maestria da personagem é justamente adequar um vocabulário de conotação técnica, empregado no âmbito dos tribunais, ao contexto dialógico que lhe é a princípio estranho, em vista de uma distinção que exigiria a linguagem conceitual própria do pensamento filosófico. A título de ilustração, o vocabulário técnico parodiado por Sócrates nesse discurso seria este: μάρτυρ e relativos (471e5; 472a4; a5; b7; c1); παρέχομαι (471e5; e6; 472a4; b5; b7); καταψευδομαρτυρέω e relativos (472a1; 472b5); ἐκβάλλω (472b5). Este pequeno excerto do discurso é suficiente para ilustrar como a personagem Sócrates usa da paródia não apenas para criticar os procedimentos retóricos comuns nos tribunais atenienses, mas para apresentar, ao mesmo

[55] Dover, 1972, p. 73. Cf. tb. Nightingale, 1995, p. 7.

tempo, uma distinção crucial para o pensamento filosófico de Platão, entre o *elenchos* socrático e o *elenchos* retórico:

> SOC: [...] Todavia, eu, sendo um só, contigo não concordo, pois não me constranges a isso, embora te empenhes, apresentando contra mim falsas testemunhas em profusão, para expulsar-me do meu patrimônio e da verdade. Mas se eu não te apresentar, sendo tu apenas um, como testemunha concorde ao que digo, não terei chegado, julgo eu, a nenhuma conclusão digna de menção sobre o que versa a nossa discussão; e creio que tampouco tu, se eu, sendo apenas um, não testemunhar em teu favor e tu dispensares todos as demais. Aquele é um modo de refutação, como presumes tu e muitos outros homens; mas há também outro modo, como presumo eu, por minha vez. (472b3-c4)

> ΣΩ. [...] ἀλλ' ἐγώ σοι εἷς ὢν οὐχ ὁμολογῶ· οὐ γάρ με σὺ ἀναγκάζεις, ἀλλὰ ψευδομάρτυρας πολλοὺς κατ' ἐμοῦ παρασχόμενος ἐπιχειρεῖς ἐκβάλλειν με ἐκ τῆς οὐσίας καὶ τοῦ ἀληθοῦς. ἐγὼ δὲ ἂν μὴ σὲ αὐτὸν ἕνα ὄντα μάρτυρα παράσχωμαι ὁμολογοῦντα περὶ ὧν λέγω, οὐδὲν οἶμαι ἄξιον λόγου μοι πεπεράνθαι περὶ ὧν ἂν ἡμῖν ὁ λόγος ᾖ· οἶμαι δὲ οὐδὲ σοί, ἐὰν μὴ ἐγώ σοι μαρτυρῶ εἷς ὢν μόνος, τοὺς δ' ἄλλους πάντας τούτους χαίρειν ἐᾷς. ἔστιν μὲν οὖν οὗτός τις τρόπος ἐλέγχου, ὡς σύ τε οἴει καὶ ἄλλοι πολλοί· ἔστιν δὲ καὶ ἄλλος, ὃν ἐγὼ αὖ οἶμαι.

Mas a paródia não é usada exclusivamente pela personagem Sócrates no *Górgias.* Polo também parodia o recurso retórico a que Sócrates havia recorrido antes, quando dizia, antes das demonstrações que requeririam o assentimento do interlocutor, que não só ele mas também Polo afirma que os retores, bem como os tiranos, não possuem "grandioso poder" nas cidades (466e3). Polo tenta empregar o mesmo recurso contra Sócrates, mas ele não é bem sucedido, como não poderia ser diferente, tendo em vista a debilidade técnica e moral da personagem:

> SOC: E no começo da discussão, Polo, eu te elogiei porque me pareces ter sido bem educado na retórica, porém ter descurado do diálogo. E é esse então o discurso com o qual até mesmo uma criança me refutaria? Porventura presumes que eu acabei de ser refutado por ti com esse discurso, tendo eu afirmado que quem comete injustiça é infeliz? Mas como, bom homem? Aliás, não concordo com nada do que dizes.
> POL: Porque não desejas concordar, visto que a tua opinião se conforma com o que digo. (471d3-e1)

> ΣΩ. Καὶ κατ' ἀρχὰς τῶν λόγων, ὦ Πῶλε, ἔγωγέ σε ἐπήνεσα ὅτι μοι δοκεῖς εὖ πρὸς τὴν ῥητορικὴν πεπαιδεῦσθαι, τοῦ δὲ διαλέγεσθαι ἠμεληκέναι· καὶ νῦν ἄλλο τι οὗτός ἐστιν ὁ λόγος, ᾧ με καὶ ἂν παῖς ἐξελέγξειε, καὶ ἐγὼ ὑπὸ σοῦ νῦν, ὡς σὺ οἴει, ἐξελήλεγμαι τούτῳ τῷ

λόγῳ, φάσκων τὸν ἀδικοῦντα οὐκ εὐδαίμονα εἶναι; πόθεν, ὠγαθέ; καὶ μὴν οὐδέν γέ σοι τούτων ὁμολογῶ ὧν σὺ φῄς.

ΠΩΛ. Οὐ γὰρ ἐθέλεις, ἐπεὶ δοκεῖ γέ σοι ὡς ἐγὼ λέγω.

Esse tipo de estratégia argumentativa de Sócrates parodiada por Polo, de colocar na boca do interlocutor palavras contrárias ao que ele próprio diz, é justificada no diálogo pela sua convicção de que Polo não reconhece o valor de verdade das teses morais socráticas porque não lhe foi demonstrado de modo conveniente que, a partir de suas próprias opiniões conflitantes, se deduz o contrário daquilo que ele reputava verdadeiro (como Sócrates tentará lhe mostrar que, a partir da premissa de que cometer injustiça é mais vergonhoso do que sofrê-la, Polo terá de admitir *necessariamente* que, além de mais vergonhoso, é também pior, o que Polo rejeitava *a priori*). Nesse sentido, do ponto de vista da psicologia moral socrática, bastaria uma "correção" nessa gama de opiniões sustentadas de forma incoerente pelo interlocutor, para ele, então, passar a reconhecer, primeiro, a sua contradição interna e, depois, o valor de verdade das teses morais socráticas: essa seria, portanto, a função positiva do *elenchos,* como foi analisado nos Caps. 1 e 2. Na perspectiva de Sócrates, então, essa convicção no valor de verdade de suas teses morais justificaria esse tipo de recurso retórico, sem a qual seu procedimento para com Polo não se distinguiria do procedimento tipicamente "erístico", ilustrado sobretudo no diálogo *Eutidemo*.

VII.

Todavia, esse aspecto "sério" do *elenchos* socrático, que teria como fim beneficiar o refutado demonstrando-lhe a sua ignorância e incutindo-lhe o desejo pelo verdadeiro conhecimento, contrasta com as nuances jocosas do tipo de estratégia argumentativa empregada por Sócrates na discussão com Polo: se a audiência presente na cena, ou mesmo o leitor, suspeita dos argumentos usados por Sócrates para justificar positivamente o *elenchos,* a tentativa de ridicularizar o interlocutor parece confirmar precisamente que o intuito de Sócrates, na verdade, é simplesmente refutá-lo, a despeito do valor de verdade pretendido pelas suas demonstrações. Platão representa essa "ambigüidade" do comportamento de Sócrates aos olhos do público quando faz Cálicles chamar o filósofo de φιλόνικος (515b5), termo comumente usado para se referir ao procedimento erístico, como foi analisado em 1.2. Nessa interface com a comédia, portanto, deparamo-nos com a

complexidade da representação do ἦθος de Sócrates no *Górgias:* de um lado, a seriedade do filósofo na busca pela verdade e pela reforma moral e política daquela sociedade, e de outro, a jocosidade que acompanha as suas ações quando diante de um interlocutor φαῦλος como é representado Polo. Como foi dito anteriormente, tendo em vista o aspecto *ad hominem* do *elenchos,* Sócrates adéqua sua estratégia argumentativa ao tipo de interlocutor com o qual dialoga, mas isso implica, em contrapartida, uma série de conseqüências na construção do ἦθος do filósofo no *Górgias*.

O elemento cômico envolvido no embate entre Sócrates e Polo, por outro lado, chama em causa outro diálogo, o *Eutidemo.* Como foi referido no Cap. 2 (*PATHOS*), Platão nos oferece uma caracterização cômica dos erísticos, representados pelas personagens Eutidemo e Dionisodoro: a ridicularização do procedimento dialógico realizado por eles é uma forma de Platão depreciar, na própria construção do drama, a pretensão dessa classe de sofistas a um certo saber, reduzindo a sua habilidade discursiva a um mero jogo infantil cujas peças são as palavras, e os movimentos, os silogismos. Como foi analisado antes, a personagem Sócrates, exercendo a função de narrador do diálogo, enfatiza reiteradamente a reação da audiência quando Clínias é submetido ao *elenchos*: o "riso" caracteriza precisamente a situação ridícula do refutado aos olhos daquele determinado público, composto de admiradores dos dois sofistas (cf. 276b6-7; 276d1-3). No *Górgias,* entretanto, vemos a própria personagem Sócrates adotando uma conduta similar ao buscar salientar a todo instante a obtusidade de Polo, tornando o interlocutor um "instrumento" de legitimação de suas inferências e um objeto de satirização. Em linhas gerais, do ponto de vista das funções exercidas pelas personagens, Sócrates estaria para Eutidemo e Dionisodoro, assim como Polo estaria para Clínias. Isso se conforma ao juízo de Cálicles sobre os filósofos, e em particular, sobre Sócrates, em sua *invectiva:* o filósofo é percebido por ele como alguém que está constantemente "brincando, zombando, jogando" (παίζοντας: 485b2; παίζοντα: 485c1):

> CAL: [...] Todavia, quando o homem já está velho mas ainda continua a filosofar, aí é extremamente ridículo, Sócrates, e a experiência que tenho com os filósofos é precisamente a mesma que tenho com os balbuciantes e zombeteiros. (485a6-b2)

ἐπειδὰν δὲ ἤδη πρεσβύτερος ὢν ἄνθρωπος ἔτι φιλοσοφῇ, καταγέλαστον, ὦ Σώκρατες, τὸ χρῆμα γίγνεται, καὶ ἔγωγε ὁμοιότατον πάσχω πρὸς τοὺς φιλοσοφοῦντας ὥσπερ πρὸς τοὺς ψελλιζομένους καὶ παίζοντας.

Esse aspecto "infantil" do jogo dialógico erístico, referido por Platão no *Eutidemo* pelas diversas ocorrência de derivados da raiz παίζ- (cf. 277e2; 278b3; 278b6; 283b6; 286b9; 285a3), também é visto por Cálicles, em contrapartida, como uma característica da prática filósofica empreendida por Sócrates. Nesse sentido, o contorno cômico de ambos os diálogos acaba coincidindo nesse elemento erístico que afeta o comportamento das personagens, e Sócrates, no *Górgias,* não obstante a sua "seriedade" arrogada enquanto filósofo, não deixa de participar dele quando opta pela estratégia argumentativa de ridicularizar o interlocutor. A comicidade da cena nasce da interação entre os dois interlocutores, e não exclusivamente da debilidade intrínseca da personagem Polo revelada pelo *elenchos*. A dúvida de Cálicles com relação à motivação de Sócrates, expressa na abertura do 3º Ato, ilustraria, assim, esse aspecto ambíguo do ἦθος de Sócrates ("Dize-me, Querefone, Sócrates fala sério ou está de brincadeira?", εἰπέ μοι, ὦ Χαιρεφῶν, σπουδάζει ταῦτα Σωκράτης ἢ παίζει; 481b6-7).

Todavia, como no *Górgias* não há um narrador (*diálogo direto*), não há a descrição da reação do público durante a refutação de Polo: Platão não nos indica se ele, assim como Clínias no *Eutidemo,* também é motivo de riso para aquela determinada audiência. Pelo contrário, Platão enfatiza no *Górgias,* por meio das outras personagens, como é Sócrates quem parece, pelo menos a determinado tipo de interlocutor (e, por conseguinte, a determinado tipo de público), uma figura "ridícula". Isso é dito expressamente por Cálicles em sua *invectiva* contra o filósofo (484c4-486d1):

SOC: [...] Quando então [os filósofos] se deparam com alguma ação privada ou política, são cobertos pelo ridículo, como julgo que sucede aos políticos: quando se envolvem com vosso passatempo e vossas discussões, são absolutamente risíveis. (484d7-e3)

ἐπειδὰν οὖν ἔλθωσιν εἴς τινα ἰδίαν ἢ πολιτικὴν πρᾶξιν, καταγέλαστοι γίγνονται, ὥσπερ γε οἶμαι οἱ πολιτικοί, ἐπειδὰν αὖ εἰς τὰς ὑμετέρας διατριβὰς ἔλθωσιν καὶ τοὺς λόγους, καταγέλαστοί εἰσιν.

A inabilidade do filósofo para a política, ou melhor, para a política democrática (discutirei a seguir a imagem de Sócrates como o "verdadeiro político", 521d5-7), é, na perspectiva do homem democrático, um aspecto risível da figura do filósofo. Essa condição ridícula é reafirmada, neste mesmo discurso, repetidas vezes por Cálicles (484e1; 484e3; 485a4; 485c1). Polo, por sua vez, ri de Sócrates quando ele, durante o exame da tese de que cometer injustiça é pior que sofrê-la (enunciada em 469c), afirma que "mais infeliz será aquele que escapou à punição e exerceu a tirania" (ἀθλιώτερος μέντοι ὁ διαφεύγων καὶ τυραννεύσας, 473e1). Cálicles, ao se referir ao episódio da refutação de Górgias, não deixa de mencionar o riso de Polo quando Sócrates levou o retor a se contradizer (482d), como uma forma de reação contra os meios utilizados pelo filósofo para consumar o *elenchos*. A opinião de Cálicles sobre o filósofo, por seu turno, encontra respaldo no que o próprio Sócrates diz a Polo sobre a sua incompetência como político, chamando em causa aquele episódio, mencionado na *Apologia*[56], em que teve de exercer a função de prítane:

> SOC: Polo, não sou um político. Tendo sido sorteado ano passado para o Conselho, quando meu grupo exercia a pritania e devia eu dar a pauta da votação, tornei-me motivo de riso por ignorar como fazê-lo. Assim, tampouco agora ordenes que eu dê a pauta da votação aos aqui presentes, mas se não tens uma refutação melhor do que essa, passa-me a vez, como há pouco eu dizia, e tenta me refutar como julgo que deva ser! (473e6-474a5)

> ΣΩ. Ὦ Πῶλε, οὐκ εἰμὶ τῶν πολιτικῶν, καὶ πέρυσι βουλεύειν λαχών, ἐπειδὴ ἡ φυλὴ ἐπρυτάνευε καὶ ἔδει με ἐπιψηφίζειν, γέλωτα παρεῖχον καὶ οὐκ ἠπιστάμην ἐπιψηφίζειν. μὴ οὖν μηδὲ νῦν με κέλευε ἐπιψηφίζειν τοὺς παρόντας, ἀλλ' εἰ μὴ ἔχεις τούτων βελτίω ἔλεγχον, ὅπερ νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον, ἐμοὶ ἐν τῷ μέρει παράδος, καὶ πείρασαι τοῦ ἐλέγχου οἷον ἐγὼ οἶμαι δεῖν εἶναι.

Temos no *Górgias*, portanto, duas perspectivas diferentes sobre o "ridículo" (τὸ γελοῖον). Na perspectiva de Cálicles e Polo, e, genericamente, do "homem democrático" ou do senso comum daquela sociedade ateniense, Sócrates é ridículo na medida em que está alheio ao processo político da democracia: quando requerida a sua presença no Conselho, por constrição das regras que atribui a cada pritania um décimo do ano para a coordenação da Assembléia, Sócrates teve um comportamento ridículo aos olhos daquela audiência devido à sua incompetência e inexperiência em questões políticas, assim como Polo parece

[56] cf. Platão, *Apologia,* 32a-b.

ridículo quando submetido ao domínio da *brachulogia,* ao domínio discursivo da filosofia. Esse fato particular ilustraria, assim, a inutilidade do filósofo para o processo político da pólis. Mas na perspectiva de Sócrates, e, genericamente, do "filósofo", a condição ridícula é a de Polo que, por não ter formação filosófica e ser inexperiente no "diálogo" (διαλέγεσθαι), ignora a sua própria ignorância e presume conhecer aquilo que não conhece: quando submetido ao *elenchos* socrático, a sua debilidade e, por conseguinte, o caráter enganador de sua ἀλαζονεία, tornam-se patentes à audiência da cena e ao leitor.

VIII.

Como vemos, Platão é cuidadoso ao precisar em que condições a figura de Sócrates parece ridícula: ele é ridículo segundo as expectativas daquela sociedade democrática ateniense com relação ao dever político de cada cidadão, representada aqui pela visão de Polo e Cálicles. Platão associa à democracia como um todo o tipo de moralidade (ou de imoralidade) defendida por Polo, expressa genericamente no *Górgias* pela máxima de que "cometer injustiça é melhor do que sofrê-la": como admite Sócrates a Polo, "no presente momento, concordarão plenamente contigo quase todos os atenienses e estrangeiros, se quiseres apresentar contra mim testemunhas de que não falo a verdade" (καὶ νῦν περὶ ὧν σὺ λέγεις ὀλίγου σοι πάντες συμφήσουσιν ταὐτὰ Ἀθηναῖοι καὶ οἱ ξένοι, ἐὰν βούλῃ κατ' ἐμοῦ μάρτυρας παρασχέσθαι ὡς οὐκ ἀληθῆ λέγω, 472a2-5). Cálicles, por sua vez, voltando-se a Sócrates na abertura do 3º Ato, diz que, se as conclusões paradoxais a que chegou com Polo fossem válidas, então "a vida de nós homens não estaria de ponta-cabeça e não estaríamos fazendo, como parece, tudo ao contrário do que deveríamos fazer?" (ἄλλο τι ἢ ἡμῶν ὁ βίος ἀνατετραμμένος ἂν εἴη τῶν ἀνθρώπων καὶ πάντα τὰ ἐναντία πράττομεν, ὡς ἔοικεν, ἢ ἃ δεῖ; 481c2-4). Polo e Cálicles, nesse sentido, a despeito das diferenças da representação de seus respectivos caracteres, seriam os "porta-vozes" do senso comum daquela sociedade democrática[57], a qual acabou por condenar Sócrates à morte: o vaticínio

[57] Esta passagem do *Górgias* parece confirmar esse ponto do meu argumento:

> CAL: Não sei como a todo momento consegues arrastar os argumentos de um lado para outro, Sócrates; ou não sabes que o imitador do tirano matará quem não o imite e furtará suas propriedades, se ele quiser?

de Cálicles, como veremos adiante, é uma referência direta a este episódio. A *invectiva* de Cálicles contra o filósofo expressaria, assim, aquele "ódio" (ἀπηχθόμεν, 21d1; e2) nutrido contra Sócrates referido na *Apologia,* causa precípua de sua condenação.

Sócrates, portanto, aos olhos do "homem democrático", aparece como um ἄτοπος (473a1; 481e1; 494d1), como uma figura absolutamente idiossincrática, seja do ponto de vista físico (dada a sua proverbial feiúra[58]), seja do ponto de vista moral e político. Isso, conseqüentemente, faz de Sócrates uma figura potencialmente cômica, e explica a razão de seu sucesso como personagem da chamada Comédia Antiga, sobretudo como vemos em *As Nuvens* de Aristófanes. A discussão sobre a percepção da idiossincrasia pelo senso comum como γελοῖον, e, por conseguinte, como objeto da satirização cômica (κωμῳδεῖν, 452d1), aparece no Livro V da *República,* quando Sócrates delineia o papel das mulheres na καλλίπολις. Quando Sócrates propõe uma isonomia entre homens e mulheres, de modo a ambos os gêneros passarem a desempenhar funções que, pelos costumes, eram estritamente masculinas (como a função de guerreiro, por exemplo)[59], ele faz a seguinte reflexão sobre o caso:

> SOC: Eu sei, bom Cálicles, a menos que eu seja surdo; pois já ouvi isso repetidamente tanto de ti quanto de Polo momentos atrás, e de quase todos os demais habitantes dessa cidade. Mas ouve também tu o que digo: se quiser, ele, um homem vicioso, matará um homem belo e bom. (511a4-b5)
>
> ΚΑΛ. Οὐκ οἶδ' ὅπῃ στρέφεις ἑκάστοτε τοὺς λόγους ἄνω καὶ κάτω, ὦ Σώκρατες· ἢ οὐκ οἶσθα ὅτι οὗτος ὁ μιμούμενος τὸν μὴ μιμούμενον ἐκεῖνον ἀποκτενεῖ, ἐὰν βούληται, καὶ ἀφαιρήσεται τὰ ὄντα.
>
> ΣΩ. Οἶδα, ὠγαθὲ Καλλίκλεις, εἰ μὴ κωφός γ' εἰμί, καὶ σοῦ ἀκούων καὶ Πώλου ἄρτι πολλάκις καὶ τῶν ἄλλων ὀλίγου πάντων τῶν ἐν τῇ πόλει· ἀλλὰ καὶ σὺ ἐμοῦ ἄκουε, ὅτι ἀποκτενεῖ μέν, ἂν βούληται, ἀλλὰ πονηρὸς ὢν καλὸν κἀγαθὸν ὄντα.

[58] Cícero, *Tusculanas,* 4.37.80:

> Mas aqueles que são considerados por natureza iracundos, misericordiosos, invejosos ou coisas do gênero, são praticamente constituídos por um mau hábito da alma, mas são curáveis, como se diz de Sócrates: quando, durante uma reunião, Zópiro, que declarava capaz de perceber a natureza em si de quem quer que fosse a partir de sua fisionomia, observou nele uma gama de vícios, tornou-se motivo de riso para aqueles que não reconhecia em Sócrates tais vícios. Todavia, o próprio Sócrates saiu em sua defesa, dizendo que eles lhe eram congênitos, mas que haviam sido vencidos pela própria razão.
>
> *Qui autem natura dicuntur iracundi aut misericordes aut inuidi aut tale quid, ei sunt constituti quasi mala ualetudine animi, sanabiles tamen, ut Socrates dicitur: cum multa in conuentu uitia conlegisset in eum Zopyrus qui se naturam cuisque ex forma perspicere profitebatur, derisus est a ceteris qui illa in Socrate uitia non agnoscerent, ab ipso autem Socrate subleuatus, cum illa sibi insita, sed ratione a se deiecta diceret.*

[59] Nightingale, 1995, p. 176: "In this passage, Socrates portrays the comic poets (both past and present) as responding to new ideas that are "contrary to custom" with mockery and ridicule. In so doing, they reflect the opinion of the majority, which is bound to see any truly radical idea as ridiculous."

"Se, portanto, empregarmos homens e mulheres nas mesmas funções, as mesmas coisas também deverão ser ensinadas a elas."

"Sim."

"A música e a ginástica são concedidas a eles."

"Sim."

"Também a elas, portanto, devem ser concedidas ambas as artes, e até mesmo os exercícios bélicos, empregando-as nas mesmas funções."

"É plausível pelo que dizes," disse ele.

"Talvez," disse eu, "*pareçam ridículas muitas coisas contra o costume* que acabamos de dizer, caso levemos à ação o que foi dito."

"Certamente," disse ele. (451e6-452a9)

Εἰ ἄρα ταῖς γυναιξὶν ἐπὶ ταὐτὰ χρησόμεθα καὶ τοῖς ἀνδράσι, ταὐτὰ καὶ διδακτέον αὐτάς.
Ναί.
Μουσικὴ μὴν ἐκείνοις γε καὶ γυμναστικὴ ἐδόθη.
Ναί.
Καὶ ταῖς γυναιξὶν ἄρα τούτω τὼ τέχνα καὶ τὰ περὶ τὸν πόλεμον ἀποδοτέον καὶ χρηστέον κατὰ ταὐτά.
Εἰκὸς ἐξ ὧν λέγεις, ἔφη.
Ἴσως δή, εἶπον, παρὰ τὸ ἔθος γελοῖα ἂν φαίνοιτο πολλὰ περὶ τὰ νῦν λεγόμενα, εἰ πράξεται ᾗ λέγεται.
Καὶ μάλα, ἔφη.

Talvez essa reflexão sobre o aspecto ridículo da idiossincrasia na perspectiva do senso comum, dos costumes tradicionalmente conservados, reflita o próprio caso de Sócrates, que é representado por Platão como uma figura em confronto com os valores daquela sociedade democrática de seu tempo. Esse confronto é salientado por Cálicles nessa mesma *invectiva:*

CAL: [...] Ademais, tornam-se inexperientes nas leis da cidade, nos discursos que se deve empregar nas relações públicas e privadas, nos prazeres e apetites humanos, e, em suma, tornam-se absolutamente inexperientes nos costumes dos homens. (484d2-7)

καὶ γὰρ τῶν νόμων ἄπειροι γίγνονται τῶν κατὰ τὴν πόλιν, καὶ τῶν λόγων οἷς δεῖ χρώμενον ὁμιλεῖν ἐν τοῖς συμβολαίοις τοῖς ἀνθρώποις καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ, καὶ τῶν ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν τῶν ἀνθρωπείων, καὶ συλλήβδην τῶν ἠθῶν παντάπασιν ἄπειροι γίγνονται.

Nesse sentido, a percepção de Sócrates como ἄτοπος, como alguém em conflito com os costumes humanos (τῶν ἠθῶν, 484d6), a percepção de suas convicções morais como ἄτοπα, como vemos no *Górgias,* explicam, de certa forma, a razão de Sócrates ter

sido em sua época uma figura potencialmente cômica. Mas Platão oferece uma resposta a isso: nessa inversão de valores operada pela perspectiva moral de Sócrates (no caso específico do *Górgias*, de que cometer injustiça é pior do que sofrê-la, e não o contrário, como comumente é aceito) será Polo, Cálicles e, em suma, o senso comum daquela sociedade democrática, a desempenhar o papel de γελοῖον, e não mais Sócrates, como se evidencia nesta passagem:

> SOC: [...] Eis o que na discussão precedente ficou manifesto, e afirmo que isso está firme e atado - se não for uma expressão muito rude - por argumentos de ferro e diamante, ao menos como haveria de parecer na atual conjuntura. Assim, se tu não o desatares, ou qualquer outra pessoa ainda mais jovem e audaz do que tu, será impossível que alguém, afirmando coisas diferentes das que eu afirmo agora, fale corretamente. Pois o meu argumento é sempre o mesmo, que eu não sei como essas coisas são, mas que, das pessoas que tenho encontrado, como na ocasião presente, nenhuma é capaz de afirmar coisas diferentes sem ser extremamente ridícula. (508e6-509a7)

> ΣΩ. [...] ταῦτα ἡμῖν ἄνω ἐκεῖ ἐν τοῖς πρόσθεν λόγοις οὕτω φανέντα, ὡς ἐγὼ λέγω, κατέχεται καὶ δέδεται, καὶ εἰ ἀγροικότερόν τι εἰπεῖν ἔστιν, σιδηροῖς καὶ ἀδαμαντίνοις λόγοις, ὡς γοῦν ἂν δόξειεν οὑτωσί, οὓς σὺ εἰ μὴ λύσεις ἢ σοῦ τις νεανικώτερος, οὐχ οἷόν τε ἄλλως λέγοντα ἢ ὡς ἐγὼ νῦν λέγω καλῶς λέγειν· ἐπεὶ ἔμοιγε ὁ αὐτὸς λόγος ἐστιν ἀεί, ὅτι ἐγὼ ταῦτα οὐκ οἶδα ὅπως ἔχει, ὅτι μέντοι ὧν ἐγὼ ἐντετύχηκα, ὥσπερ νῦν, οὐδεὶς οἵός τ' ἐστὶν ἄλλως λέγων μὴ οὐ καταγέλαστος εἶναι.

3.3 – A Tragédia no Diálogo: o Caso Cálicles

I.

Quando iniciamos a leitura do 3º Ato, percebemos prontamente uma mudança radical não apenas na estratégia argumentativa de Sócrates, mas sobretudo na postura do interlocutor perante o *elenchos* socrático: longe de ser uma personagem ingênua e débil como é Polo, Cálicles representa aqui outro tipo de interlocutor, o *recalcitrante,* e talvez não haja no *corpus platonicum* uma discussão tão marcada pelo antagonismo entre as

personagens como esta representada no *Górgias*[60]. Cálicles, como o próprio Sócrates admite, apresenta-se como o seu grande desafio, a "pedra de toque" (βασάνου, 486d7) capaz de verificar de modo suficiente se as suas convicções morais são verdadeiras, e se o modo de vida regido pela filosofia é o melhor modo de se viver (486d-487b). A condição para que essa verificação seja bem sucedida depende, portanto, do consentimento do interlocutor às premissas do argumento socrático (ὁμολογήσῃς, 486e5). Esse princípio metodológico da *brachulogia* aparece dito expressamente por Sócrates nesta passagem:

> SOC: [...] É evidente, então, que procedamos da mesma forma: se tu concordares comigo em algum ponto na discussão, nós já o teremos verificado suficientemente e prescindiremos de outra pedra de toque. Pois jamais darias seu assentimento por carência de sabedoria ou por excesso de vergonha, tampouco o darias para me enganar, visto que és meu amigo, como tu mesmo dizes. O meu e o teu consentimento, portanto, será realmente a completude da verdade. (487d7-e3)

> ἔχει δὴ οὑτωσὶ δῆλον ὅτι τούτων πέρι νυνί· ἐάν τι σὺ ἐν τοῖς λόγοις ὁμολογήσῃς μοι, βεβασανισμένον τοῦτ' ἤδη ἔσται ἱκανῶς ὑπ' ἐμοῦ τε καὶ σοῦ, καὶ οὐκέτι αὐτὸ δεήσει ἐπ' ἄλλην βάσανον ἀναφέρειν. οὐ γὰρ ἄν ποτε αὐτὸ συνεχώρησας σὺ οὔτε σοφίας ἐνδείᾳ οὔτ' αἰσχύνης περιουσίᾳ, οὐδ' αὖ ἀπατῶν ἐμὲ συγχωρήσαις ἄν· φίλος γάρ μοι εἶ, ὡς καὶ αὐτὸς φῄς. τῷ ὄντι οὖν ἡ ἐμὴ καὶ ἡ σὴ ὁμολογία τέλος ἤδη ἕξει τῆς ἀληθείας.

Pois bem, levando em consideração os próprios termos em que Sócrates coloca a questão, o que implicaria o fracasso do *elenchos* quando aplicado a um tipo de interlocutor como Cálicles? Para Sócrates, bastaria simplesmente o consentimento do interlocutor às premissas do argumento, independentemente dos meios pelos quais ele obtém esse consentimento, independentemente de ele refletir ou não as reais opiniões do interlocutor, como sucede no caso de Cálicles? Quais seriam as conseqüências para a legitimidade do *elenchos,* quando o interlocutor já não mais participa seriamente da discussão, recusando o diálogo (505c-d)? E por que Sócrates, mesmo diante desse "não" de Cálicles, continua a insistir na discussão, rompendo as "regras" que ele próprio havia determinado para o domínio da *brachulogia,* recorrendo assim ao "*monó*logo", à própria negação em termo do

[60] Trasímaco no Livro I da *República* também se enquadraria no caso do interlocutor *recalcitrante,* mas a sua breve intervenção (a única depois de sua participação no Livro I) no diálogo junto a Glauco e Adimanto no início do Livro V (450a-b), contribuindo para a discussão em voga, mostra um comportamento bem mais brando do que o de Cálicles no *Górgias.* A diferença do comportamento de Trasímaco entre o Livro I e o Livro V mostra que o sofista, naquela altura do diálogo, já se encontrava, de certa forma, envolvido pelos argumentos de Sócrates.

"*diá*logo" (506c5-509c4)? Depois da recusa de Cálicles (505c-d), o restante do "diálogo" não seria apenas um *simulacro*, um εἴδωλον? A despeito da legitimidade ou não das inferências de Sócrates para provar suas convicções morais tendo Cálicles como interlocutor, o fato marcante desse 3º Ato é indubitavelmente a ineficácia persuasiva do discurso socrático: em diversas passagens do texto e por diversos modos, Platão sublinha a resistência de Cálicles ao que diz Sócrates (493d; 494a; 513d; 513e; 516a; 516c-d; 517a; 518a; 523a; 527a), culminando com a referência à sua absoluta indiferença ao conteúdo do mito que encerra o diálogo:

> Provavelmente, essas coisas parecerão a ti como uma estória contada por uma anciã, e tu as desprezarás. (527a5-6)
>
> Τάχα δ' οὖν ταῦτα μῦθός σοι δοκεῖ λέγεσθαι ὥσπερ γραὸς καὶ καταφρονεῖς αὐτῶν [...].

Pela própria declaração de Sócrates, Cálicles, no final do diálogo, mostra-se absolutamente convicto das opiniões que havia defendido antes, e as diversas tentativas de Sócrates para demovê-lo delas, seja pelas demonstrações lógicas, seja pelos discursos retóricos, seja pelos mitos, não surtiram qualquer efeito persuasivo no interlocutor. Estamos, portanto, diante dos limites do discurso socrático e, de certo modo, diante do fracasso de Sócrates como defensor de suas convicções morais que ele tem por verdadeiras: se Cálicles se apresenta como a "pedra de toque" (βασάνου, 486d7) capaz de verificar o valor de verdade de tais convicções, mas não é absolutamente persuadido disso por Sócrates, deparamo-nos então com o colapso de seu discurso. Esse colapso designarei aqui como a *tragédia* de Sócrates, ou melhor, a *tragédia* do discurso socrático, ainda que Sócrates seja representado, aqui e em outros diálogos platônicos, como um herói antitrágico, como veremos adiante.

Esse contorno trágico do 3º Ato se dá sobretudo pela representação do ἦθος de Cálicles, e, por conseguinte, pela importância desse confronto entre dois tipos de ἤθη antagônicos: como tentarei mostrar adiante, Cálicles condensa em si elementos do homem democrático e do homem tirânico, e, se essa relação do *Górgias* com a *República* for legítima, o caso Cálicles seria um exemplo particular escolhido por Platão para representar, nos diálogos, precisamente a gênese do tirano no seio da democracia (pelo menos

potencialmente, pois Cálicles é um jovem político que ainda participa do processo democrático de Atenas). Nessa perspectiva, Cálicles seria então para Sócrates o seu grande desafio, seria ele o tipo de homem que mais precisaria da "correção"[61] do *elenchos,* pois o "tirano" (no caso de Cálicles, o tirano em potencial) é, no pensamento político platônico, o pior tipo de homem, o antípoda do "filósofo", como vemos na *República*. Se Sócrates não obtém qualquer sucesso nessa tentativa de corrigir as opiniões de Cálicles, ou de mostrar as suas inconsistências e fazer com que ele pondere outras vezes sobre os objeções levantadas, então as conseqüências dessa ineficácia podem vir a ser funestas do ponto de vista moral e político: será Cálicles, e homens do mesmo tipo de Cálicles, que hão de reger politicamente Atenas, interessando diretamente toda a comunidade política. Como tentarei mostrar também, talvez o caso de Cálicles seja uma reflexão de Platão sobre a relação problemática entre Sócrates e Alcibíades, uma forma de justificar o fracasso de Sócrates como seu "educador"; mas vejamos, primeiro, os elementos trágicos do 3º Ato.

II.

Refiro-me aqui, em sentido lato, à "tragédia do discurso socrático" pautado nas diversas referências de Platão a esse gênero no *Górgias.* Como já foi aludido anteriormente, a própria estrutura do diálogo se assemelha, grosso modo, à das peças trágicas: temos o Prólogo (447a-449c), depois a seqüência dos três Atos ou ἀγῶνες com a alternância dos interlocutores de Sócrates (449d-461b; 461b-481b; 481b-522e), e o Mito Final na função do Êxodo (523a-527d). Além da semelhança formal, o *Górgias* é um *diálogo direto,* sem a mediação de um narrador, como são os *estásimos* da tragédia (cf. 2.2): segundo a própria teoria poética dos Livros II e III da *República,* o *Górgias* seria então "mimético", no

[61] Platão, *Górgias,* 505b11-c6:

> SOC: Portanto, a punição é melhor para a alma do que a intemperança, como tu há pouco presumias.
> CAL: Não entendo o que dizes, Sócrates, mas interroga outra pessoa qualquer!
> SOC: Este homem não tolera ser beneficiado e sofrer aquilo sobre o que discutimos: ser punido.
> CAL: Nada do que dizes me interessa, e é por Górgias que eu respondia as tuas perguntas.
>
> ΣΩ. Τὸ κολάζεσθαι ἄρα τῇ ψυχῇ ἄμεινόν ἐστιν ἢ ἡ ἀκολασία, ὥσπερ σὺ νυνδὴ ᾤου.
> ΚΑΛ. Οὐκ οἶδ' ἅττα λέγεις, ὦ Σώκρατες, ἀλλ' ἄλλον τινὰ ἐρώτα.
> ΣΩ. Οὗτος ἀνὴρ οὐχ ὑπομένει ὠφελούμενος καὶ αὐτὸς τοῦτο πάσχων περὶ οὗ ὁ λόγος ἐστί, κολαζόμενος.
> ΚΑΛ. Οὐδέ γέ μοι μέλει οὐδὲν ὧν σὺ λέγεις, καὶ ταῦτά σοι Γοργίου χάριν ἀπεκρινάμην.

sentido estrito do termo (discurso em 1ª pessoa), e seria classificado, por conseguinte, como gênero dramático, apesar de não ter como finalidade a representação pública em festivais (cf. o argumento de R. Kraut em 3.1).

Mas esse aspecto formal não é suficiente para demonstrar como os elementos da tragédia presentes no *Górgias* desempenham certa função no drama dialógico. A referência mais explícita é a incorporação da tragédia *Antíope* de Eurípides como subtexto no discurso de Cálicles: nessa alusão intertextual, a personagem se compara à Zeto e Sócrates à Anfíon, sugerindo, assim, uma semelhança na condição de ambos os pares de personagens em contextos e gêneros literários distintos[62]. Sócrates, por seu turno, aceita o desafio proposto por Cálicles, e coloca a questão nos mesmos termos ("Para mim, Górgias, seria um prazer continuar o diálogo com Cálicles, enquanto não tivesse lhe restituído o discurso de Anfíon em objeção ao de Zeto", ἀλλὰ μὲν δή, ὦ Γοργία, καὶ αὐτὸς ἡδέως μὲν ἂν Καλλικλεῖ τούτῳ ἔτι διελεγόμην, ἕως αὐτῷ τὴν τοῦ Ἀμφίονος ἀπέδωκα ῥῆσιν ἀντὶ τῆς τοῦ Ζήθου, 506b4-6). Se essa referência de Cálicles à *Antíope* tem uma determinada função retórica em seu discurso, carregado de ironia como é próprio de uma *invectiva* ("Mas eu, Sócrates, nutro por ti uma justa amizade; é provável que eu tenha agora o mesmo sentimento que Zeto teve por Anfíon na peça de Eurípides que rememorei", ἐγὼ δέ, ὦ Σώκρατες, πρὸς σὲ ἐπιεικῶς ἔχω φιλικῶς· κινδυνεύω οὖν πεπονθέναι νῦν ὅπερ ὁ Ζῆθος πρὸς Ἀμφίονα ὁ Εὐριπίδου,

[62]Apolodoro, *Biblioteca,* 3.5.5:

> Antíope era filha de Nicteu, da qual Zeus fez sua consorte. Ela se engravidou e, sob as ameaças do pai, fugiu para junto de Epopeu em Sícion e com ele se casou. Nicteu, abatido, suicido-se, deixando a Lico a incumbência de punir tanto Epopeu quanto Antíope. Com uma expedição militar, Lico conquistou Sícion, matou Epopeu e fez de Antíope sua cativa. Encarcerada, deu à luz duas crianças em Eleuteras, na Beócia. Búcolo as encontrou abandonadas e as criou, dando a uma o nome de Zeto, e à outra, de Anfíon. Zeto, então, cuidava do gado, ao passo que Anfíon se dedidava à música com a lira que Hermes havia lhe presenteado. Lico e a sua mulher, Dirce, mantinham Antíope encarcerada e torturavam-na. Mas quando as suas amarras acidentalmente se desfizeram, Antíope se dirigiu à choupana dos filhos sem que alguém a notasse, desejosa de que eles acolhessem-na. E os filhos, tendo reconhecido que era a sua mãe, mataram Lico e amarraram Dirce para que um touro a matasse. Depois a jogaram na fonte cujo nome 'Dirce' dela advém.
>
> Ἀντιόπη θυγάτηρ ἦν Νυκτέως· ταύτῃ Ζεὺς συνῆλθεν. ἡ δὲ ὡς ἔγκυος ἐγένετο, τοῦ πατρὸς ἀπειλοῦντος εἰς Σικυῶνα ἀποδιδράσκει πρὸς Ἐπωπέα καὶ τούτῳ γαμεῖται. Νυκτεὺς δὲ ἀθυμήσας ἑαυτὸν φονεύει, δοὺς ἐντολὰς Λύκῳ παρὰ Ἐπωπέως καὶ παρὰ Ἀντιόπης λαβεῖν δίκας. ὁ δὲ στρατευσάμενος Σικυῶνα χειροῦται, καὶ τὸν μὲν Ἐπωπέα κτείνει, τὴν δὲ Ἀντιόπην ἤγαγεν αἰχμάλωτον. ἡ δὲ ἀγομένη δύο γεννᾷ παῖδας ἐν Ἐλευθεραῖς τῆς Βοιωτίας, οὓς ἐκκειμένους εὑρὼν βουκόλος ἀνατρέφει, καὶ τὸν μὲν καλεῖ Ζῆθον τὸν δὲ Ἀμφίονα. Ζῆθος μὲν οὖν ἐπεμελεῖτο βουφορβίων, Ἀμφίων δὲ κιθαρῳδίαν ἤσκει, δόντος αὐτῷ λύραν Ἑρμοῦ. Ἀντιόπην δὲ ᾐκίζετο Λύκος καθείρξας καὶ ἡ τούτου γυνὴ Δίρκη· λαθοῦσα δέ ποτε, τῶν δεσμῶν αὐτομάτως λυθέντων, ἦκεν ἐπὶ τὴν τῶν παίδων ἔπαυλιν, δεχθῆναι πρὸς αὐτῶν θέλουσα. οἱ δὲ ἀναγνωρισάμενοι τὴν μητέρα, τὸν μὲν Λύκον κτείνουσι, τὴν δὲ Δίρκην δήσαντες ἐκ ταύρου ῥίπτουσι θανοῦσαν εἰς κρήνην τὴν ἀπ' ἐκείνης καλουμένην Δίρκην.

οὗπερ ἐμνήσθην, 485e2-4), do ponto de vista de Platão como autor do diálogo, essa referência intertextual à obra euripidiana é um dos modos pelos quais o "diálogo", enquanto gênero, comunica-se com a tragédia. Como afirma A. Nightingale, "é somente no *Górgias,* contudo, que Platão usa uma tragédia inteira – a *Antíope* de Eurípides – como o sub-texto para seu drama filosófico" (*Genres in Dialogue,* 1995, p. 69).

Mas em que medida essa referência intertextual à *Antíope* de Eurípides pode nos ajudar a compreender o drama filosófico do *Górgias*? Apresentarei aqui uma breve sinopse da interpretação de Nightingale, pois parece-me a análise mais completa sobre a questão. Sua tese geral é de que Platão, nesse movimento intertextual, tem como escopo oferecer uma paródia crítica da tragédia tendo em vista definir e delimitar o âmbito da filosofia[63], em especial, com relação ao âmbito da política. Por meio dessa analogia entre as personagens, Platão coloca, de um lado, Cálicles e Zeto como representantes da vida prática, voltada para os negócios (Zeto é um pastor e Cálicles, um político), e, de outro, Sócrates e Anfíon como representantes da vida contemplativa (Anfíon é um músico e Sócrates, um filósofo). Segundo Dodds, Platão se insere aqui no debate, bastante em voga no séc. V a.C., sobre os méritos e deméritos desses dois modos de vida: a vida prática, e por conseguinte, a vida voltada para a política, e a vida contemplativa, voltada para o cultivo do intelecto[64], entendidos, nesse contexto, como modos de vida excludentes[65]. Se em Eurípides esses dois modos de vida são tratados como opostos um ao outro na imagem antagônica entre as duas personagens, Platão oferece uma perspectiva diferente da questão: como considera Cálicles, a filosofia também é útil para a educação do homem político, mas desde que praticada apenas durante a juventude (485a-c), pois, caso contrário, ela é a "ruína dos homens" (διαφθορὰ τῶν ἀνθρώπων, 484c7-8); Sócrates, por sua vez, critica duramente

[63] Nightingale, 1995, p. 69.
[64] Dodds, 1991, p. 276.
[65] Essa visão proverbial do filósofo como um tipo de homem alheio ao mundo prático, o que inclui o âmbito político, aparece claramente expressa na célebre anedota sobre Tales, referida pelo próprio Platão no *Teeteto* (174a), e reportada também por Diógenes Laércio (1.34):

> Dizem que [Tales], sendo levado para fora de casa por uma velha para contemplar os astros, caiu num buraco e que a velha, estando ele a se queixar, perguntou-lhe o seguinte: "tu, ó Tales, não sendo capaz de ver as coisas a seus pés, julgas poder conhecer as coisas celestes?".
>
> λέγεται δ' ἀγόμενος ὑπὸ γραὸς ἐκ τῆς οἰκίας, ἵνα τὰ ἄστρα κατανοήσῃ, εἰς βόθρον ἐμπεσεῖν καὶ αὐτῷ ἀνοιμώξαντι φάναι τὴν γραῦν· "σὺ γάρ, ὦ Θαλῆ, τὰ ἐν ποσὶν οὐ δυνάμενος ἰδεῖν τὰ ἐπὶ τοῦ οὐρανοῦ οἴει γνώσεσθαι;"

o homem democrático e a política democrática, mas vislumbra o filósofo como o novo homem político e, por conseguinte, a possibilidade de uma nova política distinta daquela democrática (502e-503b; 504d; 508c; 517a-c; 519b, 521d-e; 527c). Ou seja, assim como a vida política de Cálicles compreende certa formação filosófica (pelo menos, segundo a maneira como a personagem entende "filosofia"), a vida intelectual de Sócrates compreende, por sua vez, a atividade política, na medida em que apenas o filósofo se apresenta como o "verdadeiro homem político" ("Julgo que eu, e mais alguns poucos Atenienses - para não dizer apenas eu, - sou o único contemporâneo a empreender a verdadeira arte política e a praticá-la", οἶμαι μετ' ὀλίγων Ἀθηναίων, ἵνα μὴ εἴπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῇ ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ μόνος τῶν νῦν, 521d6-8). Com essa imagem do filósofo como "verdadeiro homem político", Platão apresentaria, assim, uma nova solução, distinta da de Eurípides na *Antíope*[66], para o debate sobre o melhor modo de vida a se viver: a construção de Sócrates como novo herói do drama dialógico se faz, portanto, em contraste com o herói trágico, quando Platão justapõe os pares de personagens da *Antíope* e do *Górgias*[67].

Mas essa solução paródica não é o único meio pelo qual Platão se apropria da *Antíope,* dando um novo sentido à peça dentro do diálogo. Como ressalta Nightingale, no *Górgias* há uma série de elementos temáticos e estruturais semelhantes aos da *Antíope:* o ἀγών entre Zeto e Anfíon refletiria, assim, o embate entre Sócrates e Cálicles, e o *deus ex machina* que determina o final da peça refletiria o mito escatológico do diálogo[68]. Nessa tragédia, os dois irmãos se unem para salvar a mulher que se revelará a sua própria mãe; mas antes de tal empreitada, eles resolvem suas diferenças nesse ἀγών ao qual se refere

[66] Nightingale considera que Eurípides, diferentemente de Platão, limita-se a contrastar os dois modos de vida representados pelas personagens Zeto e Anfíon (p. 70); Platão, por sua vez, trataria a mesma questão de modo mais complexo, mostrando como há, de certa forma, uma interseção entre eles expressa na imagem do filósofo como o "verdadeiro homem político". Todavia, Nightingale parece desconsiderar um aspecto importante da intervenção do *deus ex machina* no final da peça: segundo o próprio estudioso, Hermes diz que a lira de Anfíon será a causa da construção das muralhas de Tebas. Pois bem, essa solução da *Antíope* não nos mostra que também na peça de Eurípides a vida intelectual e contemplativa de Anfíon acaba por se fundir com a vida prática da política? Como sabemos do próprio *Górgias,* a construção de muralhas é prerrogativa do homem político, e é usado por Platão como exemplo de ação política (455e). Nesse sentido, a solução de Eurípides não estaria tão longe da de Platão, se entendêssemos que Hermes atribui à lira de Anfíon uma determinada função política, representada aqui pela idéia da lira como causa da construção das muralhas.

[67] Nightimgale, 1995, p. 72: "For by incoporating Eurripides' *Antiope* as a subtext for own drama, Plato is able to set his own new hero in opposition to the tragic hero. This new hero, of course, is the philosopher. And just as Socrates is juxtaposed with the 'hero' of the *Antiope,* so also is true philosophy contrasted with the genre of tragedy as a whole."

[68] Nightingale, 1995, p. 73.

Platão no *Górgias:* a partir da referência de Horácio[69], visto que a peça de Eurípides não se conservou senão fragmentariamente, Anfíon perde o debate e é enfim persuadido por Zeto da prevalência da vida prática do irmão sobre a vida devotada à música. Esse veredito, porém, é invertido no final da peça pela intervenção do *deus ex machina* Hermes, que restitui a lira a Anfíon e proclama que será ela a mover pedras e árvores para a construção da muralha de Tebas[70]. Portanto, quando Cálicles se associa a Zeto em seu discurso, ele chama em causa a vitória da personagem nesse embate verbal com o irmão, e pretende, com essa analogia, chegar ao mesmo fim na discussão com Sócrates e fazer com que ele, enfim, abandone a filosofia e se torne um homem político; quando Sócrates, por sua vez, aceita o papel que lhe é atribuído e promete a Cálicles restituir o discurso de Anfíon em objeção ao de Zeto (506b), ele pretende, então, superar a personagem trágica invertendo o resultado daquele ἀγών da *Antíope:* o Mito Final, nessa perspectiva, cumpriria o papel que o *deus ex machina* desempenha na tragédia euripidiana.

Todavia, se Sócrates, diferentemente de Anfíon, não é persuadido por Cálicles da prevalência da vida política da democracia sobre a vida voltada à filosofia, ele próprio, contudo, não consegue persuadir Cálicles do contrário, assim como Anfíon não persuade Zeto da superioridade de seu modo vida. Nessa análise intertextual, a comparação entre Sócrates e Anfíon evidencia, então, um elemento fundamental para a compreensão do caso Cálicles no *Górgias:* a ineficácia persuasiva do discurso socrático. Como já foi comentado nos capítulos anteriores, o *elenchos* socrático, mesmo quando o interlocutor cumpre os

---

[69] Horácio, *Epístolas,* 1.18.39-45:

> Nem elogiarás os teus estudos nem censurarás os alheios,
> tampouco, quando ele quiser caçar, comporás poemas.
> Assim se desfez a concórdia entre os irmãos gêmeos
> Anfíon e Zeto, até que, sob o olhar severo do irmão, a lira
> se calou. Supõe-se que Anfíon cedera aos costumes
> do irmão: cede também tu às afáveis ordens
> de seu poderoso amigo [...]
>
> *nec tua laudabis studia aut aliena reprendes,*
> *nec, cum venari volet ille, poemata panges.*
> *gratia sic fratrum geminorum Amphionis atque*
> *Zethi dissiluit, donec suspecta severo*
> *conticuit lyra. fraternis cessisse putatur*
> *moribus Amphion: tu cede potentis amici*
> *lenibus imperiis [...]*

[70] Nightingale, 1995, p. 73: "The *deus ex machina* thus not only provides a resolution to the plot but also resolves the question raised in the *agon* between the two brothers: though the Amphion lost the argument with his brother, he is nonetheless vindicated by Hermes at the end of the play, for it is his music that will build the walls of Thebes."

requesitos requeridos pelas "regras" dialógicas, não implica necessariamente a "persuasão" do interlocutor, problema evidenciado por Platão, sobretudo, no diálogo entre Sócrates e Cálicles: o caso típico do *interlocutor recalcitrante,* como evidenciam as inúmeras referências de Platão à sua resistência à estratégia argumentativa de Sócrates (493d; 494a; 513d; 513e; 516a; 516c-d; 517a; 518a; 523a; 527a).

Nesse sentido, Nightingale ressalta a analogia entre as personagens Anfíon e Sócrates para interpretar, assim, a função do mito escatológico que encerra o *Górgias.* Se há de fato uma semelhança estrutural entre a *Antíope* e o *Górgias,* como sugeriria ao leitor a incorporação da tragédia como subtexto no diálogo, então o sentido do Mito Final poderia ser entendido à luz da função do *deux ex machina* no encerramento da peça[71]: assim como Anfíon é vingado por Hermes, Sócrates, uma vez que não consegue persuadir Cálicles, será vingado pelos deuses, como ficará patente na narração do mito (526c)[72]. Dada a ineficácia persuasiva de Sócrates no confronto com Cálicles (situação esta que remete, como veremos adiante, ao seu fracasso no processo impetrado por Meleto, Lícon e Anito, que o condenou à morte), a "vitória" de Sócrates sobre seu interlocutor só se realiza, de fato, nessa perspectiva do mito, quando há a substituição da justiça conduzida equivocadamente pelos homens pela justiça divina: somente assim Sócrates será julgado de forma justa, e a vida do filósofo se manifestará como o melhor modo de vida; somente assim Sócrates conseguirá, enfim, oferecer a Cálicles aquele "discurso de Anfíon em objeção ao de Zeto" (τὴν τοῦ Ἀμφίονος ῥῆσιν ἀντὶ τῆς τοῦ Ζήθου, 506b5-6), mostrando-lhe que será Cálicles que, diante do tribunal divino, ficará "turvado e boquiaberto" (χασμήσῃ καὶ ἰλιγγιάσεις, 527a2),

[71] Nightingale, 1995, pp. 84.
[72] Platão, *Górgias,* 526b5-c5:

> Pois bem, como eu dizia, quando aquele Radamanto se apodera de um homem desse tipo, não sabe nada a respeito dele, nem quem ele é, nem a sua progênie, mas apenas que ele é vicioso. Quando observa isso, ele o envia para o Tártaro com um signo indicando se ele parece ser curável ou incurável, e este, por sua vez, chegando ali, sofre o que lhe cabe. Às vezes, quando ele vê uma alma que vivera piamente e conforme a verdade, a alma de um homem comum ou de qualquer outro homem, mas sobretudo – é o que eu afirmo, Cálicles - a de um filósofo, que fez o que lhe era apropriado e não se intrometeu em outros afazeres durante a vida, ele a aprecia e a envia para a Ilha dos Venturosos.
>
> ὅπερ οὖν ἔλεγον, ἐπειδὰν ὁ Ῥαδάμανθυς ἐκεῖνος τοιοῦτόν τινα λάβῃ, ἄλλο μὲν περὶ αὐτοῦ οὐκ οἶδεν οὐδέν, οὔθ' ὅστις οὔθ' ὧντινων, ὅτι δὲ πονηρός τις· καὶ τοῦτο κατιδὼν ἀπέπεμψεν εἰς Τάρταρον, ἐπισημηνάμενος, ἐάντε ἰάσιμος ἐάντε ἀνίατος δοκῇ εἶναι· ὁ δὲ ἐκεῖσε ἀφικόμενος τὰ προσήκοντα πάσχει. ἐνίοτε δ' ἄλλην εἰσιδὼν ὁσίως βεβιωκυῖαν καὶ μετ' ἀληθείας, ἀνδρὸς ἰδιώτου ἢ ἄλλου τινός, μάλιστα μέν, ἔγωγέ φημι, ὦ Καλλίκλεις, φιλοσόφου τὰ αὑτοῦ πράξαντος καὶ οὐ πολυπραγμονήσαντος ἐν τῷ βίῳ, ἠγάσθη τε καὶ ἐς μακάρων νήσους ἀπέπεμψε.

condenado a sofrer as punições mais extremas pela injustiças cometidas em vida. Como conclui Nightingale:

> Though Plato does not go so far as to give voice to a divinity who will reverse a false veredict and pronounce a true one, his mythical portrayal of the replacement of fallacious judges by divine ones that will vindicate the seemingly defeated philosopher plays the same dramatic role as the *deus ex machina* in the *Antiope.* If this is on target, then it is reasonable to conclude that Plato conceived this, the first of his eschatological myths, as a conscious imitation of the closure of a Greek tragedy. (p. 87)

III.

Pois bem, creio que essa breve exposição do argumento de Nightingale é suficiente para mostrar como elementos do gênero trágico presentes no *Górgias,* sobretudo neste caso em que há a incorporação da *Antíope* como subtexto no diálogo, são extremamente relevantes para a interpretação dos problemas apresentados no drama filosófico. Passarei a analisar agora um *topos* específico da tragédia, o *vaticínio.* Como já foi aludido anteriormente, Cálicles, em sua *invectiva* contra o filósofo e a filosofia, faz uma predição da morte de Sócrates, de que ele seria condenado à morte no tribunal por "um acusador extremamente mísero e desprezível" (κατηγόρου τυχὼν πάνυ φαύλου καὶ μοχθηροῦ, 486b2-3), uma vez ele não havia se educado de modo suficiente porque se envolvera com a filosofia mais tempo que o devido. Vejamos a passagem:

> Aliás, caro Sócrates - e não te irrites comigo, pois falar-te-ei com benevolência - não te parece vergonhoso esse comportamento que, julgo eu, tu possuis e todos os outros que se mantêm engajados na filosofia por longo tempo? Pois se hoje alguém te capturasse, ou qualquer outro homem da tua estirpe, e te encarcerasse sob a alegação de que cometeste injustiça, ainda que não a tenhas cometido, sabes que não terias o que fazer contigo mesmo, mas ficarias turvado e boquiaberto sem ter o que dizer; quando chegasses ao tribunal, diante de um acusador extremamente mísero e desprezível, tu morrerias, caso ele quisesse te estipular a pena de morte. (486a4-b4)

> καίτοι, ὦ φίλε Σώκρατες–καί μοι μηδὲν ἀχθεσθῇς· εὐνοίᾳ γὰρ ἐρῶ τῇ σῇ–οὐκ αἰσχρὸν δοκεῖ σοι εἶναι οὕτως ἔχειν ὡς ἐγὼ σὲ οἶμαι ἔχειν καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς πόρρω ἀεὶ φιλοσοφίας ἐλαύνοντας; νῦν γὰρ εἴ τις σοῦ λαβόμενος ἢ ἄλλου ὁτουοῦν τῶν τοιούτων εἰς τὸ δεσμωτήριον

ἀπάγοι, φάσκων ἀδικεῖν μηδὲν ἀδικοῦντα, οἶσθ' ὅτι οὐκ ἂν ἔχοις ὅτι χρήσαιο σαυτῷ, ἀλλ' ἰλιγγιῴης ἂν καὶ χασμῷο οὐκ ἔχων ὅτι εἴποις, καὶ εἰς τὸ δικαστήριον ἀναβάς, κατηγόρου τυχὼν πάνυ φαύλου καὶ μοχθηροῦ, ἀποθάνοις ἄν, εἰ βούλοιτο θανάτου σοι τιμᾶσθαι.

Se para o público presente nesta cena do *Górgias* a predição de Cálicles pode ser entendida como uma simples ameaça verbal, como seria próprio de uma invectiva, para o leitor do diálogo, entretanto, a assertiva de Cálicles remete diretamente à idéia do "vaticínio", pois Platão compôs toda a sua obra, como é admitido pela crítica, após a morte de Sócrates em 399 a.C. Platão, por meio desse recurso, confere então à cena um contorno trágico, na medida em que o leitor do diálogo, sabendo de antemão qual fora o destino de Sócrates, é remetido diretamente a esse episódio prenunciado pela personagem Cálicles. Para empregar uma analogia bastante genérica, Platão, com esse recurso, provoca no leitor o mesmo tipo de *pathos* que um espectador do *Édipo Rei* experimentaria quando ouvisse a sorte de Édipo ser prenunciada por Tirésias no teatro. Sócrates, por sua vez, na tentativa de refutar todas as acusações sofridas pelo adversário durante a discussão, também profetiza a morte de Cálicles, retribuindo na mesma moeda o vaticínio que havia recebido (cf. 518e1-519b2).

Mas qual seria o sentido de Platão recorrer a esse *topos* do gênero trágico, além de provocar esse *pathos* no leitor do diálogo? O que representaria o vaticínio de Cálicles, do ponto de vista do drama dialógico? Nessa interface com a tragédia, Sócrates seria apresentado por Platão como um herói trágico ou antitrágico? Como tentarei mostrar adiante, a tragicidade da personagem Sócrates no *Górgias* é relativa, na medida em que diferentes personagens representam perspectivas diferentes a respeito de uma mesma questão, sobretudo nesse confronto entre dois tipos de ἦθος antagônicos: aos olhos de Cálicles e, portanto, do senso comum daquela sociedade democrática, Sócrates pode ser visto como uma personagem trágica, tendo em vista a forma ignóbil de sua morte profetizada no diálogo. Na perspectiva do próprio Sócrates, entretanto, a partir dos argumentos apresentados para justificar sua resignação perante o risco iminente de morte (numa espécie de prefiguração da cena do tribunal representada na *Apologia*, como veremos adiante), ele se coloca, inversamente, como um herói antitrágico. Como tentarei mostrar, a despeito da situação aparentemente "trágica" que cerca o episódio da morte de Sócrates (episódio evocado pelo vaticínio de Cálicles), Platão, ao contrastar a figura de Sócrates com a de Anfíon nessa referência intertextual à *Antíope,* busca definir a figura do

"filósofo" como um herói antitrágico, em oposição ao modelo do herói trágico que ele critica no *Górgias* (501d-502d) e, sobretudo, na *República*[73]. Para isso, usarei a *Apologia* como referência suplementar para a discussão sobre os argumentos presentes no *Górgias* que constroem essa imagem de Sócrates como herói antitrágico. Analisemos mais detidamente ambas as perspectivas sobre a questão no *Górgias.*

Já no início da *invectiva* de Cálicles contra o filósofo e a filosofia (484c4-486d1), encontramos de modo surpreendente a acusação que será decisiva contra Sócrates no tribunal, conforme conservada nos autos do processo transmitidos pela *Apologia* de Platão e pelas *Memoráveis* de Xenofonte[74]. Segundo Cálicles, envolver-se com a filosofia mais tempo que o devido (pois filosofia é coisa de criança) implica, em última instância, a "ruína dos homens" (διαφθορὰ τῶν ἀνθρώπων, 484c7-8). A ocorrência do termo διαφθορὰ remete diretamente à acusação formal do processo impetrado por Meleto, Anito e Lícon contra Sócrates (*Mem.* 1.1.1: διαφθείρων; *Ap.* 24b9: διαφθείροντα). Nesse discurso de Cálicles, portanto, há não apenas o vaticínio da sorte de Sócrates, mas também uma referência *en passant* a uma das causas do processo que o conduzirá à morte, remetendo diretamente o leitor ao episódio de sua condenação no tribunal. A percepção de Cálicles do efeito moral perverso da filosofia representaria, assim, a percepção do público em geral

---

[73] A mesma tese defende Michael Erler com relação ao diálogo *Fédon,* em seu texto "La Felicità delle Api. Passione e Virtù nel *Fedone* e nelle *Reppublica*", apresentado no Congresso Internacional "Psychè in Platone", realizado na cidade de Como (Itália), entre os dias 1 e 4 de fevereiro de 2006, e organizado pela International Plato Society (esse texto ainda não foi publicado). Devo a ele, portanto, os argumentos principais que mostram a construção da imagem de Sócrates como herói antitrágico por Platão.

[74] (i) Xenofonte, *Memorabilia,* 1.1.1:

> Espantei-me muitaz vezes por quais argumentos os acusadores de Sócrates conseguiram persuadir os Atenienses de que ele merecia a pena de morte por crime contra a cidade. A acusação contra ele era mais ou menos esta: Sócrates comete injustiça por não reconhecer os deuses que a cidade reconhece e por introduzir outras novas divindades. Ele também comete injustiça por corromper a juventude."
>
> Πολλάκις ἐθαύμασα τίσι ποτὲ λόγοις Ἀθηναίους ἔπεισαν οἱ γραψάμενοι Σωκράτην ὡς ἄξιος εἴη θανάτου τῇ πόλει. ἡ μὲν γὰρ γραφὴ κατ' αὐτοῦ τοιάδε τις ἦν· ἀδικεῖ Σωκράτης οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσφέρων· ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων.

(ii) Platão, *Apologia,* 24b6-c1:

> Como se trata de outros acusadores, tomemos novamente o juramento deles. Ei-lo em linhas gerais: afirmam que Sócrates comete injustiça por corromper a juventude e por não reconhecer os deuses que a cidade reconhece, mas outras novas divindades.
>
> αὖθις γὰρ δή, ὥσπερ ἑτέρων τούτων ὄντων κατηγόρων, λάβωμεν αὖ τὴν τούτων ἀντωμοσίαν. ἔχει δέ πως ὧδε· Σωκράτη φησὶν ἀδικεῖν τούς τε νέους διαφθείροντα καὶ θεοὺς οὓς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά.

acerca da influência perniciosa de Sócrates sobre a juventude: seriam homens do mesmo tipo de Cálicles, com valores e aspirações semelhantes, com modos de vida similares, que representariam a maioria dos juízes que votaram pela condenação de Sócrates à morte. Esse efeito corruptor da filosofia é salientado nesta passagem do discurso:

> SOC: [...] Se alguém, mesmo de ótima natureza, persistir na filosofia além da conta, tornar-se-á necessariamente inexperiente em tudo aquilo que deve ser experiente o homem que intenta ser belo, bom e bem reputado. (484c3-d2)
>
> ἐὰν γὰρ καὶ πάνυ εὐφυὴς ᾖ καὶ πόρρω τῆς ἡλικίας φιλοσοφῇ, ἀνάγκη πάντων ἄπειρον γεγονέναι ἐστὶν ὧν χρὴ ἔμπειρον εἶναι τὸν μέλλοντα καλὸν κἀγαθὸν καὶ εὐδόκιμον ἔσεσθαι ἄνδρα.

Nesse sentido, a fala de Zeto ao irmão Anfíon na *Antíope*, na tentativa de dissuadi-lo da vida voltada para a música, serve convenientemente a Cálicles como argumento para ilustrar o seu juízo a respeito de Sócrates e da filosofia: "a arte, apossando-se de um homem de ótima natureza, torna-o pior" (ἥτις εὐφυῆ λαβοῦσα τέχνη φῶτα ἔθηκε χείρονα, 486b5). Cálicles enfatiza precisamente o fato de uma "ótima natureza" (εὐφυής: 484c8; 485d4; 486b5), como seria a de Sócrates, ser corrompida por uma atividade que o afasta da virtude, virtude essa compreendida nestes termos:

> CAL; [...] Ademais, tornam-se inexperientes nas leis da cidade, nos discursos que se deve empregar nas relações públicas e privadas, nos prazeres e apetites humanos, e, em suma, tornam-se absolutamente inexperientes nos costumes dos homens. Quando então se deparam com alguma ação privada ou política, são cobertos pelo ridículo, como julgo que sucede aos políticos: quando se envolvem com vosso passatempo e vossas discussões, são absolutamente risíveis. (484d2-e3)
>
> καὶ γὰρ τῶν νόμων ἄπειροι γίγνονται τῶν κατὰ τὴν πόλιν, καὶ τῶν λόγων οἷς δεῖ χρώμενον ὁμιλεῖν ἐν τοῖς συμβολαίοις τοῖς ἀνθρώποις καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ, καὶ τῶν ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν τῶν ἀνθρωπείων, καὶ συλλήβδην τῶν ἠθῶν παντάπασιν ἄπειροι γίγνονται. ἐπειδὰν οὖν ἔλθωσιν εἴς τινα ἰδίαν ἢ πολιτικὴν πρᾶξιν, καταγέλαστοι γίγνονται, ὥσπερ γε οἶμαι οἱ πολιτικοί, ἐπειδὰν αὖ εἰς τὰς ὑμετέρας διατριβὰς ἔλθωσιν καὶ τοὺς λόγους, καταγέλαστοί εἰσιν.

A filosofia na perspectiva de Cálicles, portanto, corrompe as "ótimas naturezas", desviando-as da atividade política por meio da qual os homens se tornam virtuosos e bem

reputados, afastando-as da vida dos prazeres, tornando-as estranhas aos costumes humanos (como será elucidado posteriormente na discussão sobre o hedonismo, o prazer equivale ao bem na concepção de Cálicles, e, portanto, deve ser ele o fim precípuo de todas as ações humanas[75]). Por esse motivo, Sócrates parece a Cálicles correr o extremo perigo de, a qualquer momento e por qualquer acusador "extremamente mísero e desprezível" (πάνυ φαύλου καὶ μοχθηροῦ, 486b2-3), ser conduzido ao tribunal, ao cárcere e enfim à morte. O vaticínio de Cálicles se fundamenta na percepção da debilidade de Sócrates, da sua condição de ἄτοπος perante o processo político democrático por constrição da própria filosofia, que o afasta "do centro da cidade e das ágoras, onde, segundo o poeta, os homens se tornam distintos" (τὰ μέσα τῆς πόλεως καὶ τὰς ἀγοράς, ἐν αἷς ἔφη ὁ ποιητὴς τοὺς ἄνδρας ἀριπρεπεῖς γίγνεσθαι, 485d5-6)[76], que o impele a passar "o resto da vida escondido a murmurar coisas pelos cantos junto a três ou quatro jovens" (τὸν λοιπὸν βίον βιῶναι μετὰ μειρακίων ἐν γωνίᾳ τριῶν ἢ τεττάρων ψιθυρίζοντα, 485d7-e1). Ao contrastar o âmbito público do discurso político ao âmbito particular, quase que iniciático, do discurso filosófico, Cálicles alude profeticamente à causa da ineficiência persuasiva de Sócrates quando diante do tribunal, como se dará efetivamente no processo que o condenará à morte: não apenas lhe faltarão os recursos retóricos necessários para a persuasão dos juízes, tendo em vista a sua inexperiência no âmbito político da democracia, mas o seu próprio ἦθος se contraporá ao ἦθος (ou ἤθη[77]) daqueles que julgarão o caso, de modo a tornar praticamente

[75] Platão, *Górgias,* 468b1-8:

> SOC: Portanto, quando caminhamos, caminhamos no encalço do bem, julgando ser melhor caminhar, e, ao contrário, quando nos firmamos, firmamo-nos em vista da mesma coisa, do bem; ou não?
> POL: Sim.
> SOC: Da mesma forma, não matamos, se matamos alguém, e o banimos e lhe roubamos dinheiro, presumindo que é melhor para nós fazê-lo do que não fazê-lo?
> POL: Certamente.
> SOC: Portanto, quem faz todas essas coisas as faz em vista do bem.
>
> –ΣΩ. Τὸ ἀγαθὸν ἄρα διώκοντες καὶ βαδίζομεν ὅταν βαδίζωμεν, οἰόμενοι βέλτιον εἶναι, καὶ τὸ ἐναντίον ἕσταμεν ὅταν ἑστῶμεν, τοῦ αὐτοῦ ἕνεκα, τοῦ ἀγαθοῦ· ἢ οὔ; –ΠΩΛ. Ναί. –ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ ἀποκτείνυμεν, εἴ τιν' ἀποκτείνυμεν, καὶ ἐκβάλλομεν καὶ ἀφαιρούμεθα χρήματα, οἰόμενοι ἄμεινον εἶναι ἡμῖν ταῦτα ποιεῖν ἢ μή; – ΠΩΛ. Πάνυ γε. –ΣΩ. Ἕνεκ' ἄρα τοῦ ἀγαθοῦ ἅπαντα ταῦτα ποιοῦσιν οἱ ποιοῦντες.

[76] Segundo Dodds (1991, p. 274), em Homero, a ágora é o local da Assembléia pública, e não simplesmente do mercado, e seria essa a referência de Cálicles (cf. *Ilíada,* 9.441).
[77] Sobre a pluralidade de ἤθη na democracia, cf. *República,* VIII, 557c-d.

inviável qualquer possibilidade de persuasão. A referência profética ao fracasso de Sócrates no tribunal ilustra bem esse ponto:

> CAL: [...] Pois o que me ocorre dizer-te é semelhante ao que Zeto disse a seu irmão, que "Descuras, Sócrates, do que deves curar, e a natureza assim tão nobre de tua alma, tu a reconfiguras em uma forma juvenil; *nos conselhos de justiça não acertarias o discurso*, nem anuirias ao verossímil e persuasivo, tampouco proporias um conselho ardiloso no interesse de alguém". (485e3-486a3)

> κινδυνεύω οὖν πεπονθέναι νῦν ὅπερ ὁ Ζῆθος πρὸς τὸν Ἀμφίονα ὁ Εὐριπίδου, οὗπερ ἐμνήσθην. καὶ γὰρ ἐμοὶ τοιαῦτ᾽ ἄττα ἐπέρχεται πρὸς σὲ λέγειν, οἷάπερ ἐκεῖνος πρὸς τὸν ἀδελφόν, ὅτι "Ἀμελεῖς, ὦ Σώκρατες, ὧν δεῖ σε ἐπιμελεῖσθαι, καὶ φύσιν ψυχῆς ὧδε γενναίαν μειρακιώδει τινὶ διατρέπεις μορφώματι, καὶ οὔτ᾽ ἂν δίκης βουλαῖσι προσθεῖ᾽ ἂν ὀρθῶς λόγον, οὔτ᾽ εἰκὸς ἂν καὶ πιθανὸν ἂν λάβοις, οὔθ᾽ ὑπὲρ ἄλλου νεανικὸν βούλευμα βουλεύσαιο."

Nessa admoestação de Cálicles, então, Sócrates há de encontrar a morte no tribunal por um "erro" cometido, por escolher uma vida voltada para a filosofia que acaba por corromper a sua própria natureza, desviando-o da atividade política por meio da qual os homens tornam-se virtuosos. Esse "erro" (ἁμαρτία) será, em última instância, a causa de seu "infortúnio" (δυστυχία), e, na perspectiva calicleana, portanto, Sócrates se configura como uma personagem trágica. Seu caso poderia se enquadrar, grosso modo, na definição aristotélica da situação trágica por excelência, como vemos nesta passagem da *Poética*:

> O que resta, portanto, é a situação intermediária. É desse tipo aquele que não se distingue pela virtude ou pela justiça, que não cai em infortúnio por causa do vício e da perversidade, mas por causa de algum erro, e que se inclui entre aqueles que gozam de grande reputação e são afortunados, tal como Édipo, Tieste e homens excelsos oriundos de estirpes semelhantes. (1453a7-12)

> ὁ μεταξὺ ἄρα τούτων λοιπός. ἔστι δὲ τοιοῦτος ὁ μήτε ἀρετῇ διαφέρων καὶ δικαιοσύνῃ μήτε διὰ κακίαν καὶ μοχθηρίαν μεταβάλλων εἰς τὴν δυστυχίαν ἀλλὰ δι᾽ ἁμαρτίαν τινά, τῶν ἐν μεγάλῃ δόξῃ ὄντων καὶ εὐτυχίᾳ, οἷον Οἰδίπους καὶ Θυέστης καὶ οἱ ἐκ τῶν τοιούτων γενῶν ἐπιφανεῖς ἄνδρες. ἀνάγκη ἄρα τὸν καλῶς ἔχοντα μῦθον

Ou seja, Sócrates, embora de "ótima natureza" (εὐφυής), não é virtuoso segundo o que Cálicles entende por "virtude" (ἀρετή), uma vez que ele se mantém afastado da

atividade política, e encontra seu "infortúnio" (δυστυχία) pelo "erro" (ἁμαρτία) de ter escolhido o modo de vida filosófico. Seu "infortúnio", como profetiza Cálicles, será encontrar a morte no tribunal sob a acusação de um mísero homem, situação esta definida por Sócrates assim: "um vicioso matará um homem bom" (πονηρός γε ὢν ἀγαθὸν ὄντα, 521b5-6). Mas a condição trágica de Sócrates não parece a Cálicles digna de "piedade e terror" (δι' ἐλέου καὶ φόβου, 1449b27), como seria o efeito psicológico causado nos espectadores por uma situação trágica, segundo a *Poética* de Aristóteles. Como o vaticínio da morte de Sócrates aparece no contexto de uma *invectiva,* que, por sua própria natureza, está mais próxima ao registro cômico[78], Sócrates parece a Cálicles digno de umas "pancadas" (πληγῶν, 485c2; d2), e não de "piedade e terror". Nesse sentido, encontram-se mesclados nesse discurso de Cálicles elementos trágicos e cômicos num contexto retórico do diálogo, o que evidencia, mais uma vez, essa *intergeneralidade* do modo de escrita de Platão. Essa fusão de elementos, a princípio díspares, talvez encontre respaldo no que a personagem Sócrates diz no final do *Banquete,* afirmando que "é próprio do mesmo homem saber compor tragédia e comédia, e que aquele que é poeta trágico pela arte é também poeta cômico" (τοῦ ἀνδρὸς εἶναι κωμῳδίαν καὶ τραγῳδίαν ἐπίστασθαι ποιεῖν, καὶ τὸν τέχνῃ τραγῳδοποιὸν ὄντα <καὶ> κωμῳδοποιὸν εἶναι, 223d3-6).

IV.

Mas como a personagem Sócrates se constrói como um herói antitrágico no *Górgias*, em oposição à perspectiva de Cálicles e, por conseguinte, à do senso comum? A diferença em relação ao herói trágico reside, sobretudo, na forma como Sócrates se comporta perante a morte vaticinada por Cálicles, fundamentada na compreensão, diferente da de seu interlocutor, do que é o bem e o mal para o homem. Sócrates já havia demonstrado a Polo que cometer injustiça é tanto pior quanto mais vergonhoso do que sofrê-la, e que o segundo maior mal para homem é cometer injustiça, na medida em que o maior mal é cometê-la mas não pagar a justa pena (479c-d). Essas convicções morais que Sócrates estipula como verdade moral, ancorada no fato de jamais terem sido refutadas por

[78] Nightinglale, 1995, pp. 183: "While the exact degree of seriousness in a given comic passage will always be disputable, the presence of invective as a regular and quite distinct feature in this genre is not in doubt."

qualquer interlocutor que pensasse o contrário (527b-c), redimensiona, portanto, o que é verdadeiramente o bem e o mal: o "infortúnio" do homem não é a morte em si, por mais ignominiosa que ela possa ser (como seria a de Sócrates, segundo o vaticínio de Cálicles), mas a vida vivida de forma injusta; nesse sentido, a preocupação precípua do homem, se ele pretende ser feliz, não é viver o quanto mais e buscar todos os meios possíveis para garantir uma vida longeva indepentemente da justiça (essa seria uma das "pseudo-utilidades" da retórica lisonjeadora, e, em específico, da retórica judiciária), mas viver, o tempo que for, de forma justa:

> SOC: [...] Pois o verdadeiro homem não deve se preocupar em viver o quanto tempo for nem se apegar à vida, mas, confiando essas coisas ao deus e acreditando nas mulheres quando dizem que ninguém escaparia a seu destino, ele deve se volver à seguinte investigação: de que modo alguém que vive por certo tempo viveria da melhor maneira possível? (512d8-e5)
>
> μὴ γὰρ τοῦτο μέν, τὸ ζῆν ὁποσονδὴ χρόνον, τόν γε ὡς ἀληθῶς ἄνδρα ἐατέον ἐστὶν καὶ οὐ φιλοψυχητέον, ἀλλὰ ἐπιτρέψαντα περὶ τούτων τῷ θεῷ καὶ πιστεύσαντα ταῖς γυναιξὶν ὅτι τὴν εἱμαρμένην οὐδ' ἂν εἷς ἐκφύγοι, τὸ ἐπὶ τούτῳ σκεπτέον τίν' ἂν τρόπον τοῦτον ὃν μέλλοι χρόνον βιῶναι ὡς ἄριστα βιοίη, [...].

O "infortúnio" (δυστυχία), portanto, não seria de Sócrates, por mais que a condição de sua morte pudesse parecer ignominiosa (aos olhos da maioria, aos olhos do público do teatro), mas daquele que o acusa injustamente e o conduz ao tribunal, visto que a injustiça é o mal da alma, e não "ser injustiçado". Sendo Sócrates condenado injustamente à morte, quem será prejudicado por essa ação injusta é quem a comete, ou seja, o acusador, e não quem a sofre; como Sócrates diz a Polo, aquele que mata injustamente, além de infeliz, é "digno de piedade" (ἐλεινόν γε πρός, 469b1-2), e, na perspectiva socrática, a tragicidade recairia sobre quem comete a ação injusta, e não sobre quem a sofre[79]. É essa inversão de

[79] Platão, *Górgias,* 469a9-b11:

> POL: Então, aquele que mata quem lhe parece, quando mata-o de forma justa, parece-te ser infeliz e digno de piedade?
> SOC: Não me parece; contudo, não é invejável.
> POL: Há pouco não dizias que ele era infeliz?
> SOC: Aquele que mata injustamente, meu amigo; e digno de piedade, além do mais. Mas quem mata de forma justa não é invejável.
> POL: Mas, decerto quem morre injustamente é digno de piedade e infeliz.
> SOC: Menos do que aquele que mata, Polo, e menos do que aquele que morre de forma justa.
> POL: Como assim, Sócrates?
> SOC: Assim: o maior mal é cometer injustiça.

valores operada por Sócrates que faz parecer paradoxais as conclusões a respeito da "grandiosa utilidade da retórica" (ἡ μεγάλη χρεία τῆς ῥητορικῆς, 480a2), apresentadas a Polo no final do 2º Ato: não mais para justificar a injustiça e garantir, assim, a preservação da vida a qualquer preço, mas para fazer valer a justiça sempre que alguma injustiça tenha sido cometida, de modo a beneficiar, assim, aquele que paga a pena justa (480b-481b).

A resignação de Sócrates em face do vaticínio de Cálicles, portanto, fundamenta-se nessa convicção moral que é oposta à de seus interlocutores e, por conseguinte, à do senso comum daquela sociedade democrática: não é a morte, mas a injustiça o maior mal para o homem, a qual deve ser evitada por todos os meios. Vejamos a reação de Sócrates diante das ameaças proféticas de Cálicles:

> SOC: Não me digas o que já disseste repetidas vezes, que minha morte está nas mãos de quem quiser, para que também eu, por minha vez, não responda que "Um vicioso matará um homem bom", nem que ele me furtará se eu tiver alguma propriedade, para que eu, por minha vez, não responda que "Mas se ele me furtar, não saberá usar o que furtou, mas, assim como me roubou injustamente, injustamente usará o que conquistou, e se injustamente, vergonhosamente, e se vergonhosamente, perversamente."
> CAL: Como tu me pareces, Sócrates, descrer na possibilidade de que tal sorte te acometa, como se fosse longínqua a tua morada e não pudesses ser conduzido ao tribunal pela acusação, talvez, de um homem extremamente torpe e desprezível!
> SOC: Eu seria, portanto, verdadeiramente estulto, Cálicles, se julgasse que, nesta cidade, ninguém sofreria aquilo a que está suscetível. Todavia, estou seguro de que, se eu tiver de apresentar-me ao tribunal correndo um desses riscos mencionados por ti, o meu acusador será um homem vicioso – pois nenhuma pessoa útil acusaria um homem que não tenha cometido

---

POL: Mas é este o maior mal? Sofrer injustiça não é pior?
SOC: Impossível.

ΠΩΛ. Ὅστις οὖν ἀποκτείνυσιν ὃν ἂν δόξῃ αὐτῷ, δικαίως ἀποκτεινύς, ἄθλιος δοκεῖ σοι εἶναι καὶ ἐλεινός;
ΣΩ. Οὐκ ἔμοιγε, οὐδὲ μέντοι ζηλωτός.
ΠΩΛ. Οὐκ ἄρτι ἄθλιον ἔφησθα εἶναι;
ΣΩ. Τὸν ἀδίκως γε, ὦ ἑταῖρε, ἀποκτείναντα, καὶ ἐλεινόν γε πρός· τὸν δὲ δικαίως ἀζήλωτον.
ΠΩΛ. Ἦ που ὅ γε ἀποθνήσκων ἀδίκως ἐλεινός τε καὶ ἄθλιός ἐστιν.
ΣΩ. Ἧττον ἢ ὁ ἀποκτεινύς, ὦ Πῶλε, καὶ ἧττον ἢ ὁ δικαίως ἀποθνήσκων.
ΠΩΛ. Πῶς δῆτα, ὦ Σώκρατες;
ΣΩ. Οὕτως, ὡς μέγιστον τῶν κακῶν τυγχάνει ὂν τὸ ἀδικεῖν.
ΠΩΛ. Ἦ γὰρ τοῦτο μέγιστον; οὐ τὸ ἀδικεῖσθαι μεῖζον;
ΣΩ. Ἥκιστά γε.

injustiça - e não será absurdo, se eu for condenado à morte. Queres que eu te explique porque espero isso? (521b4-d3)

ΣΩ. Μὴ εἴπῃς ὃ πολλάκις εἴρηκας, ὅτι ἀποκτενεῖ με ὁ βουλόμενος, ἵνα μὴ αὖ καὶ ἐγὼ εἴπω, ὅτι Πονηρός γε ὢν ἀγαθὸν ὄντα· μηδ' ὅτι ἀφαιρήσεταί ἐάν τι ἔχω, ἵνα μὴ αὖ ἐγὼ εἴπω ὅτι ῎Αλλ' ἀφελόμενος οὐχ ἕξει ὅτι χρήσεται αὐτοῖς, ἀλλ' ὥσπερ με ἀδίκως ἀφείλετο, οὕτως καὶ λαβὼν ἀδίκως χρήσεται, εἰ δὲ ἀδίκως, αἰσχρῶς, εἰ δὲ αἰσχρῶς, κακῶς.

ΚΑΛ. ῞Ως μοι δοκεῖς, ὦ Σώκρατες, πιστεύειν μηδ' ἂν ἕν τούτων παθεῖν, ὡς οἰκῶν ἐκποδὼν καὶ οὐκ ἂν εἰσαχθεὶς εἰς δικαστήριον ὑπὸ πάνυ ἴσως μοχθηροῦ ἀνθρώπου καὶ φαύλου.

ΣΩ. ῎Ανόητος ἄρα εἰμί, ὦ Καλλίκλεις, ὡς ἀληθῶς, εἰ μὴ οἴομαι ἐν τῇδε τῇ πόλει ὁντινοῦν ἂν ὅτι τύχοι, τοῦτο παθεῖν. τόδε μέντοι εὖ οἶδ' ὅτι, ἐάνπερ εἰσίω εἰς δικαστήριον περὶ τούτων τινὸς κινδυνεύων, ὃ σὺ λέγεις, πονηρός τίς μ' ἔσται ὁ εἰσάγων–οὐδεὶς γὰρ ἂν χρηστὸς μὴ ἀδικοῦντ' ἄνθρωπον εἰσαγάγοι–καὶ οὐδέν γε ἄτοπον εἰ ἀποθάνοιμι. βούλει σοι εἴπω δι' ὅτι ταῦτα προσδοκῶ;

Sócrates não refuta o vaticínio de Cálicles, pelo contrário, ele aceita com resignação seu destino na pólis profetizado por aquelas palavras e dá razão às censuras volvidas pelo interlocutor: tendo em vista o contraste entre o seu ἦθος e o ἦθος do homem democrático que, por sua vez, seria o perfil geral dos juízes em seu julgamento, não seria "absurdo" (ἄτοπον, 521d3) o fato de ele eventualmente ser condenado à morte, e sim uma conseqüência natural de sua condição idiossincrática naquela sociedade cuja constituição política se funda na injustiça e na ilegalidade, como depreendemos de sua crítica à democracia ateniense no *Górgias* e na *Apologia*. Na *Apologia,* por exemplo, Sócrates argumenta que sua vida só fora conduzida pela justiça da forma como foi conduzida devido ao fato de ele ter se mantido alheio ao processo político de Atenas, seja durante o regime democrático seja durante o oligárquico (governo dos Trinta Tiranos em 404 a.C.); se tivesse agido conforme o parecer da massa, como no episódio do julgamento dos generais da batalha de Arginusae (406 a.C.), ele teria certamente incorrido em ações injustas (32b-c), de modo que, louvando a justiça acima de tudo, tornou-se necessária a sua abstenção do processo político ateniense (33e).

Além do vaticínio da morte de Sócrates, há no *Górgias* também a prefiguração da cena do tribunal, em que Sócrates "antecipa" alguns dos argumentos que, mais tarde, usaria em sua defesa "real", tal como Platão a constrói na *Apologia*[80]. Nessa cena fictícia do *Górgias* (521c3-522e4), Sócrates passa a discursar como se estivesse diante do tribunal,

[80] Digo aqui "antecipar" levando em consideração a temporalidade da personagem, e não da relação cronológica entre o *Górgias* e a *Apologia.* Nesse sentido, essa parte do *Górgias* é uma antecipação do episódio da *Apologia.*

como se aquele público ali presente compusesse o corpo dos juízes (como indica, por exemplo, a ocorrência da expressão formular ὦ ἄνδρες δικασταί, 522c2), com Cálicles na função do acusador formal desempenhada por Meleto na *Apologia*. Será o próprio Sócrates, contudo, a se referir profeticamente a uma das causas de seu processo, à acusação de corrupção da juventude, aludida pelas ocorrências do verbo διαφθείρειν nessa cena fictícia (διαφθείρει: 521e8; διαφθείρειν: 522b7). Na seqüência do diálogo, Sócrates explica a Cálicles e à audiência as razões de sua resignação perante o "risco" iminente de morte, decorrente do tipo de vida voltada para a filosofia:

> CAL: Então, parece-te correto, Sócrates, um homem sujeito a essa condição na cidade e incapaz de socorrer a si mesmo?
>
> SOC: Contanto que ele disponha daquela única coisa, Cálicles, com a qual inúmeras vezes concordaste: que ele tenha socorrido a si mesmo, sem ter incorrido em ações ou discursos injustos referentes a homens ou deuses. Pois havíamos concordado, repetidamente, que essa forma de socorrer a si mesmo é superior a todas as outras. Assim, se alguém me refutasse provando que sou incapaz de prover esse socorro a mim mesmo ou a outra pessoa, seja diante de muitas ou poucas pessoas, seja sozinho por uma só, seria eu tomado pela vergonha, e, se em razão dessa incapacidade eu encontrasse a morte, haveria de me enfurecer. Todavia, se eu perdesse a vida por carência de uma retórica lisonjeadora, estou seguro de que me verias suportar facilmente a morte. Pois ninguém que não seja absolutamente irracional e covarde teme a morte em si; teme, porém, ser injusto, pois o cúmulo de todos os males é a alma chegar ao Hades plena de inúmeros atos injustos. [...] (522c4-e4)

> ΚΑΛ. Δοκεῖ οὖν σοι, ὦ Σώκρατες, καλῶς ἔχειν ἄνθρωπος ἐν πόλει οὕτως διακείμενος καὶ ἀδύνατος ὢν ἑαυτῷ βοηθεῖν;
>
> ΣΩ. Εἰ ἐκεῖνό γε ἕν αὐτῷ ὑπάρχοι, ὦ Καλλίκλεις, ὃ σὺ πολλάκις ὡμολόγησας· εἰ βεβοηθηκὼς εἴη αὑτῷ, μήτε περὶ ἀνθρώπους μήτε περὶ θεοὺς ἄδικον μηδὲν μήτε εἰρηκὼς μήτε εἰργασμένος. αὕτη γὰρ τῆς βοηθείας ἑαυτῷ πολλάκις ἡμῖν ὡμολόγηται κρατίστη εἶναι. εἰ μὲν οὖν ἐμέ τις ἐξελέγχοι ταύτην τὴν βοήθειαν ἀδύνατον ὄντα ἐμαυτῷ καὶ ἄλλῳ βοηθεῖν, αἰσχυνοίμην ἂν καὶ ἐν πολλοῖς καὶ ἐν ὀλίγοις ἐξελεγχόμενος καὶ μόνος ὑπὸ μόνου, καὶ εἰ διὰ ταύτην τὴν ἀδυναμίαν ἀποθνήσκοιμι, ἀγανακτοίην ἄν· εἰ δὲ κολακικῆς ῥητορικῆς ἐνδείᾳ τελευτῴην ἔγωγε, εὖ οἶδα ὅτι ῥᾳδίως ἴδοις ἄν με φέροντα τὸν θάνατον. αὐτὸ μὲν γὰρ τὸ ἀποθνήσκειν οὐδεὶς φοβεῖται, ὅστις μὴ παντάπασιν ἀλόγιστός τε καὶ ἄνανδρός ἐστιν, τὸ δὲ ἀδικεῖν φοβεῖται· πολλῶν γὰρ ἀδικημάτων γέμοντα τὴν ψυχὴν εἰς ῞Αιδου ἀφικέσθαι πάντων ἔσχατον κακῶν ἐστιν.

A coragem de Sócrates é justificada aqui, como já foi sublinhado anteriormente, pela compreensão de que o maior mal da alma é a injustiça, e não a morte em si. Esse conhecimento é a causa de sua resignação perante o risco de morte, de seu comportamento

sereno e moderado devido ao controle de suas paixões, que a personagem mostrará ter, seja no tribunal, como vemos na *Apologia,* seja na véspera de sua morte, como é retratado no *Fédon.* Na *Apologia,* entretanto, embora Sócrates construa a mesma imagem de "homem corajoso" que encontramos no *Górgias*, comparando-se a Aquiles quando diante da presciência de sua morte (28b-d), o argumento que justifica seu comportamento corajoso é decorrente de sua "sabedoria", a qual ele nomeia "sabedoria humana" (ἀνθρωπίνη σοφία, 20d8), ou seja, a conhecimento da própria ignorância:

> Na verdade, temer a morte, ó homens, não é outra coisa senão parecer ser sábio sem sê-lo, pois é parecer saber o que não sabe. Ninguém conhece a morte, ninguém sabe se ela acaso seja o supremo bem para o homem, mas as pessoas temem-na como se soubessem que ela é o supremo mal. Ademais, como não seria esta a ignorância mais deplorável, a de presumir saber o que não se sabe? Mas eu, ó homens, talvez me difira da maioria dos homens precisamente nisto: se eu afirmasse ser mais sábio que alguém em alguma coisa, seria justamente porque, não tendo conhecimento suficiente do que concerne ao Hades, presumo não sabê-lo; mas que cometer injustiça e desobedecer ao superior, seja ele deus ou homem, é mau e vergonhoso, disso eu sei. Assim, ao contrário dos males que sei que são males, jamais hei de temer e evitar aquilo que não sei se pode vir a ser até mesmo um bem. (29a4-b9)
>
> τὸ γάρ τοι θάνατον δεδιέναι, ὦ ἄνδρες, οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ δοκεῖν σοφὸν εἶναι μὴ ὄντα· δοκεῖν γὰρ εἰδέναι ἐστὶν ἃ οὐκ οἶδεν. οἶδε μὲν γὰρ οὐδεὶς τὸν θάνατον οὐδ' εἰ τυγχάνει τῷ ἀνθρώπῳ πάντων μέγιστον ὂν τῶν ἀγαθῶν, δεδίασι δ' ὡς εὖ εἰδότες ὅτι μέγιστον τῶν κακῶν ἐστι. καίτοι πῶς οὐκ ἀμαθία ἐστὶν αὕτη ἡ ἐπονείδιστος, ἡ τοῦ οἴεσθαι εἰδέναι ἃ οὐκ οἶδεν; ἐγὼ δ', ὦ ἄνδρες, τούτῳ καὶ ἐνταῦθα ἴσως διαφέρω τῶν πολλῶν ἀνθρώπων, καὶ εἰ δή τῳ σοφώτερός του φαίην εἶναι, τούτῳ ἄν, ὅτι οὐκ εἰδὼς ἱκανῶς περὶ τῶν ἐν Ἅιδου οὕτω καὶ οἴομαι οὐκ εἰδέναι· τὸ δὲ ἀδικεῖν καὶ ἀπειθεῖν τῷ βελτίονι καὶ θεῷ καὶ ἀνθρώπῳ, ὅτι κακὸν καὶ αἰσχρόν ἐστιν οἶδα. πρὸ οὖν τῶν κακῶν ὧν οἶδα ὅτι κακά ἐστιν, ἃ μὴ οἶδα εἰ καὶ ἀγαθὰ ὄντα τυγχάνει οὐδέποτε φοβήσομαι οὐδὲ φεύξομαι·

Embora sejam argumentos diferentes em contextos diferentes[81], ambos apontam para a construção do mesmo traço do caráter de Sócrates: a "coragem" (ἀνδρεία), uma das virtudes cardinais da filosofia moral platônica atribuída à personagem apresentada por Platão como modelo de conduta moral. Na *Apologia* (assim como no *Górgias*[82]*),* além de sábio, pio, temperante e justo, o filósofo também é definido como corajoso, *verdadeiramente* corajoso, pois ele sabe aquilo que deve e não deve ser temido. Essa seria uma das conseqüências positivas daquele conhecimento "negativo" a que Sócrates chama

[81] cf. Slings, 1994, pp. 129-30.
[82] cf. Platão, *Górgias,* 507c.

em causa na *Apologia,* pois não se deve temer aquilo que não conhecemos e de que não sabemos se suas conseqüências podem vir a ser boas ou más; os homens comuns temem a morte por ignorância, por não possuírem essa "sabedoria humana" (ἀνθρωπίνη σοφία, 20d8) que Sócrates possui, por não saberem o que deve ou não ser temido. No *Gorgias,* por outro lado, Sócrates baseia seu argumento na prioridade da injustiça sobre a morte: a preocupação precípua do homem é viver de forma justa se ele pretende ser feliz, e por isso ele deve temer a injustiça, o maior mal da alma, e não a morte: o homem deve viver, por qualquer tempo em que esteja vivo, da forma mais justa possível para ser feliz.

V.

Mas o que torna ainda mais surpreendente essa prefiguração do processo contra Sócrates no *Górgias* é que ele, além de concordar com o vaticínio de seu adversário, apresenta também as causas de seu próprio fracasso como orador, justificando antecipadamente a ineficácia persuasiva de seu discurso como virá a acontecer efetivamente no tribunal (521d6-522c3). A sua condição de ἄτοπος no âmbito dessa instituição democrática é retratada por Sócrates por meio de uma analogia com o médico, retomando aquela distinção entre as verdadeiras τέχναι e as pseudo-τέχναι definidas por ele como espécies de κολακεία, como havia sido apresentado a Polo em sua *epideixis* (464b2-466a3): "serei julgado como se fosse um médico a ser julgado em meio a crianças sob a acusação de um cozinheiro" (κρινοῦμαι γὰρ ὡς ἐν παιδίοις ἰατρὸς ἂν κρίνοιτο κατηγοροῦντος ὀψοποιοῦ, 521e3-4).

Essa analogia é muito profícua, exploremo-la um pouco mais; Sócrates, na figura do médico, representaria aqui o detentor da "verdadeira retórica" (τῇ ἀληθινῇ ῥητορικῇ, 517a5), da retórica praticada com τέχνη em função da promoção do "supremo bem" da audiência (τὸ βέλτιστον, 521d9), e não de seu simples comprazimento; o acusador, na figura do cozinheiro, representaria, por sua vez, o praticante da "retórica lisonjeadora" (τῇ κολακικῇ, 517a6), cuja persuasão é obtida não por arte, mas por simples "experiência e rotina" (ἐμπειρία καὶ τρίβη, 463b4), por salvaguardar os meios eficazes de comprazer a audiência e, assim, persuadi-la; as crianças representariam, enfim, os juízes do tribunal, aqueles que têm o mérito de julgar a culpabilidade ou não de Sócrates, ou seja, pessoas

absolutamente ignorantes do que é o bem e o mal, o justo e o injusto, o belo e o vergonhoso, que tomam o "prazer" pelo "bem" como critério para seu juízo. A "verdadeira retórica" de Sócrates, nesse sentido, não possuiria qualquer efeito persuasivo porque está voltada para um público absolutamente estranho a ela, um público habituado a ser lisonjeado, gratificado e comprazido, em toda e qualquer circunstância, por uma outra forma de "retórica", ou melhor, por uma *pseudoretórica*, praticada por homens igualmente ignorantes do que é o bem e o mal, tomando-os, inversamente, pelo prazer e pela dor. Essa mesma imagem do embate verbal entre o médico e o cozinheiro já havia sido construída por Sócrates naquela *epideixis* referida acima (464b2-466a3):

> SOC: [...] Portanto, na medicina se infiltrou a culinária, simulando conhecer qual a suprema 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 sucumbiria de fome. (464d3-e2)

> ὑπὸ μὲν οὖν τὴν ἰατρικὴν ἡ ὀψοποιικὴ ὑποδέδυκεν, καὶ προσποιεῖται τὰ βέλτιστα σιτία τῷ σώματι εἰδέναι, ὥστ᾽ εἰ δέοι ἐν παισὶ διαγωνίζεσθαι ὀψοποιόν τε καὶ ἰατρόν, ἢ ἐν ἀνδράσιν οὕτως ἀνοήτοις ὥσπερ οἱ παῖδες, πότερος ἐπαΐει περὶ τῶν χρηστῶν σιτίων καὶ πονηρῶν, ὁ ἰατρὸς ἢ ὁ ὀψοποιός, λιμῷ ἂν ἀποθανεῖν τὸν ἰατρόν.

Na perspectiva de Sócrates, portanto, o problema do prazer e da dor (sobretudo na perspectiva do hedonismo sustentado por Cálicles) é central para compreendermos os motivos de seu fracasso como orador quando diante do tribunal. Há uma incompatibilidade entre a retórica socrática e o público ao qual ela se destina: o verdadeiro retor sempre fala em vista do "supremo bem" (τὸ βέλτιστον), a despeito de seu discurso ser aprazível ou não àquela determinada audiência; mas essa audiência, assim como as crianças, equivale equivocadamente o bem ao prazer e o mal à dor, de modo a estar muito mais suscetível, e muito mais habituada, aos procedimentos lisonjeadores daquela *pseudoretórica* que Sócrates tanto renega. Ele não persuade precisamente porque o critério do juízo da audiência é o "prazer", e não o "bem". Isso fica evidente na cena fictícia do ἀγών entre o cozinheiro e o médico no tribunal:

SOC: [...] 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 acerbas 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?

CAL: Talvez; devemos supor que sim. (521e5-522a8)

ΣΩ. [...] σκόπει γάρ, τί ἂν ἀπολογοῖτο ὁ τοιοῦτος ἄνθρωπος ἐν τούτοις ληφθείς, εἰ αὐτοῦ κατηγοροῖ τις λέγων ὅτι "Ὦ παῖδες, πολλὰ ὑμᾶς καὶ κακὰ ὅδε εἴργασται ἀνὴρ καὶ αὐτούς, καὶ τοὺς νεωτάτους ὑμῶν διαφθείρει τέμνων τε καὶ κάων, καὶ ἰσχναίνων καὶ πνίγων ἀπορεῖν ποιεῖ, πικρότατα πώματα διδοὺς καὶ πεινῆν καὶ διψῆν ἀναγκάζων, οὐχ ὥσπερ ἐγὼ πολλὰ καὶ ἡδέα καὶ παντοδαπὰ ηὐώχουν ὑμᾶς·" τί ἂν οἴει ἐν τούτῳ τῷ κακῷ ἀποληφθέντα ἰατρὸν ἔχειν εἰπεῖν; ἢ εἰ εἴποι τὴν ἀλήθειαν, ὅτι "Ταῦτα πάντα ἐγὼ ἐποίουν, ὦ παῖδες, ὑγιεινῶς," πόσον τι οἴει ἂν ἀναβοῆσαι τοὺς τοιούτους δικαστάς; οὐ μέγα;

ΚΑΛ. Ἴσως· οἴεσθαί γε χρή.

Essa reação dos juízes conjeturada por Sócrates refletiria, então, como seu discurso, ao invés de lisonjear o público, o afligiria: como o "prazer" é o critério do juízo desse mesmo público (de modo que quanto mais aprazível mais presuasivo será o discurso), é natural que o discurso socrático não tenha qualquer eficácia persuasiva nesse contexto específico. O problema, portanto, não seria propriamente a retórica socrática, mas a sua relação conflituosa com o público ao qual ela se volta, público este moldado pelos valores morais consagrados por aquela sociedade democrática, que são opostos àqueles estipulados por Sócrates como verdade moral (como vemos, por exemplo, no debate com Polo, e posteriormente retomado com Cálicles, sobre cometer e sofrer injustiça). Essa incongruência entre a finalidade do discurso socrático (o bem) e as expectativas da audiência do tribunal (o prazer), já figurada na analogia de Sócrates com o médico, aparece explicitamente na seqüência do diálogo:

SOC: Não julgas, então, que ele [o médico] ficaria totalmente embaraçado sobre o que deve dizer?

CAL: Absolutamente.

SOC: Sim, estou seguro de que também eu experimentaria uma paixão semelhante se fosse conduzido ao tribunal. Pois não poderei enumerar-lhes os prazeres de que os provi, prazeres que

eles consideram benfeitoria e benefício, e tampouco hei de invejar quem lhes provê e quem por eles é provido. Se alguém afirmar que eu corrompo os mais jovens por deixá-los em embaraço, ou que deprecio os mais velhos por proferir-lhes discursos acerbos, quer em privado, quer em público, não poderei dizer nem a verdade, ou seja, que "Tudo o que eu digo é de forma justa, ó juízes, e ajo em vosso interesse", nem qualquer outra coisa. Conseqüentemente, eu sofrerei o que a ocasião requerer. (522a9-c3)

ΣΩ. Οὐκοῦν οἴει ἐν πάσῃ ἀπορίᾳ ἂν αὐτὸν ἔχεσθαι ὅτι χρὴ εἰπεῖν;
ΚΑΛ. Πάνυ γε.
ΣΩ. Τοιοῦτον μέντοι καὶ ἐγὼ οἶδα ὅτι πάθος πάθοιμι ἂν εἰσελθὼν εἰς δικαστήριον. οὔτε γὰρ ἡδονὰς ἃς ἐκπεπόρικα ἔξω αὐτοῖς λέγειν, ἃς οὗτοι εὐεργεσίας καὶ ὠφελίας νομίζουσιν, ἐγὼ δὲ οὔτε τοὺς πορίζοντας ζηλῶ οὔτε οἷς πορίζεται· ἐάν τέ τίς με ἢ νεωτέρους φῇ διαφθείρειν ἀπορεῖν ποιοῦντα, ἢ τοὺς πρεσβυτέρους κακηγορεῖν λέγοντα πικροὺς λόγους ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ, οὔτε τὸ ἀληθὲς ἔξω εἰπεῖν, ὅτι Δικαίως πάντα ταῦτα ἐγὼ λέγω, καὶ πράττω τὸ ὑμέτερον δὴ τοῦτο, ὦ ἄνδρες δικασταί, οὔτε ἄλλο οὐδέν· ὥστε ἴσως, ὅτι ἂν τύχω, τοῦτο πείσομαι.

A sua resignação perante a morte vaticinada por Cálicles, calcada em tais argumentos, faz de Sócrates, portanto, uma personagem antitrágica no *Górgias*[83]: como Sócrates sublinha, ele "se enfureceria" (ἀγανακτοίην ἄν, 522d7) somente se alguém o refutasse demonstrando que ele é incapaz de socorrer a si mesmo ou a outrem do maior perigo que há para o homem, ou seja, a injustiça, e então morresse em virtude dessa incapacidade; mas se sua morte se devesse ao fato de ele não ter recorrido a procedimentos lisonjeadores para persuadir a qualquer preço a audiência de sua inculpabiblidade, como seria efetivamente o seu caso, então ele haveria de "suportar facilmente a morte" (ῥᾳδίως φέροντα τὸν θάνατον, 522d8-e1). Pois o mal da alma, como assevera Sócrates no *Górgias,* não é a morte, mas a injustiça: se alguém conseguisse lhe provar que sua vida foi vivida de forma injusta, então Sócrates teria motivos para "se enfurecer" (ἀγανακτοίην ἄν, 522d7) e censurar a si próprio, pois esse seria o verdadeiro "infortúnio" do homem (δυστυχία); nessas condições, essa suposta reação destemperada de Sócrates teria sido própria de um herói trágico.

A ocorrência do verbo ἀγανακτέω nessa passagem do *Górgias* não é fortuita: ela aponta para a discussão sobre o " caráter irascível" (τὸ ἀγανακτητικὸν ἦθος) do herói trágico referido no Livro X da *República.* Vejamos o trecho:

[83] Acredito que essa interpretação também compreenda a representação da personagem Sócrates na *Apologia,* no *Críton* e no *Fédon,* mas vou me limitar aqui ao caso do *Górgias* para simplificar meu argumento. Sobre a representação de Sócrates como personagem antitrágica no *Fédon,* cf. Erler, 2006.

"Por conseguinte, o caráter irascível é o que admite a múltipla e variada imitação, enquanto o caráter sensato e calmo, por ser ele próprio sempre semelhante a si mesmo, nem é fácil de ser imitado nem acessível à compreensão quando imitado, especialmente nos festivais e para toda sorte de homens que se reúnem no teatro; pois é a imitação de uma experiência estranha que lhes é apresentada."

"Absolutamente."

"É evidente, então, que o poeta imitador não está naturalmente voltado para essa parte da alma e sua sabedoria, caso pretenda ter boa reputação entre a maioria, foi incrustada para lhe agradar, – pelo contrário, ele está voltado para o caráter irascível e variável por ser fácil de imitar."

"Evidentemente." (604e1-605a7)

Οὐκοῦν τὸ μὲν πολλὴν μίμησιν καὶ ποικίλην ἔχει, τὸ ἀγανακτητικόν, τὸ δὲ φρόνιμόν τε καὶ ἡσύχιον ἦθος, παραπλήσιον ὂν ἀεὶ αὐτὸ αὑτῷ, οὔτε ῥᾴδιον μιμήσασθαι οὔτε μιμουμένου εὐπετὲς καταμαθεῖν, ἄλλως τε καὶ πανηγύρει καὶ παντοδαποῖς ἀνθρώποις εἰς θέατρα συλλεγομένοις· ἀλλοτρίου γάρ που πάθους ἡ μίμησις αὐτοῖς γίγνεται.

Παντάπασι μὲν οὖν.

Ὁ δὴ μιμητικὸς ποιητὴς δῆλον ὅτι οὐ πρὸς τὸ τοιοῦτον τῆς ψυχῆς πέφυκέ τε καὶ ἡ σοφία αὐτοῦ τούτῳ ἀρέσκειν πέπηγεν, εἰ μέλλει εὐδοκιμήσειν ἐν τοῖς πολλοῖς, ἀλλὰ πρὸς τὸ ἀγανακτητικόν τε καὶ ποικίλον ἦθος διὰ τὸ εὐμίμητον εἶναι.

Δῆλον.

A referência explícita aos festivais e ao teatro mostra que o enfoque de Platão na crítica aos efeitos psicológicos da poesia mimética no Livro X é particularmente a tragédia e a comédia (como ficará claro em 605c-606d)[84]. Essa oposição entre o "caráter irascível e variável" (τὸ ἀγανακτητικόν τε καὶ ποικίλον ἦθος, 605a5) e o "caráter sensato e calmo" (τὸ φρόνιμόν τε καὶ ἡσυχίον ἦθος, 604e2) marca justamente esse contraste entre o ἦθος do filósofo e o ἦθος do herói trágico: Sócrates, conseqüentemente, não poderia ser modelo de "imitação" para os tragediógrafos, pois, compreendendo as razões de a morte não ser o verdadeiro mal para o homem e sabendo como reagir convenientemente diante dos infortúnios, ele controla suas paixões e não tem reações desmedidas como mostram ter as personagens da tragédia em situações semelhantes. Se o efeito psicológico da experiência trágica é suscitar na audiência "piedade e terror", como define Aristóteles na *Poética* (δι'

[84] A crítica de Platão ao teatro no Livro X da *República* se estende evidentemente a Homero, considerado pela personagem Sócrates "o primeiro mestre e guia de todos esses belos poetas trágicos" (τῶν καλῶν ἁπάντων τούτων τῶν τραγικῶν πρῶτος διδάσκαλος τε καὶ ἡγεμὼν γενέσθαι, 595c1-2). Todavia, é preciso destacar que a análise dos efeitos psicológicos da experiência poética no Livro X (602c-608c) é centrada sobretudo na tragédia e na comédia, tendo em vista essas alusões ao teatro e aos festivais.

ἐλέου καὶ φόβου, 1449b27), não será certamente por meio de uma personagem que reaja com resignação perante o "infortúnio" que ele obterá esse efeito (como Sócrates é representado no *Górgias,* na *Apologia,* no *Críton* e, sobretudo, no *Fédon*): Sócrates, ao contrário, configura-se como uma personagem antitrágica, pois ele possui o "caráter sensato e calmo" (τὸ φρόνιμόν τε καὶ ἡσυχίον ἦθος, 604e2). O fato de no teatro os atores se entregarem às lamentações, arrastados pelo sentimento de dor que obscurece as determinações da razão, induz os próprios espectadores a adotarem conduta semelhante em situações particulares, conduta esta moralmente censurável segundo a psicologia moral platônica:

> "A lei diz ser o mais correto sobretudo se comportar com serenidade nas adversidades e não se irritar, pois nem é evidente se são bons ou maus tais infortúnios, nem se há progresso futuramente para quem os suporta com dificuldade, nem se é algo dentre as coisas humanas digno de grande importância; o que é preciso nessas circunstâncias que nos sobrevenha o mais rapidamente, a dor lhe impõe obstáculos."
>
> "A que te referes?", perguntou.
>
> "À deliberação," respondi, "acerca do que nos ocorreu; assim como no jogo de dados, é necessário endireitar nossas posições conforme o lance, através do que a razão retenha como melhor, ao invés de gastar o tempo a gritar tal como as crianças machucadas se comportam com a ferida; é necessário, ao contrário, sempre habituar a alma a curar e corrigir o mais rapidamente o que caiu e adoeceu, suprimindo a lamúria pela medicina." (604b9-d2)

> Λέγει που ὁ νόμος ὅτι κάλλιστον ὅτι μάλιστα ἡσυχίαν ἄγειν ἐν ταῖς συμφοραῖς καὶ μὴ ἀγανακτεῖν, ὡς οὔτε δήλου ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ τε καὶ κακοῦ τῶν τοιούτων, οὔτε εἰς τὸ πρόσθεν οὐδὲν προβαῖνον τῷ χαλεπῶς φέροντι, οὔτε τι τῶν ἀνθρωπίνων ἄξιον ὂν μεγάλης σπουδῆς, ὅ τε δεῖ ἐν αὐτοῖς ὅτι τάχιστα παραγίγνεσθαι ἡμῖν, τούτῳ ἐμποδὼν γιγνόμενον τὸ λυπεῖσθαι.
>
> Τίνι, ἦ δ' ὅς, λέγεις;
>
> Τῷ βουλεύεσθαι, ἦν δ' ἐγώ, περὶ τὸ γεγονὸς καὶ ὥσπερ ἐν πτώσει κύβων πρὸς τὰ πεπτωκότα τίθεσθαι τὰ αὑτοῦ πράγματα, ὅπῃ ὁ λόγος αἱρεῖ βέλτιστ' ἂν ἔχειν, ἀλλὰ μὴ προσπταίσαντας καθάπερ παῖδας ἐχομένους τοῦ πληγέντος ἐν τῷ βοᾶν διατρίβειν, ἀλλ' ἀεὶ ἐθίζειν τὴν ψυχὴν ὅτι τάχιστα γίγνεσθαι πρὸς τὸ ἰᾶσθαί τε καὶ ἐπανορθοῦν τὸ πεσόν τε καὶ νοσῆσαν, ἰατρικῇ θρηνῳδίαν ἀφανίζοντα.

VI.

Essa imagem de Sócrates como personagem antitrágica, como personificação do controle da razão sobre as afecções do corpo, como vemos no *Górgias* e, implicitamente,

no Livro X da *República,* é recorrente também na *Apologia.* Na *peroração* de seu primeiro discurso (34b6-35d8), Sócrates, numa reflexão *meta-retórica,* recusa os artifícios geralmente usados pelos oradores que apelam à "piedade" da audiência para assim persuadi-la. Analisemos as duas passagens:

> (i) Que assim seja, ó homens! A defesa que eu teria de fazer é mais ou menos essa, ou talvez outra semelhante. Algum de vós, talvez, possa se indignar ao relembrar de si próprio, quando, enfrentando uma contenda menor do que esta aqui, volveu-se em imprecações e súplicas aos juízes em meio a choradeiras, apresentando os seus próprios filhos, além de inúmeros outros parentes e amigos, para incitar-lhes ao máximo a piedade: eu, ao contrário, mesmo correndo, presumo eu, o risco mais extremo, não recorrerei a nenhum procedimento desse tipo. (34b6-c7)

Εἶεν δή, ὦ ἄνδρες· ἃ μὲν ἐγὼ ἔχοιμ᾽ ἂν ἀπολογεῖσθαι, σχεδόν ἐστι ταῦτα καὶ ἄλλα ἴσως τοιαῦτα. τάχα δ᾽ ἄν τις ὑμῶν ἀγανακτήσειεν ἀναμνησθεὶς ἑαυτοῦ, εἰ ὁ μὲν καὶ ἐλάττω τουτουῒ τοῦ ἀγῶνος ἀγῶνα ἀγωνιζόμενος ἐδεήθη τε καὶ ἱκέτευσε τοὺς δικαστὰς μετὰ πολλῶν δακρύων, παιδία τε αὑτοῦ ἀναβιβασάμενος ἵνα ὅτι μάλιστα ἐλεηθείη, καὶ ἄλλους τῶν οἰκείων καὶ φίλων πολλούς, ἐγὼ δὲ οὐδὲν ἄρα τούτων ποιήσω, καὶ ταῦτα κινδυνεύων, ὡς ἂν δόξαιμι, τὸν ἔσχατον κίνδυνον.

> (ii) Por que não recorrerei, então, a qualquer procedimento do tipo? Não por arrogância, ó Atenienses, tampouco para desonrar-vos: se eu enfrento a morte com bravura ou não, isso é matéria para outro discurso. Mas é em vista da minha reputação, da vossa e de toda a cidade, que parece-me vergonhoso que eu recorra a tais procedimentos, com a idade que tenho e com este renome que adquiri, seja ele verdadeiro ou falso: mas é parecer corrente que Sócrates se distingue em alguma coisa da maioria dos homens. Se aqueles dentre vós que parecem se distinguir ou pela sabedoria, ou pela coragem, ou por qualquer outra virtude, forem homens daquele tipo, será então vergonhoso; eu muitas vezes observei que alguns deles, no momento do julgamento, parecem ser alguma coisa, mas acabam por realizar feitos espantosos, porque presumem uma sorte terrível se morrerem, como se eles fossem imortais e vós não pudésseis condená-los à morte. Esses homens parecem-me cobrir a cidade de vergonha, de modo que qualquer estrangeiro poderia supor que os atenienses que se distinguem pela virtude, eleitos pelos próprios atenienses para o comando e para cargos honoríficos, em nada se distinguem das mulheres. (34d8-35b3)

τί δὴ οὖν οὐδὲν τούτων ποιήσω; οὐκ αὐθαδιζόμενος, ὦ ἄνδρες ἀθηναῖοι, οὐδ᾽ ὑμᾶς ἀτιμάζων, ἀλλ᾽ εἰ μὲν θαρραλέως ἐγὼ ἔχω πρὸς θάνατον ἢ μή, ἄλλος λόγος, πρὸς δ᾽ οὖν δόξαν καὶ ἐμοὶ καὶ ὑμῖν καὶ ὅλῃ τῇ πόλει οὔ μοι δοκεῖ καλὸν εἶναι ἐμὲ τούτων οὐδὲν ποιεῖν καὶ τηλικόνδε ὄντα καὶ τοῦτο τοὔνομαἔχοντα, εἴτ᾽ οὖν ἀληθὲς εἴτ᾽ οὖν ψεῦδος, ἀλλ᾽ οὖν δεδογμένον γέ ἐστί τῳ Σωκράτη διαφέρειν τῶν πολλῶν ἀνθρώπων. εἰ οὖν ὑμῶν οἱ δοκοῦντες διαφέρειν εἴτε σοφίᾳ εἴτε ἀνδρείᾳ εἴτε ἄλλῃ ἠτινιοῦν ἀρετῇ τοιοῦτοι ἔσονται, αἰσχρὸν ἂν

εἴη· οἵουσπερ ἐγὼ πολλάκις ἑώρακά τινας ὅταν κρίνωνται, δοκοῦντας μέν τι εἶναι, θαυμάσια δὲ ἐργαζομένους, ὡς δεινόν τι οἰομένους πείσεσθαι εἰ ἀποθανοῦνται, ὥσπερ ἀθανάτων ἐσομένων ἂν ὑμεῖς αὐτοὺς μὴ ἀποκτείνητε· οἳ ἐμοὶ δοκοῦσιν αἰσχύνην τῇ πόλει περιάπτειν, ὥστ' ἄν τινα καὶ τῶν ξένων ὑπολαβεῖν ὅτι οἱ διαφέροντες Ἀθηναίων εἰς ἀρετήν, οὓς αὐτοὶ ἑαυτῶν ἔν τε ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἄλλαις τιμαῖς προκρίνουσιν, οὗτοι γυναικῶν οὐδὲν διαφέρουσιν.

Como observa Slings em seu comentário à obra, a incursão de Platão no gênero judiciário é marcada por uma série de inversões e/ou subversões de seus *topoi*[85]: como vemos nessa *peroração* da *Apologia,* Platão faz Socrates prescindir de três dos quatro elementos que constituiriam, em conjunto ou em separado, o ἐπίλογος de um discurso forense, segundo a *Retórica* de Aristóteles[86]: (i) a *captatio benevolentiae*, procedimento já recusado no *proêmio,* seu lugar por excelência; (ii) a amplificação e a depreciação, e (iv) a recapitulação[87]. O único elemento que interessa Platão nessa reflexão *metaretórica* é precisamente (iii) a disposição da audiência em determinado estado de ânimo: todavia, ao invés do apelo de Sócrates às paixões, e em específico, à "piedade" da audiência (ἐλεηθείη, 34c4), encontramos uma reflexão crítica sobre o comportamento dos oradores que recorrem a esse tipo de apelo passional (referido pelos verbos ἐδεήθη e ἱκέτευσε e pelo advérbio μετὰ πολλῶν δρακύων, 34c2-3). O contraste entre o comportamento de Sócrates e o daqueles "que parecem se distinguir ou pela sabedoria, ou pela coragem, ou por qualquer outra virtude" (οἱ δοκοῦντες διαφέρειν εἴτε σοφίᾳ εἴτε ἀνδρείᾳ εἴτε ἄλλῃ ἡτινιοῦν ἀρετῇ, 35a2-3), quando diante do tribunal, define precisamente aquele tipo de caráter "calmo e sensato", como referido no Livro X da *República* (τὸ φρόνιμόν τε καὶ ἡσυχίον ἦθος, 604e2), que faz de Sócrates uma personagem antitrágica: onde o comum dos homens age de modo passional, como se comportam as mulheres em situações semelhantes (35b3)[88],

[85] Slings, 1994, p. 180.
[86] cf. Aristóteles, *Retórica,* III, 1419b10-14.
[87] Slings, 1994, p. 181: "Of the four elements of the Aristotelian ἐπίλογος, Socrates employs only the third one. That he simply ignores the first, winning the audience's good will, cannot surprise us, since he had not even tried to do anything of the kind in the *Exordium,* which was the usual place for the *captatio beneuolentiae.* Nor was there any reason to develop the second Aristotelian element, amplification or depreciation: Socrates has demonstrated these in the two parts of the Digression, where he elaborated the importance of his activity for Athens and the harm that the jurors would inflict upon themselves and the whole city by pronouncing a wrong sentence. Finally, after a speech like this one, there was no need for a recapitulation, for there was no series of material facts or of points of legal interpretation that had been mentioned, and that had to be summed up at the end. In the course of his defence, Socrates had done nothing else but give a synthetic view of his way of life and at every moment it was the whole that mattered, not a particular detail."
[88] O episódio de Xantipa no *Fédon,* a mulher de Sócrates, ilustra bem o caso:

Sócrates mantém o controle racional de suas paixões, recusando o apelo à "piedade" dos juízes como é comum na *peroração* de um discurso forense, porque ele reconhece que esse tipo de conduta é vergonhosa não apenas para quem a pratica, mas sobretudo para a cidade. Ou seja, recusando um dos cânones da retórica forense, Sócrates garante a coerência de sua imagem de "homem justo, pio, temperante, corajoso e sábio", devotado à pólis como nenhum outro homem político, a qual emerge da *Apologia* como o modelo de conduta moral consagrado por Platão.

Em suma, essa condição idiossincrática faz de Sócrates, portanto, uma personagem antitrágica nos diálogos platônicos, em especial na *Apologia,* no *Críton,* no *Górgias* e no *Fédon,* diálogos em que o episódio de sua morte aparece, de uma forma ou de outra, como motivo de reflexão. Embora todas as circunstâncias que cercam tal episódio apontem para a tragicidade da personagem, como seria na perpectiva de Cálicles e, por conseguinte, do senso comum daquela sociedade democrática[89], Sócrates é construído por Platão como uma personagem antitrágica: na *Apologia,* a sua resignação perante o risco de morte, mesmo sob condições aparentemente ignominiosas, é fruto do reconhecimento da própria ignorância, que o impede de temer aquilo que ele próprio não sabe se é bom ou mal, ou seja, a morte; no *Górgias,* esse mesmo traço da personagem, quando diante do vaticínio de Cálicles, funda-se na compreensão de que o mal da alma não é a morte, mas a injustiça, a qual deve ser temida e evitada por todos os meios para que se tenha uma vida feliz[90].

3.4 – A Tragicidade do Discurso Socrático

> Chegando lá, encontramos Sócrates há pouco liberto das amarras e Xantipa – tu a conheces – com o filho sentada ao lado dele. Quando Xantipa nos viu, gritou em meio ao choro e disse aquelas coisas que as mulheres costumam dizer: "Ó Sócrates, é a última vez que teus amigos te verão, e tu a eles". E Sócrates, olhando para Críton, disse: "Ó Críton, que alguém a leve para casa!". (59e8-60a8)
>
> εἰσιόντες οὖν κατελαμβάνομεν τὸν μὲν Σωκράτη ἄρτι λελυμένον, τὴν δὲ Ξανθίππην–γιγνώσκεις γάρ– ἔχουσάν τε τὸ παιδίον αὐτοῦ καὶ παρακαθημένην. ὡς οὖν εἶδεν ἡμᾶς ἡ Ξανθίππη, ἀνηυφήμησέ τε καὶ τοιαῦτ' ἄττα εἶπεν, οἷα δὴ εἰώθασιν αἱ γυναῖκες, ὅτι "Ὦ Σώκρατες, ὕστατον δή σε προσεροῦσι νῦν οἱ ἐπιτήδειοι καὶ σὺ τούτους." καὶ ὁ Σωκράτης βλέψας εἰς τὸν Κρίτωνα, "Ὦ Κρίτων," ἔφη, "ἀπαγέτω τις αὐτὴν οἴκαδε."

[89] Sobre Cálicles e Polo como "porta-vozes" do senso comum da sociedade democrática de Atenas, cf. *Górgias,* 511b1-3.

[90] Como foi salientado anteriormente, não entrarei na discussão sobre o *Fédon,* pois desviaria assim o enfoque de minha análise. Sobre a figura antitrágica de Sócrates no *Fédon,* cf. Erler, 2006.

I.

Retomemos, então, a análise específica do diálogo *Górgias.* O que haveria de "trágico" nesse confronto com Cálicles, se Sócrates se configura como uma personagem antitrágica? Como eu havia sugerido antecipadamente, se a "tragédia" não é da personagem, do novo herói construído por Platão, ela é então de seu discurso, uma vez que ele não possui qualquer efeito persuasivo e fracassa sob todas as suas formas (lógica, retórica e mitológica), como é sublinhado por diversas vezes no diálogo (493d; 494a; 513d; 513e; 516a; 516c-d; 517a; 518a; 523a; 527a). Se Cálicles é visto por Sócrates como a "pedra de toque" (βασάνου, 486d7) capaz de verificar se suas opiniões são realmente verdadeiras, e se esse interlocutor não reconhece o valor de verdade nas teses defendidas pelo filósofo durante uma discussão marcada pelo rompimento das "regras" do processo dialógico, marcada por uma série de desentendimentos a respeito da forma como é conduzida, então esse "projeto" de Sócrates, pelo menos nesta circunstância específica, entra em colapso.

O caso Cálicles, o do interlocutor *recalcitrante,* evidencia, assim, os limites do *elenchos* socrático do ponto de vista de sua eficiência discursiva, de sua capacidade de impelir o interlocutor à filosofia e, por conseguinte, ao modo de vida filosófico (caráter protréptico do *elenchos*). Isso coloca em xeque a visão otimista de Sócrates com relação à onipotência da razão, expressa pela máxima moral de que o conhecimento é suficiente para a virtude (referida pela crítica platônica como "paradoxo socrático"[91]): bastaria, a princípio, a correção nas opiniões do interlocutor, uma vez contraditórias, para que ele passasse a agir bem, e seria essa a função positiva do *elenchos,* que justificaria os meios empregados por Sócrates para demonstrar ao interlocutor a sua ignorância e impeli-lo, assim, à investigação filosófica. Mas o problema seria tão somente de "opinião", ou de "conhecimento" e "ignorância"? Ou o caso Cálicles conduz a discussão para uma outra perspectiva, que leva em consideração outros elementos, além das "opiniões", como causa das ações humanas? Penso que Platão está lidando com esse tipo de questionamento referente a problemas de psicologia moral que não são contemplados pela perspectiva dita "socrática", mas que devem ser considerados para uma adequada compreensão do caso Cálicles. Nesse sentido, o

[91] Beversluis, 2000, p. 308; Fussi, 2001, p. 117; Irwin, 1995, p. 2; Kahn, 1996, pp. 72-3.

diálogo *Górgias* já apresenta questões de psicologia moral que Platão desenvolverá em toda a sua extensão na *República,* em especial no Livro IV: embora a refutação de Górgias se baseie no paradoxo socrático (460b-c), Platão nos oferece outras perspectivas para a compreensão do fenômeno moral que ultrapassam a "socrática", sobretudo por meio da personagem Cálicles (como sugere J. Cooper em seu artigo[92]). Vejamos alguns pontos da questão.

II.

Em sentido amplo, o caso Cálicles é, portanto, uma reflexão crítica de Platão a respeito dos alcances e da viabilidade do *elenchos* como instrumento discursivo para a filosofia: a necessidade lógica das demonstrações dos argumentos sustentados por Sócrates, seja para refutar as teses adversárias seja para confirmar as suas próprias, não é suficiente para *persuadir* o interlocutor de seu valor de verdade; tampouco são persuasivos os recursos retóricos empregados por Sócrates na tentativa de demover Cálicles de suas convicções morais e exortá-lo à filosofia. Sócrates demonstra no *Górgias*, numa postura análoga à da personagem Górgias a respeito do poder onipotente da retórica, uma absoluta confiança no valor de verdade de suas teses morais, como vemos no final da refutação de Polo (indicada pela ocorrência da forma verbal ἀποδέδεικται, 479e8):

> SOC: E não era neste ponto, meu caro, que divergíamos? Tu supunhas que Arquelau era feliz, tendo ele cometido as maiores injustiças e jamais tendo pago a justa pena, enquanto eu julgava o contrário, que se Arquelau ou qualquer outro homem não a pagasse, uma vez cometida a injustiça, conviria que ele fosse distintamente o mais infeliz dos homens, e aquele que comete injustiça fosse sempre mais infeliz do que quem a sofre, e aquele que não paga a justa pena, mais infeliz do que quem a paga? Não era isso o que eu dizia?
> POL: Sim.
> SOC: Não está demonstrado, então, que se dizia a verdade?
> POL: É claro. (479d7-e9)

> ΣΩ. Ἆρ᾽ οὖν οὐ περὶ τούτου, ὦ φίλε, ἠμφεσβητήσαμεν, σὺ μὲν τὸν Ἀρχέλαον εὐδαιμονίζων τὸν τὰ μέγιστα ἀδικοῦντα δίκην οὐδεμίαν διδόντα, ἐγὼ δὲ τοὐναντίον οἰόμενος, εἴτε Ἀρχέλαος εἴτ᾽ ἄλλος ἀνθρώπων ὁστισοῦν μὴ δίδωσι δίκην ἀδικῶν, τούτῳ προσήκειν

[92] Cooper, 1999b, p. 32.

ἀθλίῳ εἶναι διαφερόντως τῶν ἄλλων ἀνθρώπων, καὶ ἀεὶ τὸν ἀδικοῦντα τοῦ ἀδικουμένου ἀθλιώτερον εἶναι καὶ τὸν μὴ διδόντα δίκην τοῦ διδόντος; οὐ ταῦτ' ἦν τὰ ὑπ' ἐμοῦ λεγόμενα;

ΠΩΛ. Ναί.

ΣΩ. Οὐκοῦν ἀποδέδεικται ὅτι ἀληθῆ ἐλέγετο;

ΠΩΛ. Φαίνεται.

A confiança de Sócrates, por sua vez, fundamenta-se no fato de suas convicções morais jamais terem sido refutadas quando confrontadas com opiniões opostas: em todas as circunstâncias em que Sócrates as colocou à prova, como, por exemplo, nesses três Atos do *Górgias,* elas se mostraram consistentes e jamais foram refutadas por qualquer interlocutor, como fica claro na passagem do diálogo citada em 3.2 (cf. 508e6-509a7).

Mas se a legitimidade das inferências feitas por Sócrates, que provariam a consistência de suas opiniões e a inconsistência das de seu adversário, depende do "consentimento" do interlocutor às premissas do argumento, como define Sócrates ("o meu e o teu consentimento, portanto, será realmente a completude da verdade", τῷ ὄντι οὖν ἡ ἐμὴ καὶ ἡ σὴ ὁμολογία τέλος ἤδη ἕξει τῆς ἀληθείας, 487e6-7), então as implicações decorrentes do caso Cálicles colocam-na em xeque. Os passos equivocados de ambos os interlocutores, que vão de encontro ao que o próprio Sócrates estipula como "regra" para o registro da *brachulogia,* acabam por invalidar, pelo menos nesse caso específico do debate com Cálicles, essa pretensão otimista de Sócrates. O princípio da sinceridade do interlocutor (495a7-9), que se apresenta como condição imprescindível para o diálogo de orientação filosófica em oposição ao jogo erístico, é deliberadamente negligenciado por Sócrates nesta passagem:

SOC: [...] Mas dize-me novamente: afirmas que aprazível e bom são o mesmo, ou que há coisas aprazíveis que não são boas?

CAL: A fim de que a discussão não me contradiga se eu disser que são diferentes, eu afirmo que são o mesmo.

SOC: Arruínas, Cálicles, a discussão precedente, e deixarias de investigar comigo de modo suficiente o que as coisas são, se falasses contrariamente a tuas opiniões.

CAL: Vale para ti também, Sócrates.

SOC: Pois bem, se faço isso, não o faço corretamente, tampouco tu o fazes. Mas, homem afortunado, observa se o bem não consiste em gratificar-se de qualquer modo. Pois, se assim o for, tornar-se-ão manifestas aquelas inúmeras conseqüências vergonhosas há pouco insinuadas, e muitas outras mais.

CAL: Segundo o teu juízo, Sócrates.

SOC: Tu, Cálicles, realmente persistes nesse ponto?

CAL: Sim.

SOC: Portanto, tentemos discutir como se falasses seriamente?

CAL: Absolutamente. (495a2-c2)

ΣΩ. [...] ἀγαθαὶ καὶ κακαί; ἀλλ᾽ ἔτι καὶ νῦν λέγε πότερον φὴς εἶναι τὸ αὐτὸ ἡδὺ καὶ ἀγαθόν, ἢ εἶναί τι τῶν ἡδέων ὃ οὐκ ἔστιν ἀγαθόν;

ΚΑΛ. Ἵνα δή μοι μὴ ἀνομολογούμενος ᾖ ὁ λόγος, ἐὰν ἕτερον φήσω εἶναι, τὸ αὐτό φημι εἶναι.

ΣΩ. Διαφθείρεις, ὦ Καλλίκλεις, τοὺς πρώτους λόγους, καὶ οὐκ ἂν ἔτι μετ᾽ ἐμοῦ ἱκανῶς τὰ ὄντα ἐξετάζοις, εἴπερ παρὰ τὰ δοκοῦντα σαυτῷ ἐρεῖς.

ΚΑΛ. Καὶ γὰρ σύ, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Οὐ τοίνυν ὀρθῶς ποιῶ οὔτ᾽ ἐγώ, εἴπερ ποιῶ τοῦτο, οὔτε σύ. ἀλλ᾽, ὦ μακάριε, ἄθρει μὴ οὐ τοῦτο ᾖ τὸ ἀγαθόν, τὸ πάντως χαίρειν· ταῦτά τε γὰρ τὰ νυνδὴ αἰνιχθέντα πολλὰ καὶ αἰσχρὰ φαίνεται συμβαίνοντα, εἰ τοῦτο οὕτως ἔχει, καὶ ἄλλα πολλά.

ΚΑΛ. Ὡς σύ γε οἴει, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Σὺ δὲ τῷ ὄντι, ὦ Καλλίκλεις, ταῦτα ἰσχυρίζῃ;

ΚΑΛ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Ἐπιχειρῶμεν ἄρα τῷ λόγῳ ὡς σοῦ σπουδάζοντος;

ΚΑΛ. Πάνυ γε σφόδρα.

Analisemos detidamente a passagem. Sócrates pretende mostrar a Cálicles que sua concepção de virtude e de felicidade implica uma série de conseqüências que ele próprio considera vergonhosas, concepção essa que pressupõe a identidade entre prazer e bem. Mas Cálicles apresenta a Sócrates sua concepção hedonista de felicidade em dois momentos diferentes da discussão (491e5-c8; 494c2-3), que, uma vez confrontados, evidenciam diferenças importantes em sua formulação, não contempladas por Sócrates na refutação acima (494a5-495c2). Vejamos os dois trechos:

(a) Mas o belo e justo por natureza, para te dizer agora com franqueza, é o seguinte: o homem que pretende ter uma vida correta deve permitir que seus próprios apetites dilatem ao máximo e não refreá-los, e, uma vez supra-dilatados, ser suficiente para servir-lhes com coragem e prudência, e satisfazer o apetite sempre que lhe advier. Mas isso, julgo eu, é impossível à massa: ela, assim, vitupera tais homens por vergonha, para encobrir a sua própria impotência, e afirma que é vergonhosa a intemperança, como eu dizia antes, e escraviza os melhores homens por natureza; ela própria, incapaz de prover a satisfação de seus prazeres, louva a temperança e a justiça por falta de hombridade. (491e6-492b1)

ἀλλὰ τοῦτ᾽ ἐστὶν τὸ κατὰ φύσιν καλὸν καὶ δίκαιον, ὃ ἐγώ σοι νῦν παρρησιαζόμενος λέγω, ὅτι δεῖ τὸν ὀρθῶς βιωσόμενον τὰς μὲν ἐπιθυμίας τὰς ἑαυτοῦ ἐᾶν ὡς μεγίστας εἶναι καὶ μὴ

κολάζειν, ταύταις δὲ ὡς μεγίσταις οὔσαις ἱκανὸν εἶναι ὑπηρετεῖν δι᾽ ἀνδρείαν καὶ φρόνησιν, καὶ ἀποπιμπλάναι ὧν ἂν ἀεὶ ἡ ἐπιθυμία γίγνηται. ἀλλὰ τοῦτ᾽ οἶμαι τοῖς πολλοῖς οὐ δυνατόν· ὅθεν ψέγουσιν τοὺς τοιούτους δι᾽ αἰσχύνην, ἀποκρυπτόμενοι τὴν αὐτῶν ἀδυναμίαν, καὶ αἰσχρὸν δή φασιν εἶναι τὴν ἀκολασίαν, ὅπερ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐγὼ ἔλεγον, δουλούμενοι τοὺς βελτίους τὴν φύσιν ἀνθρώπους, καὶ αὐτοὶ οὐ δυνάμενοι ἐκπορίζεσθαι ταῖς ἡδοναῖς πλήρωσιν ἐπαινοῦσιν τὴν σωφροσύνην καὶ τὴν δικαιοσύνην διὰ τὴν αὐτῶν ἀνανδρίαν.

(b) [...] ter todos os demais apetites e ser capaz de saciá-los, gratificar-se e viver feliz. (494c2-3)

[...] τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἁπάσας ἔχοντα καὶ δυνάμενον πληροῦντα χαίροντα εὐδαιμόνως ζῆν.

Na primeira versão do hedonismo, Cálicles não diz categoricamente que o homem que pretende viver bem deve ser capaz de satisfazer *todos* os apetites: ele diz que, quando os apetites surgem, o homem deve deixar que eles engrandeçam ao máximo para, assim, satisfazê-los, tendo a coragem e a inteligência suficientes para reprimir qualquer tipo de *pathos* que impeça esse processo, como a vergonha ou o medo. Isso não pressupõe que esse homem inteligente e corajoso deva satisfazer *todo e qualquer* apetite, pois pode acontecer que, ponderando sobre a natureza de certo apetite, ele prefira não satisfazê-lo por considerá-lo indigno ou vergonhoso, como, por exemplo, o apetite de "se coçar" ou o apetite dos homossexuais a que Sócrates recorre para refutar o hedonismo (b). Não seria incoerente, levando em consideração a formulação do hedonismo (a), se Cálicles distinguisse apetites bons de apetites maus, e, por conseguinte, prazeres bons de prazeres maus (na medida em que o prazer advém da satisfação do apetite, cf. 496d-e), pois o homem virtuoso seria aquele capaz de engrandecer e dar vazão àqueles apetites dignos de serem saciados, quaisquer que sejam eles, e evitar aqueles indignos, quaisquer que sejam eles.

Na segunda versão, todavia, Cálicles torna irrestrito o hedonismo, que Sócrates define como "gratificar-se de qualquer modo" (τὸ πάντως χαίρειν, 495b4). Nesse sentido, o homem que pretende viver bem deve então ser capaz de satisfazer todo e qualquer apetite, inclusive aqueles elencados por Sócrates. O argumento socrático é válido, portanto, somente para o hedonismo (b), o hedonismo *categórico*, pois Cálicles, diferentemente da versão (a), diz expressamente que o homem, para ser feliz, deve ter e satisfazer *todos* os apetites (ἁπάσας, 494c2). Admitindo a identidade absoluta entre prazer e bem, as conseqüências apontadas por Sócrates são necessárias, e Cálicles não teria como negá-las

tendo em vista o que ele próprio havia declarado anteriormente. É neste sentido que Cálicles aceita as conclusões do argumento, para não ser incoerente com o que havia admitido antes (ou seja, que o homem para viver feliz deve ter e satisfazer *todos* os apetites), e não porque elas refletem o que ele realmente pensava. Diante das conclusões indesejadas reveladas pelo *elenchos*, Cálicles poderia, como fará efetivamente adiante (499b), admitir que há prazeres bons e prazeres maus, distinção esta que seria perfeitamente admissível pelo hedonismo (a): o homem virtuoso deve permitir que os apetites bons, quaisquer que sejam eles, engrandeçam ao máximo para assim satisfazê-los, tendo a coragem e a prudência suficientes para isso[93]. Eis o dilema de Cálicles: dizer o que realmente pensa (que bem e prazer são diferentes e que aquele que se coça não é feliz) e ser assim incoerente com o que havia admitido antes, ou evitar tal incoerência sustentando algo em que não acredita[94].

Portanto, na medida em que a refutação do hedonismo (b)[95] não implica a refutação do hedonismo (a), a atitude de Cálicles é bastante razoável: para não ser incoerente consigo próprio, ele aceita as conseqüências vergonhosas do hedonismo categórico, embora elas não reflitam as suas reais opiniões; seria necessário, assim, uma reformulação nas premissas do argumento, como, por exemplo, de que há bons e maus prazeres (499b), para

---

[93] Cooper, 1999b, pp. 72-3: "With the completion of this second argument (499b), Callicles withdraws his admission (495a) that all appetite-pleasures are equally good – the admission that Socrates had immediately seized upon as the basis for these two arguments. So Callicles seems to think that if he withdraws it he will be able to derail both of Socrates' arguments. He is right. He will avoid the first objection [495c-497a] if he maintains instead that the good condition for a human being is – not: experiencing some appetite-pleasure on some occasion, but: - living in a such a way as to get a large variety of satisfactions over one's lifetime for a large number of enlarged appetites. Not *all* appetite-gratifications are or constitute the good conditon for a human being, but only the ones belonging to such a set. Such a condition might or might not exclude the catamite's life as a good one (that would depend on the facts about its pleasures), but it would certainly close off for Callicles all vunerability to Socrates' specific objection in his actual first argument [495c-497a]." [...] "As to the second argument [497a-499b]: if not all appetite-gratifications are equally good, but only those belonging to such a set of enlarged appetites count as good, then Callicles can argue that it is only the brave and intelligent who, precisely because of their bravery and intelligence, will in fact live a life that contains the good condition for a human being. Only they will be able to secure what is needed to satisfy those varied and enlarged appetites. In that case, Callicles can now coherently count bravery and intelligence as good – not, indeed, because of their very natures, as Socrates maintains, but because of the way they subserve our obtaining our *actual* good condition, namely, such a set of varied and enlarged appetite-gratifications."

[94] Beversluis, 2000, p. 354.

[95] Como foi comentado em 2.7, essa primeira refutação do hedonismo (b) (494c2-495c2) é *ad hominem,* ou seja, Sócrates está testando antes a "franqueza" de Cálicles (παρρησιαζόμενος, 492e6-7) do que propriamente o hedonismo categórico, como fará na seqüência do diálogo (495c3-497a5; 497a6-499b3): assim como os homens mais fracos e a massa, Cálicles também é acometido pelo sentimento da *vergonha,* que, na versão do hedonismo (a), apresenta-se como um dos obstáculos a serem superados pela "coragem e prudência" na busca pelo engrandecimento e satisafação dos apetites.

que o hedonismo fosse examinado de forma adequada, conforme as opiniões reais de Cálicles. Se Sócrates pretende provar ao interlocutor que bem e prazer são diferentes, Cálicles estaria assim pronto para admiti-lo, pois as conseqüências do hedonismo categórico, fundado na identidade entre prazer e bem, não condizem com o que ele pensa, tampouco são elas suficientes para refutar o hedonismo (a).

III.

Surpreendente, todavia, é a atitude de Sócrates diante da reação de Cálicles: ao invés de investigar as reais opiniões do interlocutor, analisando o hedonismo (a) a partir da distinção entre bons e maus prazeres, como Cálicles se mostra disposto a admiti-la e como admitirá efetivamente (499b), Sócrates ignora a ressalva de Cálicles e passa a dialogar como se ele falasse "seriamente" (σπουδάζοντος, 495c1). Nesse momento da discussão, não é Cálicles, mas Sócrates a romper o princípio da sinceridade do interlocutor que distinguiria, por sua vez, o diálogo de orientação filosófica das meras disputas erísticas. Mas por que Sócrates age dessa maneira? Porque Sócrates não refuta o hedonismo categórico com tais exemplos, e sim Cálicles, como foi comentado acima sobre o aspecto *ad hominem* do *elenchos* socrático: pois se Cálicles tivesse a coragem suficiente para reprimir esse sentimento de vergonha, comum a maioria dos homens, e admitir todas aquelas conseqüências insinuadas por Sócrates, então ele não refutaria Cálicles, tampouco o hedonismo categórico. Mesmo Cálicles sendo acometido pela vergonha, isso não é suficiente para Sócrates refutar o hedonismo categórico (b). O *elenchos* propriamente dito se dá através de dois argumentos subseqüentes (495c3-497a5; 497a6-499b3), em que Sócrates demonstra (i) que o prazer é diferente do bem e (ii) que aquele homem "corajoso e prudente" (τὸν φρόνιμον καὶ ἀνδρεῖόν, 499a2) reverenciado por Cálicles é tão bom quanto o "imprudente e covarde" (τὸν ἄφρονα καὶ δειλόν, 499a3) ou até mesmo pior, caso se admita que prazer e bem são a mesma coisa (pois o covarde se compraz e sofre mais do que o corajoso).

Pois bem, se essa leitura é aceitável, Sócrates passa a discutir em vão (495c3-499b3), pelo menos do ponto de vista do interlocutor, pois Sócrates pretende demonstrar aquilo que Cálicles já estava pronto para admitir, de modo a evitar as conseqüências

decorrentes da formulação categórica do hedonismo reveladas por Sócrates. Como J. Cooper salienta[96], admitir a distinção entre bons e maus prazeres, como Cálicles fará em 499b, não é inconsistente com a formulação do hedonismo (a), que, em última instância, acaba não sendo refutado absolutamente por Sócrates no *Górgias*: o valor central atribuído às ἐπιθυμίαι pela psicologia moral calicleana permanece consistente mesmo admitindo tal distinção. Assim, ao invés de levar a sério as possíveis implicações decorrentes desse consentimento de Cálicles para a teoria hedonista, Sócrates recorre à sua habitual ironia:

> CAL: Há tempos te ouço, Sócrates, concordando contigo e refletindo que, ainda que alguém te conceda algum ponto por brincadeira, te apegas a isso contente como um garoto. Pois tu julgas, de fato, que eu ou qualquer outro homem não consideramos que há prazeres melhores e piores?
> SOC: Ah! Ah! Cálicles, como és embusteiro e me tratas como se eu fosse criança, ora afirmando que as mesmas coisas são de um modo, ora de outro, com o escopo de me enganar. Aliás, eu não julgava a princípio que seria enganado por ti voluntariamente, visto que és meu amigo. Porém, acabaste de mentir, e, como é plausível, é necessário que eu, conforme o antigo ditado, "faça o melhor com o que tenho", e aceite a tua oferta. [...] (499b4-c6)

> ΚΑΛ. Πάλαι τοί σου ἀκροῶμαι, ὦ Σώκρατες, καθομολογῶν, ἐνθυμούμενος ὅτι, κἂν παίζων τίς σοι ἐνδῷ ὁτιοῦν, τούτου ἅσμενος ἔχῃ ὥσπερ τὰ μειράκια. ὡς δὴ σὺ οἴει ἐμὲ ἢ καὶ ἄλλον ὁντινοῦν ἀνθρώπων οὐχ ἡγεῖσθαι τὰς μὲν βελτίους ἡδονάς, τὰς δὲ χείρους.
> ΣΩ. Ἰοῦ ἰοῦ, ὦ Καλλίκλεις, ὡς πανοῦργος εἶ καί μοι ὥσπερ παιδὶ χρῇ, τοτὲ μὲν τὰ αὐτὰ φάσκων οὕτως ἔχειν, τοτὲ δὲ ἑτέρως, ἐξαπατῶν με. καίτοι οὐκ ᾤμην γε κατ᾽ ἀρχὰς ὑπὸ σοῦ ἑκόντος εἶναι ἐξαπατηθήσεσθαι, ὡς ὄντος φίλου· νῦν δὲ ἐψεύσθην, καὶ ὡς ἔοικεν ἀνάγκη μοι κατὰ τὸν παλαιὸν λόγον τὸ παρὸν εὖ ποιεῖν καὶ τοῦτο δέχεσθαι τὸ διδόμενον παρὰ σοῦ. [...]

A partir desse momento do diálogo (499d), Sócrates abandona, de certo modo, o interlocutor e a análise de suas opiniões e passa a expor as suas próprias idéias sobre o bem e o prazer[97], como se os argumentos anteriores tivessem sido suficientes para refutar o hedonismo em sua completude; mas, como tentei mostrar, Sócrates refuta apenas o hedonismo *categórico*, o qual Cálicles acaba por renegar (como se aquele ἁπάσας em 494c2 fosse apenas um lapso na sua formulação verbal), alegando não refletir as suas opiniões reais, talvez melhor expressas pela formulação (a) em 491e6-492c8. Sócrates passa a discutir, então, os critérios para se distinguir os bons dos maus prazeres, argumentando que os bons são aqueles que promovem a boa disposição da alma (justiça,

[96] Cooper, 1999b, pp. 72-3.
[97] Cooper, 1999b, p. 73.

temperança, etc.), enquanto os maus, aqueles que promovem a disposição contrária, e assim por diante. Essa mudança na estratégia argumentativa de Sócrates provoca o desinteresse gradativo de Cálicles pela discussão, de modo que em 501c7-8 Cálicles declara que sua participação no diálogo é apenas para Sócrates concluir o argumento e para gratificar Górgias, que o havia impedido de abandonar o debate (497b); se não fosse a intervenção de Górgias, certamente Cálicles já teria saído de cena. Cálicles já não se comporta mais como aquele interlocutor "franco" e defensor fervoroso de suas convicções, tornando-se complacente com Sócrates, confirmando o que Sócrates espera que ele confirme para se chegar ao termo daquela conversa em vão.

Esse distanciamento entre os interlocutores culmina, então, com o "*monó*logo" de Sócrates (506c5-509c4), que, pelo próprio termo, é a negação do "*diá*logo" (διαλέγεσθαι), do princípio elementar da filosofia: uma conversa entre duas pessoas, uma na função de inquiridor, e outra, na de inquirido, como Sócrates define reiteradamente na discussão com Górgias e Polo (449bc; 471e2-472d4). Mas esse "monólogo" já havia, de certa forma, começado antes, a partir do momento em que Sócrates ignora o protesto de Cálicles, quebrando o princípio da sinceridade do interlocutor (495a-b). Essa ação de Sócrates à revelia de Cálicles implica a negação da função do interlocutor, de modo que, se a "completude da verdade" (τέλος τῆς ἀληθείας, 487e7) depende do consentimento de ambos às premissas do argumento, como determina Sócrates, então Cálicles não desempenha a sua função, não se comporta como aquele interlocutor ideal concebido por Sócrates (487a). Cálicles, por conseguinte, não poderia ser aquela "pedra de toque" (βασάνου, 486d7) que verificaria o valor de verdade das teses socráticas, frustrando, assim, a expectativa otimista de Sócrates. Em última instância, ainda que Sócrates ancore a sua convicção no valor de verdade de suas teses morais no fato de jamais terem sido refutadas por qualquer interlocutor, para se alcançar a "completude da verdade" ele precisaria de algo mais do que esse "consentimento" de Cálicles obtido sob tais condições e em tais circunstâncias.

Mas por qual razão Sócrates insiste num diálogo que já não é mais "*diá*logo", conversando sozinho numa situação ridícula, como ele próprio admite? Talvez a personagem nos indique o caminho da resposta. Depois que Cálicles sugere o "monólogo" como a única solução para o impasse e o desacordo a que chegaram, Sócrates diz o seguinte:

SOC: Para me valer do dito de Epicarmo, eu serei suficiente, mesmo sendo um só, para o que "dois homens diziam previamente". Pois bem, é provável que isso seja absolutamente necessário. Todavia, se tomarmos essa decisão, julgo que todos nós devamos almejar a vitória em saber o que é verdadeiro e o que é falso em relação ao que dizemos, pois é um bem comum a todos que isso se esclareça. Farei a exposição do argumento, então, como me parecer melhor, mas se algum de vós achar que eu concordo comigo mesmo a respeito de coisas que não são o caso, será seu dever, então, tomar a palavra e refutar-me. Pois eu, de fato, não falo como conhecedor do que falo, mas empreendo convosco uma investigação em comum, de modo que, se quem diverge de mim disser-me algo manifesto, serei eu o primeiro a consenti-lo. Digo essas coisas, contudo, se parecer melhor que eu deva concluir a discussão, mas se não quiserdes, nos despeçamos agora mesmo e partamos!

GÓRGIAS: Parece-me, Sócrates, que não devemos partir agora, e que deves tu expor o argumento. Que esta é a opinião dos demais, está manifesto. De minha parte, quero te ouvir percorrendo por ti mesmo o que lhe resta. (505e1-506b3)

ΣΩ. Ἵνα μοι τὸ τοῦ Ἐπιχάρμου γένηται, ἃ "πρὸ τοῦ δύο ἄνδρες ἔλεγον," εἷς ὢν ἱκανὸς γένωμαι. ἀτὰρ κινδυνεύει ἀναγκαιότατον εἶναι οὕτως. εἰ μέντοι ποιήσομεν, οἶμαι ἔγωγε χρῆναι πάντας ἡμᾶς φιλονίκως ἔχειν πρὸς τὸ εἰδέναι τὸ ἀληθὲς τί ἐστιν περὶ ὧν λέγομεν καὶ τί ψεῦδος· κοινὸν γὰρ ἀγαθὸν ἅπασι φανερὸν γενέσθαι αὐτό. δίειμι μὲν οὖν τῷ λόγῳ ἐγὼ ὡς ἄν μοι δοκῇ ἔχειν· ἐὰν δέ τῳ ὑμῶν μὴ τὰ ὄντα δοκῶ ὁμολογεῖν ἐμαυτῷ, χρὴ ἀντιλαμβάνεσθαι καὶ ἐλέγχειν. οὐδὲ γάρ τοι ἔγωγε εἰδὼς λέγω ἃ λέγω, ἀλλὰ ζητῶ κοινῇ μεθ' ὑμῶν, ὥστε, ἂν τὶ φαίνηται λέγων ὁ ἀμφισβητῶν ἐμοί, ἐγὼ πρῶτος συγχωρήσομαι. λέγω μέντοι ταῦτα, εἰ δοκεῖ χρῆναι διαπερανθῆναι τὸν λόγον· εἰ δὲ μὴ βούλεσθε, ἐῶμεν ἤδη χαίρειν καὶ ἀπίωμεν.

ΓΟΡ. Ἀλλ' ἐμοὶ μὲν οὐ δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, χρῆναί πω ἀπιέναι, ἀλλὰ διεξελθεῖν σε τὸν λόγον· φαίνεται δέ μοι καὶ τοῖς ἄλλοις δοκεῖν. βούλομαι γὰρ ἔγωγε καὶ αὐτὸς ἀκοῦσαί σου αὐτοῦ διιόντος τὰ ἐπίλοιπα.

A referência a Epicarmo (DK B16) é bastante significativa, sobretudo porque ela parte da boca de Sócrates: em seu comentário ao *Górgias,* Olimpiodoro afirma que esse poeta havia composto uma comédia na qual duas personagens dialogam, mas acaba uma falando também pela outra (34.13)[98]. Nessa alusão à comédia, Sócrates compara a sua condição à da personagem cômica, nessa situação excepcional de um monólogo dentro do diálogo. Nesse sentido, a própria personagem sugere que a sua ação será ridícula, mas a justifica atribuindo a causa a uma constrição da ocasião (ἀναγκαιότατον, 505e3), na

[98] cf. Nightingale, 1995, p. 82; Dodds, 1991, p. 332.

tentativa de se eximir da culpabilidade moral de seu comportamento risível[99]. Dada a recusa de Cálicles, Sócrates convida então a audiência da cena a desempenhar eventualmente a função de interlocutor e intervir no monólogo quando necessário: ou seja, Sócrates passa a "dialogar" agora com a audiência da cena, passa a se dirigir diretamente a ela, agindo contra aquilo que ele próprio havia dito a Polo, quando distinguia o *elenchos* filosófico do *elenchos* retórico:

> SOC: [...] Eu sei como apresentar uma única testemunha do que digo, aquela com a qual eu discuto, mas dispenso a maioria, e sei como dar a pauta da votação a uma única pessoa, mas não dialogo com muitos. (474a5-b1)

> ΣΩ. οἶμαι δεῖν εἶναι. ἐγὼ γὰρ ὧν ἂν λέγω ἕνα μὲν παρασχέσθαι μάρτυρα ἐπίσταμαι, αὐτὸν πρὸς ὃν ἄν μοι ὁ λόγος ᾖ, τοὺς δὲ πολλοὺς ἐῶ χαίρειν, καὶ ἕνα ἐπιψηφίζειν ἐπίσταμαι, τοῖς δὲ πολλοῖς οὐδὲ διαλέγομαι.

Nesse momento diálogo, então, fica evidente que o discurso de Sócrates já não se dirige mais precipuamente a Cálicles, mas à audiência da cena, composta de discípulos de Górgias e/ou aspirantes a tais. Mas para isso, Sócrates acaba por contrariar os princípios basilares que definem o "diálogo" filosófico em oposição ao jogo verbal erístico. Como foi comentado em 1.3, à *epidexis* de Górgias sucede a *epideixis* de Sócrates, numa substituição simbólica do saber aparente do retor pela verdadeira sabedoria do filósofo: nesse sentido, o público, embora só apareça na cena referido por alguma personagem, desempenha uma importante função na dinâmica dialógica, afetando, de certo modo, o comportamento das personagens, inclusive o de Sócrates (como foi analisado no Cap. 2). Pois é em função dessa audiência que se justificaria a insistência de Sócrates num diálogo que não se constitui mais como "diálogo" (na minha interpretação, desde 495a-b), tendo em vista a resistência de Cálicles à estratégia argumentativa de Sócrates e a sua indisposição para se deixar persuadir por seus argumentos. Se o discurso socrático não possui qualquer efeito persuasivo em Cálicles, talvez ele pudesse possui-lo na audiência, ou pelo menos em parte

[99] Sócrates recorre sempre ao mesmo tipo argumento para justificar suas ações moralmente censuráveis, segundo o seu próprio ponto de vista, eximindo-se, assim, de culpa: (i) no Prólogo, ele atribui a Querefonte a causa de ambos terem chegado depois de finalizada a *epideixis* de Górgias, motivo pelo qual ele é prontamente censurado por Cálicles (ἀνάγκασας ἡμᾶς, 447a8); (ii) no 2º Ato, ele justifica sua *makrologia* para expor a sua concepção de retórica como κολακεία à obtusidade do interlocutor, visto a deficiência de Polo no registro da *brachulogia* (465e-466a); (iii) no 3º Ato, ele justifica novamente sua incursão pela *makrologia* pelo fato de Cálicles ter recusado responder às perguntas (με ἠνάγκασας, 519d6).

dela: pela observação de Górgias, ela se encontra envolvida pela discussão conduzida por Sócrates (506b1-2), assim como já havia se mostrado favorável ao filósofo quando Górgias tenta polidamente se furtar ao debate (458b-e). Mas essa perspectiva otimista ainda contrasta com o juízo de Cálicles, quando diz que, assim como a maioria das pessoas, Sócrates não o persuade muito (513c4-6).

Se esses passos equivocados de Sócrates durante o diálogo com Cálicles e, por conseguinte, o seu comportamento ridículo nesse monólogo se justificam pelos fins, ou seja, em vista da persuasão e da exortação da audiência à filosofia, como indica o caráter protréptico do Mito Final[100], então Cálicles teria razão em chamar Sócrates de "orador público" (δημηγόρος, 482c5; 494d1): Sócrates fala não apenas com o interlocutor, mas também para a audiência, a fim de lhe mostrar as deficiências da formação retórica representada por Górgias e as benefícios, em contrapartida, do modo de vida filosófico. Como Cálicles é um interlocutor arguto, ele percebe que, a despeito de sua crítica à retórica praticada nas instituições democráticas, Sócrates também se vale de procedimentos tipicamente retóricos, como, por exemplo, esse jogo com as emoções do público. Mas se entendermos, por outro lado, que Sócrates continua o diálogo, mesmo diante da recusa de Cálicles, com a esperança real de ainda persuadi-lo, então ele se comporta verdadeiramente como uma personagem cômica que dialoga, como na peça de Epicarmo, sozinha no palco, diante de um interlocutor que não mostra qualquer interesse pelo conteúdo da discussão, salvo em poucos e sucintos momentos (510a-b; 513c; 517a; 520a; 521c; 522c). Pois o próprio Sócrates observa, por diversas vezes no 3º Ato (493d; 494a; 513c-d; 523a; 527a), que seu discurso não demove Cálicles de suas convicções morais, ciente de que a recalcitrância do interlocutor é mais forte do que o poder persuasivo de seu discurso. Quais

[100] Platão, *Górgias,* 526e1-4:

> Assim, dou adeus às honras da maioria dos homens e tentarei realmente, exercitando a verdade, viver de modo a ser o melhor o quanto me for possível ser, e morrer, quando a morte me acometer, E exorto a isso todos os outros homens, na medida do possível; ademais, exorto, em resposta à tua exortação, também a ti a essa vida e a essa luta, a qual afirmo ser preferível a todas as demais lutas daqui.
>
> χαίρειν οὖν ἐάσας τὰς τιμὰς τὰς τῶν πολλῶν ἀνθρώπων, τὴν ἀλήθειαν ἀσκῶν πειράσομαι τῷ ὄντι ὡς ἂν δύνωμαι βέλτιστος ὢν καὶ ζῆν καὶ ἐπειδὰν ἀποθνήσκω ἀποθνήσκειν. παρακαλῶ δὲ καὶ τοὺς ἄλλους πάντας ἀνθρώπους, καθ' ὅσον δύναμαι, καὶ δὴ καὶ σὲ ἀντιπαρακαλῶ ἐπὶ τοῦτον τὸν βίον καὶ τὸν ἀγῶνα τοῦτον, ὃν ἐγώ φημι ἀντὶ πάντων τῶν ἐνθάδε ἀγώνων εἶναι [...].

as causas da recalcitrância de Cálicles, veremos adiante, a partir das indicações do próprio Platão no *Górgias*.

IV.

Sendo assim, temos no *Górgias*, de um lado, o colapso da estratégia argumentativa de Sócrates quando em confronto com um interlocutor *recalcitrante*, que eu designei genericamente de "tragédia" do discurso socrático; mas, de outro lado, uma expectativa otimista de Sócrates de persuadir a audiência, ou pelo menos parte dela, da superioridade do modo de vida filosófico sobre o modo de vida político exortado por Cálicles. Para empregar uma metáfora nietzschiana, é como se Sócrates fosse a ave de rapina, em território estrangeiro, investindo contra o rebanho de Górgias. Essa perspectiva otimista só é razoável se admitirmos que Sócrates, a partir de 495a-b, se dirige precipuamente à audiência, tendo em vista a resistência indelével de Cálicles. Essa leitura parece-me encontrar apoio no que Sócrates diz no Mito Final, quando ele distingue as almas "curáveis" das "incuráveis"[101]. Vejamos o trecho, embora extenso:

> Cabe a todos os que estão sujeitos ao desagravo, cujo desagravo por parte de outrem seja correto, tornarem-se melhores e obterem alguma vantagem, ou tornarem-se modelo aos demais, para que estes últimos, quando verem seu sofrimento, fiquem amedrontados e se tornem melhores. Mas os que são beneficiados e que recebem a justa pena infligida por deuses e homens são aqueles que cometeram erros curáveis; contudo, é por meio de sofrimentos e dores que eles são beneficiados, aqui como no Hades, pois não há outro modo de se livrarem da injustiça. Por outro lado, os que cometeram as injustiças mais extremas e tornaram-se incuráveis

[101] Sócrates já antecipa esse argumento do mito, ao aludir metaforicamente às doenças "incuráveis" da alma, na discussão com Cálicles sobre a idéia de "salvar a si mesmo":

> Ele [o piloto] pondera, então, que se algum tripulante, cujo corpo é acometido por doenças crônicas e incuráveis, não se afogar, ele será infeliz porque não morreu, não obtendo qualquer benefício de sua parte; e que, para um tripulante acometido por inúmeras doenças incuráveis na alma, que vale mais que o corpo, a vida não lhe é digna e ele não obterá qualquer vantagem em ser salvo seja do mar, ou do tribunal, ou de qualquer outro lugar: ele sabe que não é melhor para um homem perverso persistir a viver, pois é necessário que ele viva miseravelmente. (512a2-b2)

> ΣΩ. [...] λογίζεται οὖν ὅτι οὐκ, εἰ μέν τις μεγάλοις καὶ ἀνιάτοις νοσήμασιν κατὰ τὸ σῶμα συνεχόμενος μὴ ἀπεπνίγη, οὗτος μὲν ἄθλιός ἐστιν ὅτι οὐκ ἀπέθανεν, καὶ οὐδὲν ὑπ' αὐτοῦ ὠφέληται· εἰ δέ τις ἄρα ἐν τῷ τοῦ σώματος τιμιωτέρῳ, τῇ ψυχῇ, πολλὰ νοσήματα ἔχει καὶ ἀνίατα, τούτῳ δὲ βιωτέον ἐστὶν καὶ τοῦτον ὀνήσει, ἄντε ἐκ θαλάττης ἄντε ἐκ δικαστηρίου ἐάντε ἄλλοθεν ὁποθενοῦν σώσῃ, ἀλλ' οἶδεν ὅτι οὐκ ἄμεινόν ἐστιν ζῆν τῷ μοχθηρῷ ἀνθρώπῳ· κακῶς γὰρ ἀνάγκη ἐστὶν ζῆν.

devido a esses atos injustos, tornam-se modelo, embora eles próprios jamais possam obter alguma vantagem porque são incuráveis. Não obstante, são os outros que obtêm alguma vantagem disso, aqueles que os vêem experimentar, ininterruptamente, os maiores, os mais dolorosos e os mais temíveis sofrimentos por causa de seus erros, dependurados no cárcere de Hades como simples modelo, espetáculo e advertência para os injustos que ali chegam a todo instante. Eu afirmo que Arquelau, inclusive, será um deles, se for verdadeiro o relato de Polo, e qualquer outro tirano que se lhe assemelhe. Creio também que a maior parte desses modelos provém de tiranos, reis, dinastas e dos envolvidos com as ações da cidade, pois eles incorrem nos maiores e mais ímpios erros por causa de seu poder ilimitado. (525b1-d6)

προσήκει δὲ παντὶ τῷ ἐν τιμωρίᾳ ὄντι, ὑπ᾽ ἄλλου ὀρθῶς τιμωρουμένῳ, ἢ βελτίονι γίγνεσθαι καὶ ὀνίνασθαι ἢ παραδείγματι τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι, ἵνα ἄλλοι ὁρῶντες πάσχοντα ἃ ἂν πάσχῃ φοβούμενοι βελτίους γίγνωνται. εἰσὶν δὲ οἱ μὲν ὠφελούμενοί τε καὶ δίκην διδόντες ὑπὸ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων οὗτοι οἳ ἂν ἰάσιμα ἁμαρτήματα ἁμάρτωσιν· ὅμως δὲ δι᾽ ἀλγηδόνων καὶ ὀδυνῶν γίγνεται αὐτοῖς ἡ ὠφελία καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν ᾍδου· οὐ γὰρ οἷόν τε ἄλλως ἀδικίας ἀπαλλάττεσθαι. οἳ δ᾽ ἂν τὰ ἔσχατα ἀδικήσωσι καὶ διὰ τὰ τοιαῦτα ἀδικήματα ἀνίατοι γένωνται, ἐκ τούτων τὰ παραδείγματα γίγνεται, καὶ οὗτοι αὐτοὶ μὲν οὐκέτι ὀνίνανται οὐδέν, ἅτε ἀνίατοι ὄντες, ἄλλοι δὲ ὀνίνανται οἱ τούτους ὁρῶντες διὰ τὰς ἁμαρτίας τὰ μέγιστα καὶ ὀδυνηρότατα καὶ φοβερώτατα πάθη πάσχοντας τὸν ἀεὶ χρόνον, ἀτεχνῶς παραδείγματα ἀνηρτημένους ἐκεῖ ἐν ᾍδου ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ, τοῖς ἀεὶ τῶν ἀδίκων ἀφικνουμένοις θεάματα καὶ νουθετήματα. ὧν ἐγώ φημι ἕνα καὶ Ἀρχέλαον ἔσεσθαι, εἰ ἀληθῆ λέγει Πῶλος, καὶ ἄλλον ὅστις ἂν τοιοῦτος τύραννος ᾖ· οἶμαι δὲ καὶ τοὺς πολλοὺς εἶναι τούτων τῶν παραδειγμάτων ἐκ τυράννων καὶ βασιλέων καὶ δυναστῶν καὶ τὰ τῶν πόλεων πραξάντων γεγονότας· οὗτοι γὰρ διὰ τὴν ἐξουσίαν μέγιστα καὶ ἀνοσιώτατα ἁμαρτήματα ἁμαρτάνουσι.

O caso Cálicles, portanto, o do interlocutor *recalcitrante,* corresponderia ao daquela alma cujos erros são "incuráveis" (ἀνίατοι ὄντες, 525c4)[102], e que, portanto, é imune à "cura" ou à "correção" potencial do *elenchos*: como Sócrates observa a certa altura do diálogo, Cálicles "não tolera ser beneficiado e sofrer aquilo sobre o que discutimos: ser punido" (οὐχ ὑπομένει ὠφελούμενος καὶ αὐτὸς τοῦτο πάσχων περὶ οὗ ὁ λόγος ἐστί, κολαζόμενος, 505c3-4). A imagem do filósofo como o "médico da alma", como aparece explicitamente no *Protágoras*[103], e implicitamente no *Górgias* através da analogia entre o médico e o verdadeiro homem político (ou seja, Sócrates, cf. 521d-522a), atribui ao *elenchos* socrático essa função corretiva de "curar" as almas das pessoas, desviando-as do

[102] Sócrates conta entre as almas incuráveis os "envolvidos com as ações da cidade" (τὰ τῶν πόλεων πραξάντων γεγονότας, 525d4-5), ou seja, os políticos, classe à qual pertence Cálicles, como fica evidente durante o diálogo.
[103] cf. Platão, *Protágoras,* 313c7-e2.

vício (injustiça, intemperança, covardia, impiedade, ignorância) e incitando-as à virtude (justiça, temperança, coragem, piedade, sabedoria).

Mas até que ponto o *elenchos* tem esse poder de cura para quem se lhe submete? Cálicles representa precisamente o caso em que o φάρμακον de Sócrates é impotente para combater a "doença moral" que acomete o interlocutor (intemperança, injustiça, etc.), na medida em que não é eficaz persuasivamente. Tendo em vista o limite do poder de cura do *elenchos* e o caso crônico da recalcitrância de Cálicles, a personagem serviria, então, de "modelo" (παραδείγματα, 525c1-2) para aquela audiência, como modo de vida e de ἦθος a ser evitado, assim como as almas "incuráveis" servem de modelo e advertência para as que chegam ao Hades: sentindo "medo" (φοβούμενοι, 525b4) ao contemplar os sofrimentos a que são submetidas, elas são advertidas para que ajam corretamente e evitem, assim, o mesmo fim que essas almas "incuráveis", o verdadeiro "infortúnio" (δυστυχία) do homem. Nessa perspectiva socrática do mito, seria Cálicles a personagem trágica do diálogo, e não Sócrates: esta seria a resposta final de Anfíon a Zeto que Sócrates prometera oferecer depois de Cálicles haver recusado o diálogo (506b-c), completando, assim, a refutação retórica das acusações do interlocutor; seria essa a função do *deus ex machina* representada pelo Mito Final (assim como Hermes restitui a lira a Anfíon no encerramento da *Antíope*), visto que Sócrates não consegue persuadir Cálicles de alguma coisa.

Portanto, mesmo que Cálicles represente o colapso do discurso socrático, e que Sócrates adote um comportamento no diálogo muitas vezes conflitante com as "regras" estabelecidas para o processo dialógico, ou um comportamento que beira o ridículo, ainda assim há um sentido positivo no *Górgias:* a possibilidade de persuasão da audiência de Górgias, ou de parte dela, da superioridade do modo de vida filósofico sobre o modo de vida político fundado na retórica (modo de vida político da democracia ateniense, estritamente falando[104]). Além das alusões à manifestação favorável do público a Sócrates (458c-d; 506a-b), isso parece-me indicado pelo caso Polo, na medida em que a personagem, no final do *elenchos,* mostra certa suscetibilidade ao argumento socrático. Vejamos como se encerra a sua última intervenção no diálogo, no final do 2º Ato:

[104] Pois a imagem de Sócrates como o verdadeiro homem político (521d-e) indica precisamente a superação desse antagonismo, como veremos sobretudo na *República,* com os filósofos comandando as ações políticas da pólis.

SOC: [...] Devemos ou não devemos falar assim, Polo?

POL: Isso me parece um absurdo, Sócrates! Todavia, talvez concorde com o que dizias anteriormente.

SOC: Então, devemos suprimi-lo ou isso é conseqüência necessária?

POL: Sim, é isso o que sucede. (480d6-e4)

ΣΩ. [...] φῶμεν οὕτως ἢ μὴ φῶμεν, ὦ Πῶλε;

ΠΩΛ. Ἄτοπα μέν, ὦ Σώκρατες, ἔμοιγε δοκεῖ, τοῖς μέντοι ἔμπροσθεν ἴσως σοι ὁμολογεῖται.

ΣΩ. Οὐκοῦν ἢ κἀκεῖνα λυτέον ἢ τάδε ἀνάγκη συμβαίνειν;

ΠΩΛ. Ναί, τοῦτό γε οὕτως ἔχει.

Embora considere "absurdas" (ἄτοπα, 480e1) as conseqüências do argumento, Polo declara, todavia, que talvez concorde com o que havia sido dito antes, ou seja, que a injustiça é o maior mal da alma (como indica seu assentimento forte[105], φαίνεταί γε, em

[105] J. Berversluis afirma o seguinte sobre essa passagem do diálogo (479c8-d6): "Polus assents to each step of the agument (or says he does) – albeit very reluctantly: "Apparently" (φαίνεται), "So it seems" (ἔοικεν), and so on." (2000, p. 335). Mas vejamos detidamente este trecho comentado por Berversluis:

SOC: [...] Se nosso consentimento for verdadeiro, Polo, será que percebes as conseqüências do argumento? Ou queres que nós as recapitulemos?
POL: Se for de teu parecer.
SOC: Não decorre, porventura, que a injustiça e cometer injustiça são o maior mal?
POL: É claro.
SOC: Com efeito, pagar a justa pena é manifestamente a libertação desse mal, não é?
POL: É provável.
SOC: E não pagá-la, a preservação do mal?
POL: Sim.
SOC: Portanto, o segundo mal em magnitude é cometer injustiça, mas não pagar a justa pena, quando cometida a injustiça, é naturalmente o primeiro e o maior de todos os males.
POL: É plausível. (479c4-d6)

ΣΩ. [...] εἰ δὲ ἡμεῖς ἀληθῆ ὡμολογήκαμεν, ὦ Πῶλε, ἆρ' αἰσθάνῃ τὰ συμβαίνοντα ἐκ τοῦ λόγου; ἢ βούλει συλλογισώμεθα αὐτά;

ΠΩΛ. Εἰ σοί γε δοκεῖ.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν συμβαίνει μέγιστον κακὸν ἡ ἀδικία καὶ τὸ ἀδικεῖν; –ΠΩΛ. Φαίνεταί γε. –ΣΩ. Καὶ μὴν ἀπαλλαγή γε ἐφάνη τούτου τοῦ κακοῦ τὸ δίκην διδόναι; –ΠΩΛ. Κινδυνεύει. –ΣΩ. Τὸ δέ γε μὴ διδόναι ἐμμονὴ τοῦ κακοῦ; – ΠΩΛ. Ναί. –ΣΩ. Δεύτερον ἄρα ἐστὶν τῶν κακῶν μεγέθει τὸ ἀδικεῖν· τὸ δὲ ἀδικοῦντα μὴ διδόναι δίκην πάντων μέγιστόν τε καὶ πρῶτον κακῶν πέφυκεν. –ΠΩΛ. Ἔοικεν.

Bervesluis não observa aqui a diferença de grau do assentimento de Polo à cada uma das proposições: φαίνεται (na verdade, φαίνεταί γε , cuja partícula reforça o assentimento do interlocutor, o que não é observado por Beversluis) não tem o mesmo valor de κινδυνεύει ou de ἔοικεν, por isso "é claro" ou "é manifesto" parece-me ser uma tradução mais adequada do que "aparentemente", como sugere o estudioso. Sendo assim, o assentimento de Polo varia segundo cada proposição: (i) ele aceita que a injustiça é o maior mal, pois decorre necesariamente do que foi dito antes (por isso, φαίνεταί γε); (ii) mas não está tão certo de que pagar a justa pena é livrar-se desse mal, pois isso envolveria dor e sofrimento: como foi comentado em 3.2, o hedonismo é um dos traços do ἦθος da personagem, de modo que a dor é vista como o mal (por isso κινδυνεύει, que mantém certa reserva do interlocutor quanto à validade absoluta da proposição); (iii) por conseguinte, que o maior mal é não ser punido quando se comete alguma injustiça é apenas verossímil para

479d1)[106]. Polo só não entende que esses paradoxos "absurdos" decorrem *necessariamente* da conclusão geral anterior, ou seja, de que cometer injustiça é tanto pior quanto mais vergonhoso que sofrê-la. Esse incompreensão de Polo se deve, como vimos em 3.2, à sua obtusidade característica de uma personagem φαῦλος, obtusidade esta atribuída por Sócrates ao fato de ele ter negligenciado o "diálogo" (διαλέγεσθαι) e praticado exclusivamente a "retórica" (448d; 471d). Sócrates, porém, consegue afetar de certo modo o interlocutor, mesmo que Polo não compreenda exatamente quais são as conseqüências disso quando confrontadas com as suas opiniões sustentadas durante o diálogo. Sendo assim, nessa perspectiva otimista aberta pelo mito, Polo seria aquele caso das almas injustas que são "curáveis" (οἳ ἂν ἰάσιμα ἁμαρτήματα ἁμάρτωσιν, 525b6), que ainda podem vir a ser "beneficiadas" (ὠφελούμενοί, 525b5): para isso, seria necessário que ele, ao contrário, abandonasse a retórica, praticasse junto a Sócrates o "dialógo" (διαλέγεσθαι) e fosse, como Cálicles não foi, "punido" e/ou "refreado" pelo *elenchos* (κολαζόμενος, 505c3-4).

A suscetibilidade de Polo à investida de Sócrates, portanto, poderia ser interpretada como um reflexo do *pathos* da audiência da cena, ou pelo menos de parte dela. Nessa perspectiva, se no confronto com Cálicles Sócrates encontra sua "tragédia", seu fracasso como argumentador em defesa de suas convicções morais, ainda assim há a esperança de que seu discurso tenha um fim diferente para aquela audiência: valendo-me da sugestão de Nightingale, seria essa a visão otimista aberta pelo *deus ex machina* representado no *Górgias* pelo Mito Final. Mas se assim o for, Cálicles observa com razão que Sócrates age durante o diálogo como um "orador público" (δημηγόρος, 482c5; 494d1), sublinhando precisamente como Sócrates não se dirige apenas ao interlocutor, como determinaria as "regras" do processo dialógico, mas também (ou talvez, *sobretudo*) àquele público presente na cena.

Polo, e não necessariamente verdadeiro (por isso, ἔοικεν). Enquanto Sócrates pretende mostrar que há uma concatenação necessária entre essas proposição, Polo varia o grau de seu assentimento à medida em que essa proposição se aproxima ou se afasta de suas opiniões, que Sócrates pretende mostrar conflitantes.

[106] Em sua análise sobre esta passagem do *Górgias*, J. Berversluis atenta-se somente para a primeira proposição da personagem ("Isso me parece um absurdo, Sócrates!", ἄτοπα μέν, ὦ Σώκρατες, ἔμοιγε δοκεῖ, 480e1), e desconsidera completamente a segunda ("Todavia, talvez concorde com o que dizias anteriormente", τοῖς μέντοι ἔμπροσθεν ἴσως σοι ὁμολογεῖται, 480e1-2), quando Polo se mostra de certa forma suscetível ao que diz Sócrates (2000, p. 337). Como seu intuito é levar às últimas conseqüências a crítica ao *elenchos* socrático e demonstrar o fracasso absoluto de Sócrates em defesa de suas convicções morais, quer do ponto de vista lógico quer do retórico, Beversluis acaba desconsiderando certas nuances do diálogo que são relevantes para a compreensão geral do *elenchos* no *Górgias.*

3.5 – As Causas da Recalcitrância de Cálicles

I.

Pois bem, quais são as razões da *recalcitrância* de Cálicles, como Platão a explicaria no *Górgias*? Por que Sócrates não consegue convencer Cálicles do valor de verdade de seus argumentos? A esse propósito, parece-me elucidativo o que Sócrates diz a Críton no diálogo homônimo, e talvez seja um ponto de partida interessante para a discussão do problema no *Górgias*. Vejamos a passagem:

> SOC: Portanto, não se deve retribuir um ato injusto com outro, tampouco fazer mal a algum homem, qualquer que tenha sido o sofrimento infligido por ele a ti. E vê, Críton, se concordas inteiramente com isso, para que não dês teu assentimento contra a tua opinião, pois sei que são e serão pouquíssimos os homens a crerem nisso. Entre os que possuem opiniões como essas e aqueles que não as possuem, não há decisão em comum, pelo contrário, é necessário que desprezem uns aos outros quando observarem as suas respectivas decisões. Então, examina bem também tu, se compartilhas da mesma opinião e se devemos ter como princípio estas decisões, de que não é correto cometer injustiça nem retribui-la, tampouco responder com uma ação vil alguma ação vil sofrida, ou se te eximes disso e não compartihas desse princípio. Pois essa é a opinião que há muito tempo e ainda hoje tenho, mas se tu tiveres outra diferente, então fala e ensina-me! Se, porém, estiveres convicto do que foi dito antes, escuta então o que decorre disso!
> CRI: Mas eu estou convicto disso e essa é a minha opinião. Fala! (49c10-e3)

> ΣΩ. Οὔτε ἄρα ἀνταδικεῖν δεῖ οὔτε κακῶς ποιεῖν οὐδένα ἀνθρώπων, οὐδ' ἂν ὁτιοῦν πάσχῃ ὑπ' αὐτῶν. καὶ ὅρα, ὦ Κρίτων, ταῦτα καθομολογῶν, ὅπως μὴ παρὰ δόξαν ὁμολογῇς· οἶδα γὰρ ὅτι ὀλίγοις τισὶ ταῦτα καὶ δοκεῖ καὶ δόξει. οἷς οὖν οὕτω δέδοκται καὶ οἷς μή, τούτοις οὐκ ἔστι κοινὴ βουλή, ἀλλὰ ἀνάγκη τούτους ἀλλήλων καταφρονεῖν ὁρῶντας ἀλλήλων τὰ βουλεύματα. σκόπει δὴ οὖν καὶ σὺ εὖ μάλα πότερον κοινωνεῖς καὶ συνδοκεῖ σοι καὶ ἀρχώμεθα ἐντεῦθεν βουλευόμενοι, ὡς οὐδέποτε ὀρθῶς ἔχοντος οὔτε τοῦ ἀδικεῖν οὔτε τοῦ ἀνταδικεῖν οὔτε κακῶς πάσχοντα ἀμύνεσθαι ἀντιδρῶντα κακῶς, ἢ ἀφίστασαι καὶ οὐ κοινωνεῖς τῆς ἀρχῆς; ἐμοὶ μὲν γὰρ καὶ πάλαι οὕτω καὶ νῦν ἔτι δοκεῖ, σοὶ δὲ εἴ πῃ ἄλλῃ δέδοκται, λέγε καὶ δίδασκε. εἰ δ' ἐμμένεις τοῖς πρόσθε, τὸ μετὰ τοῦτο ἄκουε.
> ΚΡ. Ἀλλ' ἐμμένω τε καὶ συνδοκεῖ μοι· ἀλλὰ λέγε.

Críton seria o antípoda de Cálicles, aquele interlocutor que compartilha das mesmas convicções morais de Sócrates, que louva a justiça, a temperança, a coragem, a piedade e sabedoria como a virtude do homem, e que, portanto, está muito mais suscetível à

persuasão do discurso socrático e menos propício a resistir à sua estratégia argumentativa: nessas circunstâncias, em que não há o desacordo de "princípio" (τῆς ἀρχῆς, 49d9), é possível uma concordância de juízo entre os interlocutores a respeito de uma determinada ação (no caso do *Críton,* a respeito da fuga de Sócrates contra às prescrições da lei). Cálicles, todavia, é precisamente aquele interlocutor que define "virtude" e "felicidade" (ἀρετή τε καὶ εὐδαιμονία, 492c5-6) com valores contrários daqueles louvados por Sócrates: "luxúria, intemperança e liberdade"[107] (τρυφὴ καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία, 492c4-5), além da sua concepção do "justo por natureza" (κατὰ φύσιν τὴν τοῦ δικαίου, 483e2) que conflita com as convenções da justiça estabelecida pela maioria dos homens. Nessas condições, o desacordo entre dois interlocutores que partem de "princípios" contrários é *inevitável* (ἀνάγκη, 49d4) quando se trata de questões de moralidade, como ilustra muito bem o caso Cálicles no *Górgias*. Nesse sentido, se tomarmos como base essa reflexão de Sócrates no *Críton,* então a eficácia persuasiva do discurso socrático está circunscrita a um pequeno grupo de pessoas, pois o próprio Sócrates declara reiteradamente no *Górgias* (472a; 511b) que a maioria delas possuem as mesmas opiniões sustentadas por Polo e Cálicles, o que se conforma com o juízo de Cálicles:

> CAL: Não sei como me pareces falar corretamente, Sócrates, mas experimento a mesma paixão que a maioria: tu não me persuades muito. (513c4-6)
>
> ΚΑΛ. Οὐκ οἶδ' ὅντινά μοι τρόπον δοκεῖς εὖ λέγειν, ὦ Σώκρατες, πέπονθα δὲ τὸ τῶν πολλῶν πάθος· οὐ πάνυ σοι πείθομαι.

Mas seria apenas uma questão de conflito entre opiniões, ou haveria outras razões para se explicar a recalcitrância de Cálicles que levasse em consideração outros elementos concorrentes além das "opiniões"? Sócrates responde o seguinte a essa declaração de Cálicles sobre a ineficiência persuasiva de seu discurso:

> SOC: Pois é o amor pelo povo existente na tua alma, Cálicles, que me obsta. Mas se tornarmos a examinar melhor esse mesmo assunto repetidamente, serás persuadido. (513c7-d1)

[107] "Liberdade" no sentido em que Cálicles a concebe. Para Sócrates, todavia, essa "liberdade" calicleana significa antes escravidão pelos prazeres, em oposição ao homem temperante definido como "senhor de si mesmo" (ἑαυτοῦ ἄρχοντα, 491d7), o verdadeiro homem livre.

ΣΩ. Ὁ δήμου γὰρ ἔρως, ὦ Καλλίκλεις, ἐνὼν ἐν τῇ ψυχῇ τῇ σῇ ἀντιστατεῖ μοι· ἀλλ᾽ ἐὰν πολλάκις [ἴσως καὶ] βέλτιον ταὐτὰ ταῦτα διασκοπώμεθα, πεισθήσῃ.

Sócrates entende então que a resistência de Cálicles que o impede de assimilar o valor de verdade de suas teses morais é esse "amor pelo povo" (ὁ δήμου ἔρως, 513d7), já referido por ele antes em sua *invectiva* contra Cálicles e o homem democrático (481d-e); ou seja, há um elemento *passional* envolvido na psicologia moral da recalcitrância, além do conflito de opiniões. A despeito de Sócrates crer que possa convencer Cálicles do valor de verdade de suas convicções morais através da persuasão racional[108], através do exame reiterado dessas opiniões pelo *elenchos* ("mas se tornarmos a examinar melhor esse mesmo assunto repetidamente, serás persuadido", ἀλλ᾽ ἐὰν πολλάκις [ἴσως καὶ] βέλτιον ταὐτὰ ταῦτα διασκοπώμεθα, πεισθήσῃ, 513c8-d1), ele não deixa de enfatizar que, no estado em que se encontra o problema, há esse elemento passional envolvido no fenômeno da recalcitrância de Cálicles. Talvez seja ele suficiente para impedir Cálicles de reconhecer o valor de verdade das convicções morais de Sócrates.

II.

Mas em que sentido Sócrates se refere aqui ao "amor pelo povo" de Cálicles (ὁ δήμου ἔρως, 513d7)? Para N. Pieri, essa resposta de Sócrates seria simplesmente uma ironia[109], tendo em vista o desprezo de Cálicles pelas convenções morais estabelecidas pela maioria dos homens para impedir a prevalência dos melhores homens por natureza (483a-484c): o aspecto anti-democrático do ἦθος da personagem. Mas a estudiosa desconsidera aqui o fato de Cálicles ser *efetivamente* um homem envolvido com o política democrática (481d; 515a; 519a-b), de modo que, se ele, em seu discurso, expõe uma concepção anti-democrática acerca da natureza política do homem, ele não deixa de ser um produto dessa mesma democracia contra a qual ele se volta em seu discurso: o aspecto democrático do ἦθος da personagem. Isso fica patente na segunda parte do mesmo discurso, na *invectiva* contra Sócrates e a filosofia (484c-486d): Cálicles tenta persuadir o filósofo das desvantagens de uma vida alheia às convenções e ao processo político da pólis, prezando

[108] Irwin, 1995, p. 233.
[109] Pieri, 1991, p. 480.

pelo ideal do homem "belo e bom" (καλὸν κἀγαθόν, 484d1-2) e "bem reputado" (εὐδόκιμον, 484d2)[110], valores consagrados pela sociedade democrática ateniense; além disso, a "franqueza" de Cálicles (παρρησίαν, 487a3) é referida na *República* como uma carcaterística do homem democrático[111]. Nesse sentido, como salienta R. Woolf[112], há uma contradição interna nos valores apregoados por Cálicles durante o diálogo: de um lado, um homem anti-democrático com aspirações tirânicas (como indicaria a figura do "leão" em 483e6), e, de outro, um homem enraizado nos valores morais daquela sociedade democrática.

Portanto, a asserção de Sócrates só seria irônica, como sugere Pieri, se levássemos em consideração unicamente o aspecto anti-democrático do ἦθος da personagem, pois o fato de Cálicles ter uma concepção anti-democrática acerca da natureza política do homem não implica que ele seja, efetivamente, um homem anti-democrático, ou um daqueles homens que, segundo ele, são melhores por natureza: para usar a dicotomia cara ao pensamento ético-político grego, o que Cálicles professa λόγῳ não reflete necessariamente ἔργῳ. Talvez ele ainda não contenha em si as condições suficientes para se tornar aquele "leão" (λέοντας, 483e6) que se rebela contra os valores estabelecidos pelos homens mais fracos para fazer valer o "justo por natureza" (κατὰ φύσιν τὴν τοῦ δικαίου, 483e2): índice dessa sua debilidade seria, por exemplo, precisamente o sentimento de *vergonha* que o acomete, quando Sócrates lhe mostra as conseqüências extremas do hedonismo categórico referidas acima (494c-495c), sentimento este próprio daqueles homens fracos e inferiores que instituíram as leis contra os homens mais fortes e melhores (δι' αἰσχύνην, 492a4). Como eu havia sugerido anteriormente, Platão, ao construir a personagem Cálicles como o *tirano em potencial*, retrata dramaticamente o problema da gênese da tirania no seio da democracia, problema este que será analisado em sua completude nos Livros VIII e IX da *República*[113].

Nesse sentido, parece-me razoável o comentário de Dodds, quando ele sugere que o "amor pelo povo" se equivaleria aqui genericamente ao "amor pelo poder"[114], o mesmo

[110] cf. Platão, *Górgias,* 486c8-d1.
[111] cf. Platão, *A República,* VIII, 557a9-b7.
[112] Woolf, 2000, pp. 2-6.
[113] Essa idéia eu pretendo desenvolver em uma pesquisa ulterior, pois a questão é complexa e exigiria uma exegese que ulrapassa os limites desse trabalho de doutorado.
[114] Dodds, 1991, p. 352.

tipo de *pathos* a que Platão se refere no diálogo *Alcibíades Primeiro* com relação à personagem homônima: a certa altura do diálogo, Sócrates expressa seu receio com relação à corrupção de seu amante pela política. Vejamos brevemente o trecho:

> SOC: [...] Pois este é o meu maior temor, que tu, tornando-te amante do povo, encontres a tua ruína. (132a2-3)
>
> ΣΩ. [...] τοῦτο γὰρ δὴ μάλιστα ἐγὼ φοβοῦμαι, μὴ δημεραστὴς ἡμῖν γενόμενος διαφθαρῇς·

Essa relação entre a figura de Cálicles e a de Alcibíades, que a princípio pode parecer distante (pois são dois diálogos diferentes com finalidades distintas), aparece de forma surpreendente no *Górgias,* justificando, de certa forma, a analogia com o *Alcibíades Primeiro* sugerida por Dodds. Em resposta ao vaticínio de Cálicles, Sócrates profetiza a ruína de seu interlocutor na política ateniense com as seguintes palavras, no trecho já citado em 3.3:

> SOC: [...] Dizem que eles tornaram a cidade grandiosa, mas não percebem que ela está intumescida e inflamada por causa desses homens de outrora. Pois sem justiça e temperança, eles saciaram a cidade de portos, estaleiros, muralhas, impostos e tolices do gênero, mas quando sobrevier, enfim, aquele assalto de fraqueza, inculparão os conselheiros presentes neste momento, e elogiarão Temístocles, Címon e Péricles, os responsáveis pelos males. Se não tiveres precaução, *talvez ataquem a ti e a meu companheiro Alcibíades*, quando perderem tanto os bens por eles conquistados quantos os antigos bens, ainda que não sejais responsáveis pelos males, mas talvez co-responsáveis. (518e3-519b2)
>
> καί φασι μεγάλην τὴν πόλιν πεποιηκέναι αὐτούς· ὅτι δὲ οἰδεῖ καὶ ὕπουλός ἐστιν δι᾽ ἐκείνους τοὺς παλαιούς, οὐκ αἰσθάνονται. ἄνευ γὰρ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης λιμένων καὶ νεωρίων καὶ τειχῶν καὶ φόρων καὶ τοιούτων φλυαριῶν ἐμπεπλήκασι τὴν πόλιν· ὅταν οὖν ἔλθῃ ἡ καταβολὴ αὕτη τῆς ἀσθενείας, τοὺς τότε παρόντας αἰτιάσονται συμβούλους, Θεμιστοκλέα δὲ καὶ Κίμωνα καὶ Περικλέα ἐγκωμιάσουσιν, τοὺς αἰτίους τῶν κακῶν· σοῦ δὲ ἴσως ἐπιλήψονται, ἐὰν μὴ εὐλαβῇ, καὶ τοῦ ἐμοῦ ἑταίρου ᾽Αλκιβιάδου, ὅταν καὶ τὰ ἀρχαῖα προσαπολλύωσι πρὸς οἷς ἐκτήσαντο, οὐκ αἰτίων ὄντων τῶν κακῶν ἀλλ᾽ ἴσως συναιτίων.

Essa alusão profética à sorte funesta de Cálicles e Alcibíades na política ateniense, associando enigmaticamente as duas figuras, parece-me bastante sugestiva para os propósitos de minha interpretação sobre o problema da recalcitrância no *Górgias*. A semelhança entre as personagens não se restringe ao fato de ambas estarem envolvidas com

as ações políticas da pólis; Alcibíades, assim como Cálicles, compartilha do mesmo *pathos* que configura genericamente o homem democrático: o "amor pelo povo" (*Gorg.,* 513d7: ὁ δήμου ἔρως; *Alc. I,* 132a3: δημεραστὴς), que é a causa da inconstância de suas opiniões, as quais variam de acordo com o contexto em vista da gratificação do δῆμος (481d-482c).

Portanto, sugiro aqui que a reflexão de Platão sobre o caso Cálicles, o caso exemplar da recalcitrância nos diálogos, estende-se, de certo modo, também ao caso Alcibíades, como uma forma de Platão justificar o fracasso de Sócrates como seu "preceptor" moral: o fim funesto de Alcibíades na política ateniense, imediatemente evidente ao leitor (como Tucídides narra nos Livros VI e VII de sua *História*), confirma justamente aquele "temor" (φοβοῦμαι, 132a2) expresso por Sócrates no diálogo *Alcíbíades Primeiro*. Nesse sentido, o caso Alcibíades tornaria ainda mais crônico o problema da ineficácia persuasiva do discurso socrático retratado no *Górgias*, pois ele, diferentemente de Cálicles, além de seu amante (481d), era um homem que fazia parte do círculo de Sócrates e o louvava como modelo de virtude, como depreendemos, por exemplo, da narração do *Banquete* (215a-223a). Pois a recalcitrância de Cálicles, além desse elemento passional referido por Sócrates como "amor pelo povo" (ὁ δήμου ἔρως, 513d7), se deve também ao fato de ambas as personagens terem convicções morais contrárias, de não compartilharem do mesmo "princípio" (τῆς ἀρχῆς, 49d9) que tornaria possível uma "decisão em comum" (κοινὴ βουλή, 49d3) entre ambas as partes, como vimos discutido no *Críton.* O caso Alcibíades, por sua vez, evidencia que, mesmo quando há esse "princípio" em comum compartilhado por ambos os interlocutores, ainda assim esse elemento passional pode prevalecer sobre as determinações da razão. Em suma, a reflexão de Platão sobre a recalcitrância de Cálicles é uma das vias possíveis para se compreender, e por conseguinte para se justificar, o fracasso de Sócrates na tentativa de persuadir Alcibíades da superioridade do modo de vida filosófico sobre o modo de vida político da democracia ateniense: ainda que Alcibíades compartilhasse das convicções morais de Sócrates, há outros impulsos em sua alma que são igualmente causa de ações e que podem, por sua vez, entrar em conflito com tais opiniões tomadas como verdadeiras.

Se essa interpretação sobre o fenômeno da recalcitrância no *Górgias* se sustenta, então Platão já apresenta no *Górgias* questões de psicologia moral que serão retomadas e

desenvolvidas em toda a sua extensão sobretudo no Livro IV da *República,* quando ele expõe a sua teoria da alma tripartida.

3.6 – Sócrates: Aquiles ou Odisseu?

I.

A interface do gênero dialógico com a tragédia e a comédia se reflete, então, na própria construção do ἦθος de Sócrates, da imagem do filósofo por excelência, tal como encontramos no *Górgias*: de um lado, o aspecto σπουδαῖος de seu caráter, e de outro, o aspecto φαῦλος de seu comportamento no confronto com os seus adversários. A tensão entre esses elementos opostos é expressa no diálogo pela dúvida de Cálicles com relação à real motivação de Sócrates durante a discussão com Polo, tendo em vista as conseqüências paradoxais do argumento socrático sobre a utilidade da retórica:

> CAL: Dize-me, Querefone, Sócrates fala sério ou está de brincadeira? (481b6-7)
>
> ΚΑΛ. Εἰπέ μοι, ὦ Χαιρεφῶν, σπουδάζει ταῦτα Σωκράτης ἢ παίζει;

Quando Sócrates, por sua vez, retoma a discussão sobre as espécies de κολακείαι no diálogo com Cálicles, ele ressalta novamente a seriedade de seu argumento, assim como havia advertido Górgias anteriormente de que não se tratava de uma "satirização" da atividade exercida pelo retor (διακωμῳδεῖν, 462e7), como foi comentado em 3.2:

> SOC: [...] Pelo deus da Amizade, Cálicles, não julgues que devas brincar comigo, nem venhas com respostas contrárias a tuas opiniões, tampouco acolhas as minhas palavras como se fossem brincadeira! Pois vês que nossos discursos versam sobre o modo como se deve viver, a que qualquer homem, mesmo de parca inteligência, dispensaria a maior seriedade: se é a vida a que me exortas, fazendo coisas apropriadas a um homem fazer, tais como falar em meio ao povo, exercitar a retórica, agir politicamente como hoje vós agis, ou se é a vida volvida à filosofia, e em que medida se diferem uma e outra. Portanto, o melhor seja talvez distingui-las, como há pouco tentei fazê-lo, e depois de distingui-las e de concordarmos entre nós que se tratam de duas formas de vida, investigar em que elas se diferem e qual delas deve ser vivida. (500b5-d4)

ΣΩ. [...] καὶ πρὸς Φιλίου, ὦ Καλλίκλεις, μήτε αὐτὸς οἴου δεῖν πρὸς ἐμὲ παίζειν μηδ' ὅτι ἂν τύχῃς παρὰ τὰ δοκοῦντα ἀποκρίνου, μήτ' αὖ τὰ παρ' ἐμοῦ οὕτως ἀποδέχου ὡς παίζοντος· ὁρᾷς γὰρ ὅτι περὶ τούτου ἡμῖν εἰσιν οἱ λόγοι, οὗ τί ἂν μᾶλλον σπουδάσειέ τις καὶ σμικρὸν νοῦν ἔχων ἄνθρωπος, ἢ τοῦτο, ὅντινα χρὴ τρόπον ζῆν, πότερον ἐπὶ ὃν σὺ παρακαλεῖς ἐμέ, τὰ τοῦ ἀνδρὸς δὴ ταῦτα πράττοντα, λέγοντά τε ἐν τῷ δήμῳ καὶ ῥητορικὴν ἀσκοῦντα καὶ πολιτευόμενον τοῦτον τὸν τρόπον ὃν ὑμεῖς νῦν πολιτεύεσθε, ἢ [ἐπὶ] τόνδε τὸν βίον τὸν ἐν φιλοσοφίᾳ, καὶ τί ποτ' ἐστὶν οὗτος ἐκείνου διαφέρων. ἴσως οὖν βέλτιστόν ἐστιν, ὡς ἄρτι ἐγὼ ἐπεχείρησα, διαιρεῖσθαι, διελομένους δὲ καὶ ὁμολογήσαντας ἀλλήλοις, εἰ ἔστιν τούτῳ διττὼ τὼ βίω, σκέψασθαι τί τε διαφέρετον ἀλλήλοιν καὶ ὁπότερον βιωτέον αὐτοῖν.

Todavia, essa "seriedade" do conteúdo da discussão, que diz respeito a questões de moralidade e do melhor modo de se viver, contrasta com a forma pela qual Sócrates, em certos momentos do diálogo, conduz o *elenchos,* como, por exemplo, (i) a *reductio ad absurdum* da concepção calicleana de πλεονεξία (490b-491b)[115] exposta em sua teoria sobre a natureza política do homem (483b-d), e (ii) a refutação *ad hominem* da παρρησία de Cálicles por meio de exemplos escatológicos da coçeira e dos "homossexuais passivos" (ὁ τῶν κιναίδων βίος, 494e4), na análise das conseqüências do hedonismo *categórico* defendido naquela oportunidade pelo interlocutor (494c-495c). Se a refutação do hedonismo, por exemplo, é fundamental para a defesa das teses morais socráticas e para a exposição da psicologia moral do temperante e do intemperante (aspecto sério da

[115] Platão, *Górgias,* 490c8-e4:

CAL: Tu falas de comidas, bebidas, médicos e tolices, mas eu não me refiro a isso.
SOC: Não afirmas que o mais prudente é o melhor? Afirmas ou não?
CAL: Sim.
SOC: Mas o melhor não deve possuir mais?
CAL: Sim, mas não comida, nem bebida.
SOC: Compreendo, mas talvez mantos, e o melhor tecelão deverá possuir o maior manto e perambular envolto nas mais belas e abundantes vestes?
CAL: Que mantos?
SOC: Em relação a sapatos, é evidente que o melhor e mais prudente nesse assunto deve possuir mais. Talvez o sapateiro deva possuir os maiores sapatos e passear por aí calçado com vários deles.
CAL: Que sapatos? Dizes tolices.

ΚΑΛ. Περὶ σιτία, λέγεις, καὶ ποτὰ καὶ ἰατροὺς καὶ φλυαρίας· ἐγὼ δὲ οὐ ταῦτα λέγω.
ΣΩ. Πότερον οὐ τὸν φρονιμώτερον βελτίω λέγεις; φάθι ἢ μή.
ΚΑΛ. Ἔγωγε.
ΣΩ. Ἀλλ' οὐ τὸν βελτίω πλέον δεῖν ἔχειν;
ΚΑΛ. Οὐ σιτίων γε οὐδὲ ποτῶν.
ΣΩ. Μανθάνω, ἀλλ' ἴσως ἱματίων, καὶ δεῖ τὸν ὑφαντικώτατον μέγιστον ἱμάτιον ἔχειν καὶ πλεῖστα καὶ κάλλιστα ἀμπεχόμενον περιιέναι;
ΚΑΛ. Ποίων ἱματίων;
ΣΩ. Ἀλλ' εἰς ὑποδήματα δῆλον ὅτι δεῖ πλεονεκτεῖν τὸν φρονιμώτατον εἰς ταῦτα καὶ βέλτιστον. τὸν σκυτοτόμον ἴσως μέγιστα δεῖ ὑποδήματα καὶ πλεῖστα ὑποδεδεμένον περιπατεῖν.
ΚΑΛ. Ποῖα ὑποδήματα; φλυαρεῖς ἔχων.

argumentação de Sócrates), tais exemplos, contudo, conferem à cena um tom jocoso mais próximo ao registro cômico[116].

II.

Pois bem, analisemos primeiramente o aspecto "sério" do ἦθος do filósofo. Sócrates constrói discursivamente a sua própria imagem "elevada" em momentos diferentes do diálogo. (i) No 1º Ato, como uma espécie de prelúdio para a consumação do *elenchos* de Górgias, Sócrates procura justificar antecipadamente (recurso à *prolepsis* retórica) o sentido positivo da refutação, calcado no argumento de que sua finalidade precípua é "esclarecer a questão" (πρὸς τὸ πρᾶγμα τοῦ καταφανὲς γενέσθαι, 457e4-5) e livra-se assim do mal que é a "opinião falsa" (δόξα ψευδὴς, 458b1) sobre o tema da discussão (cf. 457e1-458b3). Como foi comentado nos capítulos anteriores, esse é o argumento principal usado pela personagem no *Górgias* para distinguir o diálogo de cunho filosófico das meras dispustas verbais erísticas, salientando a sua "seriedade" como interlocutor no diálogo, como não se houvesse, durante o *elenchos,* qualquer motivação concomitante de ridicularizar, de uma forma ou de outra, Górgias perante a sua própria audiência: o aspecto *ad hominem* que subjaz ao *elenchos,* analisado em 1.1.

(ii) Associada à idéia de "seriedade", está a da coerência do filósofo, que sempre diz as mesmas coisas em toda e qualquer circunstância a respeito dos mesmos assuntos, em oposição ao político daquela sociedade democrática, como seriam Cálicles e Alcibídes, que muda de opinião de acordo com o contexto para sempre gratificar o público da Assembléia e assim persuadi-lo (481e). A coerência de Sócrates se fundamenta precisamente no valor de verdade que ele próprio atribui às suas convicções morais (por isso, suas opiniões são sempre as mesmas), em oposição às opiniões instáveis do homem político que não conhece o que é o "bem", mas conjetura o que é "aprazível" àquele determinado público naquela circunstância específica[117]:

[116] Nigthingale, 1995, p. 91.
[117] Platão, *Górgias,* 464c3-d3:

> SOC: [...] Assim, na medida em que são quatro e que cuidam sempre do supremo bem do corpo e da alma cada qual a seu turno, a lisonja, percebendo esse feito - não digo que sabendo, mas conjeturando – divide-se em quatro e, infiltrando-se em cada uma dessas partes, simula ser aquela na qual se infiltra. Ela não zela

SOC: [...] Pois bem, considera que também de mim deverás ouvir coisas do gênero, e não te assombres que seja eu a dizer isso, mas impede antes a filosofia, minha amante, de dizê-lo! Ela diz, meu caro amigo, o que ouves de mim agora, e ela me é muito menos volúvel do que meu outro amante, pois Alcibíades, filho de Clínias, profere discursos diferentes em diferentes ocasiões, ao passo que a filosofia sempre diz as mesmas coisas, e ela diz o que agora te assombras; tu próprio estavas ali presente em seu pronunciamento. (482a2-b2)

ΣΩ. [...] νόμιζε τοίνυν καὶ παρ' ἐμοῦ χρῆναι ἕτερα τοιαῦτα ἀκούειν, καὶ μὴ θαύμαζε ὅτι ἐγὼ ταῦτα λέγω, ἀλλὰ τὴν φιλοσοφίαν, τὰ ἐμὰ παιδικά, παῦσον ταῦτα λέγουσαν. λέγει γάρ, ὦ φίλε ἑταῖρε, ἃ νῦν ἐμοῦ ἀκούεις, καί μοί ἐστιν τῶν ἑτέρων παιδικῶν πολὺ ἧττον ἔμπληκτος· ὁ μὲν γὰρ Κλεινίειος οὗτος ἄλλοτε ἄλλων ἐστὶ λόγων, ἡ δὲ φιλοσοφία ἀεὶ τῶν αὐτῶν, λέγει δὲ ἃ σὺ νῦν θαυμάζεις, παρῆσθα δὲ καὶ αὐτὸς λεγομένοις.

(iii) Outra imagem "elevada" que aparece no *Górgias,* analisada acima em 3.5, é a metáfora do filósofo como "médico da alma", recorrente também no *Protágoras* (313c-e). Isso implica, por conseguinte, que o *elenchos* teria esse poder de "curar" a "doença moral" do interlocutor, enfatizando a função corretiva do método socrático: assim como a doença é o mal do corpo, a injustiça é o mal da alma (477a; 478d; 480a-b). A partir dessa relação de ἀντίστροφος entre a medicina e a justiça ("a justiça é a contraparte da medicina", ἀντίστροφον δὲ τῇ ἰατρικῇ τὴν δικαιοσύνην, 464b8), entre a instância do corpo e a da alma, Sócrates personifica, então, a própria justiça, assim como o médico, a medicina: o filósofo não é apenas um homem justo, como se evidencia pela sua máxima moral de que "cometer injustiça é pior que sofrê-la" (473a)[118], mas se incumbe também de promover

---

pelo supremo bem, mas, aliada ao prazer imediato, encalça a ignorância e assim ludibria, a ponto de parecer digna de grande mérito.

ΣΩ. [...] τεττάρων δὴ τούτων οὐσῶν, καὶ ἀεὶ πρὸς τὸ βέλτιστον θεραπευουσῶν τῶν μὲν τὸ σῶμα, τῶν δὲ τὴν ψυχήν, ἡ κολακευτικὴ αἰσθομένη –οὐ γνοῦσα λέγω ἀλλὰ στοχασαμένη–τέτραχα ἑαυτὴν διανείμασα, ὑποδῦσα ὑπὸ ἕκαστον τῶν μορίων, προσποιεῖται εἶναι τοῦτο ὅπερ ὑπέδυ, καὶ τοῦ μὲν βελτίστου οὐδὲν φροντίζει, τῷ δὲ ἀεὶ ἡδίστῳ θηρεύεται τὴν ἄνοιαν καὶ ἐξαπατᾷ, ὥστε δοκεῖ πλείστου ἀξία εἶναι.

[118] Aristóteles, *Retórica,* I, 1364b21-23:

E é melhor aquilo que o melhor homem escolheria, seja porque é simplesmente melhor seja porque ele é melhor, como, por exemplo, sofrer injustiça ao invés de cometê-la. Pois o homem mais justo preferiria isso àquilo.

καὶ ὃ ἕλοιτ' ἂν ὁ βελτίων, ἢ ἁπλῶς ἢ ᾗ βελτίων, οἷον τὸ ἀδικεῖσθαι μᾶλλον ἢ ἀδικεῖν· τοῦτο γὰρ ὁ δικαιότερος ἂν ἕλοιτο.

essa mesma justiça corrigindo o vício manifestado pelo interlocutor através do *elenchos* e tornando-o, assim, um homem melhor (515a-d), como fica patente neste trecho:

> SOC: Tu terias, então, maior preferência, e não menor, pelo pior e mais vergonhoso? Não receies responder, Polo! Nenhum prejuízo há de te acometer; mas apresenta-te de forma nobre perante o argumento como perante um médico, e responde com sim ou não às minhas perguntas!
>
> POL: Mas eu não teria maior preferência, Sócrates?
>
> SOC: E algum outro homem a teria?
>
> POL: Não me parece, conforme este argumento.
>
> SOC: Portanto, eu falava a verdade, que nem eu nem tu nem qualquer outro homem preferiríamos cometer injustiça a sofrê-la, pois acontece de ser pior.
>
> POL: É claro. (475d4-e6)

> ΣΩ. Δέξαιο ἂν οὖν σὺ μᾶλλον τὸ κάκιον καὶ τὸ αἴσχιον ἀντὶ τοῦ ἧττον; μὴ ὄκνει ἀποκρίνασθαι, ὦ Πῶλε· οὐδὲν γὰρ βλαβήσῃ· ἀλλὰ γενναίως τῷ λόγῳ ὥσπερ ἰατρῷ παρέχων ἀποκρίνου, καὶ ἢ φάθι ἢ μὴ ἃ ἐρωτῶ. –ΠΩΛ. Ἀλλ' οὐκ ἂν δεξαίμην, ὦ Σώκρατες. –ΣΩ. Ἄλλος δέ τις ἀνθρώπων; –ΠΩΛ. Οὔ μοι δοκεῖ κατά γε τοῦτον τὸν λόγον. –ΣΩ. Ἀληθῆ ἄρα ἐγὼ ἔλεγον, ὅτι οὔτ' ἂν ἐγὼ οὔτ' ἂν σὺ οὔτ' ἄλλος οὐδεὶς ἀνθρώπων δέξαιτ' ἂν μᾶλλον ἀδικεῖν ἢ ἀδικεῖσθαι· κάκιον γὰρ τυγχάνει ὄν. –ΠΩΛ. Φαίνεται.

(iv) Todavia, a imagem mais proeminente no *Górgias,* segundo minha interpretação, é a de Sócrates como o "verdadeiro homem político", o único capaz de promover o "supremo bem" (τὸ βέλτιστον, 521d9) da comunidade política na medida em que ele detém a τέχνη πολιτική (521d7). Essa declaração da personagem no final do diálogo é indubitavelmente uma resposta à acusação de Cálicles em sua *invectiva* (484c-486d) de que o filósofo é inútil para o processo político da pólis, visto que ele se mantém afastado "do centro da cidade e das ágoras, onde, segundo o poeta, os homens se tornam distintos" (τὰ μέσα τῆς πόλεως καὶ τὰς ἀγορὰς, ἐν αἷς ἔφη ὁ ποιητὴς τοὺς ἄνδρας ἀριπρεπεῖς γίγνεσθαι, 485d5-6). Isso implica que Sócrates, enquanto o verdadeiro homem político, pratica então a "verdadeira retórica" (τῇ ἀληθινῇ ῥητορικῇ, 517a5), e se apresenta, em substituição ao retor lisonjeador representado paradigmaticamente pela figura de Górgias, como "aquele retor técnico e bom" (ὁ ῥήτωρ ἐκεῖνος, ὁ τεχνικός τε καὶ ἀγαθός, 504d5-6): ele conhece o que é o bem para alma dos cidadãos e sabe como promovê-lo tecnicamente, porque ele "é"

bom[119]. Essa concatenação entre os termos τεχνικός τε καὶ ἀγαθός indica que a condição *sine qua non* de a retórica ser uma atividade praticada com arte, a *arte retórica* propriamente dita, é precisamente o caráter moral do orador. Vejamos mais uma vez o trecho em que Sócrates arroga para si o título de "verdadeiro homem político":

> SOC: Julgo que eu, e mais alguns poucos Atenienses - para não dizer apenas eu, - sou o único contemporâneo a empreender a verdadeira arte política e a praticá-la. Assim, visto que não profiro os discursos que profiro em toda ocasião visando a gratificação, mas o supremo bem e não o que é mais aprazível, e visto que não desejo fazer "essas sutilezas" aconselhadas por ti, eu decerto não saberei o que dizer no tribunal. (521d6-e2)

> ΣΩ. Οἶμαι μετ' ὀλίγων ᾿Αθηναίων, ἵνα μὴ εἴπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ μόνος τῶν νῦν· ἅτε οὖν οὐ πρὸς χάριν λέγων τοὺς λόγους οὓς λέγω ἑκάστοτε, ἀλλὰ πρὸς τὸ βέλτιστον, οὐ πρὸς τὸ ἥδιστον, καὶ οὐκ ἐθέλων ποιεῖν ἃ σὺ παραινεῖς, τὰ κομψὰ ταῦτα, οὐχ ἕξω ὅτι λέγω ἐν τῷ δικαστηρίῳ.

Mas a concepção de uma retórica que promova o bem da comunidade política, e não simplesmente a gratificação da audiência na Assembléia (a idéia de uma "boa retórica"), é reivindicada também pela personagem Górgias no 1º Ato. Naquela oportunidade, a fim de ilustrar a magnitude do "poder da retórica" (ἡ δύναμις τῆς ῥητορικῆς, 456a5), Górgias oferece então o exemplo de sua ação junto a seu irmão médico Heródico:

> GOR: Ah! se soubesses de tudo, Sócrates: todos os poderes, por assim dizer, ela os mantém sob a sua égide. Vou te contar uma grande prova disso: muitas vezes eu me dirigi, em companhia de meu irmão e de outros médicos, a um doente que não queria tomar remédio nem permitir ao médico que lhe cortasse ou cauterizasse algo; sendo o médico incapaz de persuadi-lo, eu enfim o persuadi por meio de nenhuma outra arte senão da retórica. (456a7-b5)

> ΓΟΡ. Εἰ πάντα γε εἰδείης, ὦ Σώκρατες, ὅτι ὡς ἔπος εἰπεῖν ἁπάσας τὰς δυνάμεις συλλαβοῦσα ὑφ' αὑτῇ ἔχει. μέγα δέ σοι τεκμήριον ἐρῶ· πολλάκις γὰρ ἤδη ἔγωγε μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ καὶ μετὰ τῶν ἄλλων ἰατρῶν εἰσελθὼν παρά τινα τῶν καμνόντων οὐχὶ ἐθέλοντα ἢ φάρμακον πιεῖν ἢ τεμεῖν ἢ καῦσαι παρασχεῖν τῷ ἰατρῷ, οὐ δυναμένου τοῦ ἰατροῦ πεῖσαι, ἐγὼ ἔπεισα, οὐκ ἄλλῃ τέχνῃ ἢ τῇ ῥητορικῇ.

[119] Essa idéia de uma "verdadeira retórica" aparece em diversos momentos do diálogo: cf. 502e-503b; 504d; 508c; 517a-c; 519b, 521d-e; 527c.

Como vemos, a relação entre medicina e retórica, que será fundamental na "exposição" (ἐπίδειξις) de Sócrates sobre a distinção entre as τέχναι e as κολακείαι (464b-466a), aparece no diálogo antecipadamente na boca de Górgias. A provável resposta de Sócrates ao retor seria, então, que, ainda que a sua retórica, a *lisonjeadora*, possa eventualmente contribuir em algum caso particular para a promoção do bem (como indicaria o exemplo que Górgias chama em causa para demonstrar a superioridade da retórica sobre as demais τέχναι), isso não se dá *tecnicamente,* mas por mera "conjetura" (στοχασαμένη, 464c7) obtida por "experiência e rotina" (ἐμπειρία καὶ τρίβη, 463b4); a *verdadeira retórica* (τῇ ἀληθινῇ ῥητορικῇ, 517a5) só é praticada como τέχνη por aquele que possui o conhecimento do que é o bem e o mal para alma, e que é, por conseguinte, um homem "bom" (ὁ ῥήτωρ ἐκεῖνος, ὁ τεχνικός τε καὶ ἀγαθός, 504d5-6), ou seja, o filósofo. Essa idéia que emerge do *Górgias* de uma *verdadeira retórica* sob a égide da filosofia será retomada e desenvolvida por Platão na última parte do diálogo *Fedro* (259e-274a), como indica a alusão intertextual à discussão sobre a retórica no *Górgias*[120].

[120] Platão, *Fedro,* 259e4-260a4:

> SOC: Porventura não é preciso que, para se discursar de modo correto e belo, haja na mente do falante a verdade a respeito daquilo de que se pretende falar?
> FED: Sobre isso, caro Sócrates, eu ouvi o seguinte: que não é necessário, para quem pretende ser retor, aprender o que é realmente justo, mas o que parece à multidão, a qual será o juiz do caso, tampouco o que é realmente bom ou belo, mas tudo quanto há de parecer como tal; pois é disso que decorre a persuasão, e não da verdade.

> ΣΩ. Ἆρ' οὖν οὐχ ὑπάρχειν δεῖ τοῖς εὖ γε καὶ καλῶς ῥηθησομένοις τὴν τοῦ λέγοντος διάνοιαν εἰδυῖαν τὸ ἀληθὲς ὧν ἂν ἐρεῖν πέρι μέλλῃ;
> ΦΑΙ. Οὐτωσὶ περὶ τούτου ἀκήκοα, ὦ φίλε Σώκρατες, οὐκ εἶναι ἀνάγκην τῷ μέλλοντι ῥήτορι ἔσεσθαι τὰ τῷ ὄντι δίκαια μανθάνειν ἀλλὰ τὰ δόξαντ' ἂν πλῆθει οἵπερ δικάσουσιν, οὐδὲ τὰ ὄντως ἀγαθὰ ἢ καλὰ ἀλλ' ὅσα δόξει· ἐκ γὰρ τούτων εἶναι τὸ πείθειν ἀλλ' οὐκ ἐκ τῆς ἀληθείας.

A fala da personagem Fedro parece-me ser uma referência direta ao debate sobre a retórica no *Górgias,* especificamente a este trecho:

> SOC: Se o retor é ou não inferior aos outros porque se encontra nessa condição, em breve investigaremos, no caso de ser pertinente para nossa discussão; mas por ora, examinemos primeiro o seguinte: o retor 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? [...] (459c6-e1)

> ΣΩ. Εἰ μὲν ἐλαττοῦται ἢ μὴ ἐλαττοῦται ὁ ῥήτωρ τῶν ἄλλων διὰ τὸ οὕτως ἔχειν, αὐτίκα ἐπισκεψόμεθα, ἐάν τι ἡμῖν πρὸς λόγου ᾖ· νῦν δὲ τόδε πρότερον σκεψώμεθα, ἆρα τυγχάνει περὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον καὶ τὸ αἰσχρὸν καὶ τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ κακὸν οὕτως ἔχων ὁ ῥητορικὸς ὡς περὶ τὸ ὑγιεινὸν καὶ περὶ τὰ ἄλλα ὧν αἱ ἄλλαι τέχναι, αὐτὰ μὲν οὐκ εἰδώς, τί ἀγαθὸν ἢ τί κακόν ἐστιν ἢ τί καλὸν ἢ τί αἰσχρὸν ἢ δίκαιον ἢ ἄδικον, πειθὼ δὲ περὶ αὐτῶν μεμηχανημένος ὥστε δοκεῖν εἰδέναι οὐκ εἰδὼς ἐν οὐκ εἰδόσιν μᾶλλον τοῦ εἰδότος; [...]

III.

Mas a imagem "elevada" de Sócrates como o verdadeiro retor e o verdadeiro homem político, construída discursivamente pela personagem, não é a única perspectiva a respeito da retórica socrática no *Górgias.* Como foi analisado em 1.4, ele também usa de procedimentos lisonjeadores na consecução do *elenchos,* sobretudo no 1º Ato, empregando contra Górgias os seus próprios artifícios de persuasão que o tornaram tão célebre em Atenas, depois de sua visita como embaixador de Leontis em 427 a.C. Esse contraste entre o que Sócrates professa λόγῳ e o que ele pratica ἔργῳ indica precisamente como a construção do ἦθος da personagem no *Górgias* é apresentada por Platão como uma questão problemática. Isso se torna evidente a partir dos próprios argumentos que Sócrates usa para censurar os grandes políticos da democracia ateniense do séc. V a.C., Temístocles, Péricles, Címon e Miltíades, na tentativa de dissuadir Cálicles da vida política. Vejamos os argumentos:

> SOC: E agora, excelentíssimo homem, visto que tu próprio começaste recentemente a realizar os afazeres da cidade, exortando-me a isso e reprovando-me porque não as realizo, não investigaremos um ao outro deste modo: "Vamos lá, Cálicles já tornou melhor algum cidadão? Há alguém que antes era vicioso, injusto, intemperante e imprudente, e que se tornou um homem belo e bom por causa de Cálicles, seja estrangeiro ou cidadão, escravo ou homem livre?" Dize-me: se alguém te indagar sobre isso, Cálicles, o que responderás? Que homem dirás ter se tornado melhor com o teu convívio? Hesitas em responder se há algum feito teu relativo a uma situação privada antes de empreenderes as ações públicas?
> CAL: Almejas a vitória, Sócrates. (515a1-b5)

> ΣΩ. Νῦν δέ, ὦ βέλτιστε ἀνδρῶν, ἐπειδὴ σὺ μὲν αὐτὸς ἄρτι ἄρχῃ πράττειν τὰ τῆς πόλεως πράγματα, ἐμὲ δὲ παρακαλεῖς καὶ ὀνειδίζεις ὅτι οὐ πράττω, οὐκ ἐπισκεψόμεθα ἀλλήλους, Φέρε, Καλλικλῆς ἤδη τινὰ βελτίω πεποίηκεν τῶν πολιτῶν; ἔστιν ὅστις πρότερον πονηρὸς ὤν, ἄδικός τε καὶ ἀκόλαστος καὶ ἄφρων, διὰ Καλλικλέα καλός τε κἀγαθὸς γέγονεν, ἢ ξένος ἢ ἀστός, ἢ δοῦλος ἢ ἐλεύθερος; λέγε μοι, ἐάν τίς σε ταῦτα ἐξετάζῃ, ὦ Καλλίκλεις, τί ἐρεῖς; τίνα φήσεις βελτίω πεποιηκέναι ἄνθρωπον τῇ συνουσίᾳ τῇ σῇ; ὀκνεῖς ἀποκρίνασθαι, εἴπερ ἔστιν τι ἔργον σὸν ἔτι ἰδιωτεύοντος, πρὶν δημοσιεύειν ἐπιχειρεῖν;
> ΚΑΛ. Φιλόνικος εἶ, ὦ Σώκρατες.

Sócrates enfatiza aqui a prioridade do domínio "particular" (ἰδιωτεύοντος, 515b4) sobre o domínio "público" (δημοσιεύειν, 515b4), ou seja, a condição para o homem se tornar político e ser capaz de promover o bem da comunidade política é ter praticado boas ações no âmbito privado, ter sido capaz de tornar alguém melhor do que era antes, desviando-o do vício e impelindo-o à virtude (o caráter *protréptico* do *elenchos*). Pois bem, se Cálicles não satisfaz essa condição e acusa Sócrates, em contrapartida, de agir como φιλόνικος (515b5), o que poderíamos dizer de Sócrates, usando contra ele o mesmo argumento que emprega contra o interlocutor e contra os políticos atenienses em geral? O caso Alcibíades não seria também um indício da falibilidade da "política privada" de Sócrates, como foi discutido em 3.5? Pelo próprio argumento chamado em causa por Sócrates, ele não poderia se configurar como aquele "verdadeiro homem político" que apregoa ser em 521d-e, pois também ele, assim como Cálicles, não foi capaz de "tornar melhor algum cidadão" (τινὰ βελτίω πεποίηκεν τῶν πολιτῶν, 515a4-5), como o caso Alcibíades imediatamente evidencia ao leitor[121]. Nesse sentido, não é fortuita a referência de Platão à relação amorosa entre Sócrates e Alcibíades no *Górgias* (481d-482b)*;* pelo contrário, ela nos indica precisamente como ela é problemática para a construção do ἦθος do filósofo no diálogo, tendo em vista os próprios argumentos usados pela personagem em sua crítica à democracia. Se a recalcitrância de Cálicles ressalta os limites do *elenchos* socrático do ponto de vista de sua eficiência persuasiva, como vimos em 3.5, o caso Alcibíades ilustra o fracasso da "política privada" de Sócrates, contrariando, assim, a imagem construída por ele de "o verdadeiro homem político".

Outro argumento dúbio empregado por Sócrates contra o político democrático é a evidência que ele usa para provar que Péricles foi um homem mau, e não um "homem

[121] Refiro-me aqui, em específico, ao caso de Alcibíades porque ele é mencionado nominalmente no *Górgias.* Poderíamos citar também o caso de Crítias, que acabou por se tornar um dos Trinta Tiranos em 404 a.C. No Livro I das *Memorabilia,* Xenofonte, ao defender Sócrates contra a acusação de que ele corrompia os jovens, faz uma longa digressão sobre a relação de amizade de Sócrates com Alcibíades e Crítias (1.2.12-48), argumentando que as ações políticas perversas de ambas as figuras no final do séc. V a.C. ocorreram justamente porque haviam abandonado o convívio de Sócrates; enquanto eles faziam parte do círculo socrático, segundo Xenofonte, Alcibíades e Crítias eram homens moderados e justos, à semelhança do mestre (1.2.17). Seu argumento principal é que ambos buscaram se aproximar de Sócrates com o interesse de se beneficiarem da boa reputação do filósofo e obterem vantagens no mundo político (1.2.15-16). Sócrates ficou a tal ponto estigmatizado por esse tipo de relação ético-política problemática que Ésquines, em 348 a.C., ainda a chamava em causa para censurar Sócrates, como vemos em seu discurso *Contra Timarco* citado na epígrafe desse capítulo.

bom" (ἄνδρα ἀγαθὸν, 503c1), como Cálicles, por sua vez, julga que ele realmente fora. Vejamos o trecho:

> SOC: Não apenas ouço tais coisas, mas tanto eu quanto tu sabemos claramente que, no princípio, Péricles tinha boa reputação e nenhum processo vergonhoso contra ele foi votado pelos Atenienses, quando estes eram piores. Porém, quando se tornaram homens belos e bons por causa de Péricles, já no limiar de sua vida, votaram contra ele um processo de roubo, e não o condenaram por pouco à morte. Isso é evidência de que ele era um homem vicioso.
>
> CAL: E então? Em vista disso Péricles era um homem mau?
>
> SOC: Comparando-o ao pastor de asnos, cavalos e bois, ele pareceria mau, se recebesse animais que não recalcitram, não marram e não mordem, e depois os apresentasse com todos esses defeitos em função de sua natureza selvagem. Ou não te parece mau qualquer pastor de quaisquer animais que os recebesse mais mansos e depois os apresentasse mais selvagens do que quando os recebeu? Parece-te ou não?
>
> CAL: Absolutamente, para que eu te gratifique. (515e10-516b4)

> ΣΩ. Ἀλλὰ τάδε οὐκέτι ἀκούω, ἀλλ' οἶδα σαφῶς καὶ ἐγὼ καὶ σύ, ὅτι τὸ μὲν πρῶτον ηὐδοκίμει Περικλῆς καὶ οὐδεμίαν αἰσχρὰν δίκην κατεψηφίσαντο αὐτοῦ Ἀθηναῖοι, ἡνίκα χείρους ἦσαν· ἐπειδὴ δὲ καλοὶ κἀγαθοὶ ἐγεγόνεσαν ὑπ' αὐτοῦ, ἐπὶ τελευτῇ τοῦ βίου τοῦ Περικλέους, κλοπὴν αὐτοῦ κατεψηφίσαντο, ὀλίγου δὲ καὶ θανάτου ἐτίμησαν, δῆλον ὅτι ὡς πονηροῦ ὄντος.
>
> ΚΑΛ. Τί οὖν; τούτου ἕνεκα κακὸς ἦν Περικλῆς;
>
> ΣΩ. Ὅνων γοῦν ἂν ἐπιμελητὴς καὶ ἵππων καὶ βοῶν τοιοῦτος ὢν κακὸς ἂν ἐδόκει εἶναι, εἰ παραλαβὼν μὴ λακτίζοντας ἑαυτὸν μηδὲ κυρίττοντας μηδὲ δάκνοντας ἀπέδειξε ταῦτα ἅπαντα ποιοῦντας δι' ἀγριότητα. ἢ οὐ δοκεῖ σοι κακὸς εἶναι ἐπιμελητὴς ὁστισοῦν ὁτουοῦν ζῴου, ὃς ἂν παραλαβὼν ἡμερώτερα ἀποδείξῃ ἀγριώτερα ἢ παρέλαβε; δοκεῖ ἢ οὔ;
>
> ΚΑΛ. Πάνυ γε, ἵνα σοι χαρίσωμαι.

Como se trata de um contexto retórico do diálogo, Sócrates usa como prova da perversidade do ἦθος de Péricles o processo litigioso que quase o vitimou. Mas se assim o for, Sócrates também não se apresenta ao leitor como um "homem vicioso" (ὡς πονηρὸς ὄντος, 516a3), tendo em vista o episódio de sua condenação aludido profeticamente por Cálicles no *Górgias*? Tanto o vaticínio de Cálicles (486a-b) quanto a cena fictícia do tribunal (521c3-522e4) não nos indicariam que Platão, ao colocar esse tipo de argumento na boca de Sócrates, estaria oferecendo ao leitor do diálogo uma apreciação crítica a respeito da estratégia argumentativa de Sócrates, ou, em última instância, a respeito do próprio ἦθος da personagem? Pois se aceitarmos como válido esse argumento retórico, Sócrates estaria condenando também a si próprio como um homem perverso, em contraste com a imagem

do homem virtuoso, modelo de conduta moral, consagrado por Platão nos diálogos. Como ele é categórico em seu juízo, Sócrates desconsidera a possibilidade, por exemplo, de o julgamento de Péricles ter sido injusto, como teria sido o seu, se levarmos em consideração os argumentos que a personagem emprega em sua defesa na *Apologia.*

IV.

A imagem "séria" e "elevada" de Sócrates, portanto, é apresentada por Platão como uma questão problemática no *Górgias.* De um lado, o homem virtuoso por excelência (temperante, corajoso, justo, sábio), o verdadeiro homem político, o verdadeiro retor, o homem que, diante da morte, se comporta com resignação de modo comparável ao grandioso Aquiles na *Ilíada* (como vemos referido na *Apologia,* 28b-d), que se apresenta como o "médico da alma", capaz de curar a "doença moral" que acomete boa parte das pessoas que ele ordinariamente encontra, uma vez diagnosticada pelo seu habitual *elenchos*. De outro lado, o homem de ironia mordaz, que busca ridicularizar o interlocutor perante a audiência como uma maneira de refutá-lo, que recorre a exemplos provocativos durante a discussão para desqualificar os argumentos do interlocutor (490d-e; 494c-e), que irrita seu adversário por diversos modos, que joga com as emoções da platéia como um "verdadeiro orador público" (494d; 519d), que rompe as "regras" do processo dialógico que ele próprio havia estabelecido, que atribui a culpa de seus "erros" à debilidade do interlocutor, que age muitas vezes como uma personagem cômica, como indica a alusão a Epicarmo (505e) comentada acima. Esse comportamento ridículo de Sócrates no *Górgias* é, enfim, admitido pela própria personagem, como vemos nesta passagem:

> SOC: Extraordinário homem, eu não os vitupero enquanto servidores da cidade, mas eles me parecem ter sido melhores servidores do que os contemporâneos e mais capazes de prover a cidade do que lhe apetecia. Todavia, redirecionar seus apetites e não lhes ceder, usando a persuasão e a força de modo a tornar melhores os cidadãos, nesse aspecto eles em nada se diferem dos outros, por assim dizer, e esse é o único feito de um bom político. Quanto a naus, muralhas, estaleiros e todas as demais coisas do gênero, eu também concordo que eles foram mais prodigiosos do que os contemporâneos em prover a cidade disso. *Assim, tanto eu quanto tu agimos de modo ridículo na discussão: durante todo o tempo em que dialogávamos, não paramos de girar sempre em torno do mesmo ponto e de ignorar reciprocamente o que um ou*

outro dizia. De fato, creio que tu concordaste comigo repetidas vezes e compreendeste, enfim, que há duas atividades concernentes tanto ao corpo quanto à alma, e que uma delas é servidora e capaz de prover o nosso corpo de comida, se houver fome, de bebida, se houver sede, de mantos, cobertores e sapatos, se sentir frio, e de outras coisas que apetecem o corpo. E eu te falo por meio das mesmas imagens propositalmente, a fim de que tua compreensão seja mais fácil. (517b2-d6)

ΣΩ. Ὦ δαιμόνιε, οὐδ' ἐγὼ ψέγω τούτους ὥς γε διακόνους εἶναι πόλεως, ἀλλά μοι δοκοῦσι τῶν γε νῦν διακονικώτεροι γεγονέναι καὶ μᾶλλον οἷοί τε ἐκπορίζειν τῇ πόλει ὧν ἐπεθύμει. ἀλλὰ γὰρ μεταβιβάζειν τὰς ἐπιθυμίας καὶ μὴ ἐπιτρέπειν, πείθοντες καὶ βιαζόμενοι ἐπὶ τοῦτο ὅθεν ἔμελλον ἀμείνους ἔσεσθαι οἱ πολῖται, ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδὲν τούτων διέφερον ἐκεῖνοι· ὅπερ μόνον ἔργον ἐστὶν ἀγαθοῦ πολίτου. ναῦς δὲ καὶ τείχη καὶ νεώρια καὶ ἄλλα πολλὰ τοιαῦτα καὶ ἐγώ σοι ὁμολογῶ δεινοτέρους εἶναι ἐκείνους τούτων ἐκπορίζειν. πρᾶγμα οὖν γελοῖον ποιοῦμεν ἐγώ τε καὶ σὺ ἐν τοῖς λόγοις· ἐν παντὶ γὰρ τῷ χρόνῳ ὃν διαλεγόμεθα οὐδὲν παυόμεθα εἰς τὸ αὐτὸ ἀεὶ περιφερόμενοι καὶ ἀγνοοῦντες ἀλλήλων ὅτι λέγομεν. ἐγὼ γοῦν σε πολλάκις οἶμαι ὡμολογηκέναι καὶ ἐγνωκέναι ὡς ἄρα διττὴ αὕτη τις ἡ πραγματεία ἔστιν καὶ περὶ τὸ σῶμα καὶ περὶ τὴν ψυχήν, καὶ ἡ μὲν ἑτέρα διακονικὴ ἐστιν, ᾗ δυνατὸν εἶναι ἐκπορίζειν, ἐὰν μὲν πεινῇ τὰ σώματα ἡμῶν, σιτία, ἐὰν δὲ διψῇ, ποτά, ἐὰν δὲ ῥιγῷ, ἱμάτια, στρώματα, ὑποδήματα, ἄλλ' ὧν ἔρχεται σώματα εἰς ἐπιθυμίαν· καὶ ἐξεπίτηδές σοι διὰ τῶν αὐτῶν εἰκόνων λέγω, ἵνα ῥᾷον καταμάθῃς.

Nesse sentido, se a imagem σπουδαῖα de Sócrates pode ser comparável à de Aquiles, seu comportamento φαῦλος em certas situações particulares, como vemos representado no *Górgias,* parece aproximá-lo antes de Odisseu, o πολύτροπος (*Od.,* 1.1), o πολυμήτις (*Od.,* 21.274), que usa de todo e qualquer meio ou artifício para obter o fim almejado[122] (no caso de Sócrates, a consumação do *elenchos*). Essa comparação entre Sócrates e Odisseu que sugiro aqui, embora possa parecer bastante genérica, foi concebida por Antístenes, um dos autores dos Σωκρατικοὶ λόγοι a que se refere Aristóteles na *Poética* (1147b9-13). A partir do catálogo de suas obras preservado por Diógenes Laércio (6.15-18), Antístenes se dedicava, entre outros assuntos, à exegese de temas homéricos.

Segundo C. Kahn[123], Antístenes aparentemente concebia Odisseu como uma espécie de sábio socrático, tendo em vista um dos fragmentos de sua obra exegética sobre Homero preservado por Porfírio (*Questionum Homericarum ad Odysseam Pertinentium Reliquiae,* 1.1.1-21). Nesse fragmento, numa discussão sobre a semântica do termo πολύτροπος (o

[122] Robinson, 1953, pp. 8-9: "Socrates seems prepared to employ any kind of deception in order to get people into the elenchus."
[123] Kahn, 1996, p. 122-123.

mesmo tipo de debate a que se volta Platão no diálogo *Hípias Menor,* cf. 364a-365e)[124], Antístenes se opõe a um contra-argumentador anônimo que se apoiava no sentido dado ao termo por Aquiles na *Ilíada*[125] quando ele censura Odisseu, ou seja, de "dolo", "engano", "mentira". Na concepção de Antístenes, contudo, πολύτροπος significava sobretudo ter a habilidade com o "diálogo" (διαλέγεσθαι, 1.1.17), saber se exprimir "por diversos modos" (πολλοῦς τρόπους, 1.1.18), e, por conseguinte, ser capaz de se relacionar com os homens "de diversas maneiras" (πολλοῖς τρόποις, 1.1.21), "adequando o seu discurso ao caráter do interlocutor"[126]. Se neste fragmento Antístenes não cita nominalmente o filósofo, de quem foi amigo e a quem dedicou parte de sua obra ao escrever Σωκρατικοὶ λόγοι, ao leitor dos diálogos platônicos, entretanto, a figura de Sócrates é imediatamente evocada:

> Mas se os sábios são terrivelmente hábeis no diálogo, eles também sabem exprimir o mesmo pensamento por diversos modos; uma vez que eles conhecem diversos modos de discursos a respeito de uma mesma coisa, eles seriam então *polutropoi.* E se os sábios são bons também em se relacionar com os homens, é por este motivo que Homero diz que Odisseu, sendo sábio, é *polutropos:* porque ele sabia deveras conviver com os homens de diversas maneiras. (1.1.17-21)
>
> εἰ δὲ οἱ σοφοὶ δεινοί εἰσι διαλέγεσθαι, καὶ ἐπίστανται τὸ αὐτὸ νόημα κατὰ πολλοὺς τρόπους λέγειν· ἐπιστάμενοι δὲ πολλοὺς τρόπους λόγων περὶ τοῦ αὐτοῦ πολύτροποι ἂν εἶεν. εἰ δὲ οἱ σοφοὶ καὶ ἀνθρώποις ὁμιλεῖν ἀγαθοί εἰσι, διὰ τοῦτό φησι τὸν Ὀδυσσέα Ὅμηρος σοφὸν ὄντα πολύτροπον εἶναι, ὅτι δὴ τοῖς ἀνθρώποις ἠπίστατο πολλοῖς τρόποις συνεῖναι.

Como vemos no *Górgias,* Sócrates é representado por Platão como o novo senhor da τέχνη λόγων, em substituição à figura do retor. Ele domina não apenas os recursos próprios da *brachulogia,* mas também os da *makrologia,* subordinando o domínio

---

[124] Na interpretação de Kahn, a exegese sobre Homero presente no *Hípias Menor* é uma referência de Platão a esse tipo de debate feito por Antístenes, e não o inverso, pois, segundo as informações conservadas sobre o autor, ele é bem mais velho que Platão e um escritor já bem estabelecido nos anos 390 a.C. (1996, p. 122), quando Platão provavelmente começou a escrever os diálogos.

[125] Homero, *Ilíada,* 9.307-313, trad. Haroldo de Campos:

> [...] Falou, então, Aquiles, pés-velozes:
> "Ouve, Laertíade, poliastucioso: sem meios
> termos, claro, direi quanto penso e farei,
> para que ninguém sente junto a mim, palrando
> um deste, outro daquele lado. Como às portas
> do Hades, destesto quem fala uma coisa e esconde
> outra na mente; [...]
>
> Τὸν δ' ἀπαμειβόμενος προσέφη πόδας ὠκὺς Ἀχιλλεύς·
> διογενὲς Λαερτιάδη πολυμήχαν' Ὀδυσσεῦ
> χρὴ μὲν δὴ τὸν μῦθον ἀπηλεγέως ἀποειπεῖν,
> ᾗ περ δὴ φρονέω τε καὶ ὡς τετελεσμένον ἔσται,
> ὡς μή μοι τρύζητε παρήμενοι ἄλλοθεν ἄλλος.
> ἐχθρὸς γάρ μοι κεῖνος ὁμῶς Ἀΐδαο πύλῃσιν
> ὅς χ' ἕτερον μὲν κεύθῃ ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἴπῃ.

[126] Kahn, 1996, p. 123.

discursivo da retórica ao domínio da filosofia. O Mito Final narrado por Sócrates, por sua vez, representaria, nessa perspectiva de leitura, a apropriação do discurso poético e a sua reinvenção em uma nova forma de discurso em prosa, em um novo gênero literário, o "diálogo", o qual compreende também elementos e *topoi* característicos da tragédia e da comédia. Nesse movimento *intergenérico*, a figura de Sócrates, o grande protagonista da obra platônica, emerge então como o novo herói: o filósofo como o πολύτροπος do discurso.

CONCLUSÃO

A reflexão sobre a constituição do "diálogo" enquanto gênero literário redimensiona, portanto, o sentido da censura de Platão à poesia e à retórica. O problema moral certamente é central para o pensamento platônico na busca pela definição da *filosofia* em contraste com ambos os gêneros. Mas quando atentamos para o modo de escrita que Platão escolhe para expor suas idéias filosóficas, compreendemos imediatamente que a sua contenda com a poesia e com a retórica transcende a dimensão ético-política. Platão se apropria de elementos típicos de outros gêneros literários e os recria dentro de um novo modo de escrita, pois o *diálogo*, tal como desenvolvido pelo filósofo, é por natureza um gênero híbrido. Nesse sentido, a crítica à poesia e à retórica, tão presente em sua obra e tão salientada pelos estudiosos do *corpus*, não implica que Platão as tenha recusado absolutamente; pelo contrário, a definição do que é *filosofia* se faz não apenas por oposição a ambos os gêneros, mas pela incorporação e reinvenção de seus elementos típicos dentro de um novo modo de escrita e discurso.

O *Górgias,* nessa perspectiva de leitura, aparece então como um diálogo paradigmático. De um lado, a crítica da personagem Sócrates à retórica praticada nas instituições democráticas, e, de outro, a concepção de uma verdadeira retórica sob a égide da filosofia; de um lado, a crítica à tragédia e a sua definição pejorativa como oratória popular, e, de outro, a presença da *Antíope* de Eurípides como sub-texto do drama filosófico, desempenhando uma função crucial para a construção dos caracteres das personagens. Por fim, o encerramento do diálogo com o mito contado por Sócrates, conformando o discurso poético ao registro prosaico e conferindo a ele o sentido moral pretendido pelo discurso filosófico.

Essa tensão intrínseca do modo de escrita de Platão se expressa na própria construção da figura de seu grande protagonista, Sócrates, o filósofo por excelência: um misto de seriedade e brincadeira, de verdade e engano, de comicidade e tragicidade, de filósofo e sofista. Uma personagem absolutamente idiossincrática na literatura grega.

PLATÃO

GÓRGIAS

TRADUÇÃO

Daniel Rossi Nunes Lopes

ΓΟΡΓΙΑΣ*

ΚΑΛΛΙΚΛΗΣ ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΧΑΙΡΕΦΩΝ

St. I
p. 447

ΓΟΡΓΙΑΣ ΠΩΛΟΣ

a ΚΑΛ. Πολέμου καὶ μάχης φασὶ χρῆναι, ὦ Σώκρατες, οὕτω μεταλαγχάνειν.

ΣΩ. Ἀλλ' ἦ, τὸ λεγόμενον, κατόπιν ἑορτῆς ἥκομεν καὶ ὑστεροῦμεν;

5 ΚΑΛ. Καὶ μάλα γε ἀστείας ἑορτῆς· πολλὰ γὰρ καὶ καλὰ Γοργίας ἡμῖν ὀλίγον πρότερον ἐπεδείξατο.

ΣΩ. Τούτων μέντοι, ὦ Καλλίκλεις, αἴτιος Χαιρεφῶν ὅδε, ἐν ἀγορᾷ ἀναγκάσας ἡμᾶς διατρῖψαι.

b ΧΑΙ. Οὐδὲν πρᾶγμα, ὦ Σώκρατες· ἐγὼ γὰρ καὶ ἰάσομαι. φίλος γάρ μοι Γοργίας, ὥστ' ἐπιδείξεται ἡμῖν, εἰ μὲν δοκεῖ, νῦν, ἐὰν δὲ βούλῃ, εἰς αὖθις.

ΚΑΛ. Τί δέ, ὦ Χαιρεφῶν; ἐπιθυμεῖ Σωκράτης ἀκοῦσαι Γοργίου;

5 ΧΑΙ. Ἐπ' αὐτό γέ τοι τοῦτο πάρεσμεν.

ΚΑΛ. Οὐκοῦν ὅταν βούλησθε παρ' ἐμὲ ἥκειν οἴκαδε· παρ' ἐμοὶ γὰρ Γοργίας καταλύει καὶ ἐπιδείξεται ὑμῖν.

ΣΩ. Εὖ λέγεις, ὦ Καλλίκλεις. ἀλλ' ἆρα ἐθελήσειεν ἂν

c ἡμῖν διαλεχθῆναι; βούλομαι γὰρ πυθέσθαι παρ' αὐτοῦ τίς ἡ δύναμις τῆς τέχνης τοῦ ἀνδρός, καὶ τί ἐστιν ὃ ἐπαγγέλλεταί τε καὶ διδάσκει· τὴν δὲ ἄλλην ἐπίδειξιν εἰς αὖθις, ὥσπερ σὺ λέγεις, ποιησάσθω.

5 ΚΑΛ. Οὐδὲν οἷον τὸ αὐτὸν ἐρωτᾶν, ὦ Σώκρατες. καὶ γὰρ αὐτῷ ἓν τοῦτ' ἦν τῆς ἐπιδείξεως· ἐκέλευε γοῦν νυνδὴ ἐρωτᾶν ὅτι τις βούλοιτο τῶν ἔνδον ὄντων, καὶ πρὸς ἅπαντα ἔφη ἀποκρινεῖσθαι.

ΣΩ. Ἦ καλῶς λέγεις. ὦ Χαιρεφῶν, ἐροῦ αὐτόν.

10 ΧΑΙ. Τί ἔρωμαι;

d ΣΩ. Ὅστις ἐστίν.

ΧΑΙ. Πῶς λέγεις;

ΣΩ. Ὥσπερ ἂν εἰ ἐτύγχανεν ὢν ὑποδημάτων δημιουργός, ἀπεκρίνατο ἂν δήπου σοι ὅτι σκυτοτόμος· ἢ οὐ μανθάνεις ὡς

5 λέγω;

ΧΑΙ. Μανθάνω καὶ ἐρήσομαι. Εἰπέ μοι, ὦ Γοργία, ἀληθῆ λέγει Καλλικλῆς ὅδε ὅτι ἐπαγγέλλῃ ἀποκρίνεσθαι ὅτι ἄν τίς σε ἐρωτᾷ;

448 ΓΟΡ. Ἀληθῆ, ὦ Χαιρεφῶν· καὶ γὰρ νυνδὴ αὐτὰ ταῦτα

*Texto grego estabelecido por J. Burnet (in: *Platonis Opera,* vol. III, Oxford University Press, 1968)

PLATÃO - GÓRGIAS

CÁLICLES SÓCRATES QUEREFONTE GÓRGIAS POLO

CAL: Como dizem, Sócrates, eis a devida maneira de participar da guerra e da batalha. 447

SOC: Mas o quê? Chegamos, como no ditado, depois da festa e atrasados?

CAL: E depois de uma festa muito distinta, pois Górgias há pouco nos exibiu inúmeras coisas belas.

SOC: Mas o culpado disso é Querefonte, Cálicles; por sua força, demoramos na ágora.

QUE: Não há problema, Sócrates! Vou remediá-lo, pois Górgias é meu amigo. Se for de b
teu parecer, nos fará uma exibição agora, ou, se quiseres, em outra ocasião.

CAL: O quê, Querefonte? Sócrates anseia por ouvir Górgias?

QUE: Eis a razão de nossa presença.

CAL: Basta, então, quererdes acompanhar-me até em casa, pois Górgias é meu hóspede e há de vos fazer outra exibição.

SOC: Bem dito, Cálicles. Mas ele desejaria, porventura, dialogar conosco? Pois quero c
saber dele qual é o poder da arte do homem e o que ele promete e ensina; o resto da exibição, deixemos para outra ocasião, como dizes.

CAL: Nada como tu a indagá-lo, Sócrates! Aliás, este era um dos pontos de sua exibição: há pouco mandou aos presentes que lhe perguntassem o que desejassem, e afirmou que responderia a todas as perguntas.

SOC: Bem dito. Querefonte, interroga-o!

QUE: Sobre o que devo interrogá-lo?

SOC: Quem ele é. d

QUE: Como dizes?

SOC: Por exemplo: se ele fosse artífice de sapatos, ele decerto te responderia que é sapateiro; ou não entendes o que digo?

QUE: Entendo. Vou interrogá-lo: Górgias, dize-me se é verdade o que nos conta Cálicles, que prometes responder a qualquer pergunta que alguém te enderece!

GOR: É verdade, Querefonte. Aliás, era precisamente isso o que há pouco prometia, e 448

ἐπηγγελλόμην, καὶ λέγω ὅτι οὐδείς μέ πω ἠρώτηκε καινὸν οὐδὲν πολλῶν ἐτῶν.

ΧΑΙ. Ἦ που ἄρα ῥᾳδίως ἀποκρινῇ, ὦ Γοργία.

ΓΟΡ. Πάρεστι τούτου πεῖραν, ὦ Χαιρεφῶν, λαμβάνειν.

ΠΩΛ. Νὴ Δία· ἂν δέ γε βούλῃ, ὦ Χαιρεφῶν, ἐμοῦ. Γοργίας μὲν γὰρ καὶ ἀπειρηκέναι μοι δοκεῖ· πολλὰ γὰρ ἄρτι διελήλυθεν.

ΧΑΙ. Τί δέ, ὦ Πῶλε; οἴει σὺ κάλλιον ἂν Γοργίου ἀποκρίνασθαι;

ΠΩΛ. Τί δὲ τοῦτο, ἐὰν σοί γε ἱκανῶς;

ΧΑΙ. Οὐδέν· ἀλλ' ἐπειδὴ σὺ βούλει, ἀποκρίνου.

ΠΩΛ. Ἐρώτα.

ΧΑΙ. Ἐρωτῶ δή. εἰ ἐτύγχανε Γοργίας ἐπιστήμων ὢν τῆς τέχνης ἥσπερ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ Ἡρόδικος, τί ἂν αὐτὸν ὠνομάζομεν δικαίως; οὐχ ὅπερ ἐκεῖνον;

ΠΩΛ. Πάνυ γε.

ΧΑΙ. Ἰατρὸν ἄρα φάσκοντες αὐτὸν εἶναι καλῶς ἂν ἐλέγομεν.

ΠΩΛ. Ναί.

ΧΑΙ. Εἰ δέ γε ἥσπερ Ἀριστοφῶν ὁ Ἀγλαοφῶντος ἢ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ἔμπειρος ἦν τέχνης, τίνα ἂν αὐτὸν ὀρθῶς ἐκαλοῦμεν;

ΠΩΛ. Δῆλον ὅτι ζωγράφον.

ΧΑΙ. Νῦν δ' ἐπειδὴ τίνος τέχνης ἐπιστήμων ἐστίν, τίνα ἂν καλοῦντες αὐτὸν ὀρθῶς καλοῖμεν;

ΠΩΛ. Ὦ Χαιρεφῶν, πολλαὶ τέχναι ἐν ἀνθρώποις εἰσὶν ἐκ τῶν ἐμπειριῶν ἐμπείρως ηὑρημέναι· ἐμπειρία μὲν γὰρ ποιεῖ τὸν αἰῶνα ἡμῶν πορεύεσθαι κατὰ τέχνην, ἀπειρία δὲ κατὰ τύχην. ἑκάστων δὲ τούτων μεταλαμβάνουσιν ἄλλοι ἄλλων ἄλλως, τῶν δὲ ἀρίστων οἱ ἄριστοι· ὧν καὶ Γοργίας ἐστὶν ὅδε, καὶ μετέχει τῆς καλλίστης τῶν τεχνῶν.

ΣΩ. Καλῶς γε, ὦ Γοργία, φαίνεται Πῶλος παρεσκευάσθαι εἰς λόγους· ἀλλὰ γὰρ ὃ ὑπέσχετο Χαιρεφῶντι οὐ ποιεῖ.

ΓΟΡ. Τί μάλιστα, ὦ Σώκρατες;

ΣΩ. Τὸ ἐρωτώμενον οὐ πάνυ μοι φαίνεται ἀποκρίνεσθαι.

ΓΟΡ. Ἀλλὰ σύ, εἰ βούλει, ἐροῦ αὐτόν.

ΣΩ. Οὔκ, εἰ αὐτῷ γε σοὶ βουλομένῳ ἐστὶν ἀποκρίνεσθαι, ἀλλὰ πολὺ ἂν ἥδιον σέ. δῆλος γάρ μοι Πῶλος καὶ ἐξ ὧν εἴρηκεν ὅτι τὴν καλουμένην ῥητορικὴν μᾶλλον μεμελέτηκεν ἢ διαλέγεσθαι.

digo: há muitos anos ninguém ainda me propôs uma pergunta nova.

QUE: Ora, então respondes com desembaraço, Górgias.

GOR: Podes me testar, Querefonte.

POLO: Por Zeus, contanto que queiras testar a mim, Querefonte! Pois Górgias parece-me estar deveras exausto, acabou de discorrer há pouco sobre vários assuntos.

QUE: O quê, Polo? Achas que respondes melhor do que Górgias?

POL: Por que a pergunta, se te for o suficiente? b

QUE: Nada; mas visto o teu querer, responde então!

POL: Pergunta!

QUE: Pergunto sim. Se Górgias tivesse o conhecimento da mesma arte que seu irmão Heródico, que denominação lhe seria mais justa? Não seria a mesma que conferimos àquele?

POL: Certamente.

QUE: Portanto, diríamos acertadamente se afirmássemos que ele é médico.

POL: Sim.

QUE: Mas se ele fosse experiente na mesma arte que Aristofonte, filho de Aglaofonte, ou que seu irmão, como nós o chamaríamos corretamente?

POL: É evidente que de pintor.

c

QUE: Agora, uma vez que ele tem conhecimento de certa arte, de que nome nós o chamaríamos corretamente?

POL: Querefonte, as artes são abundantes entre os homens, descobertas da experiência experimentalmente. Pois a experiência faz com que a nossa vida seja guiada pela arte, enquanto a inexperiência, pelo acaso. Diferentes homens participam de cada uma delas de formas diferentes, e das melhores artes, os melhores homens. Dentre estes últimos, eis aqui Górgias, que participa da mais bela arte.

SOC: Polo parece bem preparado para o discurso, Górgias. Porém, não cumpre o que d apregoava a Querefonte.

GOR: Precisamente o quê, Sócrates?

SOC: A pergunta não me pareceu ter sido absolutamente respondida.

GOR: Mas então pergunta tu, se quiseres!

SOC: Não; se tu mesmo quiseres responder, será mais aprazível interrogar-te. Pois é evidente que Polo, pelo que acabou de dizer, tem praticado antes a chamada retórica do que o diálogo.

e ΠΩΛ. Τί δή, ὦ Σώκρατες;

ΣΩ. Ὅτι, ὦ Πῶλε, ἐρομένου Χαιρεφῶντος τίνος Γοργίας ἐπιστήμων τέχνης, ἐγκωμιάζεις μὲν αὐτοῦ τὴν τέχνην ὥσπερ τινὸς ψέγοντος, ἥτις δέ ἐστιν οὐκ ἀπεκρίνω.

5 ΠΩΛ. Οὐ γὰρ ἀπεκρινάμην ὅτι εἴη ἡ καλλίστη;

ΣΩ. Καὶ μάλα. ἀλλ' οὐδεὶς ἐρωτᾷ ποία τις ἡ Γοργίου τέχνη, ἀλλὰ τίς, καὶ ὄντινα δέοι καλεῖν τὸν Γοργίαν· ὥσπερ τὰ ἔμπροσθέν σοι ὑπετείνατο Χαιρεφῶν καὶ αὐτῷ καλῶς
449 καὶ διὰ βραχέων ἀπεκρίνω, καὶ νῦν οὕτως εἰπὲ τίς ἡ τέχνη καὶ τίνα Γοργίαν καλεῖν χρὴ ἡμᾶς. μᾶλλον δέ, ὦ Γοργία, αὐτὸς ἡμῖν εἰπὲ τίνα σε χρὴ καλεῖν ὡς τίνος ἐπιστήμονα τέχνης.

5 ΓΟΡ. Τῆς ῥητορικῆς, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Ῥήτορα ἄρα χρή σε καλεῖν;

ΓΟΡ. Ἀγαθόν γε, ὦ Σώκρατες, εἰ δὴ ὅ γε εὔχομαι εἶναι, ὡς ἔφη Ὅμηρος, βούλει με καλεῖν.

ΣΩ. Ἀλλὰ βούλομαι.

10 ΓΟΡ. Κάλει δή.

b ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ ἄλλους σε φῶμεν δυνατὸν εἶναι ποιεῖν;

ΓΟΡ. Ἐπαγγέλλομαί γε δὴ ταῦτα οὐ μόνον ἐνθάδε ἀλλὰ καὶ ἄλλοθι.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν ἐθελήσαις ἄν, ὦ Γοργία, ὥσπερ νῦν διαλεγόμεθα, διατελέσαι τὸ μὲν ἐρωτῶν, τὸ δ' ἀποκρινόμενος, τὸ δὲ μῆκος τῶν λόγων τοῦτο, οἷον καὶ Πῶλος ἤρξατο, εἰς αὖθις ἀποθέσθαι; ἀλλ' ὅπερ ὑπισχνῇ, μὴ ψεύσῃ, ἀλλὰ ἐθέλησον κατὰ βραχὺ τὸ ἐρωτώμενον ἀποκρίνεσθαι.

ΓΟΡ. Εἰσὶ μέν, ὦ Σώκρατες, ἔνιαι τῶν ἀποκρίσεων
10 ἀναγκαῖαι διὰ μακρῶν τοὺς λόγους ποιεῖσθαι· οὐ μὴν ἀλλὰ
c πειράσομαί γε ὡς διὰ βραχυτάτων. καὶ γὰρ αὖ καὶ τοῦτο ἔν ἐστιν ὧν φημι, μηδένα ἂν ἐν βραχυτέροις ἐμοῦ τὰ αὐτὰ εἰπεῖν.

5 ΣΩ. Τούτου μὴν δεῖ, ὦ Γοργία· καί μοι ἐπίδειξιν αὐτοῦ τούτου ποίησαι, τῆς βραχυλογίας, μακρολογίας δὲ εἰς αὖθις.

ΓΟΡ. Ἀλλὰ ποιήσω, καὶ οὐδενὸς φήσεις βραχυλογωτέρου ἀκοῦσαι.

ΣΩ. Φέρε δή· ῥητορικῆς γὰρ φῂς ἐπιστήμων τέχνης
d εἶναι καὶ ποιῆσαι ἂν καὶ ἄλλον ῥήτορα· ἡ ῥητορικὴ περὶ τί τῶν ὄντων τυγχάνει οὖσα; ὥσπερ ἡ ὑφαντικὴ περὶ τὴν τῶν ἱματίων ἐργασίαν· ἦ γάρ; —ΓΟΡ. Ναί. —ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ ἡ μουσικὴ περὶ τὴν τῶν μελῶν ποίησιν; —ΓΟΡ. Ναί.

POL: Por quê, Sócrates? e

SOC: Porque, Polo, Querefonte perguntou a ti de qual arte Górgias tinha conhecimento e tu passaste a elogiar a sua arte como se alguém a vituperasse; mas que arte é essa, não respondeste.

POL: Mas não respondi que é a mais bela?

SOC: Com certeza. Mas ninguém está perguntando de que qualidade ela é, e sim que arte é essa, e por qual nome Górgias deve ser chamado. Assim como Querefonte te formulou as perguntas anteriores e tu lhe respondeste correta e brevemente, dize-me agora, de modo semelhante, que arte é essa e por qual nome devemos chamar Górgias! Ou melhor: dize-nos tu mesmo, Górgias, como devemos te chamar e de que arte tens conhecimento! 449

GOR: Da retórica, Sócrates.

SOC: Portanto, devemos te chamar de retor?

GOR: De um bom retor, Sócrates, se queres me chamar, como diz Homero, daquilo que rogo ser.

SOC: Mas eu quero chamá-lo.

GOR: Então chama!

SOC: Podemos dizer, assim, que és capaz de tornar retores também outras pessoas? b

GOR: Isso eu não prometo apenas aqui, mas em todo e qualquer lugar.

SOC: Porventura desejarias, Górgias, assim como agora dialogamos, terminar a conversa um interrogando e o outro respondendo, e esses discursos extensos, como Polo principiou a fazê-lo, deixá-los para outra ocasião? Não traias o que asseveras, mas deseja responder brevemente as perguntas a ti endereçadas!

GOR: Há certas respostas, Sócrates, que obrigam-nos a elaborar longos discursos. Todavia, tentarei responder o mais breve possível. Ademais, uma das coisas que professo é que ninguém diz as mesmas coisas da maneira mais breve do que eu. c

SOC: Eis o que é preciso, Górgias, e exibi-me justamente isto, um discurso breve; um discurso longo, deixemos para outra ocasião!

GOR: Vou exibi-lo, e dirás que jamais ouviste alguém tão breve no discurso.

SOC: Vamos lá! Tu afirmas que conheces a arte retórica e que tornarias outra pessoa retor; a que coisa concerne a retórica? Por exemplo: a tecelagem, à manufatura de roupas, não é? d

GOR: Sim.

SOC: E a música, à composição de cantos?

ΣΩ. Νὴ τὴν Ἥραν, ὦ Γοργία, ἄγαμαί γε τὰς ἀποκρίσεις, ὅτι ἀποκρίνῃ ὡς οἷόν τε διὰ βραχυτάτων.

ΓΟΡ. Πάνυ γὰρ οἶμαι, ὦ Σώκρατες, ἐπιεικῶς τοῦτο ποιεῖν.

ΣΩ. Εὖ λέγεις. ἴθι δή μοι ἀπόκριναι οὕτως καὶ περὶ τῆς ῥητορικῆς, περὶ τί τῶν ὄντων ἐστὶν ἐπιστήμη; –

ΓΟΡ. Περὶ λόγους. –ΣΩ. Ποίους τούτους, ὦ Γοργία; ἆρα οἳ δηλοῦσι τοὺς κάμνοντας, ὡς ἂν διαιτώμενοι ὑγιαίνοιεν; – ΓΟΡ. Οὔ. –ΣΩ. Οὐκ ἄρα περὶ πάντας γε τοὺς λόγους ἡ ῥητορική ἐστιν. –ΓΟΡ. Οὐ δῆτα. –ΣΩ. Ἀλλὰ μὴν λέγειν γε ποιεῖ δυνατούς. –ΓΟΡ. Ναί. –ΣΩ. Οὐκοῦν περὶ ὧνπερ λέγειν, καὶ φρονεῖν; –ΓΟΡ. Πῶς γὰρ οὔ; –ΣΩ. Ἆρ' οὖν, ἣν νυνδὴ ἐλέγομεν, ἡ ἰατρικὴ περὶ τῶν καμνόντων ποιεῖ δυνατοὺς εἶναι φρονεῖν καὶ λέγειν; –ΓΟΡ. Ἀνάγκη. – ΣΩ. Καὶ ἡ ἰατρικὴ ἄρα, ὡς ἔοικεν, περὶ λόγους ἐστίν. – ΓΟΡ. Ναί. –ΣΩ. Τούς γε περὶ τὰ νοσήματα; –ΓΟΡ. Μάλιστα. –ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ ἡ γυμναστικὴ περὶ λόγους ἐστὶν τοὺς περὶ εὐεξίαν τε τῶν σωμάτων καὶ καχεξίαν; –ΓΟΡ. Πάνυ γε. –ΣΩ. Καὶ μὴν καὶ αἱ ἄλλαι τέχναι, ὦ Γοργία, οὕτως ἔχουσιν· ἑκάστη αὐτῶν περὶ λόγους ἐστὶν τούτους, οἳ τυγχάνουσιν ὄντες περὶ τὸ πρᾶγμα οὗ ἑκάστη ἐστὶν ἡ τέχνη. –ΓΟΡ. Φαίνεται. –ΣΩ. Τί οὖν δή ποτε τὰς ἄλλας τέχνας οὐ ῥητορικὰς καλεῖς, οὔσας περὶ λόγους, εἴπερ ταύτην ῥητορικὴν καλεῖς, ἣ ἂν ᾖ περὶ λόγους;

ΓΟΡ. Ὅτι, ὦ Σώκρατες, τῶν μὲν ἄλλων τεχνῶν περὶ χειρουργίας τε καὶ τοιαύτας πράξεις ὡς ἔπος εἰπεῖν πᾶσά ἐστιν ἡ ἐπιστήμη, τῆς δὲ ῥητορικῆς οὐδέν ἐστιν τοιοῦτον

GOR: Sim.

SOC: Por Hera, Górgias, agradam-me as tuas respostas, pois tu as formulas da maneira mais breve possível.

GOR: Julgo, Sócrates, que faço isso de modo muito conveniente.

SOC: Bem dito. Adiante então, responde-me de modo semelhante também a respeito da retórica: a que concerne seu conhecimento?

GOR: Aos discursos. e

SOC: Mas a quais discursos, Górgias? São, porventura, aqueles que mostram por qual regime os doentes devem recobrar a saúde?

GOR: Não.

SOC: Portanto, a retórica não concerne a todos os discursos.

GOR: Certamente não.

SOC: Mas ela torna as pessoas aptas a falar.

GOR: Sim.

SOC: E a pensar, então, sobre aquilo que falam?

GOR: E como não?

SOC: Por acaso a medicina, sobre a qual falávamos há pouco, torna as pessoas aptas a 45º pensar e a falar sobre os doentes?

GOR: Necessariamente.

SOC: Portanto, também a medicina, como é plausível, concerne a discursos.

GOR: Sim.

SOC: Àqueles relativos às doenças?

GOR: Certamente.

SOC: E a ginástica também não concerne a discursos, àqueles que tratam da boa e da má compleição dos corpos?

GOR: Sem dúvida.

SOC: Com efeito, também às outras artes, Górgias, sucede o mesmo: cada uma delas b concerne a discursos, discursos estes que tratam daquilo de que cada uma é arte.

GOR: Aparentemente.

SOC: Por que, então, não chamas de retórica as outras artes que concernem a discursos, visto que denominas retórica a arte que diz respeito a discursos?

GOR: Porque, Sócrates, todo o conhecimento dessas outras artes, por assim dizer, concerne a ofícios manuais ou a práticas desse tipo, ao passo que a retórica não consiste c

χειρούργημα, ἀλλὰ πᾶσα ἡ πρᾶξις καὶ ἡ κύρωσις διὰ λόγων
c ἐστίν. διὰ ταῦτ' ἐγὼ τὴν ῥητορικὴν τέχνην ἀξιῶ εἶναι περὶ
λόγους, ὀρθῶς λέγων, ὡς ἐγώ φημι.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν μανθάνω οἵαν αὐτὴν βούλει καλεῖν; τάχα
δὲ εἴσομαι σαφέστερον. ἀλλ' ἀπόκριναι· εἰσὶν ἡμῖν τέχναι.
5 ἦ γάρ;

ΓΟΡ. Ναί.

ΣΩ. Πασῶν δὴ οἶμαι τῶν τεχνῶν τῶν μὲν ἐργασία τὸ
πολύ ἐστιν καὶ λόγου βραχέος δέονται, ἔνιαι δὲ οὐδενὸς
ἀλλὰ τὸ τῆς τέχνης περαίνοιτο ἂν καὶ διὰ σιγῆς, οἷον
γραφικὴ καὶ ἀνδριαντοποιία καὶ ἄλλαι πολλαί. τὰς τοι-
10 αύτας μοι δοκεῖς λέγειν, περὶ ἃς οὐ φῂς τὴν ῥητορικὴν
d εἶναι·
ἢ οὔ;

ΓΟΡ. Πάνυ μὲν οὖν καλῶς ὑπολαμβάνεις, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Ἕτεραι δέ γέ εἰσι τῶν τεχνῶν αἳ διὰ λόγου πᾶν
περαίνουσι, καὶ ἔργου ὡς ἔπος εἰπεῖν ἢ οὐδενὸς προσδέονται
5 ἢ βραχέος πάνυ, οἷον ἡ ἀριθμητικὴ καὶ λογιστικὴ καὶ γεω-
μετρικὴ καὶ πεττευτική γε καὶ ἄλλαι πολλαὶ τέχναι, ὧν
ἔνιαι σχεδόν τι ἴσους τοὺς λόγους ἔχουσι ταῖς πράξεσιν, αἱ
δὲ πολλαὶ πλείους, καὶ τὸ παράπαν πᾶσα ἡ πρᾶξις καὶ τὸ
e κῦρος αὐταῖς διὰ λόγων ἐστίν. τῶν τοιούτων τινά μοι
δοκεῖς λέγειν τὴν ῥητορικήν.

ΓΟΡ. Ἀληθῆ λέγεις.

ΣΩ. Ἀλλ' οὗτοι τούτων γε οὐδεμίαν οἶμαί σε βούλεσθαι
ῥητορικὴν καλεῖν, οὐχ ὅτι τῷ ῥήματι οὕτως εἶπες, ὅτι ἡ διὰ
5 λόγου τὸ κῦρος ἔχουσα ῥητορική ἐστιν, καὶ ὑπολάβοι ἄν τις,
εἰ βούλοιτο δυσχεραίνειν ἐν τοῖς λόγοις, "Τὴν ἀριθμητικὴν
ἄρα ῥητορικήν, ὦ Γοργία, λέγεις;" ἀλλ' οὐκ οἶμαί σε οὔτε
τὴν ἀριθμητικὴν οὔτε τὴν γεωμετρίαν ῥητορικὴν λέγειν.
451 ΓΟΡ. Ὀρθῶς γὰρ οἴει, ὦ Σώκρατες, καὶ δικαίως ὑπο-
λαμβάνεις.

ΣΩ. Ἴθι νυν καὶ σὺ τὴν ἀπόκρισιν ἣν ἠρόμην διαπέρανον.
ἐπεὶ γὰρ ῥητορικὴ τυγχάνει μὲν οὖσα τούτων τις τῶν τεχνῶν
5 τῶν τὸ πολὺ λόγῳ χρωμένων, τυγχάνουσιν δὲ καὶ ἄλλαι
τοιαῦται οὖσαι, πειρῶ εἰπεῖν ἡ περὶ τί ἐν λόγοις τὸ κῦρος
ἔχουσα ῥητορική ἐστιν. ὥσπερ ἂν εἴ τίς με ἔροιτο ὧν νυνδὴ
ἔλεγον περὶ ἡστινοσοῦν τῶν τεχνῶν· "Ὦ Σώκρατες, τίς
b ἐστιν ἡ ἀριθμητικὴ τέχνη;" εἴποιμ' ἂν αὐτῷ, ὥσπερ σὺ ἄρτι,
ὅτι τῶν διὰ λόγου τις τὸ κῦρος ἐχουσῶν. καὶ εἴ με ἐπανέ-
ροιτο· "Τῶν περὶ τί;" εἴποιμ' ἂν ὅτι τῶν περὶ τὸ ἄρτιόν τε
καὶ περιττὸν [γνῶσις], ὅσα ἂν ἑκάτερα τυγχάνῃ ὄντα. εἰ δ'
5 αὖ ἔροιτο· "Τὴν δὲ λογιστικὴν τίνα καλεῖς τέχνην;" εἴποιμ'

em ofício manual desse gênero; pelo contrário, toda a sua ação e realização se fazem mediante discursos. Por esse motivo, eu estimo que a arte retórica diz respeito a discursos e digo que essa afirmação é correta.

SOC: Será que compreendo como queres chamá-la? Talvez entenda de forma mais clara. Mas responde-me: existem artes, ou não?

GOR: Sim.

SOC: Dentre todas as artes, presumo eu, algumas são preponderantemente ofício prático e requerem um ínfimo discurso, enquanto outras nada disso requerem, mas poderiam até mesmo cumprir em silêncio o que exige a sua arte, como a pintura, a escultura e inúmeras outras. A tais artes me pareces referir como não pertencentes ao domínio da retórica; ou não? d

GOR: É absolutamente correta a tua suposição, Sócrates.

SOC: Há, porém, outras artes que tudo cumprem mediante o discurso, e que requerem, por assim dizer, ou nenhum ou um ínfimo exercício prático, como a aritmética, o cálculo, a geometria, os jogos de peças e tantas outras artes. Para algumas, os discursos quase se equivalem às ações; para a maioria, eles as excedem, e toda sua ação e realização se fazem inteiramente mediante o discurso. Parece-me que tu incluis a retórica dentre essas últimas. e

GOR: Dizes a verdade.

SOC: Mas decerto tu, presumo eu, não queres chamar a retórica de nenhuma dessas artes, a despeito de afirmares, conforme a tua asserção, que a arte cuja realização se faça mediante o discurso é retórica. Assim, alguém, sequioso de complicar o argumento, poderia concluir: "ora, Górgias, então dizes que a aritmética é retórica?". Mas dirás, creio eu, que nem a aritmética nem a geometria são retórica.

GOR: E presumes corretamente, Sócrates, e é justa a tua suposição. 451

SOC: Adiante então, e responde conclusivamente ao que te perguntei! Visto que a retórica consiste em uma dessas artes que se servem preponderantemente do discurso, e visto que, em contrapartida, também há outras artes do gênero, tenta dizer, então, a que coisa concerne a retórica cuja realização se dá no discurso! Por exemplo: se alguém me perguntasse, a respeito de qualquer uma daquelas artes a que antes me referia, "Sócrates, o que é a arte aritmética?", eu lhe diria, como fizeste há pouco, que uma daquelas cuja realização se faz mediante o discurso. E se ele tornasse a perguntar "dentre essas, a respeito de quê?", eu lhe diria que uma daquelas cujo conhecimento concerne ao par e ao ímpar, à quantidade de cada um deles. E se ele insistisse em perguntar "que arte b

ἂν ὅτι καὶ αὕτη ἐστὶν τῶν λόγῳ τὸ πᾶν κυρουμένων· καὶ εἰ
ἐπανέροιτο· "Ἡ περὶ τί;" εἴποιμ' ἂν ὥσπερ οἱ ἐν τῷ δήμῳ
c συγγραφόμενοι, ὅτι τὰ μὲν ἄλλα καθάπερ ἡ ἀριθμητικὴ ἡ
λογιστικὴ ἔχει—περὶ τὸ αὐτὸ γάρ ἐστιν, τό τε ἄρτιον καὶ
τὸ περιττόν—διαφέρει δὲ τοσοῦτον, ὅτι καὶ πρὸς αὑτὰ καὶ
πρὸς ἄλληλα πῶς ἔχει πλήθους ἐπισκοπεῖ τὸ περιττὸν καὶ
5 τὸ ἄρτιον ἡ λογιστική. καὶ εἴ τις τὴν ἀστρονομίαν ἀνέ-
ροιτο, ἐμοῦ λέγοντος ὅτι καὶ αὕτη λόγῳ κυροῦται τὰ πάντα,
"Οἱ δὲ λόγοι οἱ τῆς ἀστρονομίας," εἰ φαίη, "περὶ τί εἰσιν,
ὦ Σώκρατες;" εἴποιμ' ἂν ὅτι περὶ τὴν τῶν ἄστρων φορὰν
καὶ ἡλίου καὶ σελήνης, πῶς πρὸς ἄλληλα τάχους ἔχει.
10 ΓΟΡ. Ὀρθῶς γε λέγων σύ, ὦ Σώκρατες.
d ΣΩ. Ἴθι δὴ καὶ σύ, ὦ Γοργία. τυγχάνει μὲν γὰρ δὴ ἡ
ῥητορικὴ οὖσα τῶν λόγῳ τὰ πάντα διαπραττομένων τε καὶ
κυρουμένων· ἦ γάρ;
ΓΟΡ. Ἔστι ταῦτα.
5 ΣΩ. Λέγε δὴ τῶν περὶ τί; <τί> ἐστι τοῦτο τῶν ὄντων,
περὶ οὗ οὗτοι οἱ λόγοι εἰσὶν οἷς ἡ ῥητορικὴ χρῆται;
ΓΟΡ. Τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων, ὦ Σώ-
κρατες, καὶ ἄριστα.
ΣΩ. Ἀλλ', ὦ Γοργία, ἀμφισβητήσιμον καὶ τοῦτο λέγεις
e καὶ οὐδέν πω σαφές. οἶομαι γάρ σε ἀκηκοέναι ἐν τοῖς
συμποσίοις ᾀδόντων ἀνθρώπων τοῦτο τὸ σκολιόν, ἐν ᾧ κατ-
αριθμοῦνται ᾄδοντες ὅτι ὑγιαίνειν μὲν ἄριστόν ἐστιν,
τὸ δὲ δεύτερον καλὸν γενέσθαι, τρίτον δέ, ὥς φησιν
5 ὁ ποιητὴς τοῦ σκολιοῦ, τὸ πλουτεῖν ἀδόλως.
ΓΟΡ. Ἀκήκοα γάρ· ἀλλὰ πρὸς τί τοῦτο λέγεις;
452 ΣΩ. Ὅτι εἴ σοι αὐτίκα παρασταῖεν οἱ δημιουργοὶ τού-
των ὧν ἐπῄνεσεν ὁ τὸ σκολιὸν ποιήσας, ἰατρός τε καὶ
παιδοτρίβης καὶ χρηματιστής, καὶ εἴποι πρῶτον μὲν ὁ ἰατρὸς
ὅτι "Ὦ Σώκρατες, ἐξαπατᾷ σε Γοργίας· οὐ γάρ ἐστιν ἡ
5 τούτου τέχνη περὶ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλ'
ἡ ἐμή" —εἰ οὖν αὐτὸν ἐγὼ ἐροίμην· Σὺ δὲ τίς ὢν ταῦτα
λέγεις; εἴποι ἂν ἴσως ὅτι ἰατρός. Τί οὖν λέγεις; ἦ τὸ τῆς
σῆς τέχνης ἔργον μέγιστόν ἐστιν ἀγαθόν; "Πῶς γὰρ οὔ,"
φαίη ἂν ἴσως, "ὦ Σώκρατες, ὑγίεια; τί δ' ἐστὶν μεῖζον ἀγαθὸν
b ἀνθρώποις ὑγιείας;" εἰ δ' αὖ μετὰ τοῦτον ὁ παιδοτρίβης εἴποι
ὅτι "Θαυμάζοιμί τἄν, ὦ Σώκρατες, καὶ αὐτὸς εἴ σοι ἔχοι
Γοργίας μεῖζον ἀγαθὸν ἐπιδεῖξαι τῆς αὑτοῦ τέχνης ἢ ἐγὼ
τῆς ἐμῆς·" εἴποιμ' ἂν αὖ καὶ πρὸς τοῦτον· Σὺ δὲ δὴ τίς εἶ,
5 ὦ ἄνθρωπε, καὶ τί τὸ σὸν ἔργον; "Παιδοτρίβης," φαίη ἄν,
"τὸ δὲ ἔργον μού ἐστιν καλούς τε καὶ ἰσχυροὺς ποιεῖν τοὺς
ἀνθρώπους τὰ σώματα." μετὰ δὲ τὸν παιδοτρίβην εἴποι
ἂν ὁ χρηματιστής, ὡς ἐγῷμαι πάνυ καταφρονῶν ἁπάντων·

consideras ser o cálculo?", eu lhe diria que também esta arte se inclui entre aquelas que se realizam inteiramente mediante o discurso. E se ele tornasse a perguntar "a respeito de quê?", eu lhe diria, assim como os escrivães públicos, que, em grande parte, o cálculo e a c
aritmética se coincidem, pois concernem à mesma coisa, ao par e ao ímpar, embora se difiram neste ponto: o cálculo examina a quantidade do par e do ímpar nas suas relações unilaterais e recíprocas. E se alguém me perguntasse a respeito da astronomia, depois de ter dito que também ela tudo realiza mediante o discurso, "a que concerne os discursos da astronomia?", eu lhe diria que a respeito dos movimentos dos astros, do sol e da lua, de como se relacionam suas respectivas velocidades.

GOR: Falas com acerto, Sócrates.

SOC: Adiante, Górgias, agora é a tua vez. A retórica consiste em uma daquelas artes que d
tudo praticam e realizam mediante o discurso, não é?

GOR: É.

SOC: Dize-me então: dentre essas, a respeito de quê? A que coisa concernem esses discursos empregados pela retórica?

GOR: Às melhores e às mais importantes coisas humanas, Sócrates.

SOC: Mas, Górgias, é controverso e ainda obscuro o que dizes. Creio que já ouviste nos e
banquetes homens entoando aquele canto em que enumeram, quando cantam, as melhores coisas: a primeira, ter saúde, a segunda, tornar-se um belo homem, e a terceira - como diz o poeta do canto - enriquecer-se sem dolo.

GOR: Já ouvi. Mas por que dizes isso?

SOC: Porque se te deparasses um dia com os artífices dessas coisas elogiadas pelo canto 452
do poeta, a saber, o médico, o treinador e o negociante, e primeiro dissesse o médico: "Sócrates, Górgias te engana, pois não é a sua arte que concerne ao maior bem para os homens, mas a minha", e se eu, então, lhe perguntasse "Quem és tu para dizeres essas coisas?", ele provavelmente responderia que um médico. "O que dizes? Porventura o ofício de tua arte é o maior bem que há?", "E como não seria a saúde, Sócrates?" ele b
talvez diria, "que bem maior para os homens há senão a saúde?". E se, por sua vez, o treinador dissesse em seguida que "Eu mesmo também me admiraria, Sócrates, se Górgias pudesse te exibir um bem de sua arte maior do que quanto posso exibi-lo da minha," eu perguntaria também para ele "Quem és tu, homem, e qual o teu ofício?", "Treinador", responderia ele, "e meu ofício é tornar belos e vigorosos os corpos dos homens." Depois do treinador, diria o negociante com absoluto menosprezo, como presumo, por todos eles:

c "Σκόπει δῆτα, ὦ Σώκρατες, ἐάν σοι πλούτου φανῇ τι μεῖζον ἀγαθὸν ὂν ἢ παρὰ Γοργίᾳ ἢ παρ' ἄλλῳ ὁτῳοῦν." φαῖμεν ἂν οὖν πρὸς αὐτόν· Τί δὲ δή; ἢ σὺ τούτου δημιουργός; Φαίη ἄν. Τίς ὤν; "Χρηματιστής." Τί οὖν; κρίνεις σὺ μέγιστον
5 ἀνθρώποις ἀγαθὸν εἶναι πλοῦτον; φήσομεν. "Πῶς γὰρ οὔκ;" ἐρεῖ. Καὶ μὴν ἀμφισβητεῖ γε Γοργίας ὅδε τὴν παρ' αὑτῷ τέχνην μείζονος ἀγαθοῦ αἰτίαν εἶναι ἢ τὴν σήν, φαῖμεν ἂν ἡμεῖς. δῆλον οὖν ὅτι τὸ μετὰ τοῦτο ἔροιτ' ἄν· "Καὶ τί ἐστιν
d τοῦτο τὸ ἀγαθόν; ἀποκρινάσθω Γοργίας." ἴθι οὖν νομίσας, ὦ Γοργία, ἐρωτᾶσθαι καὶ ὑπ' ἐκείνων καὶ ὑπ' ἐμοῦ, ἀπόκριναι τί ἐστιν τοῦτο ὃ φῂς σὺ μέγιστον ἀγαθὸν εἶναι τοῖς ἀνθρώποις καὶ σὲ δημιουργὸν εἶναι αὐτοῦ.

5 ΓΟΡ. Ὅπερ ἐστίν, ὦ Σώκρατες, τῇ ἀληθείᾳ μέγιστον ἀγαθὸν καὶ αἴτιον ἅμα μὲν ἐλευθερίας αὐτοῖς τοῖς ἀνθρώποις, ἅμα δὲ τοῦ ἄλλων ἄρχειν ἐν τῇ αὑτοῦ πόλει ἑκάστῳ.

ΣΩ. Τί οὖν δὴ τοῦτο λέγεις;

e ΓΟΡ. Τὸ πείθειν ἔγωγ' οἷόν τ' εἶναι τοῖς λόγοις καὶ ἐν δικαστηρίῳ δικαστὰς καὶ ἐν βουλευτηρίῳ βουλευτὰς καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ ἐκκλησιαστὰς καὶ ἐν ἄλλῳ συλλόγῳ παντί, ὅστις ἂν πολιτικὸς σύλλογος γίγνηται. καίτοι ἐν ταύτῃ
5 τῇ δυνάμει δοῦλον μὲν ἕξεις τὸν ἰατρόν, δοῦλον δὲ τὸν παιδοτρίβην· ὁ δὲ χρηματιστὴς οὗτος ἄλλῳ ἀναφανήσεται χρηματιζόμενος καὶ οὐχ αὑτῷ, ἀλλὰ σοὶ τῷ δυναμένῳ λέγειν καὶ πείθειν τὰ πλήθη.

ΣΩ. Νῦν μοι δοκεῖς δηλῶσαι, ὦ Γοργία, ἐγγύτατα τὴν
453 ῥητορικὴν ἥντινα τέχνην ἡγῇ εἶναι, καὶ εἴ τι ἐγὼ συνίημι, λέγεις ὅτι πειθοῦς δημιουργός ἐστιν ἡ ῥητορική, καὶ ἡ πραγματεία αὐτῆς ἅπασα καὶ τὸ κεφάλαιον εἰς τοῦτο τελευτᾷ· ἢ ἔχεις τι λέγειν ἐπὶ πλέον τὴν ῥητορικὴν δύνασθαι ἢ πειθὼ
5 τοῖς ἀκούουσιν ἐν τῇ ψυχῇ ποιεῖν;

ΓΟΡ. Οὐδαμῶς, ὦ Σώκρατες, ἀλλά μοι δοκεῖς ἱκανῶς ὁρίζεσθαι· ἔστιν γὰρ τοῦτο τὸ κεφάλαιον αὐτῆς.

ΣΩ. Ἄκουσον δή, ὦ Γοργία. ἐγὼ γὰρ εὖ ἴσθ' ὅτι, ὡς
b ἐμαυτὸν πείθω, εἴπερ τις ἄλλος ἄλλῳ διαλέγεται βουλόμενος εἰδέναι αὐτὸ τοῦτο περὶ ὅτου ὁ λόγος ἐστίν, καὶ ἐμὲ εἶναι τούτων ἕνα· ἀξιῶ δὲ καὶ σέ.

ΓΟΡ. Τί οὖν δή, ὦ Σώκρατες;

5 ΣΩ. Ἐγὼ ἐρῶ νῦν. ἐγὼ τὴν ἀπὸ τῆς ῥητορικῆς πειθώ, ἥτις ποτ' ἐστὶν ἣν σὺ λέγεις καὶ περὶ ὧντινων πραγμάτων ἐστὶν πειθώ, σαφῶς μὲν εὖ ἴσθ' ὅτι οὐκ οἶδα, οὐ μὴν ἀλλ' ὑποπτεύω γε ἣν οἶμαί σε λέγειν καὶ περὶ ὧν· οὐδὲν μέντοι ἧττον ἐρήσομαί σε τίνα ποτὲ λέγεις τὴν πειθὼ τὴν ἀπὸ τῆς

"Examina então, Sócrates, se te foi apresentado um bem maior que a riqueza, seja por c
Górgias ou por qualquer outra pessoa!". Perguntar-lhe-íamos então "E aí? Acaso és artífice da riqueza?", ele confirmaria; "Quem és tu?", e ele responderia "Um negociante". "E então? Julgas que a riqueza é o maior bem para os homens?," perguntaremos nós, e ele dirá "como não seria?". "Todavia, eis aqui Górgias, que afirma, ao contrário, que a sua arte é causa de um bem maior que o da tua," diríamos nós. É evidente que, depois disso, ele diria o seguinte: "E que bem é este? Que responda Górgias!". Vai então, Górgias, d
considera como se tivesses sido perguntado por eles e por mim, e responde que bem é este que afirmas ser o maior bem para os homens e cujo artífice és tu!

GOR: Aquele que é, Sócrates, verdadeiramente o maior bem e a causa simultânea de liberdade para os próprios homens e, para cada um deles, de domínio sobre os outros na sua própria cidade.

SOC: O que é isto, então, a que te referes?

GOR: A meu ver, ser capaz de persuadir mediante o discurso os juízes no tribunal, os e
conselheiros no Conselho, os membros da Assembléia na Assembléia e em toda e qualquer reunião que seja uma reunião política. Ademais, por meio desse poder terás o médico como escravo, e como escravo o treinador. Tornar-se-á manifesto que aquele negociante negocia não para si próprio, mas para outra pessoa, para ti, que tens o poder de falar e persuadir a multidão.

SOC: Agora sim, Górgias, tua indicação parece-me muito mais propínqua à qual arte consideras ser a retórica, e se compreendo alguma coisa, afirmas que a retórica é o artífice 453
da persuasão, e todo seu exercício 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?

GOR: De forma nenhuma, Sócrates; essa definição me parece suficiente, pois é esse o seu cerne.

SOC: Escuta então, Górgias! Saibas bem que eu persuado a mim mesmo de que, se há b
outra pessoa que, quando dialoga, quer conhecer propriamente aquilo sobre o que versa a discussão, eu me encerro nesse grupo; e estimo que também tu.

GOR: E daí, Sócrates?

SOC: Passo a te dizer agora. Que persuasão é essa proveniente da retórica à qual te referes e a que coisa concerne a persuasão, saibas bem que não o sei claramente, mas suspeito, presumo eu, de que persuasão falas e a que ela concerne. Todavia, não deixarei de perguntar a ti que persuasão provém da retórica à qual te referes e a que coisa ela

c ῥητορικῆς καὶ περὶ τίνων αὐτὴν εἶναι. τοῦ ἕνεκα δὴ αὐτὸς
ὑποπτεύων σὲ ἐρήσομαι, ἀλλ' οὐκ αὐτὸς λέγω; οὐ σοῦ
ἕνεκα ἀλλὰ τοῦ λόγου, ἵνα οὕτω προΐῃ ὡς μάλιστ' ἂν ἡμῖν
καταφανὲς ποιοῖ περὶ ὅτου λέγεται. σκόπει γὰρ εἴ σοι
5 δοκῶ δικαίως ἀνερωτᾶν σε· ὥσπερ ἂν εἰ ἐτύγχανόν σε
ἐρωτῶν τίς ἐστιν τῶν ζωγράφων Ζεῦξις, εἴ μοι εἶπες ὅτι
ὁ τὰ ζῷα γράφων, ἆρ' οὐκ ἂν δικαίως σε ἠρόμην ὁ τὰ ποῖα
τῶν ζῴων γράφων καὶ ποῦ;

ΓΟΡ. Πάνυ γε.

d ΣΩ. Ἆρα διὰ τοῦτο, ὅτι καὶ ἄλλοι εἰσὶ ζωγράφοι γρά-
φοντες ἄλλα πολλὰ ζῷα;

ΓΟΡ. Ναί.

ΣΩ. Εἰ δέ γε μηδεὶς ἄλλος ἢ Ζεῦξις ἔγραφε, καλῶς ἄν
5 σοι ἀπεκέκριτο;

ΓΟΡ. Πῶς γὰρ οὔ;

ΣΩ. Ἴθι δὴ καὶ περὶ τῆς ῥητορικῆς εἰπέ· πότερόν σοι
δοκεῖ πειθὼ ποιεῖν ἡ ῥητορικὴ μόνη ἢ καὶ ἄλλαι τέχναι;
λέγω δὲ τὸ τοιόνδε· ὅστις διδάσκει ὁτιοῦν πρᾶγμα, πότερον
10 ὃ διδάσκει πείθει ἢ οὔ;

ΓΟΡ. Οὐ δῆτα, ὦ Σώκρατες, ἀλλὰ πάντων μάλιστα πείθει.

e ΣΩ. Πάλιν δὴ ἐπὶ τῶν αὐτῶν τεχνῶν λέγωμεν ὥνπερ
νυνδή· ἡ ἀριθμητικὴ οὐ διδάσκει ἡμᾶς ὅσα ἐστὶν τὰ τοῦ
ἀριθμοῦ, καὶ ὁ ἀριθμητικὸς ἄνθρωπος; —ΓΟΡ. Πάνυ γε. —
ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ πείθει; —ΓΟΡ. Ναί. —ΣΩ. Πειθοῦς ἄρα
5 δημιουργός ἐστιν καὶ ἡ ἀριθμητική; —ΓΟΡ. Φαίνεται. —
ΣΩ. Οὐκοῦν ἐάν τις ἐρωτᾷ ἡμᾶς ποίας πειθοῦς καὶ περὶ τί,
ἀποκρινούμεθά που αὐτῷ ὅτι τῆς διδασκαλικῆς τῆς περὶ τὸ
454 ἄρτιόν τε καὶ τὸ περιττὸν ὅσον ἐστίν· καὶ τὰς ἄλλας ἃς
νυνδὴ ἐλέγομεν τέχνας ἁπάσας ἕξομεν ἀποδεῖξαι πειθοῦς
δημιουργοὺς οὔσας καὶ ἧστινος καὶ περὶ ὅτι· ἢ οὔ; —
ΓΟΡ. Ναί. —ΣΩ. Οὐκ ἄρα ῥητορικὴ μόνη πειθοῦς ἐστιν
5 δημιουργός. —ΓΟΡ. Ἀληθῆ λέγεις.

ΣΩ. Ἐπειδὴ τοίνυν οὐ μόνη ἀπεργάζεται τοῦτο τὸ ἔργον,
ἀλλὰ καὶ ἄλλαι, δικαίως ὥσπερ περὶ τοῦ ζωγράφου μετὰ
τοῦτο ἐπανεροίμεθ' ἂν τὸν λέγοντα· Ποίας δὴ πειθοῦς καὶ
τῆς περὶ τί πειθοῦς ἡ ῥητορικὴ ἐστιν τέχνη; ἢ οὐ δοκεῖ σοι
b δίκαιον εἶναι ἐπανερέσθαι;

concerne. Em vista de que, se eu tenho essa suspeita, perguntar-te-ei ao invés de eu mesmo dizê-lo? Não em vista de ti, mas em vista da discussão, a fim de que dessa maneira avancemos ao máximo no esclarecimento daquilo a respeito do que se discute. Examina, pois, se a minha pergunta te parece justa: por exemplo, se eu por acaso te perguntasse que pintor é Zêuxis, e se tu me dissesses que é aquele que pinta figuras, porventura não te perguntaria de forma justa de quais figuras ele é pintor e onde? c

GOR: Com certeza.

SOC: Não é porque também há outros pintores que pintam muitas outras figuras? d

GOR: Sim.

SOC: Se somente Zêuxis as pintasse e ninguém mais, tua resposta não teria sido correta?

GOR: E como não teria sido?

SOC: Adiante então, e fala-me da retórica: apenas ela, segundo teu parecer, produz persuasão, ou também as demais artes produzem-na? Refiro-me ao seguinte: quando alguém ensina qualquer coisa, ele persuade daquilo que ensina ou não?

GOR: Decerto, Sócrates, quem ensina persuade acima de tudo.

SOC: Retornemos, então, às mesmas artes há pouco mencionadas: a aritmética, e o homem que é aritmético, não nos ensina tudo quanto concerne ao número? e

GOR: Certamente.

SOC: E não persuade também?

GOR: Sim.

SOC: Portanto, a aritmética também é artífice da persuasão?

GOR: É claro.

SOC: Assim, se alguém nos perguntar de qual persuasão e a que coisa concerne, responderemos a ele que daquela que nos ensina tudo quanto concerne ao par e ao ímpar. Não poderemos demonstrar que todas as outras artes, às quais há pouco nos referíamos, 454
também são artífices da persuasão, e de qual persuasão e a que coisa concerne, ou não?

GOR: Sim.

SOC: Portanto, artífice da persuasão não é apenas a retórica.

GOR: Dizes a verdade.

SOC: Uma vez, então, que não é apenas ela a desempenhar esse ofício, mas também as demais artes, é justo, como no caso do pintor, que em seguida tornemos a interrogar nosso interlocutor: “De qual persuasão, e persuasão concernente a que, a retórica é arte?” Ou não te parece justo interrogá-lo novamente? b

ΓΟΡ. Ἔμοιγε.

ΣΩ. Ἀπόκριναι δή, ὦ Γοργία, ἐπειδή γε καὶ σοὶ δοκεῖ οὕτως.

ΓΟΡ. Ταύτης τοίνυν τῆς πειθοῦς λέγω, ὦ Σώκρατες, τῆς ἐν τοῖς δικαστηρίοις καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ὄχλοις, ὥσπερ καὶ ἄρτι ἔλεγον, καὶ περὶ τούτων ἅ ἐστι δίκαιά τε καὶ ἄδικα.

ΣΩ. Καὶ ἐγώ τοι ὑπώπτευον ταύτην σε λέγειν τὴν πειθὼ καὶ περὶ τούτων, ὦ Γοργία· ἀλλ' ἵνα μὴ θαυμάζῃς ἐὰν καὶ ὀλίγον ὕστερον τοιοῦτόν τί σε ἀνέρωμαι, ὃ δοκεῖ μὲν δῆλον εἶναι, ἐγὼ δ' ἐπανερωτῶ—ὅπερ γὰρ λέγω, τοῦ ἑξῆς ἕνεκα περαίνεσθαι τὸν λόγον ἐρωτῶ, οὐ σοῦ ἕνεκα ἀλλ' ἵνα μὴ ἐθιζώμεθα ὑπονοοῦντες προαρπάζειν ἀλλήλων τὰ λεγόμενα, ἀλλὰ σὺ τὰ σαυτοῦ κατὰ τὴν ὑπόθεσιν ὅπως ἂν βούλῃ περαίνῃς.

ΓΟΡ. Καὶ ὀρθῶς γέ μοι δοκεῖς ποιεῖν, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Ἴθι δὴ καὶ τόδε ἐπισκεψώμεθα. καλεῖς τι μεμαθηκέναι; —ΓΟΡ. Καλῶ. —ΣΩ. Τί δέ; πεπιστευκέναι; —ΓΟΡ. Ἔγωγε. —ΣΩ. Πότερον οὖν ταὐτὸν δοκεῖ σοι εἶναι μεμαθηκέναι καὶ πεπιστευκέναι, καὶ μάθησις καὶ πίστις, ἢ ἄλλο τι; —ΓΟΡ. Οἶομαι μὲν ἔγωγε, ὦ Σώκρατες, ἄλλο. —ΣΩ. Καλῶς γὰρ οἴει· γνώσῃ δὲ ἐνθένδε. εἰ γάρ τίς σε ἔροιτο· "Ἆρ' ἔστιν τις, ὦ Γοργία, πίστις ψευδὴς καὶ ἀληθής;" φαίης ἄν, ὡς ἐγὼ οἶμαι. —ΓΟΡ. Ναί. —ΣΩ. Τί δέ; ἐπιστήμη ἐστὶν ψευδὴς καὶ ἀληθής; —ΓΟΡ. Οὐδαμῶς. —ΣΩ. Δῆλον ἄρ' αὖ ὅτι οὐ ταὐτόν ἐστιν. —ΓΟΡ. Ἀληθῆ λέγεις. —ΣΩ. Ἀλλὰ μὴν οἵ τέ γε μεμαθηκότες πεπεισμένοι εἰσὶν καὶ οἱ πεπιστευκότες. —ΓΟΡ. Ἔστι ταῦτα.

ΣΩ. Βούλει οὖν δύο εἴδη θῶμεν πειθοῦς, τὸ μὲν πίστιν παρεχόμενον ἄνευ τοῦ εἰδέναι, τὸ δ' ἐπιστήμην; —ΓΟΡ. Πάνυ γε. —ΣΩ. Ποτέραν οὖν ἡ ῥητορικὴ πειθὼ ποιεῖ ἐν δικαστη-

GOR: Parece-me.

SOC: Responde então, Górgias, visto que também a ti parece justo.

GOR: Pois bem, refiro-me a esta persuasão, Sócrates, à persuasão nos tribunais e nas demais aglomerações, como antes dizia, e concernente ao justo e ao injusto.

SOC: E eu já suspeitava de que dirias que era essa a persuasão e a que concernia, Górgias. Mas para não te surpreenderes se daqui há pouco eu te endereçar novamente uma pergunta semelhante, torno a te perguntar o que parece ser, entretanto, evidente - é o que eu digo: c
formulo as perguntas em vista de concluir ordenadamente a discussão, e não em vista de ti, mas a fim de que não nos habituemos a antecipar, por meio de suposições, o que cada um à sua volta tem a dizer. Que tu concluas, como quiseres, a tua parte conforme o argumento!

GOR: E tu me pareces fazer a coisa certa, Sócrates.

SOC: Adiante então, examinemos o seguinte! Há algo que chamas "ter aprendido"?

GOR: Sim.

SOC: E aí? Há o que chamas "acreditar em algo"?

GOR: Sim. d

SOC: Segundo teu parecer, "ter aprendido" e "acreditar em algo", aprendizagem e crença, são a mesma coisa, ou coisas distintas?

GOR: Eu julgo, Sócrates, que são distintas.

SOC: E julgas bem; logo entenderás. Se alguém te perguntasse "Porventura há, Górgias, crença falsa e crença verdadeira?," tu confirmarias, presumo eu.

GOR: Sim.

SOC: E então? Há conhecimento falso e conhecimento verdadeiro?

GOR: De forma nenhuma.

SOC: Portanto, é evidente, por sua vez, que não são a mesma coisa.

GOR: Dizes a verdade.

SOC: Contudo, tanto aqueles que aprendem algo quanto aqueles que em algo acreditam e
são persuadidos.

GOR: É isso.

SOC: Queres, assim, que estabeleçamos duas formas de persuasão: a que infunde crença sem o saber, e a que infunde conhecimento?

GOR: Com certeza.

SOC: Qual é, então, a persuasão que a retórica produz nos tribunais e nas demais

ρίοις τε καὶ τοῖς ἄλλοις ὄχλοις περὶ τῶν δικαίων τε καὶ ἀδίκων; ἐξ ἧς πιστεύειν γίγνεται ἄνευ τοῦ εἰδέναι ἢ ἐξ ἧς τὸ εἰδέναι; –ΓΟΡ. Δῆλον δήπου, ὦ Σώκρατες, ὅτι ἐξ ἧς τὸ πιστεύειν. –ΣΩ. Ἡ ῥητορικὴ ἄρα, ὡς ἔοικεν, πειθοῦς
455 δημιουργός ἐστιν πιστευτικῆς ἀλλ' οὐ διδασκαλικῆς περὶ τὸ δίκαιόν τε καὶ ἄδικον. –ΓΟΡ. Ναί. –ΣΩ. Οὐδ' ἄρα διδασκαλικὸς ὁ ῥήτωρ ἐστὶν δικαστηρίων τε καὶ τῶν ἄλλων ὄχλων δικαίων τε πέρι καὶ ἀδίκων, ἀλλὰ πιστικὸς
5 μόνον· οὐ γὰρ δήπου ὄχλον γ' ἂν δύναιτο τοσοῦτον ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ διδάξαι οὕτω μεγάλα πράγματα. –ΓΟΡ. Οὐ δῆτα.

b ΣΩ. Φέρε δή, ἴδωμεν τί ποτε καὶ λέγομεν περὶ τῆς ῥητορικῆς· ἐγὼ μὲν γάρ τοι οὐδ' αὐτός πω δύναμαι κατανοῆσαι ὅτι λέγω. ὅταν περὶ ἰατρῶν αἱρέσεως ᾖ τῇ πόλει σύλλογος ἢ περὶ ναυπηγῶν ἢ περὶ ἄλλου τινὸς δημιουργικοῦ ἔθνους, ἄλλο τι ἢ τότε ὁ ῥητορικὸς οὐ συμβουλεύσει; δῆλον
5 γὰρ ὅτι ἐν ἑκάστῃ αἱρέσει τὸν τεχνικώτατον δεῖ αἱρεῖσθαι. οὐδ' ὅταν τειχῶν περὶ οἰκοδομήσεως ἢ λιμένων κατασκευῆς ἢ νεωρίων, ἀλλ' οἱ ἀρχιτέκτονες· οὐδ' αὖ ὅταν στρατηγῶν αἱρέσεως πέρι ἢ τάξεώς τινος πρὸς πολεμίους ἢ χωρίων
c καταλήψεως συμβουλὴ ᾖ, ἀλλ' οἱ στρατηγικοὶ τότε συμβουλεύσουσιν, οἱ ῥητορικοὶ δὲ οὔ· ἢ πῶς λέγεις, ὦ Γοργία, τὰ τοιαῦτα; ἐπειδὴ γὰρ αὐτός τε φῂς ῥήτωρ εἶναι καὶ ἄλλους ποιεῖν ῥητορικούς, εὖ ἔχει τὰ τῆς σῆς τέχνης παρὰ σοῦ
5 πυνθάνεσθαι. καὶ ἐμὲ νῦν νόμισον καὶ τὸ σὸν σπεύδειν· ἴσως γὰρ καὶ τυγχάνει τις τῶν ἔνδον ὄντων μαθητής σου βουλόμενος γενέσθαι, ὡς ἐγώ τινας σχεδὸν καὶ συχνοὺς αἰσθάνομαι, οἳ ἴσως αἰσχύνοιντ' ἄν σε ἀνερέσθαι. ὑπ'
d ἐμοῦ οὖν ἀνερωτώμενος νόμισον καὶ ὑπ' ἐκείνων ἀνερωτᾶσθαι· "Τί ἡμῖν, ὦ Γοργία, ἔσται, ἐάν σοι συνῶμεν; περὶ τίνων τῇ πόλει συμβουλεύειν οἷοί τε ἐσόμεθα; πότερον περὶ δικαίου μόνον καὶ ἀδίκου ἢ καὶ περὶ ὧν νυνδὴ Σωκράτης ἔλεγεν;"
5 πειρῶ οὖν αὐτοῖς ἀποκρίνεσθαι.

ΓΟΡ. Ἀλλ' ἐγώ σοι πειράσομαι, ὦ Σώκρατες, σαφῶς ἀποκαλύψαι τὴν τῆς ῥητορικῆς δύναμιν ἅπασαν· αὐτὸς γὰρ καλῶς ὑφηγήσω. οἶσθα γὰρ δήπου ὅτι τὰ νεώρια ταῦτα
e καὶ τὰ τείχη τὰ Ἀθηναίων καὶ ἡ τῶν λιμένων κατασκευὴ ἐκ τῆς Θεμιστοκλέους συμβουλῆς γέγονεν, τὰ δ' ἐκ τῆς Περικλέους ἀλλ' οὐκ ἐκ τῶν δημιουργῶν.

ΣΩ. Λέγεται ταῦτα, ὦ Γοργία, περὶ Θεμιστοκλέους· Περικλέους δὲ καὶ αὐτὸς ἤκουον ὅτε συνεβούλευεν ἡμῖν περὶ
5

aglomerações, a respeito do justo e do injusto? A que gera crença sem o saber ou a que gera o saber?

GOR: É deveras evidente, Sócrates, que aquela geradora de crença.

SOC: Portanto, a retórica, como parece, é artífice da persuasão que infunde crença, mas 455
não ensina nada a respeito do justo e do injusto.

GOR: Sim.

SOC: Portanto, tampouco o retor está apto a ensinar os tribunais e as demais aglomerações a respeito do justo e do injusto, mas somente a fazê-los crer; pois não seria decerto capaz de ensinar a tamanha multidão, em pouco tempo, coisas assim tão valiosas.

GOR: Certamente não seria.

SOC: Adiante então, vejamos o que podemos dizer sobre a retórica! Pois nem mesmo eu b
ainda sou capaz de compreender o que digo. Quando houver uma reunião na cidade para a eleição de médicos, ou de construtores navais, ou de qualquer outra sorte de artífice, o retor em nada poderá aconselhar, não é? Pois é evidente que, em cada eleição, quem deve decidir é o mais apto tecnicamente. Nem mesmo quando se tratar da construção de muralhas, ou do aparelhamento de portos e estaleiros, mas serão os arquitetos a aconselhar; tampouco, por sua vez, quando o conselho se referir à eleição de generais militares, à organização de campanhas bélicas ou à conquista de território, mas serão os c
generais que nessas circunstâncias hão de aconselhar, e não os retores; o que tens a dizer sobre isso, Górgias? Pois visto que tu mesmo afirmas ser retor e capaz de tornar outras pessoas retores, é razoável saber de ti o que é relativo à tua arte. Considera agora que eu zele também por teu interesse! Pois pode ser que haja casualmente aqui, dentre os presentes, alguém que queira tornar seu discípulo - pelo que percebo são em grande número - mas que talvez tenha vergonha de te interpelar. Assim, mesmo sendo eu que te d
interrogue, considera que sejas também por eles interrogado: “O que nos acontecerá, Górgias, se convivermos contigo? A respeito de que seremos capazes de aconselhar a cidade? Somente a respeito do justo e do injusto, ou também a respeito do que há pouco dizia Sócrates?” Tenta, então, responder a eles!

GOR: Sim, tentarei, Sócrates, desvelar claramente todo o poder da retórica, pois tu mesmo indicaste bem o caminho. Decerto sabes que esses estaleiros e essas muralhas de Atenas e e
o aparelhamento dos portos são frutos do conselho de Temístocles, em parte do conselho de Péricles, e não dos artífices.

SOC: É o que se fala, Górgias, sobre Temístocles; quanto a Péricles, eu mesmo o ouvi

τοῦ διὰ μέσου τείχους.

456 ΓΟΡ. Καὶ ὅταν γέ τις αἵρεσις ᾖ ὧν νυνδὴ σὺ ἔλεγες, ὦ Σώκρατες, ὁρᾷς ὅτι οἱ ῥήτορές εἰσιν οἱ συμβουλεύοντες καὶ οἱ νικῶντες τὰς γνώμας περὶ τούτων.

ΣΩ. Ταῦτα καὶ θαυμάζων, ὦ Γοργία, πάλαι ἐρωτῶ τίς
5 ποτε ἡ δύναμίς ἐστιν τῆς ῥητορικῆς. δαιμονία γάρ τις ἔμοιγε καταφαίνεται τὸ μέγεθος οὕτω σκοποῦντι.

ΓΟΡ. Εἰ πάντα γε εἰδείης, ὦ Σώκρατες, ὅτι ὡς ἔπος εἰπεῖν ἁπάσας τὰς δυνάμεις συλλαβοῦσα ὑφ' αὑτῇ ἔχει.
b μέγα δέ σοι τεκμήριον ἐρῶ· πολλάκις γὰρ ἤδη ἔγωγε μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ καὶ μετὰ τῶν ἄλλων ἰατρῶν εἰσελθὼν παρά τινα τῶν καμνόντων οὐχὶ ἐθέλοντα ἢ φάρμακον πιεῖν ἢ τεμεῖν ἢ καῦσαι παρασχεῖν τῷ ἰατρῷ, οὐ δυναμένου τοῦ
5 ἰατροῦ πεῖσαι, ἐγὼ ἔπεισα, οὐκ ἄλλῃ τέχνῃ ἢ τῇ ῥητορικῇ. φημὶ δὲ καὶ εἰς πόλιν ὅπῃ βούλει ἐλθόντα ῥητορικὸν ἄνδρα καὶ ἰατρόν, εἰ δέοι λόγῳ διαγωνίζεσθαι ἐν ἐκκλησίᾳ ἢ ἐν ἄλλῳ τινὶ συλλόγῳ ὁπότερον δεῖ αἱρεθῆναι ἰατρόν, οὐδαμοῦ
c ἂν φανῆναι τὸν ἰατρόν, ἀλλ' αἱρεθῆναι ἂν τὸν εἰπεῖν δυνατόν, εἰ βούλοιτο. καὶ εἰ πρὸς ἄλλον γε δημιουργὸν ὁντιναοῦν ἀγωνίζοιτο, πείσειεν ἂν αὐτὸν ἑλέσθαι ὁ ῥητορικὸς μᾶλλον ἢ ἄλλος ὁστισοῦν· οὐ γὰρ ἔστιν περὶ ὅτου οὐκ ἂν
5 πιθανώτερον εἴποι ὁ ῥητορικὸς ἢ ἄλλος ὁστισοῦν τῶν δημιουργῶν ἐν πλήθει. ἡ μὲν οὖν δύναμις τοσαύτη ἐστὶν καὶ τοιαύτη τῆς τέχνης· δεῖ μέντοι, ὦ Σώκρατες, τῇ ῥητορικῇ χρῆσθαι ὥσπερ τῇ ἄλλῃ πάσῃ ἀγωνίᾳ. καὶ γὰρ
d τῇ ἄλλῃ ἀγωνίᾳ οὐ τούτου ἕνεκα δεῖ πρὸς ἅπαντας χρῆσθαι ἀνθρώπους, ὅτι ἔμαθεν πυκτεύειν τε καὶ παγκρατιάζειν καὶ ἐν ὅπλοις μάχεσθαι, ὥστε κρείττων εἶναι καὶ φίλων καὶ ἐχθρῶν, οὐ τούτου ἕνεκα τοὺς φίλους δεῖ τύπτειν οὐδὲ
5 κεντεῖν τε καὶ ἀποκτεινύναι. οὐδέ γε μὰ Δία ἐάν τις εἰς παλαίστραν φοιτήσας εὖ ἔχων τὸ σῶμα καὶ πυκτικὸς γενόμενος, ἔπειτα τὸν πατέρα τύπτῃ καὶ τὴν μητέρα ἢ ἄλλον τινὰ τῶν οἰκείων ἢ τῶν φίλων, οὐ τούτου ἕνεκα δεῖ τοὺς
e παιδοτρίβας καὶ τοὺς ἐν τοῖς ὅπλοις διδάσκοντας μάχεσθαι μισεῖν τε καὶ ἐκβάλλειν ἐκ τῶν πόλεων. ἐκεῖνοι μὲν γὰρ παρέδοσαν ἐπὶ τῷ δικαίως χρῆσθαι τούτοις πρὸς τοὺς πολεμίους καὶ τοὺς ἀδικοῦντας, ἀμυνομένους, μὴ ὑπάρχοντας·
457 οἱ δὲ μεταστρέψαντες χρῶνται τῇ ἰσχύι καὶ τῇ τέχνῃ οὐκ ὀρθῶς. οὔκουν οἱ διδάξαντες πονηροί, οὐδὲ ἡ τέχνη οὔτε αἰτία οὔτε πονηρὰ τούτου ἕνεκά ἐστιν, ἀλλ' οἱ μὴ χρώμενοι οἷμαι ὀρθῶς. ὁ αὐτὸς δὴ λόγος καὶ περὶ τῆς ῥητορικῆς.
5 δυνατὸς μὲν γὰρ πρὸς ἅπαντάς ἐστιν ὁ ῥήτωρ καὶ περὶ παντὸς λέγειν, ὥστε πιθανώτερος εἶναι ἐν τοῖς πλήθεσιν
b ἔμβραχυ περὶ ὅτου ἂν βούληται· ἀλλ' οὐδέν τι μᾶλλον τούτου ἕνεκα δεῖ οὔτε τοὺς ἰατροὺς τὴν δόξαν ἀφαιρεῖσθαι— ὅτι δύναιτο ἂν τοῦτο ποιῆσαι—οὔτε τοὺς ἄλλους δημιουρ-

quando nos aconselhou sobre as muralhas medianas.

GOR: E quando houver alguma eleição concernente àquelas coisas por ti referidas há pouco, Sócrates, vês que são os retores os que aconselham e fazem prevalecer as suas deliberações sobre o assunto. 456

SOC: Por admirar isso, Górgias, há tempos pergunto qual é o poder da retórica. Pois quando examino a sua magnitude por esse prisma, ele se mostra quase divino.

GOR: Ah! se soubesses de tudo, Sócrates: todos os poderes, por assim dizer, ela os mantém sob a sua égide. Vou te contar uma grande prova disso: muitas vezes eu me dirigi, b em companhia de meu irmão e de outros médicos, a um doente que não queria tomar remédio nem permitir ao médico que lhe cortasse ou cauterizasse algo; sendo o médico incapaz de persuadi-lo, eu enfim o persuadi por meio de nenhuma outra arte senão da retórica. E digo mais: se um retor e um médico se dirigirem a qualquer cidade que quiseres, e lá se requerer uma disputa entre eles mediante o discurso, na Assembléia ou em qualquer outra reunião, sobre quem deve ser eleito como médico, quem se apresentará c jamais será o médico, mas será eleito aquele que tenha o poder de falar, se assim ele o quiser. E se disputasse com qualquer outro artífice, o retor, ao invés de qualquer um deles, persuadiria as pessoas a elegerem-no; pois não há nada sobre o que o retor não seja mais persuasivo do que qualquer outro artífice em meio à multidão. Este é o tamanho e o tipo de poder dessa arte. Todavia, Sócrates, deve-se usar a retórica como toda e qualquer forma de luta. Não se deve, decerto, usar a luta contra todos os homens: porque se aprendeu o d pugilato, o pancrácio ou o combate armado, a ponto de ser superior tanto aos amigos quanto aos inimigos em força, não é simplesmente por esse motivo que se deve bater, ferir ou matar os amigos. Nem, por Zeus, se alguém, por freqüentar o ginásio, tiver uma boa compleição física e tornar-se pugilista, e depois bater no pai ou na mãe ou em qualquer outro parente ou amigo, não é por esse motivo que se deve odiar ou expulsar da cidade seu e treinador ou quem lhe ensinou o combate armado. Pois eles lhe transmitiram o uso justo dessas coisas contra inimigos e pessoas injustas para se defender, e não para atacar, ao passo que seus transgressores usam a força e a arte incorretamente. Assim, ignóbeis não 457 são os mestres, tampouco culpada e ignóbil é a arte por tal motivo, mas as pessoas que não a usam corretamente, como presumo. O mesmo argumento também vale para a retórica: o retor é capaz de falar contra todos e a respeito de tudo, de modo a ser mais persuasivo em meio à multidão, em suma, acerca do que quiser; mas nem mesmo por esse motivo ele b deve furtar a reputação dos médicos - pois seria capaz de fazê-lo - nem a de qualquer

γούς, ἀλλὰ δικαίως καὶ τῇ ῥητορικῇ χρῆσθαι, ὥσπερ καὶ τῇ
ἀγωνίᾳ. ἐὰν δὲ οἶμαι ῥητορικὸς γενόμενός τις κᾷτα ταύτῃ
τῇ δυνάμει καὶ τῇ τέχνῃ ἀδικῇ, οὐ τὸν διδάξαντα δεῖ μισεῖν
τε καὶ ἐκβάλλειν ἐκ τῶν πόλεων. ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἐπὶ
δικαίου χρείᾳ παρέδωκεν, ὁ δ' ἐναντίως χρῆται. τὸν οὖν
οὐκ ὀρθῶς χρώμενον μισεῖν δίκαιον καὶ ἐκβάλλειν καὶ
ἀποκτεινύναι ἀλλ' οὐ τὸν διδάξαντα.

ΣΩ. Οἶμαι, ὦ Γοργία, καὶ σὲ ἔμπειρον εἶναι πολλῶν
λόγων καὶ καθεωρακέναι ἐν αὐτοῖς τὸ τοιόνδε, ὅτι οὐ ῥᾳδίως
δύνανται περὶ ὧν ἂν ἐπιχειρήσωσιν διαλέγεσθαι διορισά-
μενοι πρὸς ἀλλήλους καὶ μαθόντες καὶ διδάξαντες ἑαυτούς,
οὕτω διαλύεσθαι τὰς συνουσίας, ἀλλ' ἐὰν περί του ἀμφι-
σβητήσωσιν καὶ μὴ φῇ ὁ ἕτερος τὸν ἕτερον ὀρθῶς λέγειν ἢ
μὴ σαφῶς, χαλεπαίνουσί τε καὶ κατὰ φθόνον οἴονται τὸν
ἑαυτῶν λέγειν, φιλονικοῦντας ἀλλ' οὐ ζητοῦντας τὸ προκεί-
μενον ἐν τῷ λόγῳ· καὶ ἔνιοί γε τελευτῶντες αἴσχιστα
ἀπαλλάττονται, λοιδορηθέντες τε καὶ εἰπόντες καὶ ἀκού-
σαντες περὶ σφῶν αὐτῶν τοιαῦτα οἷα καὶ τοὺς παρόντας
ἄχθεσθαι ὑπὲρ σφῶν αὐτῶν, ὅτι τοιούτων ἀνθρώπων ἠξίωσαν
ἀκροαταὶ γενέσθαι. τοῦ δὴ ἕνεκα λέγω ταῦτα; ὅτι νῦν
ἐμοὶ δοκεῖς σὺ οὐ πάνυ ἀκόλουθα λέγειν οὐδὲ σύμφωνα οἷς
τὸ πρῶτον ἔλεγες περὶ τῆς ῥητορικῆς· φοβοῦμαι οὖν διε-
λέγχειν σε, μή με ὑπολάβῃς οὐ πρὸς τὸ πρᾶγμα φιλονι-
κοῦντα λέγειν τοῦ καταφανὲς γενέσθαι, ἀλλὰ πρὸς σέ.
ἐγὼ οὖν, εἰ μὲν καὶ σὺ εἶ τῶν ἀνθρώπων ὥνπερ καὶ ἐγώ,
ἡδέως ἄν σε διερωτῴην· εἰ δὲ μή, ἐῴην ἄν. ἐγὼ δὲ τίνων
εἰμί; τῶν ἡδέως μὲν ἂν ἐλεγχθέντων εἴ τι μὴ ἀληθὲς
λέγω, ἡδέως δ' ἂν ἐλεγξάντων εἴ τίς τι μὴ ἀληθὲς λέγοι,
οὐκ ἀηδέστερον μεντἂν ἐλεγχθέντων ἢ ἐλεγξάντων· μεῖζον
γὰρ αὐτὸ ἀγαθὸν ἡγοῦμαι, ὅσῳπερ μεῖζον ἀγαθόν ἐστιν
αὐτὸν ἀπαλλαγῆναι κακοῦ τοῦ μεγίστου ἢ ἄλλον ἀπαλλάξαι.
οὐδὲν γὰρ οἶμαι τοσοῦτον κακὸν εἶναι ἀνθρώπῳ, ὅσον δόξα
ψευδὴς περὶ ὧν τυγχάνει νῦν ἡμῖν ὁ λόγος ὤν. εἰ μὲν οὖν
καὶ σὺ φῂς τοιοῦτος εἶναι, διαλεγώμεθα· εἰ δὲ καὶ δοκεῖ
χρῆναι ἐᾶν, ἐῶμεν ἤδη χαίρειν καὶ διαλύωμεν τὸν λόγον.

ΓΟΡ. Ἀλλὰ φημὶ μὲν ἔγωγε, ὦ Σώκρατες, καὶ αὐτὸς τοιοῦ-
τος εἶναι οἷον σὺ ὑφηγῇ· ἴσως μέντοι χρῆν ἐννοεῖν καὶ τὸ
τῶν παρόντων. πάλαι γάρ τοι, πρὶν καὶ ὑμᾶς ἐλθεῖν, ἐγὼ
τοῖς παροῦσι πολλὰ ἐπεδειξάμην, καὶ νῦν ἴσως πόρρω ἀπο-
τενοῦμεν, ἢν διαλεγώμεθα. σκοπεῖν οὖν χρὴ καὶ τὸ τούτων,
μή τινας αὐτῶν κατέχομεν βουλομένους τι καὶ ἄλλο πράττειν.

ΧΑΙ. Τοῦ μὲν θορύβου, ὦ Γοργία τε καὶ Σώκρατες,
αὐτοὶ ἀκούετε τούτων τῶν ἀνδρῶν βουλομένων ἀκούειν ἐάν

outro artífice, mas usar a retórica de forma justa, como no caso da luta. E se alguém, julgo eu, tornar-se retor e cometer, posteriormente, alguma injustiça por meio desse poder e dessa arte, não se deve odiar e expulsar da cidade quem os ensinou. Pois este último lhe transmitiu o uso com justiça, enquanto o primeiro usa-os em sentido contrário. Assim, é
c
justo odiar, expulsar ou matar quem os usou incorretamente, e não quem os ensinou.

SOC: Creio que também tu, Górgias, és experiente em inúmeras discussões e já observaste nelas o seguinte: não é fácil que os homens consigam encerrar seus encontros depois de terem definido entre si o assunto a respeito do qual intentam dialogar, aprendendo e ensinando mutuamente; pelo contrário, se houver controvérsia em algum ponto e um deles
d
disser que o outro não diz de forma correta ou clara, eles se enfurecem e presumem que um discute com outro por malevolência, almejando antes a vitória do que investigar o que se propuseram a discutir; alguns inclusive se separam depois de darem cabo aos mais vergonhosos atos, e, em meio a ultrajes, falam e escutam um do outro coisas tais que até os ali presentes se enervam consigo mesmos, porque acharam digno ouvir homens como esses. Em vista de que digo isso? Porque o que me dizes agora não parece conforme nem
e
consonante ao que primeiramente disseste sobre a retórica; temo te refutar de modo a supores que eu, almejando a vitória, não fale para esclarecer o assunto em questão, mas
458
para te atacar. Se, então, também tu és um homem do mesmo tipo que eu, terei o prazer de te interpelar; caso contrário, deixarei de lado. Mas que tipo de homem sou eu? Aquele que se compraz em ser refutado quando não digo a verdade, e se compraz em refutar quando alguém não diz a verdade, e deveras aquele que não menos se compraz em ser refutado do que refutar; pois considero ser refutado precisamente um bem maior, tanto quanto se livrar do maior mal é um bem maior do que livrar alguém dele. Pois não há para o homem, julgo eu, tamanho mal quanto a opinião falsa sobre o assunto de nossa discussão. Se, então,
b
também tu afirmares ser um homem desse tipo, continuemos a dialogar, mas se achares que devemos deixá-la de lado, despeçamo-nos agora e encerremos a discussão!

GOR: Mas ao menos eu, Sócrates, afirmo ser um homem do tipo ao qual aludiste; mas talvez devêssemos pensar também na situação dos aqui presentes. Pois, muito antes de vós chegardes, eu já havia lhes exibido inúmeras coisas, e talvez agora nos estendamos em
c
demasia, se continuarmos a dialogar. Assim, devemos averiguar também a situação destas pessoas, a fim de que não nos surpreendamos se parte delas queira fazer alguma outra coisa.

QUE: Escutai vós mesmos, Górgias e Sócrates, o rumor destes homens sequiosos por

τι λέγητε· ἐμοὶ δ' οὖν καὶ αὐτῷ μὴ γένοιτο τοσαύτη ἀσχολία, ὥστε τοιούτων λόγων καὶ οὕτω λεγομένων ἀφεμένῳ προὐργιαίτερόν τι γενέσθαι ἄλλο πράττειν.

ΚΑΛ. Νὴ τοὺς θεούς, ὦ Χαιρεφῶν, καὶ μὲν δὴ καὶ αὐτὸς πολλοῖς ἤδη λόγοις παραγενόμενος οὐκ οἶδ' εἰ πώποτε ἥσθην οὕτως ὥσπερ νυνί· ὥστ' ἔμοιγε, κἂν τὴν ἡμέραν ὅλην ἐθέλητε διαλέγεσθαι, χαριεῖσθε.

ΣΩ. Ἀλλὰ μήν, ὦ Καλλίκλεις, τό γ' ἐμὸν οὐδὲν κωλύει, εἴπερ ἐθέλει Γοργίας.

ΓΟΡ. Αἰσχρὸν δὴ τὸ λοιπόν, ὦ Σώκρατες, γίγνεται ἐμέ γε μὴ ἐθέλειν, αὐτὸν ἐπαγγειλάμενον ἐρωτᾶν ὅτι τις βούλεται. ἀλλ' εἰ δοκεῖ τουτοισί, διαλέγου τε καὶ ἐρώτα ὅτι βούλει.

ΣΩ. Ἄκουε δή, ὦ Γοργία, ἃ θαυμάζω ἐν τοῖς λεγομένοις ὑπὸ σοῦ· ἴσως γάρ τοι σοῦ ὀρθῶς λέγοντος ἐγὼ οὐκ ὀρθῶς ὑπολαμβάνω. ῥητορικὸν φῂς ποιεῖν οἷός τ' εἶναι, ἐάν τις βούληται παρὰ σοῦ μανθάνειν; —ΓΟΡ. Ναί. —ΣΩ. Οὐκοῦν περὶ πάντων ὥστ' ἐν ὄχλῳ πιθανὸν εἶναι, οὐ διδάσκοντα ἀλλὰ πείθοντα; —ΓΟΡ. Πάνυ μὲν οὖν. —ΣΩ. Ἔλεγές τοι νυνδὴ ὅτι καὶ περὶ τοῦ ὑγιεινοῦ τοῦ ἰατροῦ πιθανώτερος ἔσται ὁ ῥήτωρ. —ΓΟΡ. Καὶ γὰρ ἔλεγον, ἔν γε ὄχλῳ. —ΣΩ. Οὐκοῦν τὸ ἐν ὄχλῳ τοῦτό ἐστιν, ἐν τοῖς μὴ εἰδόσιν; οὐ γὰρ δήπου ἔν γε τοῖς εἰδόσι τοῦ ἰατροῦ πιθανώτερος ἔσται. —ΓΟΡ. Ἀληθῆ λέγεις. —ΣΩ. Οὐκοῦν εἴπερ τοῦ ἰατροῦ πιθανώτερος ἔσται, τοῦ εἰδότος πιθανώτερος γίγνεται; —ΓΟΡ. Πάνυ γε. —ΣΩ. Οὐκ ἰατρός γε ὤν· ἦ γάρ; —ΓΟΡ. Ναί. —ΣΩ. Ὁ δὲ μὴ ἰατρός γε δήπου ἀνεπιστήμων ὢν ὁ ἰατρὸς ἐπιστήμων. —ΓΟΡ. Δῆλον ὅτι. —ΣΩ. Ὁ οὐκ εἰδὼς ἄρα τοῦ εἰδότος ἐν οὐκ εἰδόσι πιθανώτερος ἔσται, ὅταν ὁ ῥήτωρ τοῦ ἰατροῦ πιθανώτερος ᾖ. τοῦτο συμβαίνει ἢ ἄλλο τι; —ΓΟΡ. Τοῦτο ἐνταῦθά γε συμβαίνει. —ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ περὶ τὰς ἄλλας

ouvir o que tendes a falar; quanto a mim, tomara que nenhum compromisso exija que eu abandone tais discussões conduzidas deste modo para ter de fazer algo mais importante!

CAL: Sim, pelos deuses, Querefonte; ademais, eu mesmo, que já estive presente em d
inúmeras discussões, não sei se alguma vez me comprazi tanto quanto nesta ocasião; mesmo se desejardes dialogar o dia inteiro, vós me gratificareis.

SOC: De fato, Cálicles, nada me impede, caso Górgias o queira.

GOR: Depois disso, Sócrates, seria vergonhoso que eu o rejeitasse, visto que prometi que me perguntassem o que desejassem. Mas se é do parecer de todos, dialoguemos e pergunta e
tu o que quiseres!

SOC: Escuta então, Górgias, o que me surpreende em tuas palavras; talvez tu fales corretamente e seja eu que não tenha a compreensão correta. Afirmas ser capaz de tornar alguém retor, se ele quiser aprender contigo?

GOR: Sim.

SOC: De modo a ser persuasivo a respeito de todos os assuntos em meio à multidão, não a ensinando, mas persuadindo-a?

GOR: Certamente.

459

SOC: Dizias há pouco, pois, que também a respeito da saúde o retor será mais persuasivo do que o médico?

GOR: Sim, dizia, contanto que em meio à multidão.

SOC: "Em meio à multidão" não quer dizer "em meio a ignorantes"? Pois decerto em meio a quem tem conhecimento, não será mais persuasivo do que o médico.

GOR: Dizes a verdade.

SOC: Se ele for, então, mais persuasivo do que o médico, ele se torna mais persuasivo do que aquele que tem conhecimento?

GOR: Absolutamente.

b

SOC: Mesmo não sendo médico, não é?

GOR: Sim.

SOC: Quem não é médico certamente não tem o conhecimento que o médico tem.

GOR: É evidente.

SOC: Portanto, o ignorante será mais persuasivo do que o conhecedor em meio a ignorantes, quando o retor for mais persuasivo que o médico. É isso o que acontece, ou não?

GOR: É isso o que acontece em tais circunstâncias.

ἁπάσας τέχνας ὡσαύτως ἔχει ὁ ῥήτωρ καὶ ἡ ῥητορική· αὐτὰ
μὲν τὰ πράγματα οὐδὲν δεῖ αὐτὴν εἰδέναι ὅπως ἔχει, μηχανὴν
c δέ τινα πειθοῦς ηὑρηκέναι ὥστε φαίνεσθαι τοῖς οὐκ εἰδόσι
μᾶλλον εἰδέναι τῶν εἰδότων.

ΓΟΡ. Οὐκοῦν πολλὴ ῥᾳστώνη, ὦ Σώκρατες, γίγνεται,
μὴ μαθόντα τὰς ἄλλας τέχνας ἀλλὰ μίαν ταύτην, μηδὲν
5 ἐλαττοῦσθαι τῶν δημιουργῶν;

ΣΩ. Εἰ μὲν ἐλαττοῦται ἢ μὴ ἐλαττοῦται ὁ ῥήτωρ τῶν
ἄλλων διὰ τὸ οὕτως ἔχειν, αὐτίκα ἐπισκεψόμεθα, ἐάν τι
ἡμῖν πρὸς λόγου ᾖ· νῦν δὲ τόδε πρότερον σκεψώμεθα, ἆρα
d τυγχάνει περὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον καὶ τὸ αἰσχρὸν καὶ
τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ κακὸν οὕτως ἔχων ὁ ῥητορικὸς
ὡς περὶ τὸ ὑγιεινὸν καὶ περὶ τὰ ἄλλα ὧν αἱ ἄλλαι τέχναι,
αὐτὰ μὲν οὐκ εἰδώς, τί ἀγαθὸν ἢ τί κακόν ἐστιν ἢ τί καλὸν
5 ἢ τί αἰσχρὸν ἢ δίκαιον ἢ ἄδικον, πειθὼ δὲ περὶ αὐτῶν με-
μηχανημένος ὥστε δοκεῖν εἰδέναι οὐκ εἰδὼς ἐν οὐκ εἰδόσιν
e μᾶλλον τοῦ εἰδότος; ἢ ἀνάγκη εἰδέναι, καὶ δεῖ προεπιστά-
μενον ταῦτα ἀφικέσθαι παρὰ σὲ τὸν μέλλοντα μαθήσεσθαι
τὴν ῥητορικήν; εἰ δὲ μή, σὺ ὁ τῆς ῥητορικῆς διδάσκαλος τού-
5 των μὲν οὐδὲν διδάξεις τὸν ἀφικνούμενον—οὐ γὰρ σὸν ἔργον
—ποιήσεις δ' ἐν τοῖς πολλοῖς δοκεῖν εἰδέναι αὐτὸν τὰ τοιαῦτα
οὐκ εἰδότα καὶ δοκεῖν ἀγαθὸν εἶναι οὐκ ὄντα; ἢ τὸ παράπαν
οὐχ οἷός τε ἔσῃ αὐτὸν διδάξαι τὴν ῥητορικήν, ἐὰν μὴ προειδῇ
περὶ τούτων τὴν ἀλήθειαν; ἢ πῶς τὰ τοιαῦτα ἔχει, ὦ Γοργία;
460 καὶ πρὸς Διός, ὥσπερ ἄρτι εἶπες, ἀποκαλύψας τῆς ῥητορικῆς
εἰπὲ τίς ποθ' ἡ δύναμίς ἐστιν.

ΓΟΡ. Ἀλλ' ἐγὼ μέν οἶμαι, ὦ Σώκρατες, ἐὰν τύχῃ μὴ
εἰδώς, καὶ ταῦτα παρ' ἐμοῦ μαθήσεται.

5 ΣΩ. Ἔχε δή· καλῶς γὰρ λέγεις. ἐάνπερ ῥητορικὸν
σύ τινα ποιήσῃς, ἀνάγκη αὐτὸν εἰδέναι τὰ δίκαια καὶ τὰ
ἄδικα ἤτοι πρότερόν γε ἢ ὕστερον μαθόντα παρὰ σοῦ. —
b ΓΟΡ. Πάνυ γε. —ΣΩ. Τί οὖν; ὁ τὰ τεκτονικὰ μεμαθηκὼς
τεκτονικός, ἢ οὔ; —ΓΟΡ. Ναί. —ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ ὁ τὰ μουσικὰ
μουσικός; —ΓΟΡ. Ναί. —ΣΩ. Καὶ ὁ τὰ ἰατρικὰ ἰατρικός;
καὶ τἆλλα οὕτω κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον, ὁ μεμαθηκὼς ἕκαστα
5 τοιοῦτός ἐστιν οἷον ἡ ἐπιστήμη ἕκαστον ἀπεργάζεται; —

SOC: Assim, no tocante a todas as demais artes, o retor e a retórica se encontram na mesma condição: a retórica não deve conhecer como as coisas são em si mesmas, mas descobrir algum mecanismo persuasivo de modo a parecer, aos ignorantes, conhecer mais do que aquele que tem conhecimento. c

GOR: E então, Sócrates, não é uma enorme comodidade: mesmo não tendo aprendido as demais artes, mas apenas esta, não ser em nada inferior aos artífices?

SOC: Se o retor é ou não inferior aos outros porque se encontra nessa condição, em breve investigaremos, no caso de ser pertinente para nossa discussão; mas por ora, examinemos primeiro o seguinte: o retor 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? d e 460

GOR: Eu julgo, Sócrates, que, se acaso não conhecê-las, ele aprenderá comigo essas coisas.

SOC: Um momento! Bem dito. Se tu tornares alguém retor, será necessário que ele conheça o justo e o injusto, seja previamente ou aprendendo contigo depois.

GOR: Certamente.

SOC: E então? Quem aprendeu carpintaria é carpinteiro, ou não? b

GOR: Sim.

SOC: Então, também quem aprendeu música é músico?

GOR: Sim.

SOC: E a medicina, médico? E quanto às demais artes, o mesmo argumento não se aplica desta forma: quem aprendeu uma delas é tal qual o conhecimento que a produz?

GOR: Sem dúvida.

ΓΟΡ. Πάνυ γε. –ΣΩ. Οὐκοῦν κατὰ τοῦτον τὸν λόγον καὶ ὁ τὰ δίκαια μεμαθηκὼς δίκαιος; –ΓΟΡ. Πάντως δήπου. –ΣΩ. Ὁ δὲ δίκαιος δίκαιά που πράττει. –ΓΟΡ. Ναί. –ΣΩ. Οὐκοῦν ἀνάγκη τὸν ῥητορικὸν δίκαιον εἶναι, τὸν δὲ δίκαιον βούλεσθαι δίκαια πράττειν; –ΓΟΡ. Φαίνεταί γε. –ΣΩ. Οὐδέποτε ἄρα βουλήσεται ὅ γε δίκαιος ἀδικεῖν. –ΓΟΡ. Ἀνάγκη. –ΣΩ. Τὸν δὲ ῥητορικὸν ἀνάγκη ἐκ τοῦ λόγου δίκαιον εἶναι. –ΓΟΡ. Ναί. –ΣΩ. Οὐδέποτε ἄρα βουλήσεται ὁ ῥητορικὸς ἀδικεῖν. –ΓΟΡ. Οὐ φαίνεταί γε.

ΣΩ. Μέμνησαι οὖν λέγων ὀλίγῳ πρότερον ὅτι οὐ δεῖ τοῖς παιδοτρίβαις ἐγκαλεῖν οὐδ' ἐκβάλλειν ἐκ τῶν πόλεων, ἐὰν ὁ πύκτης τῇ πυκτικῇ χρῆταί τε καὶ ἀδίκως χρῆται καὶ ἀδικῇ, ὡσαύτως δὲ οὕτως καὶ ἐὰν ὁ ῥήτωρ τῇ ῥητορικῇ ἀδίκως χρῆται, μὴ τῷ διδάξαντι ἐγκαλεῖν μηδ' ἐξελαύνειν ἐκ τῆς πόλεως, ἀλλὰ τῷ ἀδικοῦντι καὶ οὐκ ὀρθῶς χρωμένῳ τῇ ῥητορικῇ; ἐρρήθη ταῦτα ἢ οὔ; –ΓΟΡ. Ἐρρήθη. –ΣΩ. Νῦν δέ γε ὁ αὐτὸς οὗτος φαίνεται, ὁ ῥητορικός, οὐκ ἄν ποτε ἀδικήσας. ἢ οὔ; –ΓΟΡ. Φαίνεται. –ΣΩ. Καὶ ἐν τοῖς πρώτοις γε, ὦ Γοργία, λόγοις ἐλέγετο ὅτι ἡ ῥητορικὴ περὶ λόγους εἴη οὐ τοὺς τοῦ ἀρτίου καὶ περιττοῦ, ἀλλὰ τοὺς τοῦ δικαίου καὶ ἀδίκου· ἦ γάρ; –ΓΟΡ. Ναί. –ΣΩ. Ἐγὼ τοίνυν σου τότε ταῦτα λέγοντος ὑπέλαβον ὡς οὐδέποτ' ἂν εἴη ἡ ῥητορικὴ ἄδικον πρᾶγμα, ὅ γ' ἀεὶ περὶ δικαιοσύνης τοὺς λόγους ποιεῖται· ἐπειδὴ δὲ ὀλίγον ὕστερον ἔλεγες ὅτι ὁ ῥήτωρ τῇ ῥητορικῇ κἂν ἀδίκως χρῷτο, οὕτω θαυμάσας καὶ ἡγησάμενος οὐ συνᾴδειν τὰ λεγόμενα ἐκείνους εἶπον τοὺς λόγους, ὅτι εἰ μὲν κέρδος ἡγοῖο εἶναι τὸ ἐλέγχεσθαι ὥσπερ ἐγώ, ἄξιον εἴη διαλέγεσθαι, εἰ δὲ μή, ἐᾶν χαίρειν. ὕστερον δὲ ἡμῶν ἐπισκοπουμένων ὁρᾷς δὴ καὶ αὐτὸς ὅτι αὖ ὁμολογεῖται τὸν ῥητορικὸν ἀδύνατον εἶναι ἀδίκως χρῆσθαι τῇ ῥητορικῇ καὶ ἐθέλειν ἀδικεῖν. ταῦτα οὖν ὅπῃ ποτὲ ἔχει, μὰ τὸν κύνα, ὦ Γοργία, οὐκ ὀλίγης συνουσίας ἐστὶν ὥστε ἱκανῶς

SOC: Conforme esse argumento, pois, também quem aprendeu o justo é justo?

GOR: Absolutamente certo.

SOC: E quem é justo age de forma justa.

GOR: Sim.

SOC: Não é necessário, então, que o retor seja justo, e que a pessoa justa queira agir de c
forma justa?

GOR: É claro.

SOC: Portanto, quem é justo jamais há de querer cometer injustiça.

GOR: Necessariamente.

SOC: E, como decorrência do argumento, é necessário que o retor seja justo.

GOR: Sim.

SOC: Portanto, o retor jamais quererá cometer injustiça.

GOR: É claro que não há de querer.

SOC: Bem, estás lembrado do que disseste há pouco, que não se deve inculpar ou expulsar d
da cidade os treinadores, caso o pugilista use o pugilato injustamente e cometa injustiça, e da mesma forma, caso o retor use a retórica injustamente, inculpar ou banir da cidade quem o ensinou, mas quem cometeu injustiça e não usou corretamente a retórica? Isso foi dito ou não?

GOR: Foi dito.

SOC: Agora, porém, está claro que essa mesma pessoa, o retor, jamais cometeria injustiça; e
ou não?

GOR: Está claro.

SOC: E no princípio da discussão, Górgias, foi dito que a retórica não concernia aos discursos relativos ao par e ao ímpar, mas aos relativos ao justo e ao injusto, não é?

GOR: Sim.

SOC: Pois bem, quando disseste isso, eu supus que a retórica jamais seria uma prática injusta, visto que sempre compõe discursos sobre a justiça; mas quando, pouco depois, disseste que o retor poderia usar a retórica também de forma injusta, espantei-me e, 461
considerando inconsonantes tuas afirmações, disse aquilo: se considerasses vantajoso, assim como eu, ser refutado, seria digno dialogarmos, se não, deixaríamos de lado. Depois de nossa investigação ulterior, tu mesmo vês que foi consentido, pelo contrário, ser impossível ao retor usar injustamente a retórica e querer cometer injustiça. Assim, pelo b
cão!, Górgias, não é um encontro exíguo o modo conveniente de examinar como essas

διασκέψασθαι.

ΠΩΛ. Τί δέ, ὦ Σώκρατες; οὕτω καὶ σὺ περὶ τῆς ῥητορικῆς δοξάζεις ὥσπερ νῦν λέγεις; ἢ οἴει—ὅτι Γοργίας ᾐσχύνθη σοι μὴ προσομολογῆσαι τὸν ῥητορικὸν ἄνδρα μὴ οὐχὶ καὶ τὰ δίκαια εἰδέναι καὶ τὰ καλὰ καὶ τὰ ἀγαθά, καὶ ἐὰν μὴ ἔλθῃ ταῦτα εἰδὼς παρ' αὐτόν, αὐτὸς διδάξειν, ἔπειτα ἐκ ταύτης ἴσως τῆς ὁμολογίας ἐναντίον τι συνέβη ἐν τοῖς λόγοις—τοῦτο <δὴ> δὴ ἀγαπᾷς, αὐτὸς ἀγαγὼν ἐπὶ τοιαῦτα ἐρωτήματα—ἐπεὶ τίνα οἴει ἀπαρνήσεσθαι μὴ οὐχὶ καὶ αὐτὸν ἐπίστασθαι τὰ δίκαια καὶ ἄλλους διδάξειν; —ἀλλ' εἰς τὰ τοιαῦτα ἄγειν πολλὴ ἀγροικία ἐστὶν τοὺς λόγους.

ΣΩ. Ὦ κάλλιστε Πῶλε, ἀλλά τοι ἐξεπίτηδες κτώμεθα ἑταίρους καὶ υἱεῖς, ἵνα ἐπειδὰν αὐτοὶ πρεσβύτεροι γενόμενοι σφαλλώμεθα, παρόντες ὑμεῖς οἱ νεώτεροι ἐπανορθῶτε ἡμῶν τὸν βίον καὶ ἐν ἔργοις καὶ ἐν λόγοις. καὶ νῦν εἴ τι ἐγὼ καὶ Γοργίας ἐν τοῖς λόγοις σφαλλόμεθα, σὺ παρὼν ἐπανόρθου—δίκαιος δ' εἶ—καὶ ἐγὼ ἐθέλω τῶν ὡμολογημένων εἴ τί σοι δοκεῖ μὴ καλῶς ὡμολογῆσθαι, ἀναθέσθαι ὅτι ἂν σὺ βούλῃ, ἐάν μοι ἕν μόνον φυλάττῃς.

ΠΩΛ. Τί τοῦτο λέγεις;

ΣΩ. Τὴν μακρολογίαν, ὦ Πῶλε, ἣν καθέρξῃς, ἢ τὸ πρῶτον ἐπεχείρησας χρῆσθαι.

ΠΩΛ. Τί δέ; οὐκ ἐξέσται μοι λέγειν ὁπόσα ἂν βούλωμαι;

ΣΩ. Δεινὰ μεντἂν πάθοις, ὦ βέλτιστε, εἰ Ἀθήναζε ἀφικόμενος, οὗ τῆς Ἑλλάδος πλείστη ἐστὶν ἐξουσία τοῦ λέγειν, ἔπειτα σὺ ἐνταῦθα τούτου μόνος ἀτυχήσαις. ἀλλὰ ἀντίθες τοι· σοῦ μακρὰ λέγοντος καὶ μὴ ἐθέλοντος τὸ ἐρωτώμενον ἀποκρίνεσθαι, οὐ δεινὰ ἂν αὖ ἐγὼ πάθοιμι, εἰ μὴ ἐξέσται μοι ἀπιέναι καὶ μὴ ἀκούειν σου; ἀλλ' εἴ τι κήδῃ τοῦ λόγου τοῦ εἰρημένου καὶ ἐπανορθώσασθαι αὐτὸν βούλει, ὥσπερ νυνδὴ ἔλεγον, ἀναθέμενος ὅτι σοι δοκεῖ, ἐν τῷ μέρει ἐρωτῶν τε καὶ ἐρωτώμενος, ὥσπερ ἐγώ τε καὶ Γοργίας, ἔλεγχέ τε καὶ ἐλέγχου. φῂς γὰρ δήπου καὶ σὺ ἐπίστασθαι ἅπερ Γοργίας· ἢ οὔ;

ΠΩΛ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ σὺ κελεύεις σαυτὸν ἐρωτᾶν ἑκάστοτε ὅτι ἄν τις βούληται, ὡς ἐπιστάμενος ἀποκρίνεσθαι;

ΠΩΛ. Πάνυ μὲν οὖν.

ΣΩ. Καὶ νῦν δὴ τούτων ὁπότερον βούλει ποίει, ἐρώτα ἢ ἀποκρίνου.

ΠΩΛ. Ἀλλὰ ποιήσω ταῦτα. καί μοι ἀπόκριναι, ὦ Σώκρατες· ἐπειδὴ Γοργίας ἀπορεῖν σοι δοκεῖ περὶ τῆς ῥητορικῆς, σὺ αὐτὴν τίνα φῂς εἶναι;

coisas são.

POLO: Mas o quê, Sócrates? É esta a tua opinião sobre a retórica, como agora a exprimes? Porventura julgas - só porque Górgias ficou envergonhado de discordar de ti em que o retor conhece o justo, o belo, o bem, e que se alguém o procurasse sem conhecê-los, ele próprio o ensinaria, decorrendo em seguida, talvez advinda desse consentimento, alguma contradição no argumento (coisa que muito te apraz, pois és tu a lhe formular c
perguntas do gênero) – pois julgas que alguém negaria conhecer o justo e poder ensiná-lo aos outros? Mas conduzir a discussão para esse lado é muito tosco.

SOC: 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 a nosso flanco, reergais nossas vidas, quer em atos quer em palavras. E neste momento, se eu e Górgias tropeçamos na discussão, tu, estando a nosso flanco, reergue-nos - pois és um homem d
justo - e se algo do que fora consentido te parecer não ter sido consentido corretamente, eu desejo reparar o que quiseres, contanto que atentes a uma única coisa por mim.

POL: A que te referes?

SOC: Contanto que contenhas o discurso longo, Polo, o qual tentaste empregar anteriormente.

POL: O quê? Não poderei falar o quanto quiser?

e

SOC: Seria deveras um sofrimento terrível, excelentíssimo homem, se chegasses a Atenas, cidade helênica onde há a maior licença para falar, e somente tu tivesses o infortúnio de não fazê-lo aqui. Mas observa a situação inversa: se tu fizesses um longo discurso e não quisesses responder as perguntas, não seria um sofrimento terrível eu não poder ir embora para não te ouvir? Mas se estás inquieto com algo do que foi dito e desejas corrigi-lo, 462
como há pouco dizia, repara o que for de teu parecer, um interrogando e o outro sendo interrogado cada um a sua vez, e, assim como eu e Górgias, refuta e sê refutado! Pois decerto afirmas que também tu conheces as mesmas coisas que Górgias, ou não?

POL: Afirmo sim.

SOC: Então, também tu não convidas em toda ocasião que te perguntem o que quiserem, como se soubesses responder?

POL: Certamente.

SOC: E agora, cumpre a parte que te aprouver: pergunta ou responde! b

POL: Sim, hei de cumpri-la. Responde-me, Sócrates: visto que Górgias te parece cair em aporia sobre a retórica, o que afirmas que ela é?

ΣΩ. Ἆρα ἐρωτᾷς ἥντινα τέχνην φημὶ εἶναι;

ΠΩΛ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Οὐδεμία ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Πῶλε, ὥς γε πρὸς σὲ τἀληθῆ εἰρῆσθαι.

ΠΩΛ. Ἀλλὰ τί σοι δοκεῖ ἡ ῥητορικὴ εἶναι;

ΣΩ. Πρᾶγμα ὃ φὴς σὺ ποιῆσαι τέχνην ἐν τῷ συγγράμματι
c ὃ ἐγὼ ἔναγχος ἀνέγνων.

ΠΩΛ. Τί τοῦτο λέγεις;

ΣΩ. Ἐμπειρίαν ἔγωγέ τινα.

ΠΩΛ. Ἐμπειρία ἄρα σοι δοκεῖ ἡ ῥητορικὴ εἶναι;

ΣΩ. Ἔμοιγε, εἰ μή τι σὺ ἄλλο λέγεις.

ΠΩΛ. Τίνος ἐμπειρία;

ΣΩ. Χάριτός τινος καὶ ἡδονῆς ἀπεργασίας.

ΠΩΛ. Οὐκοῦν καλόν σοι δοκεῖ ἡ ῥητορικὴ εἶναι, χαρίζεσθαι οἷόν τε εἶναι ἀνθρώποις;

ΣΩ. Τί δέ, ὦ Πῶλε; ἤδη πέπυσαι παρ' ἐμοῦ ὅτι φημὶ
d αὐτὴν εἶναι, ὥστε τὸ μετὰ τοῦτο ἐρωτᾷς εἰ οὐ καλή μοι δοκεῖ εἶναι;

ΠΩΛ. Οὐ γὰρ πέπυσμαι ὅτι ἐμπειρίαν τινὰ αὐτὴν φὴς εἶναι;

ΣΩ. Βούλει οὖν, ἐπειδὴ τιμᾷς τὸ χαρίζεσθαι, σμικρόν τί μοι χαρίσασθαι;

ΠΩΛ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Ἐροῦ νῦν με, ὀψοποιία ἥτις μοι δοκεῖ τέχνη εἶναι.

ΠΩΛ. Ἐρωτῶ δή, τίς τέχνη ὀψοποιία; –ΣΩ. Οὐδεμία, ὦ Πῶλε. –ΠΩΛ. Ἀλλὰ τί; φάθι. –ΣΩ. Φημὶ δή, ἐμπειρία τις. –ΠΩΛ. Τίς; φάθι. –ΣΩ. Φημὶ δή, χάριτος καὶ ἡδονῆς
e ἀπεργασίας, ὦ Πῶλε.

ΠΩΛ. Ταὐτὸν ἄρ' ἐστὶν ὀψοποιία καὶ ῥητορική;

ΣΩ. Οὐδαμῶς γε, ἀλλὰ τῆς αὐτῆς μὲν ἐπιτηδεύσεως μόριον.

ΠΩΛ. Τίνος λέγεις ταύτης;

ΣΩ. Μὴ ἀγροικότερον ᾖ τὸ ἀληθὲς εἰπεῖν· ὀκνῶ γὰρ Γοργίου ἕνεκα λέγειν, μὴ οἴηταί με διακωμῳδεῖν τὸ ἑαυτοῦ ἐπιτήδευμα. ἐγὼ δέ, εἰ μὲν τοῦτό ἐστιν ἡ ῥητορικὴ ἣν Γοργίας
463 ἐπιτηδεύει, οὐκ οἶδα–καὶ γὰρ ἄρτι ἐκ τοῦ λόγου οὐδὲν ἡμῖν καταφανὲς ἐγένετο τί ποτε οὗτος ἡγεῖται–ὃ δ' ἐγὼ καλῶ τὴν ῥητορικήν, πράγματός τινός ἐστι μόριον οὐδενὸς τῶν καλῶν.

ΓΟΡ. Τίνος, ὦ Σώκρατες; εἰπέ· μηδὲν ἐμὲ αἰσχυνθῇς.

SOC: Acaso perguntas que arte eu afirmo que ela seja?

POL: Sim.

SOC: Nenhuma, segundo meu parecer, Polo, para te dizer a verdade.

POL: Mas o que a retórica te parece ser?

SOC: Uma coisa que tu afirmas produzir arte num escrito que recentemente li. c

POL: A que te referes?

SOC: A certa experiência.

POL: Portanto, a retórica te parece ser experiência?

SOC: A mim, pelo menos, se não tens nada mais a acrescentar.

POL: Experiência de quê?

SOC: De produção de certa graça e prazer.

POL: A retórica não te parece ser bela, então, visto ser capaz de gratificar os homens?

SOC: O quê, Polo? Acabaste de saber de mim o que afirmo ser a retórica, e já vens com a próxima pergunta, se ela me parece ser bela? d

POL: Pois já não sei que ela é certa experiência, como afirmas?

SOC: Queres então, visto que honras a graça, da graça dar-me uma pequena amostra?

POL: Sim.

SOC: Pergunta-me agora que arte me parece ser a culinária!

POL: Pergunto sim: que arte ela é?

SOC: Nenhuma, Polo.

POL: Mas o quê então? Fala!

SOC: Falo sim: certa experiência.

POL: Qual? Fala!

SOC: Falo sim: de produção de certa graça e prazer, Polo. e

POL: Portanto, a culinária e a retórica são a mesma coisa?

SOC: De forma nenhuma, mas partes da mesma atividade.

POL: A que atividade te referes?

SOC: Que não seja rude demais falar a verdade! Pois hesito em dizê-la por causa de Górgias, com medo de que julgue que eu comedie a sua própria atividade. Se essa, porém, é a retórica praticada por Górgias, eu não sei - aliás, da discussão precedente nada se esclareceu sobre o que ele pensa - mas eu chamo retórica parte de certa coisa que em nada é bela. 463

GÓRGIAS: De que coisa, Sócrates? Fala! Não te envergonhes por minha causa!

ΣΩ. Δοκεῖ τοίνυν μοι, ὦ Γοργία, εἶναί τι ἐπιτήδευμα τεχνικὸν μὲν οὔ, ψυχῆς δὲ στοχαστικῆς καὶ ἀνδρείας καὶ φύσει δεινῆς προσομιλεῖν τοῖς ἀνθρώποις· καλῶ δὲ αὐτοῦ ἐγὼ τὸ κεφάλαιον κολακείαν. ταύτης μοι δοκεῖ τῆς ἐπιτηδεύσεως πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα μόρια εἶναι, ἕν δὲ καὶ ἡ ὀψοποιική· ὃ δοκεῖ μὲν εἶναι τέχνη, ὡς δὲ ὁ ἐμὸς λόγος, οὐκ ἔστιν τέχνη ἀλλ' ἐμπειρία καὶ τριβή. ταύτης μόριον καὶ τὴν ῥητορικὴν ἐγὼ καλῶ καὶ τήν γε κομμωτικὴν καὶ τὴν σοφιστικήν, τέτταρα ταῦτα μόρια ἐπὶ τέτταρσιν πράγμασιν. εἰ οὖν βούλεται Πῶλος πυνθάνεσθαι, πυνθανέσθω· οὐ γάρ πω πέπυσται ὁποῖόν φημι ἐγὼ τῆς κολακείας μόριον εἶναι τὴν ῥητορικήν, ἀλλ' αὐτὸν λέληθα οὔπω ἀποκεκριμένος, ὁ δὲ ἐπανερωτᾷ εἰ οὐ καλὸν ἡγοῦμαι εἶναι. ἐγὼ δὲ αὐτῷ οὐκ ἀποκρινοῦμαι πρότερον εἴτε καλὸν εἴτε αἰσχρὸν ἡγοῦμαι εἶναι τὴν ῥητορικὴν πρὶν ἂν πρῶτον ἀποκρίνωμαι ὅτι ἐστίν. οὐ γὰρ δίκαιον, ὦ Πῶλε· ἀλλ' εἴπερ βούλει πυθέσθαι, ἐρώτα ὁποῖον μόριον τῆς κολακείας φημὶ εἶναι τὴν ῥητορικήν.

ΠΩΛ. Ἐρωτῶ δή, καὶ ἀπόκριναι ὁποῖον μόριον.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν ἂν μάθοις ἀποκριναμένου; ἔστιν γὰρ ἡ ῥητορικὴ κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον πολιτικῆς μορίου εἴδωλον.

ΠΩΛ. Τί οὖν; καλὸν ἢ αἰσχρὸν λέγεις αὐτὴν εἶναι;

ΣΩ. Αἰσχρὸν ἔγωγε—τὰ γὰρ κακὰ αἰσχρὰ καλῶ—ἐπειδὴ δεῖ σοι ἀποκρίνασθαι ὡς ἤδη εἰδότι ἃ ἐγὼ λέγω.

ΓΟΡ. Μὰ τὸν Δία, ὦ Σώκρατες, ἀλλ' ἐγὼ οὐδὲ αὐτὸς συνίημι ὅτι λέγεις.

ΣΩ. Εἰκότως γε, ὦ Γοργία· οὐδὲν γάρ πω σαφὲς λέγω, Πῶλος δὲ ὅδε νέος ἐστὶ καὶ ὀξύς.

ΓΟΡ. Ἀλλὰ τοῦτον μὲν ἔα, ἐμοὶ δ' εἰπὲ πῶς λέγεις πολιτικῆς μορίου εἴδωλον εἶναι τὴν ῥητορικήν.

ΣΩ. Ἀλλ' ἐγὼ πειράσομαι φράσαι ὅ γέ μοι φαίνεται εἶναι ἡ ῥητορική· εἰ δὲ μὴ τυγχάνει ὂν τοῦτο, Πῶλος ὅδε ἐλέγξει. σῶμά που καλεῖς τι καὶ ψυχήν; —ΓΟΡ. Πῶς γὰρ οὔ; —ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ τούτων οἴει τινὰ εἶναι ἑκατέρου εὐεξίαν; —ΓΟΡ. Ἔγωγε. —ΣΩ. Τί δέ; δοκοῦσαν μὲν εὐεξίαν, οὖσαν δ' οὔ; οἷον τοιόνδε λέγω· πολλοὶ δοκοῦσιν εὖ ἔχειν τὰ σώματα, οὓς οὐκ ἂν ῥᾳδίως αἴσθοιτό τις ὅτι οὐκ εὖ ἔχουσιν, ἀλλ' ἢ ἰατρός τε καὶ τῶν γυμναστικῶν τις. —ΓΟΡ. Ἀληθῆ λέγεις. —ΣΩ. Τὸ τοιοῦτον λέγω καὶ ἐν σώματι εἶναι καὶ ἐν

SOC: Pois bem, Górgias, ela me parece ser uma atividade que não é arte, apropriada a uma alma dada a conjecturas, corajosa e naturalmente prodigiosa para se relacionar com os homens; o seu cerne, eu denomino lisonja. Dessa atividade, presumo que haja inúmeras b
partes, e uma delas é a culinária, que parece ser arte, mas, conforme o meu argumento, não é arte, mas experiência e rotina. Conto também como partes suas a retórica, a indumentária e a sofística, quatro partes relativas a quatro coisas. Se Polo quer saber, que o saiba então! Pois não sabe ainda qual é a parte da lisonja a qual afirmo ser a retórica e, c
não percebendo que eu ainda não havia lhe respondido, torna a me perguntar se não a considero bela. Mas eu não lhe respondo se considero a retórica bela ou vergonhosa antes de lhe responder primeiro o que ela é. Pois não é justo, Polo; mas se queres mesmo saber, pergunta-me que parte da lisonja afirmo ser a retórica!

POL: Pergunto sim, e responde: que parte ela é!

SOC: Compreenderias porventura a minha resposta? A retórica é, conforme meu d
argumento, o simulacro de uma parte da política.

POL: E então? Afirmas que ela é bela ou vergonhosa?

SOC: Para mim, vergonhosa - pois chamo de vergonhosas as coisas más - visto que devo te responder como se já soubesses o que digo.

GÓRGIAS: Não, por Zeus, Sócrates; nem mesmo eu compreendo as tuas palavras.

SOC: É plausível, Górgias, pois não falo ainda de modo claro, mas eis aqui Polo, que é e
jovem e perspicaz.

GOR: Mas deixa-o de lado e dize-me como afirmas que a retórica é simulacro de uma parte da política!

SOC: Eu tentarei explicar o que me parece ser a retórica; se ela não consistir nisso, eis aqui Polo para me refutar. Há o que chamas corpo e o que chamas alma?

GOR: E como não haveria? 464

SOC: Não julgas também que para cada um deles há uma boa compleição?

GOR: Sim.

SOC: E então? E aquela que parece ser boa compleição, sem sê-la? É como se eu dissesse o seguinte: muitas pessoas parecem possuir boa compleição física, mas não seria fácil para qualquer um perceber que elas não a possuem, exceto para um médico ou para algum professor de ginástica.

GOR: Dizes a verdade.

SOC: Eu digo que tanto no corpo quanto na alma há algo do gênero, que produz a

ψυχῇ, ὃ ποιεῖ μὲν δοκεῖν εὖ ἔχειν τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχήν,
b ἔχει δὲ οὐδὲν μᾶλλον. –ΓΟΡ. Ἔστι ταῦτα.

ΣΩ. Φέρε δή σοι, ἐὰν δύνωμαι, σαφέστερον ἐπιδείξω ὃ λέγω. δυοῖν ὄντοιν τοῖν πραγμάτοιν δύο λέγω τέχνας· τὴν μὲν ἐπὶ τῇ ψυχῇ πολιτικὴν καλῶ, τὴν δὲ ἐπὶ σώματι μίαν
5 μὲν οὕτως ὀνομάσαι οὐκ ἔχω σοι, μιᾶς δὲ οὔσης τῆς τοῦ σώματος θεραπείας δύο μόρια λέγω, τὴν μὲν γυμναστικήν, τὴν δὲ ἰατρικήν· τῆς δὲ πολιτικῆς ἀντὶ μὲν τῆς γυμναστικῆς τὴν νομοθετικήν, ἀντίστροφον δὲ τῇ ἰατρικῇ τὴν δικαιοσύνην.
c ἐπικοινωνοῦσι μὲν δὴ ἀλλήλαις, ἅτε περὶ τὸ αὐτὸ οὖσαι, ἑκάτεραι τούτων, ἥ τε ἰατρικὴ τῇ γυμναστικῇ καὶ ἡ δικαιοσύνη τῇ νομοθετικῇ· ὅμως δὲ διαφέρουσίν τι ἀλλήλων. τεττάρων δὴ τούτων οὐσῶν, καὶ ἀεὶ πρὸς τὸ βέλτιστον θεραπευουσῶν
5 τῶν μὲν τὸ σῶμα, τῶν δὲ τὴν ψυχήν, ἡ κολακευτικὴ αἰσθομένη –οὐ γνοῦσα λέγω ἀλλὰ στοχασαμένη–τέτραχα ἑαυτὴν διανείμασα, ὑποδῦσα ὑπὸ ἕκαστον τῶν μορίων, προσποιεῖται
d εἶναι τοῦτο ὅπερ ὑπέδυ, καὶ τοῦ μὲν βελτίστου οὐδὲν φροντίζει, τῷ δὲ ἀεὶ ἡδίστῳ θηρεύεται τὴν ἄνοιαν καὶ ἐξαπατᾷ, ὥστε δοκεῖ πλείστου ἀξία εἶναι. ὑπὸ μὲν οὖν τὴν ἰατρικὴν ἡ ὀψοποιικὴ ὑποδέδυκεν, καὶ προσποιεῖται τὰ βέλτιστα σιτία
5 τῷ σώματι εἰδέναι, ὥστ' εἰ δέοι ἐν παισὶ διαγωνίζεσθαι ὀψοποιόν τε καὶ ἰατρόν, ἢ ἐν ἀνδράσιν οὕτως ἀνοήτοις ὥσπερ οἱ παῖδες, πότερος ἐπαΐει περὶ τῶν χρηστῶν σιτίων καὶ
e πονηρῶν, ὁ ἰατρὸς ἢ ὁ ὀψοποιός, λιμῷ ἂν ἀποθανεῖν τὸν ἰατρόν. κολακείαν μὲν οὖν αὐτὸ καλῶ, καὶ αἰσχρόν φημι
465 εἶναι τὸ τοιοῦτον, ὦ Πῶλε–τοῦτο γὰρ πρὸς σὲ λέγω–ὅτι τοῦ ἡδέος στοχάζεται ἄνευ τοῦ βελτίστου· τέχνην δὲ αὐτὴν οὔ φημι εἶναι ἀλλ' ἐμπειρίαν, ὅτι οὐκ ἔχει λόγον οὐδένα ᾧ προσφέρει <ἢ>[1] ἃ προσφέρει ὁποῖ' ἄττα τὴν φύσιν ἐστίν, ὥστε
5 τὴν αἰτίαν ἑκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν. ἐγὼ δὲ τέχνην οὐ καλῶ ὃ ἂν ᾖ ἄλογον πρᾶγμα· τούτων δὲ πέρι εἰ ἀμφισβητεῖς, ἐθέλω ὑποσχεῖν λόγον.

b Τῇ μὲν οὖν ἰατρικῇ, ὥσπερ λέγω, ἡ ὀψοποιικὴ κολακεία ὑπόκειται· τῇ δὲ γυμναστικῇ κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον τοῦτον ἡ κομμωτική, κακοῦργός τε καὶ ἀπατηλὴ καὶ ἀγεννὴς καὶ ἀνελεύθερος, σχήμασιν καὶ χρώμασιν καὶ λειότητι καὶ ἐσθῆσιν
5 ἀπατῶσα, ὥστε ποιεῖν ἀλλότριον κάλλος ἐφελκομένους τοῦ οἰκείου τοῦ διὰ τῆς γυμναστικῆς ἀμελεῖν. ἵν' οὖν μὴ μακρολογῶ, ἐθέλω σοι εἰπεῖν ὥσπερ οἱ γεωμέτραι–ἤδη γὰρ
c ἂν ἴσως ἀκολουθήσαις–ὅτι ὃ κομμωτικὴ πρὸς γυμναστικήν, τοῦτο σοφιστικὴ πρὸς νομοθετικήν, καὶ ὅτι ὃ ὀψοποιικὴ πρὸς ἰατρικήν, τοῦτο ῥητορικὴ πρὸς δικαιοσύνην. ὅπερ μέντοι λέγω, διέστηκε μὲν οὕτω φύσει, ἅτε δ' ἐγγὺς ὄντων φύρονται

[1] Acréscimo de Dodds (1990, pp. 229-230).

aparência de o corpo e a alma possuírem boa compleição, sem terem-na em absoluto.

GOR: É isso. b

SOC: Vamos lá então! Se eu for capaz, vou te exibir 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, ao passo que, em relação ao corpo, não posso chamá-la igualmente por um só nome, mas, visto que é único o cuidado 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, c de outro, embora haja algo em que se difiram. Assim, na medida em que são quatro e que cuidam sempre do supremo bem do corpo e da alma cada qual a seu turno, a lisonja, percebendo esse feito - não digo que sabendo, mas conjeturando – divide-se em quatro e, infiltrando-se em cada uma dessas partes, simula ser aquela na qual se infiltra. Ela não zela pelo supremo bem, mas, aliada ao prazer imediato, encalça a ignorância e assim d ludibria, a ponto de parecer digna de grande mérito. Portanto, na medicina se infiltrou a culinária, simulando conhecer qual a suprema 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 sucumbiria de fome. Isso eu chamo de lisonja, e e afirmo que coisa desse tipo é vergonhosa, Polo - e isto eu digo a ti - porque visa o prazer a 465 despeito do supremo bem. Não afirmo que ela é arte, mas experiência, porque não possui nenhuma compreensão racional da natureza daquilo a que se aplica e daquilo que aplica, e, conseqüentemente, não tem nada a dizer sobre a causa de cada um deles. Eu não denomino arte algo que seja irracional, mas se tiveres algum ponto a contestar, desejo colocar à prova o argumento.

À medicina, então, como estou dizendo, a culinária subjaz como lisonja, e à b ginástica subjaz, de modo análogo, a indumentária, capciosa, enganadora, vulgar, servil, que ludibria por meio de figuras, cores, polidez e vestes, a ponto de fazer com que, furtando uma beleza que lhe é alheia, se negligencie a beleza legítima fruto da ginástica. Então, para que eu não me estenda em um longo discurso, desejo te dizer como dizem os geômetras (pois talvez já me acompanhes): a indumentária está para a ginástica, assim c como a sofística está para a legislação, e a culinária para a medicina, assim como a retórica para a justiça. Todavia, saliento, há por natureza tal diferença, mas, devido à sua

ἐν τῷ αὐτῷ καὶ περὶ ταὐτὰ σοφισταὶ καὶ ῥήτορες, καὶ οὐκ ἔχουσιν ὅτι χρήσονται οὔτε αὐτοὶ ἑαυτοῖς οὔτε οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι τούτοις. καὶ γὰρ ἄν, εἰ μὴ ἡ ψυχὴ τῷ σώματι ἐπεστάτει, ἀλλ' αὐτὸ αὑτῷ, καὶ μὴ ὑπὸ ταύτης κατεθεωρεῖτο καὶ διεκρίνετο ἥ τε ὀψοποιικὴ καὶ ἡ ἰατρική, ἀλλ' αὐτὸ τὸ σῶμα ἔκρινε σταθμώμενον ταῖς χάρισι ταῖς πρὸς αὐτό, τὸ τοῦ Ἀναξαγόρου ἂν πολὺ ἦν, ὦ φίλε Πῶλε—σὺ γὰρ τούτων ἔμπειρος—ὁμοῦ ἂν πάντα χρήματα ἐφύρετο ἐν τῷ αὐτῷ, ἀκρίτων ὄντων τῶν τε ἰατρικῶν καὶ ὑγιεινῶν καὶ ὀψοποιικῶν. ὃ μὲν οὖν ἐγώ φημι τὴν ῥητορικὴν εἶναι, ἀκήκοας· ἀντίστροφον ὀψοποιίας ἐν ψυχῇ, ὡς ἐκεῖνο ἐν σώματι. ἴσως μὲν οὖν ἄτοπον πεποίηκα, ὅτι σε οὐκ ἐῶν μακροὺς λόγους λέγειν αὐτὸς συχνὸν λόγον ἀποτέτακα. ἄξιον μὲν οὖν ἐμοὶ συγγνώμην ἔχειν ἐστίν· λέγοντος γάρ μου βραχέα οὐκ ἐμάνθανες, οὐδὲ χρῆσθαι τῇ ἀποκρίσει ἥν σοι ἀπεκρινάμην οὐδὲν οἷός τ' ἦσθα, ἀλλ' ἐδέου διηγήσεως. ἐὰν μὲν οὖν καὶ ἐγὼ σοῦ ἀποκρινομένου μὴ ἔχω ὅτι χρήσωμαι, ἀπότεινε καὶ σὺ λόγον, ἐὰν δὲ ἔχω, ἔα με χρῆσθαι· δίκαιον γάρ. καὶ νῦν ταύτῃ τῇ ἀποκρίσει εἴ τι ἔχεις χρῆσθαι, χρῶ.

ΠΩΛ. Τί οὖν φῄς; κολακεία δοκεῖ σοι εἶναι ἡ ῥητορική;

ΣΩ. Κολακείας μὲν οὖν ἔγωγε εἶπον μόριον. ἀλλ' οὐ μνημονεύεις τηλικοῦτος ὤν, ὦ Πῶλε; τί τάχα δράσεις;

ΠΩΛ. Ἆρ' οὖν δοκοῦσί σοι ὡς κόλακες ἐν ταῖς πόλεσι φαῦλοι νομίζεσθαι οἱ ἀγαθοὶ ῥήτορες;

ΣΩ. Ἐρώτημα τοῦτ' ἐρωτᾷς ἢ λόγου τινὸς ἀρχὴν λέγεις;

ΠΩΛ. Ἐρωτῶ ἔγωγε.

ΣΩ. Οὐδὲ νομίζεσθαι ἔμοιγε δοκοῦσιν.

ΠΩΛ. Πῶς οὐ νομίζεσθαι; οὐ μέγιστον δύνανται ἐν ταῖς πόλεσιν;

ΣΩ. Οὔκ, εἰ τὸ δύνασθαί γε λέγεις ἀγαθόν τι εἶναι τῷ δυναμένῳ.

ΠΩΛ. Ἀλλὰ μὴν λέγω γε.

ΣΩ. Ἐλάχιστον τοίνυν μοι δοκοῦσι τῶν ἐν τῇ πόλει δύνασθαι οἱ ῥήτορες.

ΠΩΛ. Τί δέ; οὐχ, ὥσπερ οἱ τύραννοι, ἀποκτεινύασίν τε ὃν ἂν βούλωνται, καὶ ἀφαιροῦνται χρήματα καὶ ἐκβάλλουσιν ἐκ τῶν πόλεων ὃν ἂν δοκῇ αὐτοῖς;

ΣΩ. Νὴ τὸν κύνα, ἀμφιγνοῶ μέντοι, ὦ Πῶλε, ἐφ' ἑκάστου ὧν λέγεις πότερον αὐτὸς ταῦτα λέγεις καὶ γνώμην σαυτοῦ ἀποφαίνῃ, ἢ ἐμὲ ἐρωτᾷς.

contigüidade, sofistas e retores se diluem em uma mesma coisa e com relação às mesmas coisas, e não sabem o que fazer de si mesmos, tampouco os demais homens, o que fazer deles. Ademais, se a alma não comandasse o corpo, mas ele tivesse autocomando, e se a d
culinária e a medicina não fossem por ela perscrutadas e discernidas, mas o próprio corpo as discernisse tendo como medida a graça que lhe advém, seria de grande valor o dito de Anaxágoras, meu caro Polo – tens experiência no assunto: todas as coisas reunidas se diluiriam em uma única coisa, visto que seria indiscernível o que é relativo à medicina, à saúde ou à culinária. O que eu, então, afirmo ser a retórica, já ouviste: a contraparte da culinária na alma, assim como a culinária é a sua contraparte no corpo. Talvez eu tenha e
incorrido em um absurdo, porque, não permitindo que tu fizesses longos discursos, eu mesmo acabei me prolongando em um discurso extenso. Contudo, mereço teu perdão, pois quando eu falava brevemente, tu não me entendias e nem eras minimamente capaz de fazer uso das respostas que te endereçava, carecendo de explicação. Assim, se eu, por minha vez, não souber como usar as respostas que me deres, prolonga também tu o 466
discurso; caso contrário, deixa que eu as use, pois é justo. E agora, se souberes como usar essa resposta, usa-a!

POL: Mas o que dizes então? A retórica te parece ser lisonja?

SOC: Eu disse, deveras, que ela é parte da lisonja. Mas com esta idade não te recordas, Polo? O que farás agora?

POL: Acaso te parece que os bons retores, enquanto lisonjeadores, são considerados homens desprezíveis nas cidades?

SOC: Isso é uma pergunta, ou o princípio de um discurso? b

POL: Uma pergunta.

SOC: A mim, não parecem ser nem mesmo considerados.

POL: Como eles não são considerados? Não possuem eles o poder supremo nas cidades?

SOC: Não, se o poder a que te referes for um bem a quem o possui.

POL: Mas certamente é.

SOC: Pois bem, dentre os cidadãos os retores me parecem possuir o mais ínfimo poder.

POL: Mas o quê? Não assassinam, como os tiranos, quem eles quiserem, e não roubam c
dinheiro e expulsam da cidade quem for de seu parecer?

SOC: Pelo cão! Estou de fato em dúvida, Polo, se, a respeito de cada coisa que dizes, és tu a afirmá-las e a revelar o teu próprio pensamento, ou se estás me interrogando.

POL: Mas eu estou te interrogando.

ΠΩΛ. Ἀλλ' ἔγωγε σὲ ἐρωτῶ.

ΣΩ. Εἶεν, ὦ φίλε· ἔπειτα δύο ἅμα με ἐρωτᾷς;

ΠΩΛ. Πῶς δύο;

ΣΩ. Οὐκ ἄρτι οὕτω πως ἔλεγες· "Ἦ οὐχὶ ἀποκτεινύασιν
d οἱ ῥήτορες οὓς ἂν βούλωνται, ὥσπερ οἱ τύραννοι, καὶ χρήματα ἀφαιροῦνται καὶ ἐξελαύνουσιν ἐκ τῶν πόλεων ὃν ἂν δοκῇ αὐτοῖς;"

ΠΩΛ. Ἔγωγε.

5 ΣΩ. Λέγω τοίνυν σοι ὅτι δύο ταῦτ' ἐστιν τὰ ἐρωτήματα, καὶ ἀποκρινοῦμαί γέ σοι πρὸς ἀμφότερα. φημὶ γάρ, ὦ Πῶλε, ἐγὼ καὶ τοὺς ῥήτορας καὶ τοὺς τυράννους δύνασθαι μὲν ἐν ταῖς πόλεσιν σμικρότατον, ὥσπερ νυνδὴ ἔλεγον· οὐδὲν
e γὰρ ποιεῖν ὧν βούλονται ὡς ἔπος εἰπεῖν, ποιεῖν μέντοι ὅτι ἂν αὐτοῖς δόξῃ βέλτιστον εἶναι.

ΠΩΛ. Οὐκοῦν τοῦτο ἔστιν τὸ μέγα δύνασθαι;

ΣΩ. Οὔχ, ὥς γέ φησιν Πῶλος.

5 ΠΩΛ. Ἐγὼ οὔ φημι; φημὶ μὲν οὖν ἔγωγε.

ΣΩ. Μὰ τὸν—οὐ σύ γε, ἐπεὶ τὸ μέγα δύνασθαι ἔφης ἀγαθὸν εἶναι τῷ δυναμένῳ.

ΠΩΛ. Φημὶ γὰρ οὖν.

ΣΩ. Ἀγαθὸν οὖν οἴει εἶναι, ἐάν τις ποιῇ ταῦτα ἃ ἂν
10 δοκῇ αὐτῷ βέλτιστα εἶναι, νοῦν μὴ ἔχων; καὶ τοῦτο καλεῖς σὺ μέγα δύνασθαι;

ΠΩΛ. Οὐκ ἔγωγε.

ΣΩ. Οὐκοῦν ἀποδείξεις τοὺς ῥήτορας νοῦν ἔχοντας καὶ
467 τέχνην τὴν ῥητορικὴν ἀλλὰ μὴ κολακείαν, ἐμὲ ἐξελέγξας; εἰ δέ με ἐάσεις ἀνέλεγκτον, οἱ ῥήτορες οἱ ποιοῦντες ἐν ταῖς πόλεσιν ἃ δοκεῖ αὐτοῖς καὶ οἱ τύραννοι οὐδὲν ἀγαθὸν τοῦτο κεκτήσονται, ἡ δὲ δύναμίς ἐστιν, ὡς σὺ φῄς, ἀγαθόν, τὸ
5 δὲ ποιεῖν ἄνευ νοῦ ἃ δοκεῖ καὶ σὺ ὁμολογεῖς κακὸν εἶναι· ἢ οὔ;

ΠΩΛ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Πῶς ἂν οὖν οἱ ῥήτορες μέγα δύναιντο ἢ οἱ τύραννοι ἐν ταῖς πόλεσιν, ἐὰν μὴ Σωκράτης ἐξελεγχθῇ ὑπὸ Πώλου ὅτι
10 ποιοῦσιν ἃ βούλονται;

b ΠΩΛ. Οὗτος ἀνήρ—

ΣΩ. Οὔ φημι ποιεῖν αὐτοὺς ἃ βούλονται· ἀλλά μ' ἔλεγχε.

ΠΩΛ. Οὐκ ἄρτι ὡμολόγεις ποιεῖν ἃ δοκεῖ αὐτοῖς βέλτιστα εἶναι, [τούτου πρόσθεν];

5 ΣΩ. Καὶ γὰρ νῦν ὁμολογῶ.

ΠΩΛ. Οὐκ οὖν ποιοῦσιν ἃ βούλονται;

ΣΩ. Οὔ φημι.

SOC: Que assim seja, meu caro! Tu me perguntas, então, duas coisas ao mesmo tempo?

POL: Como duas?

SOC: Há pouco não dizias mais ou menos o seguinte: “mas os retores não assassinam quem eles quiserem, como os tiranos, e não roubam dinheiro e banem da cidade quem for de seu parecer”? d

POL: Sim.

SOC: Pois bem, eu te digo que elas são duas perguntas, e responder-te-ei a ambas. Eu afirmo, Polo, que tanto os retores quanto os tiranos possuem o mais ínfimo poder nas cidades, como antes referia; e que não fazem o que querem, por assim dizer, mas fazem o que lhes parece ser melhor. e

POL: E então, não é grandioso esse poder?

SOC: Não é, como afirma Polo.

POL: Eu afirmo que não é? Eu afirmo que é sim.

SOC: Não, pelo... tu não afirmas, porque dizias que ter um grandioso poder é um bem para quem o possui.

POL: E confirmo.

SOC: Julgas, então, que alguém fazer aquilo que lhe pareça ser melhor, porém sem inteligência, é um bem? É isso o que tu chamas ter um grandioso poder?

POL: Eu não.

SOC: Demonstrarás, então, que os retores têm inteligência e que a retórica é arte e não lisonja, para enfim me refutares? Caso contrário, se te eximires de me refutar, os retores, 467 bem como os tiranos, que nas cidades fazem aquilo que lhes parece, não terão obtido nenhum bem; mas o poder, como dizes, é um bem, enquanto fazer o que parece sem inteligência, um mal, com o que tu concordas, não é?

POL: Sim.

SOC: Como, então, os retores ou os tiranos poderiam ter um grandioso poder nas cidades, se Polo não refutar Sócrates provando que eles fazem o que querem?

POL: Este homem... b

SOC: Eu afirmo que eles não fazem o que querem; vai, refuta-me!

POL: Há pouco não admitias que eles fazem aquilo que lhes parece ser melhor?

SOC: E continuo admitindo.

POL: Não fazem, então, o que querem?

SOC: Isso eu não digo...

ΠΩΛ. Ποιοῦντες ἃ δοκεῖ αὐτοῖς;

ΣΩ. Φημί.

ΠΩΛ. Σχέτλιά γε λέγεις καὶ ὑπερφυῆ, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Μὴ κακηγόρει, ὦ λῷστε Πῶλε, ἵνα προσείπω σε
c κατὰ σέ· ἀλλ' εἰ μὲν ἔχεις ἐμὲ ἐρωτᾶν, ἐπίδειξον ὅτι ψεύδομαι, εἰ δὲ μή, αὐτὸς ἀποκρίνου.

ΠΩΛ. Ἀλλ' ἐθέλω ἀποκρίνεσθαι, ἵνα καὶ εἰδῶ ὅτι λέγεις.

ΣΩ. Πότερον οὖν σοι δοκοῦσιν οἱ ἄνθρωποι τοῦτο βούλεσθαι ὃ ἂν πράττωσιν ἑκάστοτε, ἢ ἐκεῖνο οὗ ἕνεκα πράττουσιν τοῦθ' ὃ πράττουσιν; οἷον οἱ τὰ φάρμακα πίνοντες παρὰ τῶν ἰατρῶν πότερόν σοι δοκοῦσιν τοῦτο βούλεσθαι ὅπερ ποιοῦσιν, πίνειν τὸ φάρμακον καὶ ἀλγεῖν, ἢ ἐκεῖνο,
d τὸ ὑγιαίνειν, οὗ ἕνεκα πίνουσιν; –ΠΩΛ. Δῆλον ὅτι τὸ ὑγιαίνειν. –ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ οἱ πλέοντές τε καὶ τὸν ἄλλον χρηματισμὸν χρηματιζόμενοι οὐ τοῦτό ἐστιν ὃ βούλονται, ὃ ποιοῦσιν ἑκάστοτε (τίς γὰρ βούλεται πλεῖν τε καὶ κινδυνεύειν καὶ πράγματ' ἔχειν;) ἀλλ' ἐκεῖνο οἶμαι οὗ ἕνεκα πλέουσιν, πλουτεῖν· πλούτου γὰρ ἕνεκα πλέουσιν. –ΠΩΛ. Πάνυ γε. –ΣΩ. Ἄλλο τι οὖν οὕτω καὶ περὶ πάντων; ἐάν τίς τι πράττῃ ἕνεκά του, οὐ τοῦτο βούλεται ὃ πράττει, ἀλλ' ἐκεῖνο
e οὗ ἕνεκα πράττει; –ΠΩΛ. Ναί. –ΣΩ. Ἆρ' οὖν ἔστιν τι τῶν ὄντων ὃ οὐχὶ ἤτοι ἀγαθόν γ' ἐστὶν ἢ κακὸν ἢ μεταξὺ τούτων, οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακόν; –ΠΩΛ. Πολλὴ ἀνάγκη, ὦ Σώκρατες. –ΣΩ. Οὐκοῦν λέγεις εἶναι ἀγαθὸν μὲν σοφίαν τε καὶ ὑγίειαν καὶ πλοῦτον καὶ τἆλλα τὰ τοιαῦτα, κακὰ δὲ τἀναντία τούτων; –ΠΩΛ. Ἔγωγε. –ΣΩ. Τὰ δὲ μήτε ἀγαθὰ μήτε κακὰ ἆρα τοιάδε λέγεις, ἃ ἐνίοτε μὲν μετέχει τοῦ ἀγαθοῦ,
468 ἐνίοτε δὲ τοῦ κακοῦ, ἐνίοτε δὲ οὐδετέρου, οἷον καθῆσθαι καὶ βαδίζειν καὶ τρέχειν καὶ πλεῖν, καὶ οἷον αὖ λίθους καὶ ξύλα καὶ τἆλλα τὰ τοιαῦτα; οὐ ταῦτα λέγεις; ἢ ἄλλ' ἄττα καλεῖς τὰ μήτε ἀγαθὰ μήτε κακά; –ΠΩΛ. Οὔκ, ἀλλὰ ταῦτα. –ΣΩ. Πότερον οὖν τὰ μεταξὺ ταῦτα ἕνεκα τῶν ἀγαθῶν πράττουσιν ὅταν πράττωσιν, ἢ τἀγαθὰ τῶν μεταξύ; –ΠΩΛ. Τὰ
b μεταξὺ δήπου τῶν ἀγαθῶν. –ΣΩ. Τὸ ἀγαθὸν ἄρα διώκοντες

POL: Fazendo o que lhes parece?

SOC: Isso eu digo.

POL: Tuas palavras são perniciosas e sobrenaturais, Sócrates.

SOC: Não me difames, excelente Polo! – para falar-te à tua maneira consueta. Mas se tiveres perguntas a me fazer, mostra que estou mentindo, se não, responde tu! c

POL: Mas prefiro responder para compreender o que dizes.

SOC: Pois bem, porventura os homens te parecem querer aquilo que fazem em cada ocasião particular, ou aquilo em vista do que fazem o que fazem? Por exemplo: quem toma remédio por prescrição médica te parece querer simplesmente o que faz, tomar remédio e sofrer, ou aquilo em vista do que o faz, ter saúde?

POL: Ter saúde, evidentemente.

SOC: Portanto, também os navegadores e os demais negociantes não querem aquilo que d fazem em cada ocasião particular (pois quem há de querer navegar, se arriscar e ter problemas?), mas querem, julgo eu, aquilo em vista do que navegam, ou seja, enriquecer, pois é em vista da riqueza que eles navegam.

POL: Com certeza.

SOC: E o mesmo não vale para todos os demais casos? Se alguém faz alguma coisa em vista de algo, o que ele quer não é aquilo que faz, mas aquilo em vista do que faz.

POL: Sim. e

SOC: Por acaso há alguma coisa que não seja boa, nem má, nem o meio-termo, ou seja, nem boa nem má?

POL: É forçoso que não haja, Sócrates.

SOC: Não afirmas, então, que a sabedoria é um bem, assim como a saúde, a riqueza e as demais coisas desse tipo, e mal, os seus contrários?

POL: Sim.

SOC: As coisas nem boas nem más, às quais te referes, são porventura aquelas que ora participam do bem, ora do mal, ora de nenhum deles, como, por exemplo, sentar, caminhar, correr, navegar, ou como as pedras, as madeiras e as demais coisas do gênero? 468
Não te referes a isso? Ou chamas outras coisas de nem boas nem más?

POL: Não, são aquelas.

SOC: As pessoas, então, fazem essas coisas intermediárias em vista das boas quando fazem-nas, ou as coisas boas em vista das intermediárias?

POL: Decerto as coisas intermediárias em vista das boas.

καὶ βαδίζομεν ὅταν βαδίζωμεν, οἰόμενοι βέλτιον εἶναι, καὶ τὸ ἐναντίον ἕσταμεν ὅταν ἑστῶμεν, τοῦ αὐτοῦ ἕνεκα, τοῦ ἀγαθοῦ· ἢ οὔ; –ΠΩΛ. Ναί. –ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ ἀποκτείνυμεν, εἴ τιν' ἀποκτείνυμεν, καὶ ἐκβάλλομεν καὶ ἀφαιρούμεθα χρήματα, οἰόμενοι ἄμεινον εἶναι ἡμῖν ταῦτα ποιεῖν ἢ μή; –ΠΩΛ. Πάνυ γε. –ΣΩ. Ἔνεκ' ἄρα τοῦ ἀγαθοῦ ἅπαντα ταῦτα ποιοῦσιν οἱ ποιοῦντες. –ΠΩΛ. Φημί. –ΣΩ. Οὐκοῦν ὡμολογήσαμεν, ἃ ἕνεκά του ποιοῦμεν, μὴ ἐκεῖνα βούλεσθαι, ἀλλ' ἐκεῖνο οὗ ἕνεκα ταῦτα ποιοῦμεν; –ΠΩΛ. Μάλιστα. –ΣΩ. Οὐκ ἄρα σφάττειν βουλόμεθα οὐδ' ἐκβάλλειν ἐκ τῶν πόλεων οὐδὲ χρήματα ἀφαιρεῖσθαι ἁπλῶς οὕτως, ἀλλ' ἐὰν μὲν ὠφέλιμα ᾖ ταῦτα, βουλόμεθα πράττειν αὐτά, βλαβερὰ δὲ ὄντα οὐ βουλόμεθα. τὰ γὰρ ἀγαθὰ βουλόμεθα, ὡς φῂς σύ, τὰ δὲ μήτε ἀγαθὰ μήτε κακὰ οὐ βουλόμεθα, οὐδὲ τὰ κακά. ἦ γάρ; ἀληθῆ σοι δοκῶ λέγειν, ὦ Πῶλε, ἢ οὔ; τί οὐκ ἀποκρίνῃ; –ΠΩΛ. Ἀληθῆ.

ΣΩ. Οὐκοῦν εἴπερ ταῦτα ὁμολογοῦμεν, εἴ τις ἀποκτείνει τινὰ ἢ ἐκβάλλει ἐκ πόλεως ἢ ἀφαιρεῖται χρήματα, εἴτε τύραννος ὢν εἴτε ῥήτωρ, οἰόμενος ἄμεινον εἶναι αὐτῷ, τυγχάνει δὲ ὂν κάκιον, οὗτος δήπου ποιεῖ ἃ δοκεῖ αὐτῷ· ἦ γάρ; –ΠΩΛ. Ναί. –ΣΩ. Ἆρ' οὖν καὶ ἃ βούλεται, εἴπερ τυγχάνει ταῦτα κακὰ ὄντα; τί οὐκ ἀποκρίνῃ; –ΠΩΛ. Ἀλλ' οὔ μοι δοκεῖ ποιεῖν ἃ βούλεται. –ΣΩ. Ἔστιν οὖν ὅπως ὁ τοιοῦτος μέγα δύναται ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, εἴπερ ἐστὶ τὸ μέγα δύνασθαι ἀγαθόν τι κατὰ τὴν σὴν ὁμολογίαν; –ΠΩΛ. Οὐκ ἔστιν. –ΣΩ. Ἀληθῆ ἄρα ἐγὼ ἔλεγον, λέγων ὅτι ἔστιν ἄνθρωπον ποιοῦντα ἐν πόλει ἃ δοκεῖ αὐτῷ μὴ μέγα δύνασθαι μηδὲ ποιεῖν ἃ βούλεται.

ΠΩΛ. Ὡς δὴ σύ, ὦ Σώκρατες, οὐκ ἂν δέξαιο ἐξεῖναί σοι ποιεῖν ὅτι δοκεῖ σοι ἐν τῇ πόλει μᾶλλον ἢ μή, οὐδὲ ζηλοῖς ὅταν ἴδῃς τινὰ ἢ ἀποκτείναντα ὃν ἔδοξεν αὐτῷ ἢ ἀφελόμενον χρήματα ἢ δήσαντα.

SOC: Portanto, quando caminhamos, caminhamos no encalço do bem, julgando ser melhor caminhar, e, ao contrário, quando nos firmamos, firmamo-nos em vista da mesma coisa, do bem; ou não? b

POL: Sim.

SOC: Da mesma forma, não matamos, se matamos alguém, e o banimos e lhe roubamos dinheiro, presumindo que é melhor para nós fazê-lo do que não fazê-lo?

POL: Certamente.

SOC: Portanto, quem faz todas essas coisas as faz em vista do bem.

POL: Confirmo.

SOC: E não concordamos que não queremos as coisas feitas por nós em vista de algo, mas aquilo em vista do que as fazemos?

POL: Sem dúvida. c

SOC: Portanto, não queremos simplesmente degolar alguém, expulsá-lo da cidade ou roubar-lhe dinheiro, mas queremos fazer isso, se houver algum benefício; se houver prejuízo, não queremos fazê-lo. Queremos as coisas boas, como dizes, mas as coisas nem boas nem más não as queremos, tampouco as más, não é? Pareço te dizer a verdade, Polo, ou não? Por que não respondes?

POL: Dizes a verdade.

SOC: Assim, uma vez concordes nesse ponto, se alguém, seja um tirano ou um retor, mata d alguém, expulsa-o da cidade ou rouba-lhe dinheiro presumindo que é melhor para si, mas isso acontece de lhe ser pior, ele, decerto, faz aquilo que lhe parece; ou não?

POL: Sim.

SOC: Porventura ele faz também o que quer, se isso acontece de ser mau? Por que não respondes?

POL: Ele não me parece fazer o que quer.

SOC: É possível que alguém desse tipo tenha grandioso poder nesta cidade, se ter grandioso poder é um bem, conforme teu consentimento?

POL: É impossível.

SOC: Portanto, eu dizia a verdade quando afirmava que o homem fazer na cidade o que e lhe parece não é ter grandioso poder, tampouco fazer o que quer.

POL: Como tu, Sócrates, poderias preferir ser impossível a ser possível fazer na cidade o que te parece, e não invejarias alguém quando o visses matando quem lhe parecesse ou roubando-lhe dinheiro ou encarcerando-o!

ΣΩ. Δικαίως λέγεις ἢ ἀδίκως;

ΠΩΛ. Ὁπότερ' ἂν ποιῇ, οὐκ ἀμφοτέρως ζηλωτόν ἐστιν;

ΣΩ. Εὐφήμει, ὦ Πῶλε.

ΠΩΛ. Τί δή;

ΣΩ. Ὅτι οὐ χρὴ οὔτε τοὺς ἀζηλώτους ζηλοῦν οὔτε τοὺς ἀθλίους, ἀλλ' ἐλεεῖν.

ΠΩΛ. Τί δέ; οὕτω σοι δοκεῖ ἔχειν περὶ ὧν ἐγὼ λέγω τῶν ἀνθρώπων;

ΣΩ. Πῶς γὰρ οὔ;

ΠΩΛ. Ὅστις οὖν ἀποκτείνυσιν ὃν ἂν δόξῃ αὐτῷ, δικαίως ἀποκτεινύς, ἄθλιος δοκεῖ σοι εἶναι καὶ ἐλεινός;

ΣΩ. Οὐκ ἔμοιγε, οὐδὲ μέντοι ζηλωτός.

ΠΩΛ. Οὐκ ἄρτι ἄθλιον ἔφησθα εἶναι;

ΣΩ. Τὸν ἀδίκως γε, ὦ ἑταῖρε, ἀποκτείναντα, καὶ ἐλεινόν γε πρός· τὸν δὲ δικαίως ἀζήλωτον.

ΠΩΛ. Ἦ που ὅ γε ἀποθνῄσκων ἀδίκως ἐλεινός τε καὶ ἄθλιός ἐστιν.

ΣΩ. Ἧττον ἢ ὁ ἀποκτεινύς, ὦ Πῶλε, καὶ ἧττον ἢ ὁ δικαίως ἀποθνῄσκων.

ΠΩΛ. Πῶς δῆτα, ὦ Σώκρατες;

ΣΩ. Οὕτως, ὡς μέγιστον τῶν κακῶν τυγχάνει ὂν τὸ ἀδικεῖν.

ΠΩΛ. Ἦ γὰρ τοῦτο μέγιστον; οὐ τὸ ἀδικεῖσθαι μεῖζον;

ΣΩ. Ἥκιστά γε.

ΠΩΛ. Σὺ ἄρα βούλοιο ἂν ἀδικεῖσθαι μᾶλλον ἢ ἀδικεῖν;

ΣΩ. Βουλοίμην μὲν ἂν ἔγωγε οὐδέτερα· εἰ δ' ἀναγκαῖον εἴη ἀδικεῖν ἢ ἀδικεῖσθαι, ἑλοίμην ἂν μᾶλλον ἀδικεῖσθαι ἢ ἀδικεῖν.

ΠΩΛ. Σὺ ἄρα τυραννεῖν οὐκ ἂν δέξαιο;

ΣΩ. Οὔκ, εἰ τὸ τυραννεῖν γε λέγεις ὅπερ ἐγώ.

ΠΩΛ. Ἀλλ' ἔγωγε τοῦτο λέγω ὅπερ ἄρτι, ἐξεῖναι ἐν τῇ πόλει, ὃ ἂν δοκῇ αὐτῷ, ποιεῖν τοῦτο, καὶ ἀποκτεινύντι καὶ ἐκβάλλοντι καὶ πάντα πράττοντι κατὰ τὴν αὐτοῦ δόξαν.

ΣΩ. Ἦ μακάριε, ἐμοῦ δὴ λέγοντος τῷ λόγῳ ἐπιλαβοῦ. εἰ γὰρ ἐγὼ ἐν ἀγορᾷ πληθούσῃ λαβὼν ὑπὸ μάλης ἐγχειρίδιον λέγοιμι πρὸς σὲ ὅτι "Ὦ Πῶλε, ἐμοὶ δύναμίς τις καὶ τυραννὶς θαυμασία ἄρτι προσγέγονεν· ἐὰν γὰρ ἄρα ἐμοὶ δόξῃ τινὰ τουτωνὶ τῶν ἀνθρώπων ὧν σὺ ὁρᾷς αὐτίκα μάλα δεῖν τεθνάναι, τεθνήξει οὗτος ὃν ἂν δόξῃ· κἄν τινα δόξῃ μοι τῆς κεφαλῆς αὐτῶν καταγῆναι δεῖν, κατεαγὼς ἔσται αὐτίκα μάλα, κἂν θοιμάτιον διεσχίσθαι, διεσχισμένον ἔσται—οὕτω

SOC: Dizes de forma justa ou injusta?

POL: Como quer que ele faça, em ambos os casos não é invejável? 469

SOC: Silêncio, Polo!

POL: Por quê?

SOC: Porque não se deve invejar quem não é invejável nem quem é infeliz, mas apiedar-se dele.

POL: O quê? Parece-te ser esse o caso dos homens aos quais me refiro?

SOC: E como não seria?

POL: Então, aquele que mata quem lhe parece, quando mata-o de forma justa, parece-te ser infeliz e digno de piedade?

SOC: Não me parece; contudo, não é invejável.

POL: Há pouco não dizias que ele era infeliz?

SOC: Aquele que mata injustamente, meu amigo; e digno de piedade, além do mais. Mas b quem mata de forma justa não é invejável.

POL: Mas, decerto quem morre injustamente é digno de piedade e infeliz.

SOC: Menos do que aquele que mata, Polo, e menos do que aquele que morre de forma justa.

POL: Como assim, Sócrates?

SOC: Assim: o maior mal é cometer injustiça.

POL: Mas é este o maior mal? Sofrer injustiça não é pior?

SOC: Impossível.

POL: Portanto, quererias antes sofrer injustiça do que cometê-la?

SOC: Pelo menos eu não quereria nem um nem outro, mas se fosse necessário ou cometer c injustiça ou sofrê-la, preferiria sofrer a cometer injustiça.

POL: Portanto, tu não admitirias ser tirano?

SOC: Não, se te referes ao mesmo tirano que eu.

POL: Mas refiro-me ao mesmo caso dantes: ser possível fazer na cidade o que lhe parecer, matar, banir e fazer tudo conforme a sua própria opinião.

SOC: Venturoso homem, rebate com argumentos o que eu digo! Se na praça atulhada de d gente eu dissesse a ti, com um punhal sob o braço: “Polo, acabei de herdar um poder e uma tirania dignas de admiração; portanto, se eu achar que deva matar, neste instante, qualquer homem que ora vês, estará morto quem for de meu parecer; se eu achar que deva fender a cabeça de algum deles, vai tê-la fendida neste instante, e que deva atassalhar-lhe

μέγα ἐγὼ δύναμαι ἐν τῇδε τῇ πόλει," εἰ οὖν ἀπιστοῦντί σοι δείξαιμι τὸ ἐγχειρίδιον, ἴσως ἂν εἴποις ἰδὼν ὅτι "Ὦ Σώκρατες, οὕτω μὲν πάντες ἂν μέγα δύναιντο, ἐπεὶ κἂν ἐμπρησθείη οἰκία τούτῳ τῷ τρόπῳ ἥντινά σοι δοκοῖ, καὶ τά γε Ἀθηναίων νεώρια καὶ αἱ τριήρεις καὶ τὰ πλοῖα πάντα καὶ τὰ δημόσια καὶ τὰ ἴδια·" ἀλλ' οὐκ ἄρα τοῦτ' ἔστιν τὸ μέγα δύνασθαι, τὸ ποιεῖν ἃ δοκεῖ αὐτῷ· ἢ δοκεῖ σοι;

ΠΩΛ. Οὐ δῆτα οὕτω γε.

ΣΩ. Ἔχεις οὖν εἰπεῖν δι' ὅτι μέμφῃ τὴν τοιαύτην δύναμιν;

ΠΩΛ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Τί δή; λέγε.

ΠΩΛ. Ὅτι ἀναγκαῖον τὸν οὕτω πράττοντα ζημιοῦσθαί ἐστιν.

ΣΩ. Τὸ δὲ ζημιοῦσθαι οὐ κακόν;

ΠΩΛ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Οὐκοῦν, ὦ θαυμάσιε, [τὸ μέγα δύνασθαι] πάλιν αὖ σοι φαίνεται, ἐὰν μὲν πράττοντι ἃ δοκεῖ ἕπηται τὸ ὠφελίμως πράττειν, ἀγαθόν τε εἶναι, καὶ τοῦτο, ὡς ἔοικεν, ἐστὶν τὸ μέγα δύνασθαι· εἰ δὲ μή, κακὸν καὶ σμικρὸν δύνασθαι. σκεψώμεθα δὲ καὶ τόδε· ἄλλο τι ὁμολογοῦμεν ἐνίοτε μὲν ἄμεινον εἶναι ταῦτα ποιεῖν ἃ νυνδὴ ἐλέγομεν, ἀποκτεινύναι τε καὶ ἐξελαύνειν ἀνθρώπους καὶ ἀφαιρεῖσθαι χρήματα, ἐνίοτε δὲ οὔ;

ΠΩΛ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Τοῦτο μὲν δή, ὡς ἔοικε, καὶ παρὰ σοῦ καὶ παρ' ἐμοῦ ὁμολογεῖται.

ΠΩΛ. Ναί.

ΣΩ. Πότε οὖν σὺ φῂς ἄμεινον εἶναι ταῦτα ποιεῖν; εἰπὲ τίνα ὅρον ὁρίζῃ.

ΠΩΛ. Σὺ μὲν οὖν, ὦ Σώκρατες, ἀπόκριναι [ταὐτὸ] τοῦτο.

ΣΩ. Ἐγὼ μὲν τοίνυν φημί, ὦ Πῶλε, εἴ σοι παρ' ἐμοῦ ἥδιόν ἐστιν ἀκούειν, ὅταν μὲν δικαίως τις ταῦτα ποιῇ, ἄμεινον εἶναι, ὅταν δὲ ἀδίκως, κάκιον.

ΠΩΛ. Χαλεπόν γέ σε ἐλέγξαι, ὦ Σώκρατες· ἀλλ' οὐχὶ κἂν παῖς σε ἐλέγξειεν ὅτι οὐκ ἀληθῆ λέγεις;

ΣΩ. Πολλὴν ἄρα ἐγὼ τῷ παιδὶ χάριν ἕξω, ἴσην δὲ καὶ σοί, ἐάν με ἐλέγξῃς καὶ ἀπαλλάξῃς φλυαρίας. ἀλλὰ μὴ κάμῃς φίλον ἄνδρα εὐεργετῶν, ἀλλ' ἔλεγχε.

ΠΩΛ. Ἀλλὰ μήν, ὦ Σώκρατες, οὐδέν γέ σε δεῖ παλαιοῖς πράγμασιν ἐλέγχειν· τὰ γὰρ ἐχθὲς καὶ πρώην γεγονότα ταῦτα ἱκανά σε ἐξελέγξαι ἐστὶν καὶ ἀποδεῖξαι ὡς πολλοὶ ἀδικοῦντες

as vestes, vai tê-las atassalhadas - tamanho é o meu poder nesta cidade". Se tu, então, não acreditasses em mim e eu te mostrasse o punhal, assim que o visses, dirias talvez: "Sócrates, todos teriam grandioso poder assim, pois poderias, da mesma forma, incendiar qualquer casa que fosse de teu parecer, ou os estaleiros de Atenas, as trirremes e todas as embarcações, sejam elas públicas ou privadas." Contudo, ter grandioso poder não é isto, fazer o que parece a alguém; ou a ti parece que seja? e

POL: Certamente não.

SOC: Podes dizer, então, por que desprezas tal poder? 47o

POL: Sim.

SOC: Por que então? Fala!

POL: Porque é necessário que quem age dessa maneira seja punido.

SOC: E ser punido não é um mal?

POL: Com certeza.

SOC: Então, admirável homem, está mais uma vez manifesto a ti que, se fazer o que parece implicar agir de modo benéfico, será um bem e, como é plausível, será isso ter grandioso poder; caso contrário, será um mal e ter ínfimo poder. Examinemos também o seguinte: não concordamos que ora é melhor fazer aquelas coisas a que há pouco nos referíamos, matar, banir homens e roubar-lhes dinheiro, mas ora não? b

POL: Com certeza.

SOC: A isso, como é plausível, tanto eu como tu anuímos.

POL: Sim.

SOC: Em quais circunstâncias, então, afirmas que é melhor fazê-las? Diz qual é a tua definição!

POL: Responde tu então, Sócrates!

SOC: Pois bem, eu afirmo o seguinte, Polo, se te comprazes mais com ouvir-me: quando alguém fizer essas coisas de maneira justa, será melhor, e quando as fizer de maneira injusta, será pior. c

POL: Como é difícil te refutar, Sócrates! Mas até mesmo uma criança poderia te refutar, provando que não dizes a verdade, não poderia?

SOC: Portanto, enorme graça há de conceder-me essa criança, e igualmente tu, se me refutares e me livrares da vanidade. Mas não canses de beneficiar um amigo! Refuta-me!

POL: Mas, Sócrates, não é preciso te refutar com fatos arcaicos, pois os acontecimentos recentes são suficientes para te refutar e demonstrar como inúmeros homens, mesmo d

ἄνθρωποι εὐδαίμονές εἰσιν.

ΣΩ. Τὰ ποῖα ταῦτα;

ΠΩΛ. Ἀρχέλαον δήπου τοῦτον τὸν Περδίκκου ὁρᾷς ἄρχοντα Μακεδονίας;

ΣΩ. Εἰ δὲ μή, ἀλλ' ἀκούω γε.

ΠΩΛ. Εὐδαίμων οὖν σοι δοκεῖ εἶναι ἢ ἄθλιος;

ΣΩ. Οὐκ οἶδα, ὦ Πῶλε· οὐ γάρ πω συγγέγονα τῷ ἀνδρί.

ΠΩΛ. Τί δέ; συγγενόμενος ἂν γνοίης, ἄλλως δὲ αὐτόθεν οὐ γιγνώσκεις ὅτι εὐδαιμονεῖ;

ΣΩ. Μὰ Δί' οὐ δῆτα.

ΠΩΛ. Δῆλον δή, ὦ Σώκρατες, ὅτι οὐδὲ τὸν μέγαν βασιλέα γιγνώσκειν φήσεις εὐδαίμονα ὄντα.

ΣΩ. Καὶ ἀληθῆ γε ἐρῶ· οὐ γὰρ οἶδα παιδείας ὅπως ἔχει καὶ δικαιοσύνης.

ΠΩΛ. Τί δέ; ἐν τούτῳ ἡ πᾶσα εὐδαιμονία ἐστίν;

ΣΩ. Ὥς γε ἐγὼ λέγω, ὦ Πῶλε· τὸν μὲν γὰρ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἄνδρα καὶ γυναῖκα εὐδαίμονα εἶναί φημι, τὸν δὲ ἄδικον καὶ πονηρὸν ἄθλιον.

ΠΩΛ. Ἄθλιος ἄρα οὗτός ἐστιν ὁ Ἀρχέλαος κατὰ τὸν σὸν λόγον;

ΣΩ. Εἴπερ γε, ὦ φίλε, ἄδικος.

ΠΩΛ. Ἀλλὰ μὲν δὴ πῶς οὐκ ἄδικος; ᾧ γε προσῆκε μὲν τῆς ἀρχῆς οὐδὲν ἦν νῦν ἔχει, ὄντι ἐκ γυναικὸς ἣ ἦν δούλη Ἀλκέτου τοῦ Περδίκκου ἀδελφοῦ, καὶ κατὰ μὲν τὸ δίκαιον δοῦλος ἦν Ἀλκέτου, καὶ εἰ ἐβούλετο τὰ δίκαια ποιεῖν, ἐδούλευεν ἂν Ἀλκέτῃ καὶ ἦν εὐδαίμων κατὰ τὸν σὸν λόγον. νῦν δὲ θαυμασίως ὡς ἄθλιος γέγονεν, ἐπεὶ τὰ μέγιστα ἠδίκηκεν· ὅς γε πρῶτον μὲν τοῦτον αὐτὸν τὸν δεσπότην καὶ θεῖον μεταπεμψάμενος ὡς ἀποδώσων τὴν ἀρχὴν ἣν Περδίκκας αὐτὸν ἀφείλετο, ξενίσας καὶ καταμεθύσας αὐτόν τε καὶ τὸν ὑὸν αὐτοῦ Ἀλέξανδρον, ἀνεψιὸν αὑτοῦ, σχεδὸν ἡλικιώτην, ἐμβαλὼν εἰς ἅμαξαν, νύκτωρ ἐξαγαγὼν ἀπέσφαξέν τε καὶ ἠφάνισεν ἀμφοτέρους. καὶ ταῦτα ἀδικήσας ἔλαθεν ἑαυτὸν ἀθλιώτατος γενόμενος καὶ οὐ μετεμέλησεν αὐτῷ, ἀλλ' ὀλίγον ὕστερον τὸν ἀδελφόν, τὸν γνήσιον τοῦ Περδίκκου ὑόν, παῖδα ὡς ἑπτέτη, οὗ ἡ ἀρχὴ ἐγίγνετο κατὰ τὸ δίκαιον, οὐκ ἐβουλήθη εὐδαίμων γενέσθαι δικαίως ἐκθρέψας καὶ ἀποδοὺς τὴν ἀρχὴν ἐκείνῳ, ἀλλ' εἰς φρέαρ ἐμβαλὼν καὶ ἀποπνίξας πρὸς τὴν μητέρα αὐτοῦ Κλεοπάτραν χῆνα ἔφη διώκοντα ἐμπεσεῖν καὶ ἀποθανεῖν. τοιγάρτοι νῦν, ἅτε μέγιστα ἠδικηκὼς τῶν ἐν Μακεδονίᾳ, ἀθλιώτατός ἐστιν πάντων Μακεδόνων, ἀλλ' οὐκ εὐδαιμονέστατος, καὶ ἴσως ἔστιν ὅστις Ἀθηναίων ἀπὸ σοῦ

tendo cometido injustiça, são felizes.

SOC: Quais acontecimentos?

POL: Decerto vês que Arquelau, filho de Pérdicas, domina a Macedônia.

SOC: Ver não vejo, mas ouço a respeito.

POL: Então, ele te parece ser feliz ou infeliz?

SOC: Não sei, Polo, pois ainda não me encontrei com esse homem.

POL: E então? Se tivesses encontrado com ele, tu saberias; de outro modo, não há como e
saberes de pronto se ele é feliz?

SOC: Não, por Zeus, não há como.

POL: Dirás obviamente, Sócrates, que tampouco sabes se o Grande Rei é feliz.

SOC: E direi a verdade, pois não sei em que condição ele se encontra no tocante à educação e à justiça.

POL: O quê? É nisso que consiste toda a felicidade?

SOC: É como digo, Polo: o homem e a mulher que são belos e bons, eu afirmo que são felizes, e infelizes, os injustos e ignóbeis.

POL: Portanto, segundo teu argumento, aquele Arquelau é infeliz? 471

SOC: Contanto que ele seja injusto, meu caro.

POL: Mas como não seria ele injusto? Do poderio que hoje detém, nenhum quinhão lhe cabia, porque era filho de uma escrava de Alceto, irmão de Pérdicas. Segundo o justo, ele era escravo de Alceto, e se quisesse agir de forma justa, lhe serviria como escravo e assim seria feliz, conforme teu argumento. Mas agora, admiravelmente, ele se tornou infeliz porque cometeu as maiores injustiças. Primeiro, ordenou que lhe trouxessem seu déspota, b
o seu tio Alceto, sob o pretexto de restituir-lhe o poderio que Pérdicas havia lhe furtado; depois de hospedá-lo e embriagá-lo em companhia de seu filho, Alexandre, seu primo quase coetâneo, ele meteu-os em um carro e partiu com os dois noite adentro; degolou-os e desapareceu com ambos os corpos. E, uma vez cometida essa injustiça, ele próprio não notou que havia se tornado o mais infeliz dos homens, e tampouco se arrependeu disso. Pouco tempo depois, porém, não quis se tornar feliz criando de forma justa seu irmão e restituindo-lhe o poderio, o filho legítimo de Pérdicas, um menino de sete anos, que, c
segundo o justo, herdaria o poder; ao invés disso, atirou-o em um fosso e o asfixiou, alegando à sua mãe, Cleópatra, que ele, correndo atrás de um ganso, caiu ali dentro e morreu. Portanto, porque cometeu as maiores injustiças cometidas na Macedônia, ele é hoje o mais infeliz, e não o mais feliz, de todos os macedônios, e talvez haja alguém

d ἀρξάμενος δέξαιτ' ἂν ἄλλος ὁστισοῦν Μακεδόνων γενέσθαι μᾶλλον ἢ Ἀρχέλαος.

ΣΩ. Καὶ κατ' ἀρχὰς τῶν λόγων, ὦ Πῶλε, ἔγωγέ σε ἐπῄνεσα ὅτι μοι δοκεῖς εὖ πρὸς τὴν ῥητορικὴν πεπαιδεῦσθαι, τοῦ δὲ διαλέγεσθαι ἠμεληκέναι· καὶ νῦν ἄλλο τι οὗτός ἐστιν ὁ λόγος, ᾧ με καὶ ἂν παῖς ἐξελέγξειε, καὶ ἐγὼ ὑπὸ σοῦ νῦν, ὡς σὺ οἴει, ἐξελήλεγμαι τούτῳ τῷ λόγῳ, φάσκων τὸν ἀδικοῦντα οὐκ εὐδαίμονα εἶναι; πόθεν, ὠγαθέ; καὶ μὴν οὐδέν γέ σοι τούτων ὁμολογῶ ὧν σὺ φῄς.

e ΠΩΛ. Οὐ γὰρ ἐθέλεις, ἐπεὶ δοκεῖ γέ σοι ὡς ἐγὼ λέγω.

ΣΩ. Ὦ μακάριε, ῥητορικῶς γάρ με ἐπιχειρεῖς ἐλέγχειν, ὥσπερ οἱ ἐν τοῖς δικαστηρίοις ἡγούμενοι ἐλέγχειν. καὶ γὰρ ἐκεῖ οἱ ἕτεροι τοὺς ἑτέρους δοκοῦσιν ἐλέγχειν, ἐπειδὰν τῶν λόγων ὧν ἂν λέγωσι μάρτυρας πολλοὺς παρέχωνται καὶ εὐδοκίμους, ὁ δὲ τἀναντία λέγων ἕνα τινὰ παρέχηται ἢ μηδένα. οὗτος δὲ ὁ ἔλεγχος οὐδενὸς ἄξιός ἐστιν πρὸς τὴν
472 ἀλήθειαν· ἐνίοτε γὰρ ἂν καὶ καταψευδομαρτυρηθείη τις ὑπὸ πολλῶν καὶ δοκούντων εἶναί τι. καὶ νῦν περὶ ὧν σὺ λέγεις ὀλίγου σοι πάντες συμφήσουσιν ταὐτὰ Ἀθηναῖοι καὶ οἱ ξένοι, ἐὰν βούλῃ κατ' ἐμοῦ μάρτυρας παρασχέσθαι ὡς οὐκ ἀληθῆ λέγω· μαρτυρήσουσί σοι, ἐὰν μὲν βούλῃ, Νικίας ὁ Νικηράτου καὶ οἱ ἀδελφοὶ μετ' αὐτοῦ, ὧν οἱ τρίποδες οἱ ἐφεξῆς ἑστῶτές εἰσιν ἐν τῷ Διονυσίῳ, ἐὰν δὲ βούλῃ, Ἀριστοκράτης
b ὁ Σκελλίου, οὗ αὖ ἐστιν ἐν Πυθίου τοῦτο τὸ καλὸν ἀνάθημα, ἐὰν δὲ βούλῃ, ἡ Περικλέους ὅλη οἰκία ἢ ἄλλη συγγένεια ἥντινα ἂν βούλῃ τῶν ἐνθάδε ἐκλέξασθαι. ἀλλ' ἐγώ σοι εἷς ὢν οὐχ ὁμολογῶ· οὐ γάρ με σὺ ἀναγκάζεις, ἀλλὰ ψευδομάρτυρας πολλοὺς κατ' ἐμοῦ παρασχόμενος ἐπιχειρεῖς ἐκβάλλειν με ἐκ τῆς οὐσίας καὶ τοῦ ἀληθοῦς. ἐγὼ δὲ ἂν μὴ σὲ αὐτὸν ἕνα ὄντα μάρτυρα παράσχωμαι ὁμολογοῦντα περὶ ὧν λέγω, οὐδὲν οἶμαι ἄξιον λόγου μοι πεπεράνθαι περὶ ὧν ἂν
c ἡμῖν ὁ λόγος ᾖ· οἶμαι δὲ οὐδὲ σοί, ἐὰν μὴ ἐγώ σοι μαρτυρῶ εἷς ὢν μόνος, τοὺς δ' ἄλλους πάντας τούτους χαίρειν ἐᾷς. ἔστιν μὲν οὖν οὗτός τις τρόπος ἐλέγχου, ὡς σύ τε οἴει καὶ ἄλλοι πολλοί· ἔστιν δὲ καὶ ἄλλος, ὃν ἐγὼ αὖ οἶμαι. παραβαλόντες οὖν παρ' ἀλλήλους σκεψώμεθα εἴ τι διοίσουσιν ἀλλήλων. καὶ γὰρ καὶ τυγχάνει περὶ ὧν ἀμφισβητοῦμεν οὐ πάνυ σμικρὰ ὄντα, ἀλλὰ σχεδόν τι ταῦτα περὶ ὧν εἰδέναι τε κάλλιστον μὴ εἰδέναι τε αἴσχιστον· τὸ γὰρ κεφάλαιον αὐτῶν ἐστιν ἢ γιγνώσκειν ἢ ἀγνοεῖν ὅστις τε εὐδαίμων ἐστὶν καὶ
d ὅστις μή. αὐτίκα πρῶτον, περὶ οὗ νῦν ὁ λόγος ἐστίν, σὺ ἡγῇ οἷόν τε εἶναι μακάριον ἄνδρα ἀδικοῦντά τε καὶ ἄδικον ὄντα, εἴπερ Ἀρχέλαον ἄδικον μὲν ἡγῇ εἶναι, εὐδαίμονα δέ.

dentre os atenienses, a principiar por ti, que prefira ser qualquer outro macedônio a ser Arquelau. d

SOC: E no começo da discussão, Polo, eu te elogiei porque me pareces ter sido bem educado na retórica, porém ter descurado do diálogo. E é esse então o discurso com o qual até mesmo uma criança me refutaria? Porventura presumes que eu acabei de ser refutado por ti com esse discurso, tendo eu afirmado que quem comete injustiça é infeliz? Mas como, bom homem? Aliás, não concordo com nada do que dizes.

POL: Porque não desejas concordar, visto que a tua opinião se conforma com o que digo. e

SOC: Venturoso homem, tentas me refutar retoricamente, como quem presume refutar os outros nos tribunais. Com efeito, nestes lugares os homens crêem refutar uns aos outros quando apresentam, aos discursos que proferem, grande número de testemunhas de boa reputação, ao passo que o contra-argumentador apresenta apenas uma ou mesmo nenhuma. Essa refutação não tem nenhum mérito perante verdade, pois pode acontecer de 472
várias pessoas, que pareçam ser alguma coisa, prestarem contra alguém falso testemunho. E no presente momento, concordarão plenamente contigo quase todos os atenienses e estrangeiros, se quiseres apresentar contra mim testemunhas de que não falo a verdade. Testemunharão em teu favor, se quiseres, Nícias, filho de Nicerato, e seus irmãos, cujas trípodes estão aferradas e alinhadas no templo de Dioniso; se quiseres, Aristócrates, filho de Célio, cuja bela oferenda encontra-se em Pito; se quiseres, toda a casa de Péricles ou b
qualquer outra família daqui que queiras convocar. Todavia, eu, sendo um só, contigo não concordo, pois não me constranges a isso, embora te empenhes, apresentando contra mim falsas testemunhas em profusão, para expulsar-me do meu patrimônio e da verdade. Mas se eu não te apresentar, sendo tu apenas um, como testemunha concorde ao que digo, não terei chegado, julgo eu, a nenhuma conclusão digna de menção sobre o que versa a nossa discussão; e creio que tampouco tu, se eu, sendo apenas um, não testemunhar em teu favor c
e tu dispensares todos as demais. Aquele é um modo de refutação, como presumes tu e muitos outros homens; mas há também outro modo, como presumo eu, por minha vez. Assim, comparando um ao outro, examinemos se há qualquer diferença entre eles! Ademais, o assunto a respeito do qual divergimos não acontece de ser trivial, mas é simplesmente o que há de mais belo para se conhecer e de mais vergonhoso para se desconhecer, pois a questão crucial é saber ou ignorar quem é feliz e quem não é. O d
primeiro ponto, relativo à corrente discussão, é que tu consideras possível ser venturoso um homem que cometa injustiça e seja injusto, visto que consideras Arquelau feliz,

ἄλλο τι ὡς οὕτω σου νομίζοντος διανοώμεθα;

ΠΩΛ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Ἐγὼ δέ φημι ἀδύνατον. ἕν μὲν τουτὶ ἀμφισβητοῦμεν. εἶεν· ἀδικῶν δὲ δὴ εὐδαίμων ἔσται ἆρ', ἂν τυγχάνῃ δίκης τε καὶ τιμωρίας;

ΠΩΛ. Ἥκιστά γε, ἐπεὶ οὕτω γ' ἂν ἀθλιώτατος εἴη.

ΣΩ. Ἀλλ' ἐὰν ἄρα μὴ τυγχάνῃ δίκης ὁ ἀδικῶν, κατὰ τὸν σὸν λόγον εὐδαίμων ἔσται;

ΠΩΛ. Φημί.

ΣΩ. Κατὰ δέ γε τὴν ἐμὴν δόξαν, ὦ Πῶλε, ὁ ἀδικῶν τε καὶ ὁ ἄδικος πάντως μὲν ἄθλιος, ἀθλιώτερος μέντοι ἐὰν μὴ διδῷ δίκην μηδὲ τυγχάνῃ τιμωρίας ἀδικῶν, ἧττον δὲ ἄθλιος ἐὰν διδῷ δίκην καὶ τυγχάνῃ δίκης ὑπὸ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων.

ΠΩΛ. Ἄτοπά γε, ὦ Σώκρατες, ἐπιχειρεῖς λέγειν.

ΣΩ. Πειράσομαι δέ γε καὶ σὲ ποιῆσαι, ὦ ἑταῖρε, ταὐτὰ ἐμοὶ λέγειν· φίλον γάρ σε ἡγοῦμαι. νῦν μὲν οὖν ἃ διαφερόμεθα ταῦτ' ἐστιν· σκόπει δὲ καὶ σύ. εἶπον ἐγώ που ἐν τοῖς ἔμπροσθεν τὸ ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι κάκιον εἶναι.

ΠΩΛ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Σὺ δὲ τὸ ἀδικεῖσθαι.

ΠΩΛ. Ναί.

ΣΩ. Καὶ τοὺς ἀδικοῦντας ἀθλίους ἔφην εἶναι ἐγώ, καὶ ἐξηλέγχθην ὑπὸ σοῦ.

ΠΩΛ. Ναὶ μὰ Δία.

ΣΩ. Ὡς σύ γε οἴει, ὦ Πῶλε.

ΠΩΛ. Ἀληθῆ γε οἰόμενος.

ΣΩ. Ἴσως. σὺ δέ γε εὐδαίμονας αὖ τοὺς ἀδικοῦντας, ἐὰν μὴ διδῶσι δίκην.

ΠΩΛ. Πάνυ μὲν οὖν.

ΣΩ. Ἐγὼ δέ γε αὐτοὺς ἀθλιωτάτους φημί, τοὺς δὲ διδόντας δίκην ἧττον. βούλει καὶ τοῦτο ἐλέγχειν;

ΠΩΛ. Ἀλλ' ἔτι τοῦτ' ἐκείνου χαλεπώτερόν ἐστιν, ὦ Σώκρατες, ἐξελέγξαι.

ΣΩ. Οὐ δῆτα, ὦ Πῶλε, ἀλλ' ἀδύνατον· τὸ γὰρ ἀληθὲς οὐδέποτε ἐλέγχεται.

ΠΩΛ. Πῶς λέγεις; ἐὰν ἀδικῶν ἄνθρωπος ληφθῇ τυραννίδι ἐπιβουλεύων, καὶ ληφθεὶς στρεβλῶται καὶ ἐκτέμνηται καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐκκάηται, καὶ ἄλλας πολλὰς καὶ μεγάλας καὶ παντοδαπὰς λώβας αὐτός τε λωβηθεὶς καὶ τοὺς αὑτοῦ ἐπιδὼν παῖδάς τε καὶ γυναῖκα τὸ ἔσχατον ἀνασταυρωθῇ ἢ

embora injusto. Não é assim que devemos considerar o teu ponto de vista?

POL: Certamente.

SOC: Eu afirmo que é impossível. Divergimos neste ponto. Seja! Cometendo injustiça ele porventura será feliz, caso encontre a justiça e o desagravo?

POL: De forma nenhuma, pois ele seria, assim, o mais infeliz dos homens.

SOC: Portanto, se quem comete injustiça não encontrar a justiça, será feliz, segundo o teu e
argumento?

POL: Sim.

SOC: Porém, segundo a minha opinião, Polo, quem comete injustiça e é injusto é absolutamente infeliz, mais infeliz, contudo, se não pagar a justa pena e não encontrar o desagravo, tendo certa vez cometido injustiça, e menos infeliz, se pagá-la e encontrar a justiça, quer a divina quer a humana.

POL: É um absurdo, Sócrates, o que te esforças para dizer. 473

SOC: Mas tentarei fazer com que também tu, meu camarada, digas as mesmas coisas que eu, pois te considero meu amigo. Por ora, divergimos, então, no seguinte ponto. Examina também tu: eu dizia anteriormente que cometer injustiça é pior que sofrê-la.

POL: Com certeza.

SOC: E tu, o contrário.

POL: Sim.

SOC: E eu dizia que quem comete injustiça é infeliz, e tu me refutaste.

POL: Sim, por Zeus.

SOC: É o que presumes, Polo. b

POL: E presumo a verdade.

SOC: Talvez. E dizias, por tua vez, que quem comete injustiça é feliz, contanto que não pague a justa pena.

POL: Certamente.

SOC: Eu, porém, afirmo que ele é o mais infeliz, e quem paga a justa pena, menos infeliz. Queres refutar também esse ponto?

POL: Mas esse é ainda mais difícil de refutar do que aquele, Sócrates.

SOC: Decerto não, Polo, mas é impossível, pois a verdade jamais é refutada. c

POL: Como dizes? Se um homem for surpreendido conspirando injustamente em vista de uma tirania, e, quando surpreendido, for torturado, mutilado e tiver os olhos calcinados, e, depois de sofrer inúmeros e terríveis ultrajes de todo gênero e ver a mulher e os filhos

καταπιττωθῇ, οὗτος εὐδαιμονέστερος ἔσται ἢ ἐὰν διαφυγὼν τύραννος καταστῇ καὶ ἄρχων ἐν τῇ πόλει διαβιῷ ποιῶν ὅτι ἂν βούληται, ζηλωτὸς ὢν καὶ εὐδαιμονιζόμενος ὑπὸ τῶν πολιτῶν καὶ τῶν ἄλλων ξένων; ταῦτα λέγεις ἀδύνατον εἶναι ἐξελέγχειν;

ΣΩ. Μορμολύττῃ αὖ, ὦ γενναῖε Πῶλε, καὶ οὐκ ἐλέγχεις· ἄρτι δὲ ἐμαρτύρου. ὅμως δὲ ὑπόμνησόν με σμικρόν. ἐὰν ἀδίκως ἐπιβουλεύων τυραννίδι, εἶπες;

ΠΩΛ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Εὐδαιμονέστερος μὲν τοίνυν οὐδέποτε ἔσται οὐδέτερος αὐτῶν, οὔτε ὁ κατειργασμένος τὴν τυραννίδα ἀδίκως οὔτε ὁ διδοὺς δίκην—δυοῖν γὰρ ἀθλίοιν εὐδαιμονέστερος μὲν οὐκ ἂν εἴη—ἀθλιώτερος μέντοι ὁ διαφεύγων καὶ τυραννεύσας. τί τοῦτο, ὦ Πῶλε; γελᾷς; ἄλλο αὖ τοῦτο εἶδος ἐλέγχου ἐστίν, ἐπειδάν τίς τι εἴπῃ, καταγελᾶν, ἐλέγχειν δὲ μή;

ΠΩΛ. Οὐκ οἴει ἐξεληλέγχθαι, ὦ Σώκρατες, ὅταν τοιαῦτα λέγῃς ἃ οὐδεὶς ἂν φήσειεν ἀνθρώπων; ἐπεὶ ἐροῦ τινα τουτωνί.

ΣΩ. Ὦ Πῶλε, οὐκ εἰμὶ τῶν πολιτικῶν, καὶ πέρυσι βουλεύειν λαχών, ἐπειδὴ ἡ φυλὴ ἐπρυτάνευε καὶ ἔδει με ἐπιψηφίζειν, γέλωτα παρεῖχον καὶ οὐκ ἠπιστάμην ἐπιψηφίζειν. μὴ οὖν μηδὲ νῦν με κέλευε ἐπιψηφίζειν τοὺς παρόντας, ἀλλ' εἰ μὴ ἔχεις τούτων βελτίω ἔλεγχον, ὅπερ νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον, ἐμοὶ ἐν τῷ μέρει παράδος, καὶ πείρασαι τοῦ ἐλέγχου οἷον ἐγὼ οἶμαι δεῖν εἶναι. ἐγὼ γὰρ ὧν ἂν λέγω ἕνα μὲν παρασχέσθαι μάρτυρα ἐπίσταμαι, αὐτὸν πρὸς ὃν ἄν μοι ὁ λόγος ᾖ, τοὺς δὲ πολλοὺς ἐῶ χαίρειν, καὶ ἕνα ἐπιψηφίζειν ἐπίσταμαι, τοῖς δὲ πολλοῖς οὐδὲ διαλέγομαι. ὅρα οὖν εἰ ἐθελήσεις ἐν τῷ μέρει διδόναι ἔλεγχον ἀποκρινόμενος τὰ ἐρωτώμενα. ἐγὼ γὰρ δὴ οἶμαι καὶ ἐμὲ καὶ σὲ καὶ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους τὸ ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι κάκιον ἡγεῖσθαι καὶ τὸ μὴ διδόναι δίκην τοῦ διδόναι.

ΠΩΛ. Ἐγὼ δέ γε οὔτ' ἐμὲ οὔτ' ἄλλον ἀνθρώπων οὐδένα. ἐπεὶ σὺ δέξαι' ἂν μᾶλλον ἀδικεῖσθαι ἢ ἀδικεῖν;

ΣΩ. Καὶ σύ γ' ἂν καὶ οἱ ἄλλοι πάντες.

ΠΩΛ. Πολλοῦ γε δεῖ, ἀλλ' οὔτ' ἐγὼ οὔτε σὺ οὔτ' ἄλλος οὐδείς.

ΣΩ. Οὔκουν ἀποκρινῇ;

ΠΩΛ. Πάνυ μὲν οὖν· καὶ γὰρ ἐπιθυμῶ εἰδέναι ὅτι ποτ' ἐρεῖς.

ΣΩ. Λέγε δή μοι, ἵν' εἰδῇς, ὥσπερ ἂν εἰ ἐξ ἀρχῆς σε ἠρώτων· πότερον δοκεῖ σοι, ὦ Πῶλε, κάκιον εἶναι, τὸ ἀδικεῖν ἢ τὸ ἀδικεῖσθαι; —ΠΩΛ. Τὸ ἀδικεῖσθαι ἔμοιγε. —

terem a mesma sorte, for enfim empalado ou untado para ser queimado, ele será mais feliz do que, escapando a isso, tornar-se tirano e, tendo o domínio da cidade, viver o resto da vida fazendo o que quiser, sendo invejado e considerado feliz por concidadãos e estrangeiros? É isso o que dizes ser impossível refutar? d

SOC: Tu me atemorizas, nobre Polo, e não me refutas: acabaste de invocar testemunhas. Contudo, lembra-me um detalhe! Mencionavas o caso de ele conspirar injustamente pela tirania?

POL: Sim.

SOC: Pois bem, nenhum deles nunca será mais feliz que o outro, nem o que conquistou a tirania injustamente, nem aquele que pagou a justa pena – pois entre dois infelizes, um não seria mais feliz que o outro - todavia, mais infeliz será aquele que escapou à punição e exerceu a tirania. O que é isto, Polo? Ris? Acaso seria esta outra forma de refutação, rir quando alguém disser alguma coisa, e não refutá-lo? e

POL: Presumes não seres refutado, Sócrates, quando dizes coisas tais que nenhum homem diria? Pergunta, pois, a qualquer um dos aqui presentes?

SOC: Polo, não sou um político. Tendo sido sorteado ano passado para o Conselho, quando meu grupo exercia a pritania e devia eu dar a pauta da votação, tornei-me motivo de riso por ignorar como fazê-lo. Assim, tampouco agora ordenes que eu dê a pauta da votação aos aqui presentes, mas se não tens uma refutação melhor do que essa, passa-me a vez, como há pouco eu dizia, e tenta me refutar como julgo que deva ser! Eu sei como apresentar uma única testemunha do que digo, aquela com a qual eu discuto, mas dispenso a maioria, e sei como dar a pauta da votação a uma única pessoa, mas não dialogo com muitos. Vê, então, se desejarás me passar a vez de refutar e responder as perguntas! Pois julgo deveras que eu, tu e os demais homens consideramos pior cometer injustiça do que sofrê-la, e não pagar a justa pena pior do que pagá-la. 474 b

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

SOC: E tu e todos os demais homens.

POL: Longe disso, mas nem eu nem tu nem qualquer outro.

SOC: Responderás, então? c

POL: Certamente; ademais, anseio por saber o que perguntarás adiante.

SOC: Para que o saibas, dize-me então, como se eu te inquirisse desde o começo! O que te parece pior, Polo, cometer injustiça ou sofrê-la?

ΣΩ. Τί δὲ δή; αἴσχιον πότερον τὸ ἀδικεῖν ἢ τὸ ἀδικεῖσθαι; ἀποκρίνου. –ΠΩΛ. Τὸ ἀδικεῖν. –ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ κάκιον, εἴπερ αἴσχιον. –ΠΩΛ. Ἥκιστά γε. –ΣΩ. Μανθάνω· οὐ ταὐτὸν ἡγῇ σύ, ὡς ἔοικας, καλόν τε καὶ ἀγαθὸν καὶ κακὸν καὶ αἰσχρόν. –ΠΩΛ. Οὐ δῆτα.

ΣΩ. Τί δὲ τόδε; τὰ καλὰ πάντα, οἷον καὶ σώματα καὶ χρώματα καὶ σχήματα καὶ φωνὰς καὶ ἐπιτηδεύματα, εἰς οὐδὲν ἀποβλέπων καλεῖς ἑκάστοτε καλά; οἷον πρῶτον τὰ σώματα τὰ καλὰ οὐχὶ ἤτοι κατὰ τὴν χρείαν λέγεις καλὰ εἶναι, πρὸς ὃ ἂν ἕκαστον χρήσιμον ᾖ, πρὸς τοῦτο, ἢ κατὰ ἡδονήν τινα, ἐὰν ἐν τῷ θεωρεῖσθαι χαίρειν ποιῇ τοὺς θεωροῦντας; ἔχεις τι ἐκτὸς τούτων λέγειν περὶ σώματος κάλλους; –ΠΩΛ. Οὐκ ἔχω. –ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ τἆλλα πάντα οὕτω καὶ σχήματα καὶ χρώματα ἢ διὰ ἡδονήν τινα ἢ διὰ ὠφελίαν ἢ δι' ἀμφότερα καλὰ προσαγορεύεις; –ΠΩΛ. Ἔγωγε. –ΣΩ. Οὐ καὶ τὰς φωνὰς καὶ τὰ κατὰ τὴν μουσικὴν πάντα ὡσαύτως; –ΠΩΛ. Ναί. –ΣΩ. Καὶ μὴν τά γε κατὰ τοὺς νόμους καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα οὐ δήπου ἐκτὸς τούτων ἐστίν, τὰ καλά, τοῦ ἢ ὠφέλιμα εἶναι ἢ ἡδέα ἢ ἀμφότερα. –ΠΩΛ. Οὐκ ἔμοιγε δοκεῖ. –ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ τὸ τῶν μαθημάτων κάλλος ὡσαύτως; –ΠΩΛ. Πάνυ γε· καὶ καλῶς γε νῦν ὁρίζῃ, ὦ Σώκρατες, ἡδονῇ τε καὶ ἀγαθῷ ὁριζόμενος τὸ καλόν. –ΣΩ. Οὐκοῦν τὸ αἰσχρὸν τῷ ἐναντίῳ, λύπῃ τε καὶ κακῷ; –ΠΩΛ. Ἀνάγκη. –ΣΩ. Ὅταν ἄρα δυοῖν καλοῖν θάτερον κάλλιον ᾖ, ἢ τῷ ἑτέρῳ τούτοιν ἢ ἀμφοτέροις ὑπερβάλλον κάλλιόν ἐστιν, ἤτοι ἡδονῇ ἢ ὠφελίᾳ ἢ ἀμφοτέροις.

POL: Para mim, sofrer injustiça.

SOC: E aí? É mais vergonhoso cometer injustiça ou sofrê-la? Responde!

POL: Cometer injustiça.

SOC: Então, também é pior, visto que é mais vergonhoso.

POL: Impossível.

SOC: Entendo: não consideras a mesma coisa, como parece, belo e bom, de um lado, e mau e vergonhoso, de outro.

POL: Certamente não. d

SOC: E o que dizes disto? Todas as coisas belas, como corpos, dinheiro, figuras, sons, atividades, tu as chamas de belas em toda e qualquer ocasião sem nada observar? Tomemos, primeiro, este exemplo: não afirmas que os belos corpos são belos segundo a sua utilidade, em relação à qual cada um deles é útil, ou segundo certo prazer, se o ato de contemplar trouxer gratificação para quem os contempla? Tens algo a acrescentar no tocante à beleza do corpo?

POL: Não tenho.

SOC: Então as figuras, as cores, e todas as outras coisas, tu não as chamas de belas do e mesmo modo, ou devido a algum prazer, ou devido a algum benefício, ou devido a ambos?

POL: Sim.

SOC: E quanto aos sons e a tudo o que concerne à música, não sucede o mesmo?

POL: Sim.

SOC: Decerto as atividades e as questões referentes às leis, as que são belas, não se excluem disso, e são belas porque são benéficas, ou aprazíveis, ou ambas.

POL: É o que me parece.

SOC: Não sucede o mesmo, então, à beleza dos estudos? 475

POL: Certamente; e agora apresentas uma bela definição, Sócrates, definindo o belo pelo prazer e pelo bem.

SOC: E o vergonhoso pelos seus contrários, pela dor e pelo mal?

POL: Necessariamente.

SOC: Portanto, quando entre duas coisas belas uma for mais bela que a outra, será mais bela por superá-la em um ou em ambos os quesitos, quer em prazer ou em benefício, quer em ambos.

POL: Com certeza.

–ΠΩΛ. Πάνυ γε. –ΣΩ. Καὶ ὅταν δὲ δὴ δυοῖν αἰσχροῖν τὸ
b ἕτερον αἴσχιον ᾖ, ἤτοι λύπῃ ἢ κακῷ ὑπερβάλλον αἴσχιον ἔσται· ἢ οὐκ ἀνάγκη; –ΠΩΛ. Ναί.

ΣΩ. Φέρε δή, πῶς ἐλέγετο νυνδὴ περὶ τοῦ ἀδικεῖν καὶ ἀδικεῖσθαι; οὐκ ἔλεγες τὸ μὲν ἀδικεῖσθαι κάκιον εἶναι, τὸ
5 δὲ ἀδικεῖν αἴσχιον; –ΠΩΛ. Ἔλεγον. –ΣΩ. Οὐκοῦν εἴπερ αἴσχιον τὸ ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι, ἤτοι λυπηρότερόν ἐστιν καὶ λύπῃ ὑπερβάλλον αἴσχιον ἂν εἴη ἢ κακῷ ἢ ἀμφοτέροις; οὐ καὶ τοῦτο ἀνάγκη; –ΠΩΛ. Πῶς γὰρ οὔ; –ΣΩ. Πρῶτον
c μὲν δὴ σκεψώμεθα, ἆρα λύπῃ ὑπερβάλλει τὸ ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι, καὶ ἀλγοῦσι μᾶλλον οἱ ἀδικοῦντες ἢ οἱ ἀδικούμενοι; –ΠΩΛ. Οὐδαμῶς, ὦ Σώκρατες, τοῦτό γε. –ΣΩ. Οὐκ
5 ἄρα λύπῃ γε ὑπερέχει. –ΠΩΛ. Οὐ δῆτα. –ΣΩ. Οὐκοῦν εἰ μὴ λύπῃ, ἀμφοτέροις μὲν οὐκ ἂν ἔτι ὑπερβάλλοι. –ΠΩΛ. Οὐ φαίνεται. –ΣΩ. Οὐκοῦν τῷ ἑτέρῳ λείπεται. –ΠΩΛ. Ναί. –ΣΩ. Τῷ κακῷ. –ΠΩΛ. Ἔοικεν. –ΣΩ. Οὐκοῦν κακῷ ὑπερβάλλον τὸ ἀδικεῖν κάκιον ἂν εἴη τοῦ ἀδικεῖσθαι. –ΠΩΛ. Δῆλον δὴ ὅτι.

d ΣΩ. Ἄλλο τι οὖν ὑπὸ μὲν τῶν πολλῶν ἀνθρώπων καὶ ὑπὸ σοῦ ὡμολογεῖτο ἡμῖν ἐν τῷ ἔμπροσθεν χρόνῳ αἴσχιον εἶναι τὸ ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι; –ΠΩΛ. Ναί. –ΣΩ. Νῦν δέ γε κάκιον ἐφάνη. –ΠΩΛ. Ἔοικε. –ΣΩ. Δέξαιο ἂν οὖν
5 σὺ μᾶλλον τὸ κάκιον καὶ τὸ αἴσχιον ἀντὶ τοῦ ἧττον; μὴ ὄκνει ἀποκρίνασθαι, ὦ Πῶλε· οὐδὲν γὰρ βλαβήσῃ· ἀλλὰ γενναίως τῷ λόγῳ ὥσπερ ἰατρῷ παρέχων ἀποκρίνου, καὶ ἢ φάθι ἢ μὴ ἃ ἐρωτῶ. –ΠΩΛ. Ἀλλ' οὐκ ἂν δεξαίμην, ὦ Σώ-
e

SOC: E quando entre duas coisas vergonhosas uma for mais vergonhosa que a outra, será mais vergonhosa por superá-la em dor ou em mal; não é necessário? b

POL: Sim.

SOC: Adiante então! Como se dizia há pouco a respeito de cometer e sofrer injustiça? Não afirmavas que sofrer injustiça é pior, ao passo que cometê-la é mais vergonhoso?

POL: Afirmava.

SOC: Assim, uma vez que cometer injustiça é mais vergonhoso que sofrê-la, não seria mais vergonhoso porque é mais doloroso e supera o outro em dor, ou em mal ou em ambos? Isso também não é necessário?

POL: E como não seria?

SOC: Investiguemos primeiro, então, o seguinte: porventura cometer injustiça supera em dor o sofrê-la, e padece mais quem comete injustiça do que quem a sofre? c

POL: De forma nenhuma, Sócrates, é o que acontece.

SOC: Portanto, não o supera em dor?

POL: Certamente não.

SOC: Então, se não o supera em dor, muito menos poderia superá-lo em ambos.

POL: É claro que não.

SOC: Resta-nos, assim, a outra opção.

POL: Sim.

SOC: Supera-o em mal.

POL: Como parece.

SOC: Superando-o em mal, cometer injustiça não seria, então, pior que sofrê-la?

POL: É evidente.

SOC: Mas tu e muitos outros homens não concordáveis, tempos atrás, que é mais vergonhoso cometer injustiça do que sofrê-la? d

POL: Sim.

SOC: E agora é manifesto que é pior.

POL: Como parece.

SOC: Tu terias, então, maior preferência, e não menor, pelo pior e mais vergonhoso? Não receies responder, Polo! Nenhum prejuízo há de te acometer; mas apresenta-te de forma nobre perante o argumento como perante um médico, e responde com sim ou não às minhas perguntas!

POL: Mas eu não teria maior preferência, Sócrates? e

κρατες. –ΣΩ. Ἄλλος δέ τις ἀνθρώπων; –ΠΩΛ. Οὔ μοι δοκεῖ κατά γε τοῦτον τὸν λόγον. –ΣΩ. Ἀληθῆ ἄρα ἐγὼ ἔλεγον, ὅτι οὔτ' ἂν ἐγὼ οὔτ' ἂν σὺ οὔτ' ἄλλος οὐδεὶς ἀνθρώπων δέξαιτ' ἂν μᾶλλον ἀδικεῖν ἢ ἀδικεῖσθαι· κάκιον γὰρ τυγχάνει ὄν. –ΠΩΛ. Φαίνεται.

ΣΩ. Ὁρᾷς οὖν, ὦ Πῶλε, ὁ ἔλεγχος παρὰ τὸν ἔλεγχον παραβαλλόμενος ὅτι οὐδὲν ἔοικεν, ἀλλὰ σοὶ μὲν οἱ ἄλλοι πάντες ὁμολογοῦσιν πλὴν ἐμοῦ, ἐμοὶ δὲ σὺ ἐξαρκεῖς εἷς ὢν μόνος καὶ ὁμολογῶν καὶ μαρτυρῶν, καὶ ἐγὼ σὲ μόνον ἐπιψηφίζων τοὺς ἄλλους ἐῶ χαίρειν. καὶ τοῦτο μὲν ἡμῖν οὕτως ἐχέτω· μετὰ τοῦτο δὲ περὶ οὗ τὸ δεύτερον ἠμφεσβητήσαμεν σκεψώμεθα, τὸ ἀδικοῦντα διδόναι δίκην ἆρα μέγιστον τῶν κακῶν ἐστιν, ὡς σὺ ᾤου, ἢ μεῖζον τὸ μὴ διδόναι, ὡς αὖ ἐγὼ ᾤμην.

Σκοπώμεθα δὲ τῇδε· τὸ διδόναι δίκην καὶ τὸ κολάζεσθαι δικαίως ἀδικοῦντα ἆρα τὸ αὐτὸ καλεῖς; –ΠΩΛ. Ἔγωγε. –ΣΩ. ἔχεις οὖν λέγειν ὡς οὐχὶ τά γε δίκαια πάντα καλά ἐστιν, καθ' ὅσον δίκαια; καὶ διασκεψάμενος εἰπέ. –ΠΩΛ. Ἀλλά μοι δοκεῖ, ὦ Σώκρατες. –ΣΩ. Σκόπει δὴ καὶ τόδε· ἆρα εἴ τίς τι ποιεῖ, ἀνάγκη τι εἶναι καὶ πάσχον ὑπὸ τούτου τοῦ ποιοῦντος; –ΠΩΛ. Ἔμοιγε δοκεῖ. –ΣΩ. Ἆρα τοῦτο πάσχον ὃ τὸ ποιοῦν ποιεῖ, καὶ τοιοῦτον οἷον ποιεῖ τὸ ποιοῦν; λέγω δὲ τὸ τοιόνδε· εἴ τις τύπτει, ἀνάγκη τι τύπτεσθαι; –ΠΩΛ. Ἀνάγκη. –ΣΩ. Καὶ εἰ σφόδρα τύπτει ἢ ταχὺ ὁ τύπτων, οὕτω καὶ τὸ τυπτόμενον τύπτεσθαι; –ΠΩΛ. Ναί. –ΣΩ. Τοιοῦτον ἄρα πάθος τῷ τυπτομένῳ ἐστὶν οἷον ἂν τὸ τύπτον ποιῇ; –ΠΩΛ. Πάνυ γε. –ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ εἰ κάει τις, ἀνάγκη τι κάεσθαι; –ΠΩΛ. Πῶς γὰρ οὔ; –ΣΩ. Καὶ εἰ σφόδρα γε κάει ἢ ἀλγεινῶς, οὕτω κάεσθαι τὸ καόμενον ὡς ἂν τὸ κᾶον κάῃ; –ΠΩΛ. Πάνυ γε. –ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ εἰ

SOC: E algum outro homem a teria?

POL: Não me parece, conforme este argumento.

SOC: Portanto, eu falava a verdade, que nem eu nem tu nem qualquer outro homem preferiríamos cometer injustiça a sofrê-la, pois acontece de ser pior.

POL: É claro.

SOC: Vês então, Polo, que, comparando uma refutação com a outra, elas em nada se parecem: embora contigo todos os outros concordem exceto eu, para mim tu me bastas, mesmo sendo apenas um, pois concordas comigo e testemunhas em meu favor; e eu, dando a pauta da votação somente a ti, dispenso os outros. E que esse ponto esteja estabelecido por nós! A seguir, investiguemos sobre o segundo ponto em que divergimos: se pagar a justa pena uma vez cometida a injustiça é o maior dos males, como tu presumias, ou se não pagá-la é um mal maior, como eu, por minha vez, presumia. Examinemos o seguinte: pagar a justa pena e punir de forma justa quem comete injustiça, porventura consideras a mesma coisa? 476

POL: Sim.

SOC: Tu dirias, então, que nem todas as coisas justas são belas, na medida em que são justas? Investiga bem e então dize-me! b

POL: Não me parece, Sócrates.

SOC: Examina também o seguinte: se alguém faz alguma coisa, porventura é necessário que haja também uma coisa que sofra a ação daquele que faz?

POL: Parece-me que sim.

SOC: Aquilo que sofre a ação daquele que faz, porventura será tal qual a ação daquele que faz? Refiro-me a algo do gênero: se alguém açoitar, é necessário que algo seja açoitado?

POL: É necessário.

SOC: E se quem açoita açoitar impetuosa ou rapidamente, quem é açoitado será açoitado também da mesma maneira?

POL: Sim. c

SOC: Portanto, a afecção de quem é açoitado é tal qual a ação de quem açoita?

POL: Certamente.

SOC: Então, se alguém queimar, será necessário que algo seja queimado?

POL: E como não seria?

SOC: E se ele queimar impetuosa ou dolorosamente, quem é queimado será queimado da mesma maneira que queima aquele que queima?

τέμνει τι, ὁ αὐτὸς λόγος; τέμνεται γάρ τι. –ΠΩΛ. Ναί.
–ΣΩ. Καὶ εἰ μέγα γε ἢ βαθὺ τὸ τμῆμα ἢ ἀλγεινόν, τοιοῦ-
d τον τμῆμα τέμνεται τὸ τεμνόμενον οἷον τὸ τέμνον τέμνει; –
ΠΩΛ. Φαίνεται. –ΣΩ. Συλλήβδην δὴ ὅρα εἰ ὁμολογεῖς, ὃ
ἄρτι ἔλεγον, περὶ πάντων, οἷον ἂν ποιῇ τὸ ποιοῦν, τοιοῦτον
τὸ πάσχον πάσχειν. –ΠΩΛ. Ἀλλ' ὁμολογῶ.

5 ΣΩ. Τούτων δὴ ὁμολογουμένων, τὸ δίκην διδόναι πότερον
πάσχειν τί ἐστιν ἢ ποιεῖν; –ΠΩΛ. Ἀνάγκη, ὦ Σώκρατες,
πάσχειν. –ΣΩ. Οὐκοῦν ὑπό τινος ποιοῦντος; –ΠΩΛ. Πῶς
γὰρ οὔ; ὑπό γε τοῦ κολάζοντος. –ΣΩ. Ὁ δὲ ὀρθῶς κολάζων
e δικαίως κολάζει; –ΠΩΛ. Ναί. –ΣΩ. Δίκαια ποιῶν ἢ οὔ;
–ΠΩΛ. Δίκαια. –ΣΩ. Οὐκοῦν ὁ κολαζόμενος δίκην διδοὺς
δίκαια πάσχει; –ΠΩΛ. Φαίνεται. –ΣΩ. Τὰ δὲ δίκαιά που
καλὰ ὡμολόγηται; –ΠΩΛ. Πάνυ γε. –ΣΩ. Τούτων ἄρα ὁ
5 μὲν ποιεῖ καλά, ὁ δὲ πάσχει, ὁ κολαζόμενος. –ΠΩΛ. Ναί.
477 –ΣΩ. Οὐκοῦν εἴπερ καλά, ἀγαθά; ἢ γὰρ ἡδέα ἢ ὠφέ-
λιμα. –ΠΩΛ. Ἀνάγκη. –ΣΩ. Ἀγαθὰ ἄρα πάσχει ὁ δίκην
διδούς; –ΠΩΛ. Ἔοικεν. –ΣΩ. Ὠφελεῖται ἄρα; –ΠΩΛ.
Ναί.

5 ΣΩ. Ἆρα ἥνπερ ἐγὼ ὑπολαμβάνω τὴν ὠφελίαν; βελ-
τίων τὴν ψυχὴν γίγνεται, εἴπερ δικαίως κολάζεται; –ΠΩΛ.

POL: Certamente.

SOC: Então, se alguém cortar alguma coisa, o mesmo argumento não se aplicará? Pois alguma coisa será cortada.

POL: Sim.

SOC: E se o corte for grande, profundo ou doloroso, quem é cortado terá esse corte tal como corta aquele que corta? d

POL: É claro.

SOC: Em suma, vê se concordas, como há pouco eu dizia, que em todos esses casos a ação de quem faz é tal qual a afecção de quem a sofre.

POL: Concordo.

SOC: Uma vez concorde, pagar a justa pena é, porventura, sofrer ou fazer algo?

POL: Necessariamente, Sócrates, sofrer algo.

SOC: E não é pela ação de quem faz?

POL: E como não seria? De quem pune.

SOC: E quem pune corretamente pune de forma justa?

POL: Sim. e

SOC: Fazendo a coisa justa, ou não?

POL: A coisa justa.

SOC: Então, quem é punido não sofre a coisa justa, quando paga a justa pena?

POL: Aparentemente.

SOC: E há consenso de que as coisas justas sejam belas.

POL: Com certeza.

SOC: Portanto, um deles faz coisas belas, enquanto o outro, aquele que é punido, as sofre.

POL: Sim.

SOC: Assim, uma vez que são belas, são boas? Pois são ou aprazíveis ou benéficas? 477

POL: Necessariamente.

SOC: Portanto, quem paga a justa pena não sofre coisas boas?

POL: Como parece.

SOC: Portanto, ele não se beneficia?

POL: Sim.

SOC: Será, porventura, o benefício que concebo? A sua alma se torna melhor, quando ele é punido?

POL: É plausível.

Εἰκός γε. –ΣΩ. Κακίας ἄρα ψυχῆς ἀπαλλάττεται ὁ δίκην διδούς; –ΠΩΛ. Ναί. –ΣΩ. Ἆρα οὖν τοῦ μεγίστου ἀπαλλάττεται κακοῦ; ὧδε δὲ σκόπει· ἐν χρημάτων κατασκευῇ ἀνθρώπου κακίαν ἄλλην τινὰ ἐνορᾷς ἢ πενίαν; –ΠΩΛ. Οὔκ, ἀλλὰ πενίαν. –ΣΩ. Τί δ' ἐν σώματος κατασκευῇ; κακίαν ἂν φήσαις ἀσθένειαν εἶναι καὶ νόσον καὶ αἶσχος καὶ τὰ τοιαῦτα; –ΠΩΛ. Ἔγωγε. –ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ ἐν ψυχῇ πονηρίαν ἡγῇ τινα εἶναι; –ΠΩΛ. Πῶς γὰρ οὔ; –ΣΩ. Ταύτην οὖν οὐκ ἀδικίαν καλεῖς καὶ ἀμαθίαν καὶ δειλίαν καὶ τὰ τοιαῦτα; –ΠΩΛ. Πάνυ μὲν οὖν. –ΣΩ. Οὐκοῦν χρημάτων καὶ σώματος καὶ ψυχῆς, τριῶν ὄντων, τριττὰς εἴρηκας πονηρίας, πενίαν, νόσον, ἀδικίαν; –ΠΩΛ. Ναί. –ΣΩ. Τίς οὖν τούτων τῶν πονηριῶν αἰσχίστη; οὐχ ἡ ἀδικία καὶ συλλήβδην ἡ τῆς ψυχῆς πονηρία; –ΠΩΛ. Πολύ γε. –ΣΩ. Εἰ δὴ αἰσχίστη, καὶ κακίστη; –ΠΩΛ. Πῶς, ὦ Σώκρατες, λέγεις;

ΣΩ. Ὧδί· ἀεὶ τὸ αἴσχιστον ἤτοι λύπην μεγίστην παρέχον ἢ βλάβην ἢ ἀμφότερα αἴσχιστόν ἐστιν ἐκ τῶν ὡμολογημένων ἐν τῷ ἔμπροσθεν. –ΠΩΛ. Μάλιστα. –ΣΩ. Αἴσχιστον δὲ ἀδικία καὶ σύμπασα ψυχῆς πονηρία νυνδὴ ὡμολόγηται ἡμῖν; –ΠΩΛ. Ὡμολόγηται γάρ. –ΣΩ. Οὐκοῦν ἢ ἀνιαρότατόν ἐστι καὶ ἀνίᾳ ὑπερβάλλον αἴσχιστον τούτων ἐστὶν ἢ βλάβῃ ἢ ἀμφότερα; –ΠΩΛ. Ἀνάγκη. –ΣΩ. Ἆρ' οὖν ἀλγεινότερόν ἐστιν τοῦ πένεσθαι καὶ κάμνειν τὸ ἄδικον εἶναι καὶ ἀκόλαστον καὶ δειλὸν καὶ ἀμαθῆ; –ΠΩΛ. Οὐκ ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, ἀπὸ τούτων γε. –ΣΩ. Ὑπερφυεῖ τινι ἄρα ὡς μεγάλῃ βλάβῃ καὶ κακῷ θαυμασίῳ ὑπερβάλλουσα

SOC: Portanto, quem paga a justa pena não se livra do mal da alma?

POL: Sim.

SOC: Livra-se ele, por acaso, do mal maior? Examina desta maneira: quanto à provisão de b
riqueza, vês outro mal para o homem que não a pobreza?

POL: Não, é a pobreza.

SOC: E quanto à provisão do corpo? Dirias que o mal é a fraqueza, a doença, a deformidade e coisas similares?

POL: Sim.

SOC: E em relação à alma, consideras que também há algum vício?

POL: Como não haveria?

SOC: E não o chamas de injustiça, ignorância, covardia e coisas do gênero?

POL: Certamente.

SOC: Então, visto que riqueza, corpo e alma são três coisas, te referes a três vícios, à c
pobreza, à doença e à injustiça?

POL: Sim.

SOC: Qual é, então, o mais vergonhoso desses vícios? Não é a injustiça e, em suma, o vício da alma?

POL: Sem dúvida.

SOC: E se é o mais vergonhoso, não é o pior?

POL: Como dizes, Sócrates?

SOC: Assim: o mais vergonhoso sempre será mais vergonhoso por comportar a maior dor ou o maior prejuízo ou ambos, conforme foi consentido previamente.

POL: Absolutamente.

SOC: E não concordamos há pouco que a injustiça e todo o vício da alma é a coisa mais vergonhosa?

POL: Concordamos.

SOC: Ela não é, assim, a mais penosa e a mais vergonhosa por superar os outros em dor d
ou em prejuízo ou em ambos?

POL: Necessariamente.

SOC: Porventura ser injusto, intemperante, covarde e ignorante é mais doloroso do que ser pobre e doente?

POL: Não me parece, Sócrates, a partir do que foi dito.

SOC: Portanto, por superar os outros em um prejuízo excepcionalmente grandioso e em

e τἆλλα ἡ τῆς ψυχῆς πονηρία αἴσχιστόν ἐστι πάντων, ἐπειδὴ οὐκ ἀλγηδόνι γε, ὡς ὁ σὸς λόγος. –ΠΩΛ. Φαίνεται. – ΣΩ. Ἀλλὰ μήν που τό γε μεγίστῃ βλάβῃ ὑπερβάλλον
5 μέγιστον ἂν κακὸν εἴη τῶν ὄντων. –ΠΩΛ. Ναί. –ΣΩ. Ἡ ἀδικία ἄρα καὶ ἡ ἀκολασία καὶ ἡ ἄλλη ψυχῆς πονηρία μέγιστον τῶν ὄντων κακόν ἐστιν; –ΠΩΛ. Φαίνεται.

ΣΩ. Τίς οὖν τέχνη πενίας ἀπαλλάττει; οὐ χρηματιστική; –ΠΩΛ. Ναί. –ΣΩ. Τίς δὲ νόσου; οὐκ ἰατρική; –
478 ΠΩΛ. Ἀνάγκη. –ΣΩ. Τίς δὲ πονηρίας καὶ ἀδικίας; εἰ μὴ οὕτως εὐπορεῖς, ὧδε σκόπει· ποῖ ἄγομεν καὶ παρὰ τίνας τοὺς κάμνοντας τὰ σώματα; –ΠΩΛ. Παρὰ τοὺς ἰατρούς, ὦ Σώκρατες. –ΣΩ. Ποῖ δὲ τοὺς ἀδικοῦντας καὶ τοὺς ἀκολα-
5 σταίνοντας; –ΠΩΛ. Παρὰ τοὺς δικαστὰς λέγεις; –ΣΩ. Οὐκοῦν δίκην δώσοντας; –ΠΩΛ. Φημί. –ΣΩ. Ἆρ' οὖν οὐ δικαιοσύνῃ τινὶ χρώμενοι κολάζουσιν οἱ ὀρθῶς κολάζοντες; ΠΩΛ. Δῆλον δή. –ΣΩ. Χρηματιστικὴ μὲν ἄρα πενίας ἀπαλ-
b λάττει, ἰατρικὴ δὲ νόσου, δίκη δὲ ἀκολασίας καὶ ἀδικίας. – ΠΩΛ. Φαίνεται.

ΣΩ. Τί οὖν τούτων κάλλιστόν ἐστιν [ὧν λέγεις]; – ΠΩΛ. Τίνων λέγεις; –ΣΩ. Χρηματιστικῆς, ἰατρικῆς, δίκης.
5 –ΠΩΛ. Πολὺ διαφέρει, ὦ Σώκρατες, ἡ δίκη. –ΣΩ. Οὐκοῦν αὖ ἤτοι ἡδονὴν πλείστην ποιεῖ ἢ ὠφελίαν ἢ ἀμφότερα, εἴπερ κάλλιστόν ἐστιν; –ΠΩΛ. Ναί. –ΣΩ. Ἆρ' οὖν τὸ ἰατρεύεσθαι ἡδύ ἐστιν, καὶ χαίρουσιν οἱ ἰατρευόμενοι; –ΠΩΛ. Οὐκ

um mal estupendo, o vício da alma é o mais vergonhoso de todos, visto que não é em dor e
que os supera, conforme teu argumento.

POL: É claro.

SOC: Mas, decerto, aquilo que supera as demais coisas em maior prejuízo seria o maior mal existente.

POL: Sim.

SOC: Portanto, a injustiça, a intemperança e qualquer outro vício da alma é o maior mal existente.

POL: É claro.

SOC: Qual é, então, a arte que nos livra da pobreza? Não é a arte do negócio?

POL: Sim.

SOC: E qual delas nos livra da doença? Não é a medicina?

POL: Necessariamente.

SOC: E qual delas nos livra do vício e da injustiça? Se não encontrares a via de resposta, 478
examina deste modo: aonde e a quem levamos as pessoas cujo corpo está enfermo?

POL: Aos médicos, Sócrates.

SOC: E aonde levamos quem comete injustiça e é intemperante?

POL: Aos juízes, te referes a eles?

SOC: Não pagará, então, a justa pena?

POL: Sim.

SOC: E quem pune corretamente, porventura não pune empregando certa justiça?

POL: É evidente.

SOC: Portanto, a arte do negócio nos livra da pobreza, a medicina, da doença, e a justiça, b
da intemperança e da injustiça.

POL: É claro.

SOC: Qual delas, então, é a mais bela?

POL: A que te referes?

SOC: À arte do negócio, à medicina e à justiça.

POL: A justiça se distingue em muito das demais, Sócrates.

SOC: E ela, por sua vez, não produz decerto o maior prazer ou o maior benefício ou ambos, visto que é a mais bela?

POL: Sim.

SOC: O tratamento médico, por acaso, é aprazível, e quem a ele se submete gratifica-se?

ἔμοιγε δοκεῖ. –ΣΩ. Ἀλλ' ὠφέλιμόν γε. ἢ γάρ; –ΠΩΛ.
c Ναί. –ΣΩ. Μεγάλου γὰρ κακοῦ ἀπαλλάττεται, ὥστε λυσιτελεῖ ὑπομεῖναι τὴν ἀλγηδόνα καὶ ὑγιῆ εἶναι. –ΠΩΛ. Πῶς γὰρ οὔ; –ΣΩ. Ἆρ' οὖν οὕτως ἂν περὶ σῶμα εὐδαιμονέστατος ἄνθρωπος εἴη, ἰατρευόμενος, ἢ μηδὲ κάμνων ἀρχήν; –ΠΩΛ.
5 Δῆλον ὅτι μηδὲ κάμνων. –ΣΩ. Οὐ γὰρ τοῦτ' ἦν εὐδαιμονία, ὡς ἔοικε, κακοῦ ἀπαλλαγή, ἀλλὰ τὴν ἀρχὴν μηδὲ κτῆσις. –ΠΩΛ. Ἔστι ταῦτα.

d ΣΩ. Τί δέ; ἀθλιώτερος πότερος δυοῖν ἐχόντοιν κακὸν εἴτ' ἐν σώματι εἴτ' ἐν ψυχῇ, ὁ ἰατρευόμενος καὶ ἀπαλλαττόμενος τοῦ κακοῦ, ἢ ὁ μὴ ἰατρευόμενος, ἔχων δέ; –ΠΩΛ. Φαίνεταί μοι ὁ μὴ ἰατρευόμενος. –ΣΩ. Οὐκοῦν τὸ δίκην διδόναι
5 μεγίστου κακοῦ ἀπαλλαγὴ ἦν, πονηρίας; –ΠΩΛ. Ἦν γάρ. –ΣΩ. Σωφρονίζει γάρ που καὶ δικαιοτέρους ποιεῖ καὶ ἰατρικὴ γίγνεται πονηρίας ἡ δίκη. –ΠΩΛ. Ναί. –ΣΩ. Εὐδαιμονέστατος μὲν ἄρα ὁ μὴ ἔχων κακίαν ἐν ψυχῇ, ἐπειδὴ τοῦτο
e μέγιστον τῶν κακῶν ἐφάνη. –ΠΩΛ. Δῆλον δή. –ΣΩ. Δεύτερος δέ που ὁ ἀπαλλαττόμενος. –ΠΩΛ. Ἔοικεν. –ΣΩ. Οὗτος δ' ἦν ὁ νουθετούμενός τε καὶ ἐπιπληττόμενος καὶ δίκην διδούς. –ΠΩΛ. Ναί. –ΣΩ. Κάκιστα ἄρα ζῇ ὁ ἔχων [ἀδικίαν]
5 καὶ μὴ ἀπαλλαττόμενος. –ΠΩΛ. Φαίνεται.

ΣΩ. Οὐκοῦν οὗτος τυγχάνει ὢν ὃς ἂν τὰ μέγιστα ἀδικῶν καὶ χρώμενος μεγίστῃ ἀδικίᾳ διαπράξηται ὥστε μήτε νουθετεῖσθαι μήτε κολάζεσθαι μήτε δίκην διδόναι, ὥσπερ σὺ
479 φῂς Ἀρχέλαον παρεσκευάσθαι καὶ τοὺς ἄλλους τυράννους καὶ ῥήτορας καὶ δυνάστας;

POL: Não me parece.

SOC: Mas é benéfico, ou não?

POL: Sim.

SOC: Pois a pessoa se livra de um grande mal, de modo que lhe é vantajoso suportar a dor e ser saudável. c

POL: E como não seria?

SOC: E quando o homem, em relação ao corpo, seria feliz ao máximo: submetendo-se ao tratamento médico, ou não adoecendo desde o princípio?

POL: É evidente que não adoecendo.

SOC: Pois a felicidade, como é plausível, não era livrar-se do mal, mas não adquiri-lo a princípio.

POL: É isso.

SOC: E então? Entre duas pessoas com um mal, seja no corpo ou na alma, qual é mais infeliz, aquela que se submete ao tratamento médico e se livra do mal, ou aquela que não se lhe submete e persiste com ele? d

POL: É claro que aquela que não se submete a ele.

SOC: Pagar a justa pena não era, então, a libertação do maior mal, do vício?

POL: Era.

SOC: Pois a justiça traz a temperança, deixa as pessoas mais justas e se torna a medicina para o vício.

POL: Sim.

SOC: Portanto, é feliz ao máximo quem não possui o vício na alma, visto que ele é manifestamente o maior dos males.

POL: É evidente. e

SOC: E em segundo lugar, quem se livra dele.

POL: Como parece.

SOC: E esta pessoa era aquela que foi admoestada, castigada e que pagou a justa pena.

POL: Sim.

SOC: Portanto, vive da pior forma possível quem possui a injustiça e dela não se livra.

POL: É claro.

SOC: E então, esse não é o caso de quem, cometendo os maiores delitos e servindo-se da maior injustiça, age de modo a não ser admoestado, não ser punido e nem pagar a justa pena, como dizes que Arquelau, os demais tiranos, os retores e os dinastas estão dispostos 479

ΠΩΛ. Ἔοικε.

ΣΩ. Σχεδὸν γάρ που οὗτοι, ὦ ἄριστε, τὸ αὐτὸ διαπεπραγμένοι εἰσὶν ὥσπερ ἂν εἴ τις τοῖς μεγίστοις νοσήμασιν συνισχόμενος διαπράξαιτο μὴ διδόναι δίκην τῶν περὶ τὸ σῶμα ἁμαρτημάτων τοῖς ἰατροῖς μηδὲ ἰατρεύεσθαι, φοβούμενος ὡσπεranεὶ παῖς τὸ κάεσθαι καὶ τὸ τέμνεσθαι, ὅτι ἀλγεινόν. ἢ οὐ δοκεῖ καὶ σοὶ οὕτω;

ΠΩΛ. Ἔμοιγε.

ΣΩ. Ἀγνοῶν γε, ὡς ἔοικεν, οἷόν ἐστιν ἡ ὑγίεια καὶ ἀρετὴ σώματος. κινδυνεύουσι γὰρ ἐκ τῶν νῦν ἡμῖν ὡμολογημένων τοιοῦτόν τι ποιεῖν καὶ οἱ τὴν δίκην φεύγοντες, ὦ Πῶλε, τὸ ἀλγεινὸν αὐτοῦ καθορᾶν, πρὸς δὲ τὸ ὠφέλιμον τυφλῶς ἔχειν καὶ ἀγνοεῖν ὅσῳ ἀθλιώτερόν ἐστι μὴ ὑγιοῦς σώματος μὴ ὑγιεῖ ψυχῇ συνοικεῖν, ἀλλὰ σαθρᾷ καὶ ἀδίκῳ καὶ ἀνοσίῳ, ὅθεν καὶ πᾶν ποιοῦσιν ὥστε δίκην μὴ διδόναι μηδ' ἀπαλλάττεσθαι τοῦ μεγίστου κακοῦ, καὶ χρήματα παρασκευαζόμενοι καὶ φίλους καὶ ὅπως ἂν ὡσιν ὡς πιθανώτατοι λέγειν· εἰ δὲ ἡμεῖς ἀληθῆ ὡμολογήκαμεν, ὦ Πῶλε, ἆρ' αἰσθάνῃ τὰ συμβαίνοντα ἐκ τοῦ λόγου; ἢ βούλει συλλογισώμεθα αὐτά;

ΠΩΛ. Εἰ σοί γε δοκεῖ.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν συμβαίνει μέγιστον κακὸν ἡ ἀδικία καὶ τὸ ἀδικεῖν; –ΠΩΛ. Φαίνεταί γε. –ΣΩ. Καὶ μὴν ἀπαλλαγή γε ἐφάνη τούτου τοῦ κακοῦ τὸ δίκην διδόναι; –ΠΩΛ. Κινδυνεύει. –ΣΩ. Τὸ δέ γε μὴ διδόναι ἐμμονὴ τοῦ κακοῦ; –ΠΩΛ. Ναί. –ΣΩ. Δεύτερον ἄρα ἐστὶν τῶν κακῶν μεγέθει τὸ ἀδικεῖν· τὸ δὲ ἀδικοῦντα μὴ διδόναι δίκην πάντων μέγιστόν τε καὶ πρῶτον κακῶν πέφυκεν. –ΠΩΛ. Ἔοικεν.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν οὐ περὶ τούτου, ὦ φίλε, ἠμφεσβητήσαμεν, σὺ μὲν τὸν Ἀρχέλαον εὐδαιμονίζων τὸν τὰ μέγιστα ἀδικοῦντα δίκην οὐδεμίαν διδόντα, ἐγὼ δὲ τοὐναντίον οἰόμενος, εἴτε Ἀρχέλαος εἴτ' ἄλλος ἀνθρώπων ὁστισοῦν μὴ δίδωσι δίκην ἀδικῶν, τούτῳ προσήκειν ἀθλίῳ εἶναι διαφερόντως τῶν ἄλλων ἀνθρώπων, καὶ ἀεὶ τὸν ἀδικοῦντα τοῦ ἀδικουμένου ἀθλιώτερον εἶναι καὶ τὸν μὴ διδόντα δίκην τοῦ διδόντος; οὐ ταῦτ' ἦν τὰ ὑπ' ἐμοῦ λεγόμενα;

ΠΩΛ. Ναί.

a isso?

POL: É plausível.

SOC: É como se essas pessoas, excelente homem, tivessem agido como quem, contraindo as maiores doenças, age de modo a não pagar aos médicos a justa pena relativa aos erros do corpo e a não se submeter a seu tratamento, temeroso, qual uma criança, de alguma cauterização ou de algum corte devido à dor infligida. Não é esse também o teu parecer?

POL: Sim. b

SOC: Porque ignora, como parece, qual é a saúde e a virtude do corpo. Pois, a partir de nosso consentimento vigente, é provável que quem escape à justiça também faça algo similar, Polo: observa a dor por ela infligida, mas é cego para o que é benéfico, ignorando o quanto é mais infeliz viver com a alma insalubre do que com o corpo em semelhante estado, uma alma avariada, injusta e ímpia. É por esse motivo que ele faz de tudo para não c pagar a justa pena e não se livrar do maior mal, dispondo-se de dinheiro, de amigos e do modo de ser persuasivo ao máximo no discurso. Se nosso consentimento for verdadeiro, Polo, será que percebes as conseqüências do argumento? Ou queres que nós as recapitulemos?

POL: Se for de teu parecer.

SOC: Não decorre, porventura, que a injustiça e cometer injustiça são o maior mal?

POL: É claro. d

SOC: Com efeito, pagar a justa pena é manifestamente a libertação desse mal, não é?

POL: É provável.

SOC: E não pagá-la, a preservação do mal?

POL: Sim.

SOC: Portanto, o segundo mal em magnitude é cometer injustiça, mas não pagar a justa pena, quando cometida a injustiça, é naturalmente o primeiro e o maior de todos os males.

POL: É plausível.

SOC: E não era neste ponto, meu caro, que divergíamos? Tu supunhas que Arquelau era feliz, tendo ele cometido as maiores injustiças e jamais tendo pago a justa pena, enquanto eu julgava o contrário, que se Arquelau ou qualquer outro homem não a pagasse, uma vez e cometida a injustiça, conviria que ele fosse distintamente o mais infeliz dos homens, e aquele que comete injustiça fosse sempre mais infeliz do que quem a sofre, e aquele que não paga a justa pena, mais infeliz do que quem a paga? Não era isso o que eu dizia?

POL: Sim.

ΣΩ. Οὐκοῦν ἀποδέδεικται ὅτι ἀληθῆ ἐλέγετο;

ΠΩΛ. Φαίνεται.

480 ΣΩ. Εἶεν· εἰ οὖν δὴ ταῦτα ἀληθῆ, ὦ Πῶλε, τίς ἡ μεγάλη χρεία ἐστὶν τῆς ῥητορικῆς; δεῖ μὲν γὰρ δὴ ἐκ τῶν νῦν ὡμολογημένων αὐτὸν ἑαυτὸν μάλιστα φυλάττειν ὅπως μὴ ἀδικήσει, ὡς ἱκανὸν κακὸν ἔξοντα. οὐ γάρ;

ΠΩΛ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Ἐὰν δέ γε ἀδικήσῃ ἢ αὐτὸς ἢ ἄλλος τις ὧν ἂν κήδηται, αὐτὸν ἑκόντα ἰέναι ἐκεῖσε ὅπου ὡς τάχιστα δώσει δίκην, παρὰ τὸν δικαστὴν ὥσπερ παρὰ τὸν ἰατρόν, b σπεύδοντα ὅπως μὴ ἐγχρονισθὲν τὸ νόσημα τῆς ἀδικίας ὕπουλον τὴν ψυχὴν ποιήσει καὶ ἀνίατον· ἢ πῶς λέγομεν, ὦ Πῶλε, εἴπερ τὰ πρότερον μένει ἡμῖν ὁμολογήματα; οὐκ ἀνάγκη ταῦτα ἐκείνοις οὕτω μὲν συμφωνεῖν, ἄλλως δὲ μή;

ΠΩΛ. Τί γὰρ δὴ φῶμεν, ὦ Σώκρατες;

ΣΩ. Ἐπὶ μὲν ἄρα τὸ ἀπολογεῖσθαι ὑπὲρ τῆς ἀδικίας τῆς αὑτοῦ ἢ γονέων ἢ ἑταίρων ἢ παίδων ἢ πατρίδος ἀδικούσης οὐ χρήσιμος οὐδὲν ἡ ῥητορικὴ ἡμῖν, ὦ Πῶλε, εἰ μὴ εἴ τις c ὑπολάβοι ἐπὶ τοὐναντίον—κατηγορεῖν δεῖν μάλιστα μὲν ἑαυτοῦ, ἔπειτα δὲ καὶ τῶν οἰκείων καὶ τῶν ἄλλων ὃς ἂν ἀεὶ τῶν φίλων τυγχάνῃ ἀδικῶν, καὶ μὴ ἀποκρύπτεσθαι ἀλλ' εἰς τὸ φανερὸν ἄγειν τὸ ἀδίκημα, ἵνα δῷ δίκην καὶ ὑγιὴς γένηται, ἀναγκάζειν τε αὑτὸν καὶ τοὺς ἄλλους μὴ ἀποδειλιᾶν ἀλλὰ παρέχειν μύσαντα εὖ καὶ ἀνδρείως ὥσπερ τέμνειν καὶ κάειν ἰατρῷ, τὸ ἀγαθὸν καὶ καλὸν διώκοντα, μὴ ὑπολογιζόμενον τὸ ἀλγεινόν, ἐὰν μέν γε πληγῶν ἄξια ἠδικηκὼς d ᾖ, τύπτειν παρέχοντα, ἐὰν δὲ δεσμοῦ, δεῖν, ἐὰν δὲ ζημίας, ἀποτίνοντα, ἐὰν δὲ φυγῆς, φεύγοντα, ἐὰν δὲ θανάτου, ἀποθνῄσκοντα, αὐτὸν πρῶτον ὄντα κατήγορον καὶ αὑτοῦ καὶ τῶν ἄλλων οἰκείων καὶ ἐπὶ τοῦτο χρώμενον τῇ ῥητορικῇ, ὅπως ἂν καταδήλων τῶν ἀδικημάτων γιγνομένων ἀπαλλάττωνται τοῦ μεγίστου κακοῦ, ἀδικίας. φῶμεν οὕτως ἢ μὴ φῶμεν, ὦ Πῶλε;

e ΠΩΛ. Ἄτοπα μέν, ὦ Σώκρατες, ἔμοιγε δοκεῖ, τοῖς μέντοι ἔμπροσθεν ἴσως σοι ὁμολογεῖται.

ΣΩ. Οὐκοῦν ἢ κἀκεῖνα λυτέον ἢ τάδε ἀνάγκη συμβαίνειν;

ΠΩΛ. Ναί, τοῦτό γε οὕτως ἔχει.

ΣΩ. Τοὐναντίον δέ γε αὖ μεταβαλόντα, εἰ ἄρα δεῖ τινα κακῶς ποιεῖν, εἴτ' ἐχθρὸν εἴτε ὁντινοῦν, ἐὰν μόνον μὴ αὐτὸς

SOC: Não está demonstrado, então, que se dizia a verdade?

POL: É claro.

SOC: Seja! Se isso então é verdadeiro, Polo, qual é a grandiosa utilidade da retórica? Pois, 480
a partir de nosso consentimento vigente, o homem deve, sobretudo, vigiar a si mesmo para não cometer injustiça, pois contrairia, assim, um mal suficiente. Ou não?

POL: Com certeza.

SOC: E se ele ou qualquer outro homem que a isso se atente cometer alguma injustiça, ele próprio deverá se dirigir voluntariamente aonde possa pagar o mais rápido possível a justa pena, apresentando-se ao juiz como a um médico, zelando para que a doença da injustiça b
não se torne crônica e não deixe na alma uma cicatriz incurável. Ou o que diremos nós, Polo, visto que nosso consentimento anterior persevera? Não é necessário que isso, dito assim, lhe seja consoante, e não de outra maneira?

POL: E o que devemos dizer então, Sócrates?

SOC: Pois bem, para a defesa da injustiça, quer de sua própria injustiça, dos parentes, dos amigos, dos filhos ou de sua pátria, a retórica não nos é minimamente útil, Polo, a não ser que alguém conceba seu uso em sentido contrário: deve-se acusar antes de tudo a si c
mesmo, e então os familiares ou outro amigo qualquer, sempre que se cometa alguma injustiça; ao invés de ocultá-lo, deve-se trazer à luz o ato injusto, a fim de pagar a justa pena e se tornar saudável; deve-se constranger a si mesmo e aos demais a não se acovardarem, mas a se apresentarem, de olhos cerrados, correta e corajosamente como se fosse a um médico para algum corte ou cauterização, encalçando o bem e o belo e não cogitando a dor, apresentando-se para ser açoitado, se o ato injusto merecer o açoite, para d
ser preso, se merecer a prisão, para ser punido, se merecer a punição, para ser exilado, se merecer o exílio, para ser morto, se merecer pena de morte; deve-se ser o primeiro a acusar a si próprio e os demais familiares, e utilizar a retórica com este escopo, a fim de que, uma vez fúlgidos os atos injustos cometidos, se livrem do maior mal, da injustiça. Devemos ou não devemos falar assim, Polo?

POL: Isso me parece um absurdo, Sócrates! Todavia, talvez concorde com o que dizias e
anteriormente.

SOC: Então, devemos suprimi-lo ou isso é conseqüência necessária?

POL: Sim, é isso o que sucede.

SOC: Mas mudemos para a situação inversa: pois bem, se alguém deve fazer mal a um inimigo ou a quem quer que seja, quando apenas ele não tenha sofrido alguma injustiça

ἀδικῆται ὑπὸ τοῦ ἐχθροῦ—τοῦτο μὲν γὰρ εὐλαβητέον—ἐὰν δὲ ἄλλον ἀδικῇ ὁ ἐχθρός, παντὶ τρόπῳ παρασκευαστέον, καὶ
481 πράττοντα καὶ λέγοντα, ὅπως μὴ δῷ δίκην μηδὲ ἔλθῃ παρὰ τὸν δικαστήν· ἐὰν δὲ ἔλθῃ, μηχανητέον ὅπως ἂν διαφύγῃ καὶ μὴ δῷ δίκην ὁ ἐχθρός, ἀλλ' ἐάντε χρυσίον <ᾖ> ἡρπακὼς πολύ, μὴ ἀποδιδῷ τοῦτο ἀλλ' ἔχων ἀναλίσκῃ καὶ εἰς ἑαυτὸν
5 καὶ εἰς τοὺς ἑαυτοῦ ἀδίκως καὶ ἀθέως, ἐάντε αὖ θανάτου ἄξια ἠδικηκὼς ᾖ, ὅπως μὴ ἀποθανεῖται, μάλιστα μὲν μηδέποτε, ἀλλ' ἀθάνατος ἔσται πονηρὸς ὤν, εἰ δὲ μή, ὅπως ὡς
b πλεῖστον χρόνον βιώσεται τοιοῦτος ὤν. ἐπὶ τὰ τοιαῦτα ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Πῶλε, ἡ ῥητορικὴ χρήσιμος εἶναι, ἐπεὶ τῷ γε μὴ μέλλοντι ἀδικεῖν οὐ μεγάλη τίς μοι δοκεῖ ἡ χρεία αὐτῆς εἶναι, εἰ δὴ καὶ ἔστιν τις χρεία, ὡς ἔν γε τοῖς
5 πρόσθεν οὐδαμῇ ἐφάνη οὖσα.

ΚΑΛ. Εἰπέ μοι, ὦ Χαιρεφῶν, σπουδάζει ταῦτα Σωκράτης ἢ παίζει;

ΧΑΙ. Ἐμοὶ μὲν δοκεῖ, ὦ Καλλίκλεις, ὑπερφυῶς σπουδάζειν· οὐδὲν μέντοι οἷον τὸ αὐτὸν ἐρωτᾶν.

10 ΚΑΛ. Νὴ τοὺς θεοὺς ἀλλ' ἐπιθυμῶ. εἰπέ μοι, ὦ Σώ-
c κρατες, πότερόν σε θῶμεν νυνὶ σπουδάζοντα ἢ παίζοντα; εἰ μὲν γὰρ σπουδάζεις τε καὶ τυγχάνει ταῦτα ἀληθῆ ὄντα ἃ λέγεις, ἄλλο τι ἢ ἡμῶν ὁ βίος ἀνατετραμμένος ἂν εἴη τῶν ἀνθρώπων καὶ πάντα τὰ ἐναντία πράττομεν, ὡς ἔοικεν, ἢ ἃ δεῖ;

5 ΣΩ. Ὦ Καλλίκλεις, εἰ μή τι ἦν τοῖς ἀνθρώποις πάθος, τοῖς μὲν ἄλλο τι, τοῖς δὲ ἄλλο τι [ἢ] τὸ αὐτό, ἀλλά τις ἡμῶν ἴδιόν τι ἔπασχεν πάθος ἢ οἱ ἄλλοι, οὐκ ἂν ἦν ῥᾴδιον
d ἐνδείξασθαι τῷ ἑτέρῳ τὸ ἑαυτοῦ πάθημα. λέγω δ' ἐννοήσας ὅτι ἐγώ τε καὶ σὺ νῦν τυγχάνομεν ταὐτόν τι πεπονθότες, ἐρῶντε δύο ὄντε δυοῖν ἑκάτερος, ἐγὼ μὲν Ἀλκιβιάδου τε τοῦ Κλεινίου καὶ φιλοσοφίας, σὺ δὲ δυοῖν, τοῦ τε Ἀθη-
5 ναίων δήμου καὶ τοῦ Πυριλάμπους. αἰσθάνομαι οὖν σου ἑκάστοτε, καίπερ ὄντος δεινοῦ, ὅτι ἂν φῇ σου τὰ παιδικὰ καὶ ὅπως ἂν φῇ ἔχειν, οὐ δυναμένου ἀντιλέγειν, ἀλλ' ἄνω
e καὶ κάτω μεταβαλλομένου· ἔν τε τῇ ἐκκλησίᾳ, ἐάν τι σοῦ λέγοντος ὁ δῆμος ὁ Ἀθηναίων μὴ φῇ οὕτως ἔχειν, μεταβαλλόμενος λέγεις ἃ ἐκεῖνος βούλεται, καὶ πρὸς τὸν Πυριλάμπους νεανίαν τὸν καλὸν τοῦτον τοιαῦτα ἕτερα πέπονθας.
5 τοῖς γὰρ τῶν παιδικῶν βουλεύμασίν τε καὶ λόγοις οὐχ οἷός τ' εἶ ἐναντιοῦσθαι, ὥστε, εἴ τίς σου λέγοντος ἑκάστοτε ἃ διὰ τούτους λέγεις θαυμάζοι ὡς ἄτοπά ἐστιν, ἴσως εἴποις ἂν αὐτῷ, εἰ βούλοιο τἀληθῆ λέγειν, ὅτι εἰ μή τις παύσει τὰ
482 σὰ παιδικὰ τούτων τῶν λόγων, οὐδὲ σὺ παύσῃ ποτὲ ταῦτα λέγων. νόμιζε τοίνυν καὶ παρ' ἐμοῦ χρῆναι ἕτερα τοιαῦτα ἀκούειν, καὶ μὴ θαύμαζε ὅτι ἐγὼ ταῦτα λέγω, ἀλλὰ τὴν

por parte desse inimigo – é preciso se precaver contra isso - embora outra pessoa a tenha sofrido, ele deve se dispor de todos os meios, quer em ações quer em palavras, para que o inimigo não pague a justa pena e não se apresente ao juiz; mas caso o inimigo se lhe 481
apresente, ele deve buscar algum subterfúgio para que ele fuja e não pague a justa pena: se o inimigo tiver furtado certa soma de ouro, para que ele não a restitua, mas porte-a consigo e despenda-a em seu próprio interesse e de seus comparsas injusta e impiamente; se, por sua vez, seu delito merecer a pena de morte, para que o inimigo não seja morto, ou melhor, jamais morto, e que seja imortal ainda que vicioso; se não for o caso, para que o b
inimigo sobreviva o maior tempo possível sendo como ele é. É em tais circunstâncias, Polo, que a retórica parece-me ser útil, visto que para quem não pretende cometer injustiça ela não me parece de grande utilidade, caso haja deveras alguma utilidade, pois na discussão anterior ela não se manifestou em nenhuma instância.

CAL: Dize-me, Querefone, Sócrates fala sério ou está de brincadeira?

QUE: Parece-me, Cálicles, que ele fala com uma seriedade soberba; mas nada como tu a lhe perguntar!

c

CAL: Sim, pelos deuses, anseio por fazê-lo. Dize-me, Sócrates, devemos considerar que neste momento falas com seriedade ou estás de brincadeira? Pois se falas sério e tuas palavras são verdadeiras, a vida de nós homens não estaria de ponta-cabeça e não estaríamos fazendo, como parece, tudo ao contrário do que deveríamos fazer?

SOC: Cálicles, se os homens não experimentassem a mesma paixão, mas cada um a que lhe é própria, e se cada um de nós tivesse uma paixão particular que os outros não tivessem, não seria fácil mostrar a outrem aquela que lhe é própria. Digo isso pensando d
que tanto eu quanto tu experimentamos hoje a mesma paixão: cada um de nós tem dois amantes, eu, Alcibíades, filho de Clínias, e a filosofia, e tu, outros dois, o demo de Atenas e Demo, filho de Pirilampo. Em toda e qualquer ocasião percebo que tu, embora sejas prodigioso, não consegues contradizer o que quer que teus amantes digam ou sustentem, e
mudando de posição ora aqui, ora ali. Na Assembléia, se o demo de Atenas disser que teu discurso não procede, tu mudas de posição e dizes o que ele quer; por esse jovem e belo filho de Pirilampo, és afetado de modo similar. Pois não consegues te opor às decisões e aos discursos de teus amantes, de modo que, a alguém estupefato com o disparate que a todo momento dizes por causa deles, tu talvez lhe dirias, caso quisesses falar a verdade, que, a menos que alguém impeça teus amantes de proferirem tais discursos, tu jamais 482

φιλοσοφίαν, τὰ ἐμὰ παιδικά, παῦσον ταῦτα λέγουσαν.
λέγει γάρ, ὦ φίλε ἑταῖρε, ἃ νῦν ἐμοῦ ἀκούεις, καί μοί ἐστιν
τῶν ἑτέρων παιδικῶν πολὺ ἧττον ἔμπληκτος· ὁ μὲν γὰρ Κλει-
νίειος οὗτος ἄλλοτε ἄλλων ἐστὶ λόγων, ἡ δὲ φιλοσοφία ἀεὶ
b τῶν αὐτῶν, λέγει δὲ ἃ σὺ νῦν θαυμάζεις, παρῆσθα δὲ καὶ
αὐτὸς λεγομένοις. ἢ οὖν ἐκείνην ἐξέλεγξον, ὅπερ ἄρτι
ἔλεγον, ὡς οὐ τὸ ἀδικεῖν ἐστιν καὶ ἀδικοῦντα δίκην μὴ δι-
δόναι ἁπάντων ἔσχατον κακῶν· ἢ εἰ τοῦτο ἐάσεις ἀνέλεγκτον,
μὰ τὸν κύνα τὸν Αἰγυπτίων θεόν, οὔ σοι ὁμολογήσει Καλ-
λικλῆς, ὦ Καλλίκλεις, ἀλλὰ διαφωνήσει ἐν ἅπαντι τῷ βίῳ.
καίτοι ἔγωγε οἶμαι, ὦ βέλτιστε, καὶ τὴν λύραν μοι κρεῖττον
εἶναι ἀνάρμοστόν τε καὶ διαφωνεῖν, καὶ χορὸν ᾧ χορηγοίην,
c καὶ πλείστους ἀνθρώπους μὴ ὁμολογεῖν μοι ἀλλ' ἐναντία
λέγειν μᾶλλον ἢ ἕνα ὄντα ἐμὲ ἐμαυτῷ ἀσύμφωνον εἶναι
καὶ ἐναντία λέγειν.

ΚΑΛ. Ὦ Σώκρατες, δοκεῖς νεανιεύεσθαι ἐν τοῖς λόγοις
ὡς ἀληθῶς δημηγόρος ὤν· καὶ νῦν ταῦτα δημηγορεῖς ταὐτὸν
παθόντος Πώλου πάθος ὅπερ Γοργίου κατηγόρει πρὸς σὲ
παθεῖν. ἔφη γάρ που Γοργίαν ἐρωτώμενον ὑπὸ σοῦ, ἐὰν
ἀφίκηται παρ' αὐτὸν μὴ ἐπιστάμενος τὰ δίκαια ὁ τὴν ῥητο-
d ρικὴν βουλόμενος μαθεῖν, εἰ διδάξοι αὐτὸν ὁ Γοργίας,
αἰσχυνθῆναι αὐτὸν καὶ φάναι διδάξειν διὰ τὸ ἔθος τῶν ἀν-
θρώπων, ὅτι ἀγανακτοῖεν ἂν εἴ τις μὴ φαίη—διὰ δὴ ταύτην
τὴν ὁμολογίαν ἀναγκασθῆναι ἐναντία αὐτὸν αὐτῷ εἰπεῖν,
σὲ δὲ αὐτὸ τοῦτο ἀγαπᾶν—καί σου κατεγέλα[2], ὡς γέ μοι
δοκεῖν ὀρθῶς, τότε· νῦν δὲ πάλιν αὐτὸς ταὐτὸν τοῦτο ἔπαθεν.
καὶ ἔγωγε κατ' αὐτὸ τοῦτο οὐκ ἄγαμαι Πῶλον, ὅτι σοι
συνεχώρησεν τὸ ἀδικεῖν αἴσχιον εἶναι τοῦ ἀδικεῖσθαι· ἐκ
e ταύτης γὰρ αὖ τῆς ὁμολογίας αὐτὸς ὑπὸ σοῦ συμποδισθεὶς
ἐν τοῖς λόγοις ἐπεστομίσθη, αἰσχυνθεὶς ἃ ἐνόει εἰπεῖν. σὺ
γὰρ τῷ ὄντι, ὦ Σώκρατες, εἰς τοιαῦτα ἄγεις φορτικὰ καὶ
δημηγορικά, φάσκων τὴν ἀλήθειαν διώκειν, ἃ φύσει μὲν
οὐκ ἔστιν καλά, νόμῳ δέ. ὡς τὰ πολλὰ δὲ ταῦτα ἐναντί'
ἀλλήλοις ἐστίν, ἥ τε φύσις καὶ ὁ νόμος· ἐὰν οὖν τις αἰσχύ-
483 νηται καὶ μὴ τολμᾷ λέγειν ἅπερ νοεῖ, ἀναγκάζεται ἐναντία
λέγειν. ὃ δὴ καὶ σὺ τοῦτο τὸ σοφὸν κατανενοηκὼς κακουρ-
γεῖς ἐν τοῖς λόγοις, ἐὰν μέν τις κατὰ νόμον λέγῃ, κατὰ
φύσιν ὑπερωτῶν, ἐὰν δὲ τὰ τῆς φύσεως, τὰ τοῦ νόμου.

[2] Correção de Dodds (1990, p. 254).

deixarás de proferi-los. Pois bem, considera que também de mim deverás ouvir coisas do 482
gênero, e não te assombres que seja eu a dizer isso, mas impede antes a filosofia, minha amante, de dizê-lo! Ela diz, meu caro amigo, o que ouves de mim agora, e ela me é muito menos volúvel do que meu outro amante, pois Alcibíades, filho de Clínias, profere discursos diferentes em diferentes ocasiões, ao passo que a filosofia sempre diz as mesmas b
coisas, e ela diz o que agora te assombras; tu próprio estavas ali presente em seu pronunciamento. Então, dirigindo-te a ela, refuta o que há pouco eu dizia, que cometer injustiça e, uma vez cometida, não pagar a justa pena, são dentre todos os males os mais extremos! Caso contrário, se te eximires de refutá-la, pelo deus-cão dos Egípcios, Cálicles discordará de ti, ó Cálicles, e dirá coisas dissonantes por toda a vida. Aliás, ao menos eu julgo, excelente homem, que é melhor que minha lira, ou o coro do qual sou corego, seja desafinada e dissonante e que a maioria dos homens não concorde comigo e afirme o c
contrário do que digo, do que eu, sendo um só, dissone de mim mesmo e diga coisas contraditórias.

CAL: Sócrates, tuas palavras têm ares de insolência juvenil, como se fosses um verdadeiro orador público, e ages como tal porque Polo experimentou a mesma paixão que, segundo a sua própria acusação, Górgias havia experimentado contigo. Polo dizia que, quando tu perguntaste a Górgias se ele ensinaria a pessoa que, querendo aprender a retórica, lhe procurasse sem conhecer o justo, Górgias ficou envergonhado e afirmou que o ensinaria d
devido ao costume dos homens, pois se enfureceriam caso afirmasse o contrário - e dizia que por causa desse consentimento ele foi constrangido a dizer coisas contrárias a si mesmo, e que era precisamente isso o que te aprazia - e naquela ocasião Polo riu de ti, corretamente, como me parece. Mas agora, em contrapartida, ele próprio experimentou essa mesma paixão. É por esta razão que não admiro Polo, porque concordou contigo que cometer injustiça é mais vergonhoso do que sofrê-la; a partir desse consentimento, por sua e
vez, teve os pés por ti atados na discussão e fechou o bico com vergonha de dizer o que pensa. Tu, na verdade, Sócrates, sob a alegação de que encalças a verdade, te envolves com essas coisas típicas da oratória vulgar, as quais não são belas por natureza, mas pela lei. Pois na maior parte dos casos natureza e lei são contrárias entre si, de modo que se alguém, envergonhado, não ousar dizer o que pensa, será constrangido a dizer coisas 483
contraditórias. E tu, ciente desse saber, és capcioso na discussão: se alguém fala sobre a lei, tu lhe perguntas sub-repticiamente sobre a natureza, e se ele fala sobre a natureza, tu

ὥσπερ αὐτίκα ἐν τούτοις, τῷ ἀδικεῖν τε καὶ τῷ ἀδικεῖσθαι, Πώλου τὸ κατὰ νόμον αἴσχιον λέγοντος, σὺ τὸν λόγον ἐδιώκαθες κατὰ φύσιν. φύσει μὲν γὰρ πᾶν αἴσχιόν ἐστιν ὅπερ καὶ κάκιον, τὸ ἀδικεῖσθαι, νόμῳ δὲ τὸ ἀδικεῖν. οὐδὲ γὰρ ἀνδρὸς τοῦτό γ' ἐστὶν τὸ πάθημα, τὸ ἀδικεῖσθαι, ἀλλ' ἀνδραπόδου τινὸς ᾧ κρεῖττόν ἐστιν τεθνάναι ἢ ζῆν, ὅστις ἀδικούμενος καὶ προπηλακιζόμενος μὴ οἷός τέ ἐστιν αὐτὸς αὑτῷ βοηθεῖν μηδὲ ἄλλῳ οὗ ἂν κήδηται. ἀλλ' οἶμαι οἱ τιθέμενοι τοὺς νόμους οἱ ἀσθενεῖς ἄνθρωποί εἰσιν καὶ οἱ πολλοί. πρὸς αὐτοὺς οὖν καὶ τὸ αὑτοῖς συμφέρον τούς τε νόμους τίθενται καὶ τοὺς ἐπαίνους ἐπαινοῦσιν καὶ τοὺς ψόγους ψέγουσιν· ἐκφοβοῦντες τοὺς ἐρρωμενεστέρους τῶν ἀνθρώπων καὶ δυνατοὺς ὄντας πλέον ἔχειν, ἵνα μὴ αὐτῶν πλέον ἔχωσιν, λέγουσιν ὡς αἰσχρὸν καὶ ἄδικον τὸ πλεονεκτεῖν, καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ ἀδικεῖν, τὸ πλέον τῶν ἄλλων ζητεῖν ἔχειν· ἀγαπῶσι γὰρ οἶμαι αὐτοὶ ἂν τὸ ἴσον ἔχωσιν φαυλότεροι ὄντες. διὰ ταῦτα δὴ νόμῳ μὲν τοῦτο ἄδικον καὶ αἰσχρὸν λέγεται, τὸ πλέον ζητεῖν ἔχειν τῶν πολλῶν, καὶ ἀδικεῖν αὐτὸ καλοῦσιν· ἡ δέ γε οἶμαι φύσις αὐτὴ ἀποφαίνει αὐτό, ὅτι δίκαιόν ἐστιν τὸν ἀμείνω τοῦ χείρονος πλέον ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου. δηλοῖ δὲ ταῦτα πολλαχοῦ ὅτι οὕτως ἔχει, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις καὶ τῶν ἀνθρώπων ἐν ὅλαις ταῖς πόλεσι καὶ τοῖς γένεσιν, ὅτι οὕτω τὸ δίκαιον κέκριται, τὸν κρείττω τοῦ ἥττονος ἄρχειν καὶ πλέον ἔχειν. ἐπεὶ ποίῳ δικαίῳ χρώμενος Ξέρξης ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα ἐστράτευσεν ἢ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐπὶ Σκύθας; ἢ ἄλλα μυρία ἄν τις ἔχοι τοιαῦτα λέγειν. ἀλλ' οἶμαι οὗτοι κατὰ φύσιν τὴν τοῦ δικαίου ταῦτα πράττουσιν, καὶ ναὶ μὰ Δία κατὰ νόμον γε τὸν τῆς φύσεως, οὐ μέντοι ἴσως κατὰ τοῦτον ὃν ἡμεῖς τιθέμεθα· πλάττοντες τοὺς βελτίστους καὶ ἐρρωμενεστάτους ἡμῶν αὐτῶν, ἐκ νέων λαμβάνοντες, ὥσπερ λέοντας, κατεπᾴδοντές τε καὶ γοητεύοντες καταδουλούμεθα λέγοντες ὡς τὸ ἴσον χρὴ ἔχειν καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον. ἐὰν δέ γε οἶμαι φύσιν ἱκανὴν γένηται ἔχων ἀνήρ, πάντα ταῦτα ἀποσεισάμενος καὶ διαρρήξας καὶ διαφυγών, καταπατήσας τὰ ἡμέτερα γράμματα καὶ μαγγανεύματα καὶ ἐπῳδὰς καὶ νόμους τοὺς παρὰ φύσιν ἅπαντας, ἐπαναστὰς ἀνεφάνη δεσπότης ἡμέτερος ὁ δοῦλος, καὶ ἐνταῦθα ἐξέλαμψεν τὸ τῆς φύσεως δίκαιον. δοκεῖ δέ μοι καὶ Πίνδαρος ἅπερ ἐγὼ λέγω ἐνδείκνυσθαι ἐν τῷ ᾄσματι ἐν ᾧ λέγει ὅτι—

> νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς
> θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων·

οὗτος δὲ δή, φησίν,—

tornas a lhe perguntar sobre a lei. Por exemplo: na discussão anterior concernente a cometer e sofrer injustiça, Polo falava do que era mais vergonhoso segundo a lei, mas teu discurso encalçava o que era vergonhoso segundo a natureza. Pois segundo a natureza, tudo o que é mais vergonhoso também é pior, ou seja, sofrer injustiça, ao passo que, segundo a lei, é cometê-la. Pois sofrer injustiça não é uma afecção própria do homem, mas de um escravo, cuja morte é preferível à vida, incapaz, quando injustiçado e ultrajado, de b
socorrer a si mesmo ou a alguém por quem zele. Eu, todavia, julgo que os promulgadores das leis são os homens fracos e a massa. Assim, em vista de si mesmos e do que lhes é conveniente, promulgam as leis e compõem os elogios e os vitupérios. Amedrontando os homens mais vigorosos e aptos a possuir mais, eles dizem, a fim de que estes não possuam c
mais do que eles, que é vergonhoso e injusto esse acúmulo de posses, e que cometer injustiça consiste na tentativa de possuir mais do que os outros; pois visto que são mais débeis, eles prezam, julgo eu, ter posses equânimes. Eis porque a lei diz que a tentativa de possuir mais do que a massa é injusta e vergonhosa, denominando-a cometer injustiça; mas a própria natureza, julgo eu, revela que justo é o melhor homem possuir mais que o d
pior, e o mais potente, mais do que o menos potente. Está em toda parte, tanto entre os animais quanto entre os homens de todas as cidades e estirpes, a evidência de que esse é o caso, de que o justo é determinado assim: o superior domina o inferior e possui mais do que ele. Pois, respaldado em qual justiça Xerxes comandou o exército contra a Hélade, ou seu pai, contra a Sítia? Qualquer um poderia citar inúmeros exemplos do gênero. Eu julgo que esses homens agem assim segundo a natureza do justo, sim, por Zeus, segundo a lei e
da natureza – mas não, decerto, segundo essa lei por nós instituída. A fim de plasmarmos os melhores e os mais vigorosos de nossos homens, nós os capturamos ainda jovens como se fossem leões, e com encantos e feitiços os escravizamos afirmando que se deve ter posses equânimes e que isso é o belo e o justo. Todavia, se o homem tiver nascido, julgo 484
eu, dotado de uma natureza suficiente, ele demolirá, destroçará e evitará tudo isso; calcando nossos escritos, magias, encantamentos e todas as leis contrárias à natureza, nosso escravo, sublevado, se revelará déspota e o justo da natureza então reluzirá. Parece-me que também Píndaro expressa o que digo em um de seus cantos com tais palavras: b

Lei, o supremo rei,
de mortais e imortais.

E diz que:

ἄγει δικαιῶν τὸ βιαιότατον
ὑπερτάτῳ χειρί· τεκμαίρομαι
ἔργοισιν Ἡρακλέος, ἐπεὶ—ἀπριάτας—

λέγει οὕτω πως—τὸ γὰρ ᾖσμα οὐκ ἐπίσταμαι—λέγει δ' ὅτι
οὔτε πριάμενος οὔτε δόντος τοῦ Γηρυόνου ἠλάσατο τὰς βοῦς,
c ὡς τούτου ὄντος τοῦ δικαίου φύσει, καὶ βοῦς καὶ τἆλλα κτήματα εἶναι πάντα τοῦ βελτίονός τε καὶ κρείττονος τὰ τῶν χειρόνων τε καὶ ἠττόνων.

Τὸ μὲν οὖν ἀληθὲς οὕτως ἔχει, γνώσῃ δέ, ἂν ἐπὶ τὰ
5 μείζω ἕλθῃς ἐάσας ἤδη φιλοσοφίαν. φιλοσοφία γάρ τοί ἐστιν, ὦ Σώκρατες, χαρίεν, ἄν τις αὐτοῦ μετρίως ἅψηται ἐν τῇ ἡλικίᾳ· ἐὰν δὲ περαιτέρω τοῦ δέοντος ἐνδιατρίψῃ, διαφθορὰ τῶν ἀνθρώπων. ἐὰν γὰρ καὶ πάνυ εὐφυὴς ᾖ καὶ πόρρω τῆς ἡλικίας φιλοσοφῇ, ἀνάγκη πάντων ἄπειρον γεγο-
d νέναι ἐστὶν ὧν χρὴ ἔμπειρον εἶναι τὸν μέλλοντα καλὸν κἀγαθὸν καὶ εὐδόκιμον ἔσεσθαι ἄνδρα. καὶ γὰρ τῶν νόμων ἄπειροι γίγνονται τῶν κατὰ τὴν πόλιν, καὶ τῶν λόγων οἷς δεῖ χρώμενον ὁμιλεῖν ἐν τοῖς συμβολαίοις τοῖς ἀνθρώποις
5 καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ, καὶ τῶν ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν τῶν ἀνθρωπείων, καὶ συλλήβδην τῶν ἠθῶν παντάπασιν ἄπειροι
e γίγνονται. ἐπειδὰν οὖν ἔλθωσιν εἴς τινα ἰδίαν ἢ πολιτικὴν πρᾶξιν, καταγέλαστοι γίγνονται, ὥσπερ γε οἶμαι οἱ πολιτικοί, ἐπειδὰν αὖ εἰς τὰς ὑμετέρας διατριβὰς ἔλθωσιν καὶ τοὺς λόγους, καταγέλαστοί εἰσιν. συμβαίνει γὰρ τὸ τοῦ Εὐριπίδου· λαμπρός τέ ἐστιν ἕκαστος ἐν τούτῳ, καὶ ἐπὶ τοῦτ'
5 ἐπείγεται,

νέμων τὸ πλεῖστον ἡμέρας τούτῳ μέρος,
ἵν' αὐτὸς αὑτοῦ τυγχάνει βέλτιστος ὤν·

485 ὅπου δ' ἂν φαῦλος ᾖ, ἐντεῦθεν φεύγει καὶ λοιδορεῖ τοῦτο, τὸ δ' ἕτερον ἐπαινεῖ, εὐνοίᾳ τῇ ἑαυτοῦ, ἡγούμενος οὕτως αὐτὸς ἑαυτὸν ἐπαινεῖν. ἀλλ' οἶμαι τὸ ὀρθότατόν ἐστιν ἀμφοτέρων μετασχεῖν. φιλοσοφίας μὲν ὅσον παιδείας χάριν
5 καλὸν μετέχειν, καὶ οὐκ αἰσχρὸν μειρακίῳ ὄντι φιλοσοφεῖν· ἐπειδὰν δὲ ἤδη πρεσβύτερος ὢν ἄνθρωπος ἔτι φιλοσοφῇ, καταγέλαστον, ὦ Σώκρατες, τὸ χρῆμα γίγνεται, καὶ ἔγωγε
b ὁμοιότατον πάσχω πρὸς τοὺς φιλοσοφοῦντας ὥσπερ πρὸς τοὺς ψελλιζομένους καὶ παίζοντας. ὅταν μὲν γὰρ παιδίον ἴδω, ᾧ ἔτι προσήκει διαλέγεσθαι οὕτω, ψελλιζόμενον καὶ
5 παῖζον, χαίρω τε καὶ χαρίεν μοι φαίνεται καὶ ἐλευθέριον καὶ πρέπον τῇ τοῦ παιδίου ἡλικίᾳ, ὅταν δὲ σαφῶς διαλεγομένου παιδαρίου ἀκούσω, πικρόν τί μοι δοκεῖ χρῆμα εἶναι καὶ ἀνιᾷ μου τὰ ὦτα καί μοι δοκεῖ δουλοπρεπές τι εἶναι· ὅταν δὲ

Com sua mão soberana, rege a violência extrema,
tornando-a justa; como testemunha,
conclamo os feitos de Héracles, pois - sem pagar -

Ele diz aproximadamente isto, pois não sei decor o canto, mas ele diz que Héracles trouxe os bois sem pagar por eles e sem tê-los ganho de Guérion, visto que o justo por natureza é que os bois, e todos os demais bens dos homens piores e inferiores, pertençam ao melhor e superior. c

Essa é a verdade, e tu a compreenderás se abandonares agora mesmo a filosofia e te volveres para coisas de maior mérito. A filosofia, Sócrates, é decerto graciosa, contanto que se engaje nela comedidamente na idade certa; mas se perder com ela mais tempo que o devido, é a ruína dos homens. Pois se alguém, mesmo de ótima natureza, persistir na filosofia além da conta, tornar-se-á necessariamente inexperiente em tudo aquilo que deve ser experiente o homem que intenta ser belo, bom e bem reputado. Ademais, tornam-se inexperientes nas leis da cidade, nos discursos que se deve empregar nas relações públicas e privadas, nos prazeres e apetites humanos, e, em suma, tornam-se absolutamente inexperientes nos costumes dos homens. Quando então se deparam com alguma ação privada ou política, são cobertos pelo ridículo, como julgo que sucede aos políticos: quando se envolvem com vosso passatempo e vossas discussões, são absolutamente risíveis. É o que decorre de um trecho de Eurípides: "cada um reluz naquilo em que se esforça", d e

ocupando-se com isso a maior parte do dia,
onde ele seja superior a si mesmo;

Ele evita e censura aquilo em que é desprezível, mas louva o contrário por benevolência própria, presumindo que dessa maneira ele louva a si mesmo. Mas julgo que o mais correto é participar de ambos. É belo e gracioso participar da filosofia com o escopo de se educar, e não é vergonhoso que um jovem filosofe. Todavia, quando o homem já está velho mas ainda continua a filosofar, aí é extremamente ridículo, Sócrates, e a experiência que tenho com os filósofos é precisamente a mesma que tenho com os balbuciantes e zombeteiros. Pois quando vejo uma criança, a quem ainda convém essa sorte de diálogo, balbuciando coisas e zombando, isso me gratifica e me parece gracioso, digno de quem é livre e adequado a uma criança de tal idade. Mas quando ouço um menino a dialogar nitidamente, isso me soa acerbo, lacera meus ouvidos, me parece ser coisa própria de 485 b c

ἀνδρὸς ἀκούσῃ τις ψελλιζομένου ἢ παίζοντα ὁρᾷ, καταγέλαστον φαίνεται καὶ ἄνανδρον καὶ πληγῶν ἄξιον. ταὐτὸν οὖν ἔγωγε τοῦτο πάσχω καὶ πρὸς τοὺς φιλοσοφοῦντας. παρὰ νέῳ μὲν γὰρ μειρακίῳ ὁρῶν φιλοσοφίαν ἄγαμαι, καὶ πρέπειν μοι δοκεῖ, καὶ ἡγοῦμαι ἐλεύθερόν τινα εἶναι τοῦτον τὸν ἄνθρωπον, τὸν δὲ μὴ φιλοσοφοῦντα ἀνελεύθερον καὶ οὐδέποτε οὐδενὸς ἀξιώσοντα ἑαυτὸν οὔτε καλοῦ οὔτε γενναίου πράγματος· ὅταν δὲ δὴ πρεσβύτερον ἴδω ἔτι φιλοσοφοῦντα καὶ μὴ ἀπαλλαττόμενον, πληγῶν μοι δοκεῖ ἤδη δεῖσθαι, ὦ Σώκρατες, οὗτος ὁ ἀνήρ. ὃ γὰρ νυνδὴ ἔλεγον, ὑπάρχει τούτῳ τῷ ἀνθρώπῳ, κἂν πάνυ εὐφυὴς ᾖ, ἀνάνδρῳ γενέσθαι φεύγοντι τὰ μέσα τῆς πόλεως καὶ τὰς ἀγοράς, ἐν αἷς ἔφη ὁ ποιητὴς τοὺς ἄνδρας ἀριπρεπεῖς γίγνεσθαι, καταδεδυκότι δὲ τὸν λοιπὸν βίον βιῶναι μετὰ μειρακίων ἐν γωνίᾳ τριῶν ἢ τεττάρων ψιθυρίζοντα, ἐλεύθερον δὲ καὶ μέγα καὶ ἱκανὸν μηδέποτε φθέγξασθαι. ἐγὼ δέ, ὦ Σώκρατες, πρὸς σὲ ἐπιεικῶς ἔχω φιλικῶς· κινδυνεύω οὖν πεπονθέναι νῦν ὅπερ ὁ Ζῆθος πρὸς τὸν Ἀμφίονα ὁ Εὐριπίδου, οὕπερ ἐμνήσθην. καὶ γὰρ ἐμοὶ τοιαῦτ' ἄττα ἐπέρχεται πρὸς σὲ λέγειν, οἷάπερ ἐκεῖνος πρὸς τὸν ἀδελφόν, ὅτι "Ἀμελεῖς, ὦ Σώκρατες, ὧν δεῖ σε ἐπιμελεῖσθαι, καὶ φύσιν ψυχῆς ὧδε γενναίαν μειρακιώδει τινὶ διατρέπεις μορφώματι, καὶ οὔτ' ἂν δίκης βουλαῖσι προσθεῖ' ἂν ὀρθῶς λόγον, οὔτ' εἰκὸς ἂν καὶ πιθανὸν ἂν λάβοις, οὔθ' ὑπὲρ ἄλλου νεανικὸν βούλευμα βουλεύσαιο." καίτοι, ὦ φίλε Σώκρατες—καί μοι μηδὲν ἀχθεσθῇς· εὐνοίᾳ γὰρ ἐρῶ τῇ σῇ—οὐκ αἰσχρὸν δοκεῖ σοι εἶναι οὕτως ἔχειν ὡς ἐγὼ σὲ οἶμαι ἔχειν καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς πόρρω ἀεὶ φιλοσοφίας ἐλαύνοντας; νῦν γὰρ εἴ τις σοῦ λαβόμενος ἢ ἄλλου ὁτουοῦν τῶν τοιούτων εἰς τὸ δεσμωτήριον ἀπάγοι, φάσκων ἀδικεῖν μηδὲν ἀδικοῦντα, οἶσθ' ὅτι οὐκ ἂν ἔχοις ὅτι χρήσαιο σαυτῷ, ἀλλ' ἰλιγγιῴης ἂν καὶ χασμῷο οὐκ ἔχων ὅτι εἴποις, καὶ εἰς τὸ δικαστήριον ἀναβάς, κατηγόρου τυχὼν πάνυ φαύλου καὶ μοχθηροῦ, ἀποθάνοις ἄν, εἰ βούλοιτο θανάτου σοι τιμᾶσθαι. καίτοι πῶς σοφὸν τοῦτό ἐστιν, ὦ Σώκρατες, ἥτις εὐφυῆ λαβοῦσα τέχνη φῶτα ἔθηκε χείρονα, μήτε αὐτὸν αὑτῷ δυνάμενον βοηθεῖν μηδ' ἐκσῶσαι ἐκ τῶν μεγίστων κινδύνων μήτε ἑαυτὸν μήτε ἄλλον μηδένα, ὑπὸ δὲ τῶν ἐχθρῶν περισυλᾶσθαι πᾶσαν τὴν οὐσίαν, ἀτεχνῶς δὲ ἄτιμον ζῆν ἐν τῇ πόλει; τὸν δὲ τοιοῦτον, εἴ τι καὶ ἀγροικότερον εἰρῆσθαι, ἔξεστιν ἐπὶ κόρρης τύπτοντα μὴ διδόναι δίκην. ἀλλ' ὠγαθέ, ἐμοὶ πείθου, παῦσαι δὲ ἐλέγχων, πραγμάτων δ' εὐμουσίαν ἄσκει, καὶ ἄσκει ὁπόθεν δόξεις φρονεῖν, ἄλλοις τὰ κομψὰ ταῦτα ἀφείς, εἴτε ληρήματα

escravo. E quando alguém ouve os balbucios de um homem e vê as suas zombarias, ele se mostra absolutamente ridículo, efeminado e merecedor de umas pancadas. Essa, então, é a mesma experiência que tenho com os filósofos. Pois quando a observo em um garoto c
novo, aprecio a filosofia; ela me parece conveniente, e considero livre esse homem, enquanto o avesso à filosofia, um homem despojado de sua liberdade, que jamais dignar-se-á de um feito belo ou nobre. Quando vejo, porém, um homem já velho mas ainda d
dedicado à filosofia e dela não liberto, ele me parece carecer de umas pancadas, Sócrates. Como há pouco dizia, acontece que esse homem, mesmo dotado de ótima natureza, tornar-se-á efeminado e fugirá do centro da cidade e das ágoras, onde, segundo o poeta, os homens se tornam distintos. Ele passará o resto da vida escondido a murmurar coisas pelos cantos junto a três ou quatro jovens, sem jamais proferir algo livre, valoroso e e
suficiente. Mas eu, Sócrates, nutro por ti uma justa amizade; é provável que eu tenha agora o mesmo sentimento que Zeto teve por Anfíon na peça de Eurípides que rememorei. Pois o que me ocorre dizer-te é semelhante ao que Zeto disse a seu irmão, que "Descuras, Sócrates, do que deves curar, e a natureza assim tão nobre de tua alma, tu a reconfiguras em uma forma juvenil; nos conselhos de justiça não acertarias o discurso, nem anuirias ao 486
verossímil e persuasivo, tampouco proporias um conselho ardiloso no interesse de alguém". Aliás, caro Sócrates - e não te irrites comigo, pois falar-te-ei com benevolência - não te parece vergonhoso esse comportamento que, julgo eu, tu possuis e todos os outros que se mantêm engajados na filosofia por longo tempo? Pois se hoje alguém te capturasse, ou qualquer outro homem da tua estirpe, e te encarcerasse sob a alegação de que cometeste injustiça, ainda que não a tenhas cometido, sabes que não terias o que fazer b
contigo mesmo, mas ficarias turvado e boquiaberto sem ter o que dizer; quando chegasses ao tribunal, diante de um acusador extremamente mísero e desprezível, tu morrerias, caso ele quisesse te estipular a pena de morte. Ademais, como isto pode ser sábio, Sócrates, "que a arte, apossando-se de um homem de ótima natureza, torna-o pior", incapaz de socorrer a si mesmo, de salvar a si mesmo ou qualquer outra pessoa dos riscos mais extremos, despojado pelos inimigos de todos os seus bens e vivendo absolutamente c
desonrado na cidade? Para ser ainda mais rude, qualquer um poderia rachar a têmpora de um homem como esse sem pagar a justa pena. Acredita em mim, bom homem, "pára de refutar os outros, aplica-te à erudição das coisas", aplica-te àquilo que te confira a reputação de homem prudente, e "deixa para os outros essas sutilezas", sejam tolices ou

χρὴ φάναι εἶναι εἴτε φλυαρίας, ἐξ ὧν κενοῖσιν ἐγκατοι-
κήσεις δόμοις· ζηλῶν οὐκ ἐλέγχοντας ἄνδρας τὰ μικρὰ
d ταῦτα, ἀλλ' οἷς ἔστιν καὶ βίος καὶ δόξα καὶ ἄλλα πολλὰ ἀγαθά.

ΣΩ. Εἰ χρυσῆν ἔχων ἐτύγχανον τὴν ψυχήν, ὦ Καλλί-
κλεις, οὐκ ἂν οἴει με ἄσμενον εὑρεῖν τούτων τινὰ τῶν λίθων
ᾗ βασανίζουσιν τὸν χρυσόν, τὴν ἀρίστην, πρὸς ἥντινα ἔμελ-
5 λον προσαγαγὼν αὐτήν, εἴ μοι ὁμολογήσειεν ἐκείνη καλῶς
τεθεραπεῦσθαι τὴν ψυχήν, εὖ εἴσεσθαι ὅτι ἱκανῶς ἔχω καὶ
οὐδέν με δεῖ ἄλλης βασάνου;

e ΚΑΛ. Πρὸς τί δὴ τοῦτο ἐρωτᾷς, ὦ Σώκρατες;

ΣΩ. Ἐγώ σοι ἐρῶ· νῦν οἶμαι ἐγὼ σοὶ ἐντετυχηκὼς
τοιούτῳ ἑρμαίῳ ἐντετυχηκέναι.

ΚΑΛ. Τί δή;

5 ΣΩ. Εὖ οἶδ' ὅτι, ἄν μοι σὺ ὁμολογήσῃς περὶ ὧν ἡ ἐμὴ
ψυχὴ δοξάζει, ταῦτ' ἤδη ἐστὶν αὐτὰ τἀληθῆ. ἐννοῶ γὰρ
487 ὅτι τὸν μέλλοντα βασανιεῖν ἱκανῶς ψυχῆς πέρι ὀρθῶς τε
ζώσης καὶ μὴ τρία ἄρα δεῖ ἔχειν ἃ σὺ πάντα ἔχεις, ἐπιστή-
μην τε καὶ εὔνοιαν καὶ παρρησίαν. ἐγὼ γὰρ πολλοῖς ἐντυγ-
5 χάνω οἳ ἐμὲ οὐχ οἷοί τέ εἰσιν βασανίζειν διὰ τὸ μὴ σοφοὶ
εἶναι ὥσπερ σύ· ἕτεροι δὲ σοφοὶ μέν εἰσιν, οὐκ ἐθέλουσιν δέ
μοι λέγειν τὴν ἀλήθειαν διὰ τὸ μὴ κήδεσθαί μου ὥσπερ σύ·
b τὼ δὲ ξένω τώδε, Γοργίας τε καὶ Πῶλος, σοφὼ μὲν καὶ
φίλω ἐστὸν ἐμώ, ἐνδεεστέρω δὲ παρρησίας καὶ αἰσχυντη-
ροτέρω μᾶλλον τοῦ δέοντος· πῶς γὰρ οὔ; ὅ γε εἰς τοσοῦτον
αἰσχύνης ἐληλύθατον, ὥστε διὰ τὸ αἰσχύνεσθαι τολμᾷ ἑκά-
τερος αὐτῶν αὐτὸς αὑτῷ ἐναντία λέγειν ἐναντίον πολλῶν
5 ἀνθρώπων, καὶ ταῦτα περὶ τῶν μεγίστων. σὺ δὲ ταῦτα
πάντα ἔχεις ἃ οἱ ἄλλοι οὐκ ἔχουσιν· πεπαίδευσαί τε γὰρ
ἱκανῶς, ὡς πολλοὶ ἂν φήσαιεν Ἀθηναίων, καὶ ἐμοὶ εἶ εὔνους.
c τίνι τεκμηρίῳ χρῶμαι; ἐγώ σοι ἐρῶ. οἶδα ὑμᾶς ἐγώ, ὦ
Καλλίκλεις, τέτταρας ὄντας κοινωνοὺς γεγονότας σοφίας, σέ
τε καὶ Τείσανδρον τὸν Ἀφιδναῖον καὶ Ἄνδρωνα τὸν Ἀνδρο-
τίωνος καὶ Ναυσικύδην τὸν Χολαργέα· καί ποτε ὑμῶν ἐγὼ
5 ἐπήκουσα βουλευομένων μέχρι ὅποι τὴν σοφίαν ἀσκητέον
εἴη, καὶ οἶδα ὅτι ἐνίκα ἐν ὑμῖν τοιάδε τις δόξα, μὴ προθυ-
μεῖσθαι εἰς τὴν ἀκρίβειαν φιλοσοφεῖν, ἀλλὰ εὐλαβεῖσθαι
παρεκελεύεσθε ἀλλήλοις ὅπως μὴ πέρα τοῦ δέοντος σοφώ-
d τεροι γενόμενοι λήσετε διαφθαρέντες. ἐπειδὴ οὖν σου ἀκούω
ταὐτὰ ἐμοὶ συμβουλεύοντος ἅπερ τοῖς σεαυτοῦ ἑταιροτάτοις,
ἱκανόν μοι τεκμήριόν ἐστιν ὅτι ὡς ἀληθῶς μοι εὔνους εἶ.
5 καὶ μὴν ὅτι γε οἷος παρρησιάζεσθαι καὶ μὴ αἰσχύνεσθαι,
αὐτός τε φῂς καὶ ὁ λόγος ὃν ὀλίγον πρότερον ἔλεγες ὁμο-
λογεῖ σοι. ἔχει δὴ οὕτωσὶ δῆλον ὅτι τούτων πέρι νυνί·

bobagens o modo correto de chamá-las, “em virtude das quais habitarás uma casa erma”! Não invejes os homens que vivem a refutar coisas de pequena monta, mas aqueles que possuem recursos de vida, reputação e muitos outros bens! d

SOC: Se acaso eu tivesse a alma áurea, Cálicles, não julgas que eu seria afortunado caso encontrasse uma daquelas pedras, a melhor delas, com a qual se verifica o ouro e a cujo teste estaria eu pronto para submeter a minha alma? Se essa pedra me consentisse que minha alma fora bem criada, não julgas que eu saberia seguramente que ela me é suficiente, e que não careço de outra pedra de toque?

CAL: Por que fazes essa pergunta, Sócrates? e

SOC: Dir-te-ei: julgo que acabei de encontrar tal dádiva quando me encontrei contigo.

CAL: Por quê?

SOC: Bem sei que, se tu concordares com as opiniões da minha alma, bastará para elas próprias serem verdadeiras. Pois penso que a pessoa apta a verificar, de modo suficiente, 487 se a alma vive ou não de forma correta, deve ter três coisas que tu possuis em absoluto: conhecimento, benevolência e franqueza. Eu tenho me deparado com inúmeros homens que são incapazes de me verificar porque não são sábios como tu, ao passo que outros, embora sábios, não desejam me dizer a verdade porque não se preocupam comigo como tu te preocupas. Estes dois estrangeiros aqui presentes, Górgias e Polo, apesar de serem b sábios e meus amigos, carecem de franqueza e são mais envergonhados que o devido. E como não seriam? Foram acometidos por tamanha vergonha que ambos, por causa dela, ousaram se contradizer perante uma turba de homens, e a respeito dos assuntos mais preciosos. Mas tu possuis tudo de que eles carecem, pois tiveste educação suficiente, como diriam muitos atenienses, e és benevolente comigo. Que indício tenho eu disso? Dir- c te-ei. Sei que vós quatro, Cálicles, fundastes uma comunidade de sábios, tu, Tisandro de Afidna, Andron de Androtíon e Nausíquides de Colarges. Houve um dia em que vos ouvi deliberando sobre até que ponto se deve cultivar a sabedoria, e sei que vos prevaleceu uma opinião deste tipo: não almejar a filosofia até a sua exatidão. Exortáveis uns aos outros a d ter precaução de não vos tornardes mais sábios que o devido e de não perceberdes, assim, a vossa ruína. Uma vez, então, que ouço de ti os mesmos conselhos que deste aos teus melhores companheiros, isso me é indício suficiente de que és benevolente comigo de verdade. Com efeito, que és franco e não tens vergonha, tu mesmo o disseste e o discurso que acabaste de proferir concorda contigo. É evidente, então, que procedamos da mesma e

e ἐάν τι σὺ ἐν τοῖς λόγοις ὁμολογήσῃς μοι, βεβασανισμένον
τοῦτ' ἤδη ἔσται ἱκανῶς ὑπ' ἐμοῦ τε καὶ σοῦ, καὶ οὐκέτι αὐτὸ
δεήσει ἐπ' ἄλλην βάσανον ἀναφέρειν. οὐ γὰρ ἄν ποτε
αὐτὸ συνεχώρησας σὺ οὔτε σοφίας ἐνδείᾳ οὔτ' αἰσχύνης
5 περιουσίᾳ, οὐδ' αὖ ἀπατῶν ἐμὲ συγχωρήσαις ἄν· φίλος γάρ
μοι εἶ, ὡς καὶ αὐτὸς φῄς. τῷ ὄντι οὖν ἡ ἐμὴ καὶ ἡ σὴ
ὁμολογία τέλος ἤδη ἕξει τῆς ἀληθείας. πάντων δὲ καλ-
λίστη ἐστὶν ἡ σκέψις, ὦ Καλλίκλεις, περὶ τούτων ὧν σὺ
δή μοι ἐπετίμησας, ποιόν τινα χρὴ εἶναι τὸν ἄνδρα καὶ τί
488 ἐπιτηδεύειν καὶ μέχρι τοῦ, καὶ πρεσβύτερον καὶ νεώτερον
ὄντα. ἐγὼ γὰρ εἴ τι μὴ ὀρθῶς πράττω κατὰ τὸν βίον τὸν
ἐμαυτοῦ, εὖ ἴσθι τοῦτο ὅτι οὐχ ἑκὼν ἐξαμαρτάνω ἀλλ' ἀμαθίᾳ
τῇ ἐμῇ· σὺ οὖν, ὥσπερ ἤρξω νουθετεῖν με, μὴ ἀποστῇς,
5 ἀλλ' ἱκανῶς μοι ἔνδειξαι τί ἔστιν τοῦτο ὃ ἐπιτηδευτέον μοι,
καὶ τίνα τρόπον κτησαίμην ἂν αὐτό, καὶ ἐάν με λάβῃς νῦν
μέν σοι ὁμολογήσαντα, ἐν δὲ τῷ ὑστέρῳ χρόνῳ μὴ ταὐτὰ
πράττοντα ἅπερ ὡμολόγησα, πάνυ με ἡγοῦ βλᾶκα εἶναι καὶ
b μηκέτι ποτέ με νουθετήσῃς ὕστερον, ὡς μηδενὸς ἄξιον ὄντα.
ἐξ ἀρχῆς δέ μοι ἐπανάλαβε πῶς φῂς τὸ δίκαιον ἔχειν καὶ
σὺ καὶ Πίνδαρος τὸ κατὰ φύσιν; ἄγειν βίᾳ τὸν κρείττω τὰ
τῶν ἡττόνων καὶ ἄρχειν τὸν βελτίω τῶν χειρόνων καὶ πλέον
5 ἔχειν τὸν ἀμείνω τοῦ φαυλοτέρου; μή τι ἄλλο λέγεις τὸ
δίκαιον εἶναι, ἢ ὀρθῶς μέμνημαι;

ΚΑΛ. Ἀλλὰ ταῦτα ἔλεγον καὶ τότε καὶ νῦν λέγω.

ΣΩ. Πότερον δὲ τὸν αὐτὸν βελτίω καλεῖς σὺ καὶ κρείττω;
c οὐδὲ γάρ τοι τότε οἷός τ' ἦ μαθεῖν σου τί ποτε λέγοις.
πότερον τοὺς ἰσχυροτέρους κρείττους καλεῖς καὶ δεῖ ἀκροᾶ-
σθαι τοῦ ἰσχυροτέρου τοὺς ἀσθενεστέρους, οἷόν μοι δοκεῖς
καὶ τότε ἐνδείκνυσθαι, ὡς αἱ μεγάλαι πόλεις ἐπὶ τὰς σμικρὰς
5 κατὰ τὸ φύσει δίκαιον ἔρχονται, ὅτι κρείττους εἰσὶν καὶ
ἰσχυρότεραι, ὡς τὸ κρεῖττον καὶ τὸ ἰσχυρότερον καὶ βέλτιον
ταὐτὸν ὄν, ἢ ἔστι βελτίω μὲν εἶναι, ἧττω δὲ καὶ ἀσθενέ-
στερον, καὶ κρείττω μὲν εἶναι, μοχθηρότερον δέ· ἢ ὁ αὐτὸς
d ὅρος ἐστὶν τοῦ βελτίονος καὶ τοῦ κρείττονος; τοῦτό μοι
αὐτὸ σαφῶς διόρισον, ταὐτὸν ἢ ἕτερόν ἐστιν τὸ κρεῖττον καὶ
τὸ βέλτιον καὶ τὸ ἰσχυρότερον;

ΚΑΛ. Ἀλλ' ἐγώ σοι σαφῶς λέγω, ὅτι ταὐτόν ἐστιν.

5 ΣΩ. Οὐκοῦν οἱ πολλοὶ τοῦ ἑνὸς κρείττους εἰσὶν κατὰ
φύσιν; οἳ δὴ καὶ τοὺς νόμους τίθενται ἐπὶ τῷ ἑνί, ὥσπερ
καὶ σὺ ἄρτι ἔλεγες.

ΚΑΛ. Πῶς γὰρ οὔ;

ΣΩ. Τὰ τῶν πολλῶν ἄρα νόμιμα τὰ τῶν κρειττόνων
10 ἐστίν.

forma: se tu concordares comigo em algum ponto na discussão, nós já o teremos verificado suficientemente e prescindiremos de outra pedra de toque. Pois jamais darias seu assentimento por carência de sabedoria ou por excesso de vergonha, tampouco o darias para me enganar, visto que és meu amigo, como tu mesmo dizes. O meu e o teu consentimento, portanto, será realmente a completude da verdade. Dentre todas as tuas censuras volvidas contra mim, Cálicles, esta é a mais bela investigação: de que tipo deve ser o homem, com o que deve ele se ocupar e até que ponto, seja ele velho ou jovem. Pois se eu não ajo corretamente durante minha vida, saibas tu que não erro voluntariamente, 488
mas por ignorância própria. Tu então, assim como começaste a admoestar-me, não te eximas desse posto, mas mostra-me de forma suficiente aquilo com que devo me ocupar e de que modo poderia eu conquistá-lo; se me surpreenderes concordando contigo agora, mas logo depois agindo em discordância com o que concordei, considera-me um completo estúpido e jamais me admoestes futuramente, pois nada me é digno. Mas retoma-me o b
princípio da discussão: como tu e Píndaro entendeis o que é o justo, o justo segundo a natureza? Acaso seria o superior tomar pela força o que pertence aos inferiores, o melhor dominar os piores e o mais nobre possuir mais que o desprezível? O justo que mencionas é diferente disso, ou minha lembrança é correta?

CAL: Eu afirmava isso outrora e continuo afirmando agora.

SOC: Porventura te referes ao melhor e superior como o mesmo homem? Pois não c
consegui compreender naquela ocasião o que dizias. Acaso te referes aos mais fortes como superiores e afirmas que os mais fracos devem ouvir o mais forte, como parecias me mostrar àquela altura, quando dizias que as grandes cidades se arrojam às pequenas segundo o justo por natureza por serem superiores e mais fortes, visto que o superior, o mais forte e o melhor são o mesmo? Ou é possível ser melhor, mas inferior e mais fraco, ou ser superior, porém mais mísero? Ou a mesma definição vale para o melhor e para o d
superior? Define-me este ponto claramente: se o superior, o melhor e o mais forte são o mesmo ou se são diferentes!

CAL: E eu te digo claramente: são o mesmo.

SOC: Então a massa não será superior por natureza a um único homem? É ela que institui as leis contra ele, como também tu há pouco dizias.

CAL: E como não?

SOC: Portanto, as leis da massa são as leis dos superiores.

ΚΑΛ. Πάνυ γε.

e ΣΩ. Οὐκοῦν τὰ τῶν βελτιόνων; οἱ γὰρ κρείττους βελτίους πολὺ κατὰ τὸν σὸν λόγον.

ΚΑΛ. Ναί.

ΣΩ. Οὐκοῦν τὰ τούτων νόμιμα κατὰ φύσιν καλά, κρειττόνων γε ὄντων;

5 ΚΑΛ. Φημί.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν οἱ πολλοὶ νομίζουσιν οὕτως, ὡς ἄρτι αὖ σὺ ἔλεγες, δίκαιον εἶναι τὸ ἴσον ἔχειν καὶ αἴσχιον τὸ ἀδικεῖν

489 τοῦ ἀδικεῖσθαι; ἔστιν ταῦτα ἢ οὔ; καὶ ὅπως μὴ ἁλώσῃ ἐνταῦθα σὺ αὖ αἰσχυνόμενος. νομίζουσιν, ἢ οὔ, οἱ πολλοὶ τὸ ἴσον ἔχειν ἀλλ' οὐ τὸ πλέον δίκαιον εἶναι, καὶ αἴσχιον τὸ ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι; μὴ φθόνει μοι ἀποκρίνασθαι

5 τοῦτο, Καλλίκλεις, ἵν', ἐάν μοι ὁμολογήσῃς, βεβαιώσωμαι ἤδη παρὰ σοῦ, ἅτε ἱκανοῦ ἀνδρὸς διαγνῶναι ὡμολογηκότος.

ΚΑΛ. Ἀλλ' οἵ γε πολλοὶ νομίζουσιν οὕτως.

ΣΩ. Οὐ νόμῳ ἄρα μόνον ἐστὶν αἴσχιον τὸ ἀδικεῖν τοῦ

b ἀδικεῖσθαι, οὐδὲ δίκαιον τὸ ἴσον ἔχειν, ἀλλὰ καὶ φύσει· ὥστε κινδυνεύεις οὐκ ἀληθῆ λέγειν ἐν τοῖς πρόσθεν οὐδὲ ὀρθῶς ἐμοῦ κατηγορεῖν λέγων ὅτι ἐναντίον ἐστὶν ὁ νόμος καὶ ἡ φύσις, ἃ δὴ καὶ ἐγὼ γνοὺς κακουργῶ ἐν τοῖς λόγοις,

5 ἐὰν μέν τις κατὰ φύσιν λέγῃ, ἐπὶ τὸν νόμον ἄγων, ἐὰν δέ τις κατὰ νόμον, ἐπὶ τὴν φύσιν.

ΚΑΛ. Οὑτοσὶ ἀνὴρ οὐ παύσεται φλυαρῶν. εἰπέ μοι, ὦ Σώκρατες, οὐκ αἰσχύνῃ τηλικοῦτος ὢν ὀνόματα θηρεύων, καὶ

c ἐάν τις ῥήματι ἁμάρτῃ, ἕρμαιον τοῦτο ποιούμενος; ἐμὲ γὰρ οἴει ἄλλο τι λέγειν τὸ κρείττους εἶναι ἢ τὸ βελτίους; οὐ πάλαι σοι λέγω ὅτι ταὐτόν φημι εἶναι τὸ βέλτιον καὶ τὸ

5 κρεῖττον; ἢ οἴει με λέγειν, ἐὰν συρφετὸς συλλεγῇ δούλων καὶ παντοδαπῶν ἀνθρώπων μηδενὸς ἀξίων πλὴν ἴσως τῷ σώματι ἰσχυρίσασθαι, καὶ οὗτοι φῶσιν, αὐτὰ ταῦτα εἶναι νόμιμα;

ΣΩ. Εἶεν, ὦ σοφώτατε Καλλίκλεις· οὕτω λέγεις;

ΚΑΛ. Πάνυ μὲν οὖν.

d ΣΩ. Ἀλλ' ἐγὼ μέν, ὦ δαιμόνιε, καὶ αὐτὸς πάλαι τοπάζω τοιοῦτόν τί σε λέγειν τὸ κρεῖττον, καὶ ἀνερωτῶ γλιχόμενος σαφῶς εἰδέναι ὅτι λέγεις. οὐ γὰρ δήπου σύ γε τοὺς δύο

CAL: Com certeza.

SOC: Então, não são as leis dos melhores? Pois os superiores são muito melhores, e
conforme teu argumento.

CAL: Sim.

SOC: Então, as leis desses homens não são belas por natureza, uma vez que são superiores?

CAL: Confirmo.

SOC: Não é esta a prescrição da massa, como há pouco dizias, que justo é ter posses equânimes e que cometer injustiça é mais vergonhoso do que sofrê-la? É assim ou não é? 489
Atenta-te para que a vergonha não se apodere de ti neste momento! A massa considera ou não que justo é ter posses equânimes, e não possuir mais do que outrem, e que é mais vergonhoso cometer injustiça do que sofrê-la? Não me recuses essa resposta, Cálicles, a fim de que, se concordares comigo, eu esteja assegurado por ti, visto que, em concordância comigo, és um homem competente para decidir a questão.

CAL: É essa a prescrição da massa.

SOC: Portanto, não é somente pela lei que cometer injustiça é mais vergonhoso do que sofrê-la e que justo é ter posses equânimes, mas também por natureza. Por conseguinte, tu b
provavelmente não dizias a verdade na discussão anterior e não me acusavas corretamente ao afirmar que a lei e a natureza são contrárias, e que eu, ciente disso, era capcioso na discussão quando me referia à lei, se alguém falasse sobre a natureza, e à natureza, se falasse sobre a lei.

CAL: Este homem não deixará de lado essas tolices! Dize-me, Sócrates, tu, nesta idade, não te envergonhas de caçar palavras, presumindo obter algum proveito se alguém erra c
nas expressões? Porventura julgas que eu disse que ser superior é diferente de ser melhor? Há tempos não afirmo que ser superior e ser melhor são o mesmo? Ou julgas que eu digo que uma turba congregada de escravos e de homens de toda sorte, todos eles sem mérito, exceto talvez pela força do corpo, o que ela ditar serão as leis?

SOC: Assim seja, sapientíssimo Cálicles! É o que afirmas?

CAL: Certamente.

SOC: Extraordinário homem, mas eu também supunha há tempos que tu dizias que o d
superior é algo desse tipo, e volto a perguntar por desejo de entender claramente o teu argumento. Pois, decerto, tu não consideras que dois homens sejam melhores do que um,

βελτίους ἢ γῇ τοῦ ἑνός, οὐδὲ τοὺς σοὺς δούλους βελτίους σοῦ, ὅτι ἰσχυρότεροί εἰσιν ἢ σύ. ἀλλὰ πάλιν ἐξ ἀρχῆς εἰπὲ τί ποτε λέγεις τοὺς βελτίους, ἐπειδὴ οὐ τοὺς ἰσχυροτέρους; καὶ ὦ θαυμάσιε πρᾳότερόν με προδίδασκε, ἵνα μὴ ἀποφοιτήσω παρὰ σοῦ.

ΚΑΛ. Εἰρωνεύῃ, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Μὰ τὸν Ζῆθον, ὦ Καλλίκλεις, ᾧ σὺ χρώμενος πολλὰ νυνδὴ εἰρωνεύου πρός με· ἀλλ' ἴθι εἰπέ, τίνας λέγεις τοὺς βελτίους εἶναι;

ΚΑΛ. Τοὺς ἀμείνους ἔγωγε.

ΣΩ. Ὁρᾷς ἄρα ὅτι σὺ αὐτὸς ὀνόματα λέγεις, δηλοῖς δὲ οὐδέν; οὐκ ἐρεῖς, τοὺς βελτίους καὶ κρείττους πότερον τοὺς φρονιμωτέρους λέγεις ἢ ἄλλους τινάς;

ΚΑΛ. Ἀλλὰ ναὶ μὰ Δία τούτους λέγω, καὶ σφόδρα γε.

ΣΩ. Πολλάκις ἄρα εἷς φρονῶν μυρίων μὴ φρονούντων κρείττων ἐστὶν κατὰ τὸν σὸν λόγον, καὶ τοῦτον ἄρχειν δεῖ, τοὺς δ' ἄρχεσθαι, καὶ πλέον ἔχειν τὸν ἄρχοντα τῶν ἀρχομένων· τοῦτο γάρ μοι δοκεῖς βούλεσθαι λέγειν—καὶ οὐ ῥήματι θηρεύω—εἰ ὁ εἷς τῶν μυρίων κρείττων.

ΚΑΛ. Ἀλλὰ ταῦτ' ἔστιν ἃ λέγω. τοῦτο γὰρ οἶμαι ἐγὼ τὸ δίκαιον εἶναι φύσει, τὸ βελτίω ὄντα καὶ φρονιμώτερον καὶ ἄρχειν καὶ πλέον ἔχειν τῶν φαυλοτέρων.

ΣΩ. Ἔχε δὴ αὐτοῦ. τί ποτε αὖ νῦν λέγεις; ἐὰν ἐν τῷ αὐτῷ ὦμεν, ὥσπερ νῦν, πολλοὶ ἀθρόοι, καὶ ἡμῖν ᾖ ἐν κοινῷ πολλὰ σιτία καὶ ποτά, ὦμεν δὲ παντοδαποί, οἱ μὲν ἰσχυροί, οἱ δ' ἀσθενεῖς, εἷς δὲ ἡμῶν ᾖ φρονιμώτερος περὶ ταῦτα, ἰατρὸς ὤν, ᾗ δέ, οἷον εἰκός, τῶν μὲν ἰσχυρότερος, τῶν δὲ ἀσθενέστερος, ἄλλο τι ἢ οὗτος, φρονιμώτερος ἡμῶν ὤν, βελτίων καὶ κρείττων ἔσται εἰς ταῦτα;

ΚΑΛ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Ἦ οὖν τούτων τῶν σιτίων πλέον ἡμῶν ἑκτέον αὐτῷ, ὅτι βελτίων ἐστίν, ἢ τῷ μὲν ἄρχειν πάντα ἐκεῖνον δεῖ νέμειν, ἐν τῷ δὲ ἀναλίσκειν τε αὐτὰ καὶ καταχρῆσθαι εἰς τὸ ἑαυτοῦ σῶμα οὐ πλεονεκτητέον, εἰ μὴ μέλλει ζημιοῦσθαι, ἀλλὰ τῶν μὲν πλέον, τῶν δ' ἔλαττον ἑκτέον· ἐὰν δὲ τύχῃ πάντων ἀσθενέστατος ὤν, πάντων ἐλάχιστον τῷ βελτίστῳ, ὦ Καλλίκλεις; οὐχ οὕτως, ὠγαθέ;

ΚΑΛ. Περὶ σιτία, λέγεις, καὶ ποτὰ καὶ ἰατροὺς καὶ φλυαρίας· ἐγὼ δὲ οὐ ταῦτα λέγω.

tampouco que teus escravos sejam melhores do que tu, só porque são mais fortes. Mas, voltando novamente ao princípio, dize-me o que entendes por "os melhores", uma vez que não são os mais fortes. E, admirável homem, ensina-me com mais brandura, para que não eu abandone as tuas lições!

CAL: Ironizas, Sócrates. e

SOC: Não, por Zeto, Cálicles, a quem há pouco recorreste inúmeras vezes para me ironizares! Mas adiante, dize-me: quem são os melhores?

CAL: Para mim, os mais nobres.

SOC: Ora, não vês que tu mesmo proferes nomes, sem nada indicar com eles? Não dirás o que entendes por "os melhores e superiores", se são eles os mais prudentes, ou se são outros?

CAL: Sim, por Zeus, refiro-me precisamente a tais homens.

SOC: Portanto, segundo teu argumento, geralmente um único homem prudente é superior 490
a milhares de homens imprudentes e ele deve dominar, enquanto os outros, serem dominados, e quem domina, possuir mais do que os dominados. É isso o que tu me pareces querer dizer - e não estou à caça de expressões - se um único homem é superior a milhares.

CAL: Mas é isso o que afirmo. Pois o justo por natureza, julgo eu, é que o melhor e mais prudente domine os mais débeis e possua mais do que eles.

b

SOC: Espera aí! O que afirmas agora? Se nós, uma massa aglomerada, estivéssemos em um mesmo lugar, como agora estamos, e partilhássemos grande quantidade de comida e bebida, mas fôssemos homens de toda sorte, uns fortes, outros fracos; se um de nós fosse mais prudente nesse assunto, no caso um médico, mas fosse ele, como é verossímil, mais forte do que uns e mais fraco do que outros, porventura não seria esse homem, por ser ele mais prudente do que nós, o melhor e superior nesse aspecto?

CAL: Com certeza.

c

SOC: E esse homem não deveria ter mais comida do que nós, visto que é melhor? Ou, porque tem o domínio, deve ele distribuir toda a comida e não acumulá-las para despender e usar em prol de seu próprio corpo, mas possuir mais do que uns, e menos do que outros, caso pretenda passar impune? E se ele for o mais fraco de todos, nesse caso o melhor não deverá ter o menor quinhão, Cálicles? Não é o que acontece, bom homem?

d

CAL: Tu falas de comidas, bebidas, médicos e tolices, mas eu não me refiro a isso.

ΣΩ. Πότερον οὐ τὸν φρονιμώτερον βελτίω λέγεις; φάθι ἢ μή.

ΚΑΛ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Ἀλλ' οὐ τὸν βελτίω πλέον δεῖν ἔχειν;

ΚΑΛ. Οὐ σιτίων γε οὐδὲ ποτῶν.

ΣΩ. Μανθάνω, ἀλλ' ἴσως ἱματίων, καὶ δεῖ τὸν ὑφαντικώτατον μέγιστον ἱμάτιον ἔχειν καὶ πλεῖστα καὶ κάλλιστα ἀμπεχόμενον περιιέναι;

ΚΑΛ. Ποίων ἱματίων;

ΣΩ. Ἀλλ' εἰς ὑποδήματα δῆλον ὅτι δεῖ πλεονεκτεῖν τὸν
e φρονιμώτατον εἰς ταῦτα καὶ βέλτιστον. τὸν σκυτοτόμον ἴσως μέγιστα δεῖ ὑποδήματα καὶ πλεῖστα ὑποδεδεμένον περιπατεῖν.

ΚΑΛ. Ποῖα ὑποδήματα; φλυαρεῖς ἔχων.

ΣΩ. Ἀλλ' εἰ μὴ τὰ τοιαῦτα λέγεις, ἴσως τὰ τοιάδε· οἷον γεωργικὸν ἄνδρα περὶ γῆν φρόνιμόν τε καὶ καλὸν καὶ ἀγαθόν, τοῦτον δὴ ἴσως δεῖ πλεονεκτεῖν τῶν σπερμάτων καὶ ὡς πλείστῳ σπέρματι χρῆσθαι εἰς τὴν αὑτοῦ γῆν.

ΚΑΛ. Ὡς ἀεὶ ταὐτὰ λέγεις, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Οὐ μόνον γε, ὦ Καλλίκλεις, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν αὐτῶν.

491 ΚΑΛ. Νὴ τοὺς θεούς, ἀτεχνῶς γε ἀεὶ σκυτέας τε καὶ κναφέας καὶ μαγείρους λέγων καὶ ἰατροὺς οὐδὲν παύῃ, ὡς περὶ τούτων ἡμῖν ὄντα τὸν λόγον.

ΣΩ. Οὐκοῦν σὺ ἐρεῖς περὶ τίνων ὁ κρειττων τε καὶ φρονιμώτερος πλέον ἔχων δικαίως πλεονεκτεῖ; ἢ οὔτε ἐμοῦ ὑποβάλλοντος ἀνέξῃ οὔτ' αὐτὸς ἐρεῖς;

ΚΑΛ. Ἀλλ' ἔγωγε καὶ πάλαι λέγω. πρῶτον μὲν τοὺς
b κρείττους οἵ εἰσιν οὐ σκυτοτόμους λέγω οὐδὲ μαγείρους, ἀλλ' οἳ ἂν εἰς τὰ τῆς πόλεως πράγματα φρόνιμοι ὦσιν, ὅντινα ἂν τρόπον εὖ οἰκοῖτο, καὶ μὴ μόνον φρόνιμοι, ἀλλὰ καὶ ἀνδρεῖοι, ἱκανοὶ ὄντες ἃ ἂν νοήσωσιν ἐπιτελεῖν, καὶ μὴ ἀποκάμνωσι διὰ μαλακίαν τῆς ψυχῆς.

ΣΩ. Ὁρᾷς, ὦ βέλτιστε Καλλίκλεις, ὡς οὐ ταὐτὰ σύ τ' ἐμοῦ κατηγορεῖς καὶ ἐγὼ σοῦ; σὺ μὲν γὰρ ἐμὲ φῂς ἀεὶ ταὐτὰ λέγειν, καὶ μέμφῃ μοι· ἐγὼ δὲ σοῦ τοὐναντίον, ὅτι οὐδέποτε ταὐτὰ λέγεις περὶ τῶν αὐτῶν, ἀλλὰ τοτὲ μὲν τοὺς
c βελτίους τε καὶ κρείττους τοὺς ἰσχυροτέρους ὡρίζου, αὖθις δὲ τοὺς φρονιμωτέρους, νῦν δ' αὖ ἕτερόν τι ἥκεις ἔχων· ἀνδρειότεροί τινες ὑπὸ σοῦ λέγονται οἱ κρείττους καὶ οἱ βελτίους. ἀλλ', ὠγαθέ, εἰπὼν ἀπαλλάγηθι τίνας ποτὲ λέγεις

SOC: Não afirmas que o mais prudente é o melhor? Afirmas ou não?

CAL: Sim.

SOC: Mas o melhor não deve possuir mais?

CAL: Sim, mas não comida, nem bebida.

SOC: Compreendo, mas talvez mantos, e o melhor tecelão deverá possuir o maior manto e perambular envolto nas mais belas e abundantes vestes?

CAL: Que mantos?

SOC: Em relação a sapatos, é evidente que o melhor e mais prudente nesse assunto deve possuir mais. Talvez o sapateiro deva possuir os maiores sapatos e passear por aí calçado com vários deles. e

CAL: Que sapatos? Dizes tolices.

SOC: Mas se não te referes a coisas do gênero, talvez te refiras a estas. Por exemplo: o agricultor, que concernente à terra é prudente, belo e bom, talvez deva possuir mais sementes e utilizá-las ao máximo em sua terra.

CAL: Como dizes sempre as mesmas coisas, Sócrates!

SOC: Não somente isso, Cálicles, mas também a respeito das mesmas coisas.

CAL: Pelos deuses! Simplesmente tu não paras de falar de sapateiros, cardadores, cozinheiros, médicos, como se a nossa discussão versasse sobre isso. 491

SOC: E então, não dirás a que te referes quando dizes que o superior e mais prudente, uma vez com mais posses, acumula-as de forma justa? Não aceitarás as minhas sugestões, nem serás tu a dizê-lo?

CAL: Mas há tempos eu digo. Em primeiro lugar, não são sapateiros nem cozinheiros os homens superiores aos quais me refiro, mas aqueles que são prudentes nos afazeres da cidade, no modo correto de administrá-la, e não somente prudentes, mas também corajosos, suficientemente capazes de levar a cabo o que pensam, sem se abaterem pela indolência da alma. b

SOC: Excelentíssimo Cálicles, não vês que a tua acusação contra mim não é a mesma que a minha contra ti? Pois tu dizes que eu sempre falo as mesmas coisas, e me repreendes por isso, enquanto eu digo o contrário, que jamais dizes as mesmas coisas sobre os mesmos assuntos, mas ora defines os melhores e superiores como os mais fortes, ora como os mais prudentes, e agora, mais uma vez, chegas com uma nova: afirmas que os superiores e melhores são certos homens mais corajosos. Bom homem, desembaraça tuas palavras e c

τοὺς βελτίους τε καὶ κρείττους καὶ εἰς ὅτι.

ΚΑΛ. Ἀλλ' εἴρηκά γε ἔγωγε τοὺς φρονίμους εἰς τὰ τῆς πόλεως πράγματα καὶ ἀνδρείους. τούτους γὰρ προσήκει τῶν πόλεων ἄρχειν, καὶ τὸ δίκαιον τοῦτ' ἐστίν, πλέον ἔχειν τούτους τῶν ἄλλων, τοὺς ἄρχοντας τῶν ἀρχομένων.

ΣΩ. Τί δέ; αὐτῶν, ὦ ἑταῖρε, τί; ἢ τι ἄρχοντας ἢ ἀρχομένους;

ΚΑΛ. Πῶς λέγεις;

ΣΩ. Ἕνα ἕκαστον λέγω αὐτὸν ἑαυτοῦ ἄρχοντα· ἢ τοῦτο μὲν οὐδὲν δεῖ, αὐτὸν ἑαυτοῦ ἄρχειν, τῶν δὲ ἄλλων;

ΚΑΛ. Πῶς ἑαυτοῦ ἄρχοντα λέγεις;

ΣΩ. Οὐδὲν ποικίλον ἀλλ' ὥσπερ οἱ πολλοί, σώφρονα ὄντα καὶ ἐγκρατῆ αὐτὸν ἑαυτοῦ, τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἄρχοντα τῶν ἐν ἑαυτῷ.

ΚΑΛ. Ὡς ἡδὺς εἶ· τοὺς ἠλιθίους λέγεις τοὺς σώφρονας.

ΣΩ. Πῶς γὰρ [οὔ]; οὐδεὶς ὅστις οὐκ ἂν γνοίη ὅτι οὐ τοῦτο λέγω.

ΚΑΛ. Πάνυ γε σφόδρα, ὦ Σώκρατες. ἐπεὶ πῶς ἂν εὐδαίμων γένοιτο ἄνθρωπος δουλεύων ὁτῳοῦν; ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν τὸ κατὰ φύσιν καλὸν καὶ δίκαιον, ὃ ἐγώ σοι νῦν παρρησιαζόμενος λέγω, ὅτι δεῖ τὸν ὀρθῶς βιωσόμενον τὰς μὲν ἐπιθυμίας τὰς ἑαυτοῦ ἐᾶν ὡς μεγίστας εἶναι καὶ μὴ κολάζειν, ταύταις δὲ ὡς μεγίσταις οὔσαις ἱκανὸν εἶναι ὑπηρετεῖν δι' ἀνδρείαν καὶ φρόνησιν, καὶ ἀποπιμπλάναι ὧν ἂν ἀεὶ ἡ ἐπιθυμία γίγνηται. ἀλλὰ τοῦτ' οἶμαι τοῖς πολλοῖς οὐ δυνατόν· ὅθεν ψέγουσιν τοὺς τοιούτους δι' αἰσχύνην, ἀποκρυπτόμενοι τὴν αὐτῶν ἀδυναμίαν, καὶ αἰσχρὸν δή φασιν εἶναι τὴν ἀκολασίαν, ὅπερ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐγὼ ἔλεγον, δουλούμενοι τοὺς βελτίους τὴν φύσιν ἀνθρώπους, καὶ αὐτοὶ οὐ δυνάμενοι ἐκπορίζεσθαι ταῖς ἡδοναῖς πλήρωσιν ἐπαινοῦσιν τὴν σωφροσύνην καὶ τὴν δικαιοσύνην διὰ τὴν αὐτῶν ἀνανδρίαν. ἐπεὶ ὅσοις ἐξ ἀρχῆς ὑπῆρξεν ἢ βασιλέων ὑέσιν εἶναι ἢ αὐτοὺς τῇ φύσει ἱκανοὺς ἐκπορίσασθαι ἀρχήν τινα ἢ τυραννίδα ἢ δυναστείαν, <τί ἂν> τῇ ἀληθείᾳ αἴσχιον καὶ κάκιον εἴη σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης τούτοις τοῖς ἀνθρώποις, οἷς ἐξὸν ἀπολαύειν τῶν ἀγαθῶν καὶ μηδενὸς ἐμποδὼν ὄντος, αὐτοὶ ἑαυτοῖς δεσπότην ἐπαγάγοιντο τὸν τῶν πολλῶν ἀνθρώπων νόμον τε καὶ λόγον καὶ ψόγον; ἢ πῶς οὐκ ἂν ἄθλιοι γεγονότες εἶεν ὑπὸ τοῦ καλοῦ τοῦ τῆς δικαιοσύνης καὶ τῆς σωφροσύνης, μηδὲν πλέον νέμοντες τοῖς φίλοις τοῖς αὑτῶν ἢ τοῖς ἐχθροῖς, καὶ ταῦτα ἄρχοντες ἐν τῇ ἑαυτῶν πόλει; ἀλλὰ τῇ ἀληθείᾳ, ὦ Σώκρατες, ἣν φῂς σὺ διώκειν, ὧδ' ἔχει· τρυφὴ καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία, ἐὰν ἐπικουρίαν ἔχῃ, τοῦτ' ἐστὶν ἀρετή τε καὶ εὐδαιμονία, τὰ δὲ ἄλλα ταῦτ' ἐστὶν τὰ καλλωπίσματα, τὰ παρὰ φύσιν συνθήματα ἀνθρώπων, φλυαρία καὶ οὐδενὸς ἄξια.

dize-me, então, quem são os melhores e superiores e em relação a quê!

CAL: Mas eu acabei de dizer que são os homens prudentes nos afazeres da cidade e corajosos. Pois convém que tais homens dominem as cidades, e o justo é que eles possuam d
mais do que os outros, os dominantes mais do que os dominados.

SOC: E aí? Mais do que eles mesmos, meu caro? Eles dominam ou são dominados?

CAL: Como dizes?

SOC: Eu pergunto se cada um deles domina a si mesmo; ou ele não deve dominar a si mesmo, mas os outros?

CAL: O que designas por "dominar a si mesmo"?

SOC: Não é nada complexo, mas é como diz a massa: ser temperante e conter a si mesmo, dominar os seus próprios prazeres e apetites. e

CAL: Como és aprazível! Afirmas que os idiotas são os temperantes.

SOC: Como? Todos sabem que eu não digo isso.

CAL: Certamente, Sócrates. Pois como poderia ser feliz o homem que é escravo de quem quer que seja? Mas o belo e justo por natureza, para te dizer agora com franqueza, é o seguinte: o homem que pretende ter uma vida correta deve permitir que seus próprios apetites dilatem ao máximo e não refreá-los, e, uma vez supra-dilatados, ser suficiente para servir-lhes com coragem e prudência, e satisfazer o apetite sempre que lhe advier. 492
Mas isso, julgo eu, é impossível à massa: ela, assim, vitupera tais homens por vergonha, para encobrir a sua própria impotência, e afirma que é vergonhosa a intemperança, como eu dizia antes, e escraviza os melhores homens por natureza; ela própria, incapaz de prover a satisfação de seus prazeres, louva a temperança e a justiça por falta de hombridade. Pois, para todos que desde o nascimento são filhos de reis, ou que são por b
natureza suficientes para prover algum domínio, alguma tirania ou dinastia, o que seria, na verdade, mais vergonhoso e pior do que a temperança e a justiça para tais homens? Embora pudessem desfrutar as coisas boas sem qualquer empecilho, eles elevariam sobre si mesmos a lei, o discurso e a censura da massa de homens como seu déspota? E como c
não se tornariam infelizes sob a égide do belo da justiça e da temperança, sem conceder aos próprios amigos mais posses do que aos inimigos, ainda que possuam o domínio de sua própria cidade? Na verdade, Sócrates, o que dizes encalçar é isto: luxúria, intemperança e liberdade, uma vez asseguradas, são virtude e felicidade; o restante, o que é instituído pelos homens contra a natureza, é adorno, uma tolice desprovida de valor.

ΣΩ. Οὐκ ἀγεννῶς γε, ὦ Καλλίκλεις, ἐπεξέρχῃ τῷ λόγῳ παρρησιαζόμενος· σαφῶς γὰρ σὺ νῦν λέγεις ἃ οἱ ἄλλοι διανοοῦνται μέν, λέγειν δὲ οὐκ ἐθέλουσιν. δέομαι οὖν ἐγώ σου μηδενὶ τρόπῳ ἀνεῖναι, ἵνα τῷ ὄντι κατάδηλον γένηται πῶς βιωτέον. καί μοι λέγε· τὰς μὲν ἐπιθυμίας φῂς οὐ κολαστέον, εἰ μέλλει τις οἷον δεῖ εἶναι, ἐῶντα δὲ αὐτὰς ὡς μεγίστας πλήρωσιν αὐταῖς ἁμόθεν γέ ποθεν ἑτοιμάζειν, καὶ τοῦτο εἶναι τὴν ἀρετήν;

ΚΑΛ. Φημὶ ταῦτα ἐγώ.

ΣΩ. Οὐκ ἄρα ὀρθῶς λέγονται οἱ μηδενὸς δεόμενοι εὐδαίμονες εἶναι.

ΚΑΛ. Οἱ λίθοι γὰρ ἂν οὕτω γε καὶ οἱ νεκροὶ εὐδαιμονέστατοι εἶεν.

ΣΩ. Ἀλλὰ μὲν δὴ καὶ ὥς γε σὺ λέγεις δεινὸς ὁ βίος. οὐ γάρ τοι θαυμάζοιμ' ἂν εἰ Εὐριπίδης ἀληθῆ ἐν τοῖσδε λέγει, λέγων—

> τίς δ' οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μέν ἐστι κατθανεῖν,
> τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν;

καὶ ἡμεῖς τῷ ὄντι ἴσως τέθναμεν· ἤδη γάρ του ἔγωγε καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν ὡς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα, τῆς δὲ ψυχῆς τοῦτο ἐν ᾧ ἐπιθυμίαι εἰσὶ τυγχάνει ὂν οἷον ἀναπείθεσθαι καὶ μεταπίπτειν ἄνω κάτω, καὶ τοῦτο ἄρα τις μυθολογῶν κομψὸς ἀνήρ, ἴσως Σικελός τις ἢ Ἰταλικός, παράγων τῷ ὀνόματι διὰ τὸ πιθανόν τε καὶ πειστικὸν ὠνόμασε πίθον, τοὺς δὲ ἀνοήτους ἀμυήτους, τῶν δ' ἀνοήτων τοῦτο τῆς ψυχῆς οὗ αἱ ἐπιθυμίαι εἰσί, τὸ ἀκόλαστον αὐτοῦ καὶ οὐ στεγανόν, ὡς τετρημένος εἴη πίθος, διὰ τὴν ἀπληστίαν ἀπεικάσας. τοὐναντίον δὴ οὗτος σοί, ὦ Καλλίκλεις, ἐνδείκνυται ὡς τῶν ἐν Ἅιδου—τὸ ἀιδὲς δὴ λέγων—οὗτοι ἀθλιώτατοι ἂν εἶεν, οἱ ἀμύητοι, καὶ φοροῖεν εἰς τὸν τετρημένον πίθον ὕδωρ ἑτέρῳ τοιούτῳ τετρημένῳ κοσκίνῳ. τὸ δὲ κόσκινον ἄρα λέγει, ὡς ἔφη ὁ πρὸς ἐμὲ λέγων, τὴν ψυχὴν εἶναι· τὴν δὲ ψυχὴν κοσκίνῳ ἀπῄκασεν τὴν τῶν ἀνοήτων ὡς τετρημένην, ἅτε οὐ δυναμένην στέγειν δι' ἀπιστίαν τε καὶ λήθην. ταῦτ' ἐπιεικῶς μέν ἐστιν ὑπό τι ἄτοπα, δηλοῖ μὴν ὃ ἐγὼ βούλομαί σοι ἐνδειξάμενος, ἐάν πως οἷός τε ὦ, πεῖσαι μεταθέσθαι, ἀντὶ τοῦ ἀπλήστως καὶ ἀκολάστως ἔχοντος βίου τὸν κοσμίως καὶ τοῖς ἀεὶ παροῦσιν ἱκανῶς καὶ ἐξαρκούντως ἔχοντα βίον ἑλέσθαι. ἀλλὰ πότερον πείθω τί σε καὶ μετατίθεσθαι εὐδαιμονεστέρους εἶναι τοὺς κοσμίους τῶν ἀκολάστων, ἢ οὐδ' ἂν ἄλλα πολλὰ τοιαῦτα μυθολογῶ, οὐδέν τι μᾶλλον μεταθήσῃ;

SOC: É nobre como enfrentas a discussão e falas com franqueza, Cálicles, pois agora dizes claramente o que os outros pensam, embora não desejem exprimi-lo. Rogo, então, que não relaxes de modo algum, para que realmente se esclareça como se deve viver. Dize-me: tu afirmas que, se alguém pretende ser como se deve ser, ele não tem de refrear seus apetites, mas permitir que eles se dilatem ao máximo e se prontificar a satisfazê-los em toda e qualquer circunstância, e que nisso consiste a virtude? d e

CAL: É o que afirmo.

SOC: Portanto, é incorreto dizer que os homens que de nada carecem são felizes.

CAL: Pois, assim, seriam felizes ao máximo as pedras e os cadáveres.

SOC: Todavia, como tu dizes, a vida seria prodigiosa. Pois eu não me admiraria se Eurípides diz a verdade nestes versos, ao afirmar que:

Quem sabe se viver é morrer,
e morrer é viver?

493

E talvez estejamos realmente mortos, pois uma vez escutei de um sábio que nós, neste instante, estamos mortos e o corpo *[sōma]* é nosso sepulcro *[sēma]*, e que a parte da alma onde estão os apetites é como se fosse persuadida e se lançasse de um lado ao outro. Pois bem, esse contador de mitos, um homem fino, talvez da Sicília ou da Itália, derivando uma palavra da outra, denominou jarro *[pithon]* essa parte por ser ela persuasiva *[pithanon]* e persuasível; os estultos *[anoētous]* denominou-os não-iniciados *[amuētous]*, e a parte da alma dos estultos onde estão os apetites, a parte intemperante e inestancável, figurou-a como um jarro roto devido à sua insaciabilidade. Esse homem mostra, ao contrário de ti, Cálicles, que dentre os habitantes do Hades - do Invisível *[aides]*, como ele diz - os não-iniciados seriam os mais infelizes, e que guarneceriam de água o jarro roto com um crivo igualmente roto. Pois bem, ele diz, segundo o relato de quem me contou isso, que o crivo é a alma, e figurou como crivo a alma dos homens estultos por ser ela rota, visto que é incapaz de saciar-se devido à incredulidade e ao esquecimento. Isso é com razão um tanto absurdo; contudo, esclarece o que eu quero te mostrar a fim de, caso seja capaz, persuadir-te a mudares de idéia e a escolheres, ao invés de uma vida insaciável e intemperante, uma vida ordenada, suficiente e conformada com o que se lhe dispõe. Porventura persuado-te de algum modo a mudares de idéia e a considerares que os homens ordenados são mais felizes que os intemperantes, ou mesmo que eu te conte inúmeros mitos como esse, não mudarás de idéia absolutamente? b c d

ΚΑΛ. Τοῦτ' ἀληθέστερον εἴρηκας, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Φέρε δή, ἄλλην σοι εἰκόνα λέγω ἐκ τοῦ αὐτοῦ γυμνασίου τῇ νῦν. σκόπει γὰρ εἰ τοιόνδε λέγεις περὶ τοῦ βίου ἑκατέρου, τοῦ τε σώφρονος καὶ τοῦ ἀκολάστου, οἷον εἰ δυοῖν ἀνδροῖν ἑκατέρῳ πίθοι πολλοὶ εἶεν καὶ τῷ μὲν ἑτέρῳ ὑγιεῖς καὶ πλήρεις, ὁ μὲν οἴνου, ὁ δὲ μέλιτος, ὁ δὲ γάλακτος, καὶ ἄλλοι πολλοὶ πολλῶν, νάματα δὲ σπάνια καὶ χαλεπὰ ἑκάστου τούτων εἴη καὶ μετὰ πολλῶν πόνων καὶ χαλεπῶν ἐκποριζόμενα· ὁ μὲν οὖν ἕτερος πληρωσάμενος μήτ' ἐποχετεύοι μήτε τι φροντίζοι, ἀλλ' ἕνεκα τούτων ἡσυχίαν ἔχοι· τῷ δ' ἑτέρῳ τὰ μὲν νάματα, ὥσπερ καὶ ἐκείνῳ, δυνατὰ μὲν πορίζεσθαι, χαλεπὰ δέ, τὰ δ' ἀγγεῖα τετρημένα καὶ σαθρά, ἀναγκάζοιτο δ' ἀεὶ καὶ νύκτα καὶ ἡμέραν πιμπλάναι αὐτά, ἢ τὰς ἐσχάτας λυποῖτο λύπας· ἆρα τοιούτου ἑκατέρου ὄντος τοῦ βίου, λέγεις τὸν τοῦ ἀκολάστου εὐδαιμονέστερον εἶναι ἢ τὸν τοῦ κοσμίου; πείθω τί σε ταῦτα λέγων συγχωρῆσαι τὸν κόσμιον βίον τοῦ ἀκολάστου ἀμείνω εἶναι, ἢ οὐ πείθω;

ΚΑΛ. Οὐ πείθεις, ὦ Σώκρατες. τῷ μὲν γὰρ πληρωσαμένῳ ἐκείνῳ οὐκέτ' ἔστιν ἡδονὴ οὐδεμία, ἀλλὰ τοῦτ' ἔστιν, ὃ νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον, τὸ ὥσπερ λίθον ζῆν, ἐπειδὰν πληρώσῃ, μήτε χαίροντα ἔτι μήτε λυπούμενον. ἀλλ' ἐν τούτῳ ἐστὶν τὸ ἡδέως ζῆν, ἐν τῷ ὡς πλεῖστον ἐπιρρεῖν.

ΣΩ. Οὐκοῦν ἀνάγκη γ', ἂν πολὺ ἐπιρρέῃ, πολὺ καὶ τὸ ἀπιὸν εἶναι, καὶ μεγάλ' ἄττα τὰ τρήματα εἶναι ταῖς ἐκροαῖς;

ΚΑΛ. Πάνυ μὲν οὖν.

ΣΩ. Χαραδριοῦ τινα αὖ σὺ βίον λέγεις, ἀλλ' οὐ νεκροῦ οὐδὲ λίθου. καί μοι λέγε· τὸ τοιόνδε λέγεις οἷον πεινῆν καὶ πεινῶντα ἐσθίειν;

ΚΑΛ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Καὶ διψῆν γε καὶ διψῶντα πίνειν;

ΚΑΛ. Λέγω, καὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἁπάσας ἔχοντα καὶ δυνάμενον πληροῦντα χαίροντα εὐδαιμόνως ζῆν.

ΣΩ. Εὖγε, ὦ βέλτιστε· διατέλει γὰρ ὥσπερ ἤρξω, καὶ ὅπως μὴ ἀπαισχυνῇ. δεῖ δέ, ὡς ἔοικε, μηδ' ἐμὲ ἀπαισχυνθῆναι. καὶ πρῶτον μὲν εἰπὲ εἰ καὶ ψωρῶντα καὶ κνησιῶντα, ἀφθόνως ἔχοντα τοῦ κνῆσθαι, κνώμενον διατελοῦντα τὸν βίον εὐδαιμόνως ἔστι ζῆν.

ΚΑΛ. Ὡς ἄτοπος εἶ, ὦ Σώκρατες, καὶ ἀτεχνῶς δημηγόρος.

CAL: Acabaste de pronunciar uma grande verdade, Sócrates.

SOC: Adiante então! Vou te apresentar outra imagem proveniente da mesma escola já mencionada. Examina, então, se o que dizes sobre ambas as vidas, a do temperante e a do intemperante, é algo do gênero. Suponhamos que ambos os homens tivessem vários jarros, um deles, jarros salubres e repletos de vinho, mel, leite, e muitos outros jarros de e
conteúdos variados, mas que as suas respectivas fontes fossem escassas e pouco acessíveis, a muito custo extraídas; esse homem, uma vez repletos os jarros, deixaria de se preocupar com enchê-los, e por isso se acalmaria. Suponhamos, porém, que as fontes do outro homem, tal como as do primeiro, apesar de pouco acessíveis, pudessem ser extraídas, mas que os vasos estivessem rotos e avariados; ele seria constrangido ininterruptamente a enchê-los dia e noite, senão as dores mais pungentes o acometeriam. Se assim vive cada um deles, acaso afirmas que a vida do intemperante é mais feliz que a 494
do ordenado? Quando digo essas coisas, persuado-te de algum modo a consentir que a vida ordenada é melhor que a intemperante, ou não te persuado?

CAL: Não me persuades, Sócrates. Pois o homem cujos jarros se repletam não sente mais nenhum prazer, e isso, como há pouco dizia, é viver como uma pedra, pois, quando se sacia, nem se gratifica nem sofre. Todavia, viver de forma aprazível consiste precisamente b
na máxima fluidez.

SOC: Então, não é necessário que, se o fluxo é profuso, seja também profuso o que se expele e haja grandes orifícios para sua vazão?

CAL: Com certeza.

SOC: Então, é a vida de uma tarambola de que falas, e não a de um cadáver ou de uma pedra. E dize-me: te referes a algo semelhante a ter fome e, uma vez faminto, comer?

CAL: Sim.

SOC: E ter sede e, uma vez sedento, beber?

c

CAL: Sim, e ter todos os demais apetites e ser capaz de saciá-los, gratificar-se e viver feliz.

SOC: 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, dize-me se alguém, com sarna e coceira, coagido a se coçar copiosamente, teria uma vida feliz tendo de se coçar pelo resto de seus dias!

CAL: Tu és absurdo, Sócrates! Simplesmente, um orador público. d

ΣΩ. Τοιγάρτοι, ὦ Καλλίκλεις, Πῶλον μὲν καὶ Γοργίαν καὶ ἐξέπληξα καὶ αἰσχύνεσθαι ἐποίησα, σὺ δὲ οὐ μὴ ἐκπλαγῇς οὐδὲ μὴ αἰσχυνθῇς· ἀνδρεῖος γὰρ εἶ. ἀλλ' ἀποκρίνου μόνον.

ΚΑΛ. Φημὶ τοίνυν καὶ τὸν κνώμενον ἡδέως ἂν βιῶναι.

ΣΩ. Οὐκοῦν εἴπερ ἡδέως, καὶ εὐδαιμόνως;

ΚΑΛ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Πότερον εἰ τὴν κεφαλὴν μόνον κνησιῷ—ἢ ἔτι τί σε ἐρωτῶ; ὅρα, ὦ Καλλίκλεις, τί ἀποκρινῇ, ἐάν τίς σε τὰ ἐχόμενα τούτοις ἐφεξῆς ἅπαντα ἐρωτᾷ. καὶ τούτων τοιούτων ὄντων κεφάλαιον, ὁ τῶν κιναίδων βίος, οὗτος οὐ δεινὸς καὶ αἰσχρὸς καὶ ἄθλιος; ἢ τούτους τολμήσεις λέγειν εὐδαίμονας εἶναι, ἐὰν ἀφθόνως ἔχωσιν ὧν δέονται;

ΚΑΛ. Οὐκ αἰσχύνῃ εἰς τοιαῦτα ἄγων, ὦ Σώκρατες, τοὺς λόγους;

ΣΩ. Ἦ γὰρ ἐγὼ ἄγω ἐνταῦθα, ὦ γενναῖε, ἢ ἐκεῖνος ὃς ἂν φῇ ἀνέδην οὕτω τοὺς χαίροντας, ὅπως ἂν χαίρωσιν, εὐδαίμονας εἶναι, καὶ μὴ διορίζηται τῶν ἡδονῶν ὁποῖαι ἀγαθαὶ καὶ κακαί; ἀλλ' ἔτι καὶ νῦν λέγε πότερον φῂς εἶναι τὸ αὐτὸ ἡδὺ καὶ ἀγαθόν, ἢ εἶναί τι τῶν ἡδέων ὃ οὐκ ἔστιν ἀγαθόν;

ΚΑΛ. Ἵνα δή μοι μὴ ἀνομολογούμενος ᾖ ὁ λόγος, ἐὰν ἕτερον φήσω εἶναι, τὸ αὐτό φημι εἶναι.

ΣΩ. Διαφθείρεις, ὦ Καλλίκλεις, τοὺς πρώτους λόγους, καὶ οὐκ ἂν ἔτι μετ' ἐμοῦ ἱκανῶς τὰ ὄντα ἐξετάζοις, εἴπερ παρὰ τὰ δοκοῦντα σαυτῷ ἐρεῖς.

ΚΑΛ. Καὶ γὰρ σύ, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Οὐ τοίνυν ὀρθῶς ποιῶ οὔτ' ἐγώ, εἴπερ ποιῶ τοῦτο, οὔτε σύ. ἀλλ', ὦ μακάριε, ἄθρει μὴ οὐ τοῦτο ᾖ τὸ ἀγαθόν, τὸ πάντως χαίρειν· ταῦτά τε γὰρ τὰ νυνδὴ αἰνιχθέντα πολλὰ καὶ αἰσχρὰ φαίνεται συμβαίνοντα, εἰ τοῦτο οὕτως ἔχει, καὶ ἄλλα πολλά.

ΚΑΛ. Ὡς σύ γε οἴει, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Σὺ δὲ τῷ ὄντι, ὦ Καλλίκλεις, ταῦτα ἰσχυρίζῃ;

ΚΑΛ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Ἐπιχειρῶμεν ἄρα τῷ λόγῳ ὡς σοῦ σπουδάζοντος;

ΚΑΛ. Πάνυ γε σφόδρα.

ΣΩ. Ἴθι δή μοι, ἐπειδὴ οὕτω δοκεῖ, διελοῦ τάδε· ἐπιστήμην που καλεῖς τι; —ΚΑΛ. Ἔγωγε. —ΣΩ. Οὐ καὶ ἀν-

SOC: Pois bem, Cálicles, deixei Polo e Górgias atordoados e envergonhados; tu, porém, não te atordoes nem te envergonhes, pois és corajoso. Mas apenas responde-me!

CAL: Bem, afirmo que quem se coça também teria uma vida aprazível.

SOC: Então, uma vez aprazível, também feliz?

CAL: Com certeza.

SOC: E se ele tiver coceira apenas na cabeça - ou que pergunta devo ainda te endereçar? e
Vê, Cálicles, qual será a tua resposta, caso alguém te inquira sobre todas as conseqüências, uma após a outra, do que dizes! E o ponto culminante desse gênero de coisas, a vida dos veados, não é ela terrível, vergonhosa e infeliz? Ou ousarás dizer que eles são felizes, se possuírem copiosamente aquilo de que carecem?

CAL: Não te envergonhas de conduzir a discussão a esse ponto, Sócrates?

SOC: Porventura sou eu que a conduzo a esse ponto, nobre homem, ou aquele que afirma peremptoriamente que quem se gratifica, por qualquer modo que seja, é feliz, sem discernir quais são os bons e os maus prazeres? Mas dize-me novamente: afirmas que 495
aprazível e bom são o mesmo, ou que há coisas aprazíveis que não são boas?

CAL: A fim de que a discussão não me contradiga se eu disser que são diferentes, eu afirmo que são o mesmo.

SOC: Arruínas, Cálicles, a discussão precedente, e deixarias de investigar comigo de modo suficiente o que as coisas são, se falasses contrariamente a tuas opiniões.

CAL: Vale para ti também, Sócrates. b

SOC: Pois bem, se faço isso, não o faço corretamente, tampouco tu o fazes. Mas, homem afortunado, observa se o bem não consiste em gratificar-se de qualquer modo. Pois, se assim o for, tornar-se-ão manifestas aquelas inúmeras conseqüências vergonhosas há pouco insinuadas, e muitas outras mais.

CAL: Segundo o teu juízo, Sócrates.

SOC: Tu, Cálicles, realmente persistes nesse ponto?

CAL: Sim.

SOC: Portanto, tentemos discutir como se falasses seriamente? c

CAL: Absolutamente.

SOC: Vamos lá! Visto que teu parecer é esse, define-me o seguinte: há algo que chamas conhecimento?

CAL: Sim.

δρείαν νυνδὴ ἔλεγές τινα εἶναι μετὰ ἐπιστήμης; –ΚΑΛ. Ἔλεγον γάρ. –ΣΩ. Ἄλλο τι οὖν ὡς ἕτερον τὴν ἀνδρείαν τῆς ἐπιστήμης δύο ταῦτα ἔλεγες; –ΚΑΛ. Σφόδρα γε. –ΣΩ. Τί δέ; ἡδονὴν καὶ ἐπιστήμην ταὐτὸν ἢ ἕτερον; –ΚΑΛ. Ἕτερον δήπου, ὦ σοφώτατε σύ. –ΣΩ. Ἦ καὶ ἀνδρείαν ἑτέραν ἡδονῆς; –ΚΑΛ. Πῶς γὰρ οὔ; –ΣΩ. Φέρε δὴ ὅπως μεμνησόμεθα ταῦτα, ὅτι Καλλικλῆς ἔφη Ἀχαρνεὺς ἡδὺ μὲν καὶ ἀγαθὸν ταὐτὸν εἶναι, ἐπιστήμην δὲ καὶ ἀνδρείαν καὶ ἀλλήλων καὶ τοῦ ἀγαθοῦ ἕτερον.

ΚΑΛ. Σωκράτης δέ γε ἡμῖν ὁ Ἀλωπεκῆθεν οὐχ ὁμολογεῖ ταῦτα. ἢ ὁμολογεῖ;

ΣΩ. Οὐχ ὁμολογεῖ· οἶμαι δέ γε οὐδὲ Καλλικλῆς, ὅταν αὐτὸς αὑτὸν θεάσηται ὀρθῶς. εἰπὲ γάρ μοι, τοὺς εὖ πράττοντας τοῖς κακῶς πράττουσιν οὐ τοὐναντίον ἡγῇ πάθος πεπονθέναι;

ΚΑΛ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν, εἴπερ ἐναντία ἐστὶν ταῦτα ἀλλήλοις, ἀνάγκη περὶ αὐτῶν ἔχειν ὥσπερ περὶ ὑγιείας ἔχει καὶ νόσου; οὐ γὰρ ἅμα δήπου ὑγιαίνει τε καὶ νοσεῖ ὁ ἄνθρωπος, οὐδὲ ἅμα ἀπαλλάττεται ὑγιείας τε καὶ νόσου.

ΚΑΛ. Πῶς λέγεις;

ΣΩ. Οἷον περὶ ὅτου βούλει τοῦ σώματος ἀπολαβὼν σκόπει. νοσεῖ που ἄνθρωπος ὀφθαλμούς, ᾧ ὄνομα ὀφθαλμία; –ΚΑΛ. Πῶς γὰρ οὔ; –ΣΩ. Οὐ δήπου καὶ ὑγιαίνει γε ἅμα τοὺς αὐτούς; –ΚΑΛ. Οὐδ' ὁπωστιοῦν. –ΣΩ. Τί δὲ ὅταν τῆς ὀφθαλμίας ἀπαλλάττηται; ἆρα τότε καὶ τῆς ὑγιείας ἀπαλλάττεται τῶν ὀφθαλμῶν καὶ τελευτῶν ἅμα ἀμφοτέρων ἀπήλλακται; –ΚΑΛ. Ἥκιστά γε. –ΣΩ. Θαυμάσιον γὰρ οἶμαι καὶ ἄλογον γίγνεται· ἦ γάρ; –ΚΑΛ. Σφόδρα γε. –

SOC: E não dizias há pouco que há também certa coragem com conhecimento?

CAL: Dizia sim.

SOC: Então, sendo a coragem diferente do conhecimento, não te referias a ambos como duas coisas?

CAL: Certamente.

SOC: E aí? Prazer e conhecimento são a mesma coisa, ou são diferentes?

CAL: Diferentes por certo, sapientíssimo homem!

SOC: E a coragem também é diferente do prazer? d

CAL: E como não?

SOC: Adiante então, e não esqueçamos que Cálicles, o Acarnense, afirmou que aprazível e bom são a mesma coisa, mas que conhecimento e coragem são diferentes tanto entre si quanto do bem!

CAL: E que Sócrates, de Alopeque, não concorda conosco sobre isso, ou concorda?

SOC: Não concordo, e presumo que tampouco Cálicles há de concordar, quando ele e próprio contemplar a si mesmo corretamente. Dize-me: não consideras que quem age bem experimenta uma afecção contrária a quem age mal?

CAL: Sim.

SOC: Então, visto que essas coisas são contrárias entre si, o que lhes sucede não é necessariamente semelhante ao que sucede à saúde e à doença? Pois, de fato, o homem não é simultaneamente saudável e doente, e nem perde a saúde e se livra da doença ao mesmo tempo.

CAL: Como dizes?

SOC: Por exemplo: separa alguma parte do corpo que quiseres e examina-a! O homem não pode ter uma doença óptica denominada oftalmia? 496

CAL: E como não poderia?

SOC: Com certeza, seus olhos não serão saudáveis simultaneamente, não é?

CAL: Nem qualquer outra coisa.

SOC: E o que ocorre quando ele se livra da oftalmia? Acaso, nesta ocasião, ele também se livra da saúde dos olhos, e, enfim, acaba por se livrar de ambas?

CAL: Improvável.

SOC: Pois, julgo eu, seria assombroso e absurdo, não é? b

CAL: Absolutamente.

ΣΩ. Ἀλλ' ἐν μέρει οἶμαι ἑκάτερον καὶ λαμβάνει καὶ ἀπολλύει; –ΚΑΛ. Φημί. –ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ ἰσχὺν καὶ ἀσθένειαν ὡσαύτως; –ΚΑΛ. Ναί. –ΣΩ. Καὶ τάχος καὶ βραδυτῆτα; –ΚΑΛ. Πάνυ γε. –ΣΩ. Ἦ καὶ τἀγαθὰ καὶ τὴν εὐδαιμονίαν καὶ τἀναντία τούτων, κακά τε καὶ ἀθλιότητα, ἐν μέρει λαμβάνει καὶ ἐν μέρει ἀπαλλάττεται ἑκατέρου; –ΚΑΛ. Πάντως δήπου. –ΣΩ. Ἐὰν εὕρωμεν ἄρα ἄττα ὧν ἅμα τε ἀπαλλάττεται ἄνθρωπος καὶ ἅμα ἔχει, δῆλον ὅτι ταῦτά γε οὐκ ἂν εἴη τό τε ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν. ὁμολογοῦμεν ταῦτα; καὶ εὖ μάλα σκεψάμενος ἀποκρίνου. –ΚΑΛ. Ἀλλ' ὑπερφυῶς ὡς ὁμολογῶ.

ΣΩ. Ἴθι δὴ ἐπὶ τὰ ἔμπροσθεν ὡμολογημένα. τὸ πεινῆν ἔλεγες πότερον ἡδὺ ἢ ἀνιαρὸν εἶναι; αὐτὸ λέγω τὸ πεινῆν. –ΚΑΛ. Ἀνιαρὸν ἔγωγε· τὸ μέντοι πεινῶντα ἐσθίειν ἡδὺ λέγω. –ΣΩ. Μανθάνω· ἀλλ' οὖν τό γε πεινῆν αὐτὸ ἀνιαρόν. ἢ οὐχί; –ΚΑΛ. Φημί. –ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ τὸ διψῆν; –ΚΑΛ. Σφόδρα γε. –ΣΩ. Πότερον οὖν ἔτι πλείω ἐρωτῶ, ἢ ὁμολογεῖς ἅπασαν ἔνδειαν καὶ ἐπιθυμίαν ἀνιαρὸν εἶναι; –ΚΑΛ. Ὁμολογῶ, ἀλλὰ μὴ ἐρώτα. –ΣΩ. Εἶεν· διψῶντα δὲ δὴ πίνειν ἄλλο τι ἢ ἡδὺ φῂς εἶναι; –ΚΑΛ. Ἔγωγε. –ΣΩ. Οὐκοῦν τούτου οὗ λέγεις τὸ μὲν διψῶντα λυπούμενον δήπου ἐστίν; –ΚΑΛ. Ναί. –ΣΩ. Τὸ δὲ πίνειν πλήρωσίς τε τῆς ἐνδείας καὶ ἡδονή; –ΚΑΛ. Ναί. –ΣΩ. Οὐκοῦν κατὰ τὸ πίνειν χαίρειν λέγεις; –ΚΑΛ. Μάλιστα. –ΣΩ. Διψῶντά γε. –ΚΑΛ.

SOC: Mas presumo que ele adquire ou perde cada uma delas alternadamente.

CAL: Confirmo.

SOC: Não sucede o mesmo, então, à força e à fraqueza?

CAL: Sim.

SOC: E também à presteza e à lentidão?

CAL: Absolutamente.

SOC: E quanto aos bens e à felicidade, e aos seus contrários, os males e a infelicidade, não se adquire alternadamente e se perde alternadamente cada um deles?

CAL: Absolutamente.

c SOC: Portanto, se descobrirmos alguma coisa que o homem perde e possui simultaneamente, é evidente que não será o bem e o mal. Concordamos com isso? Examina bem antes de responder!

CAL: Concordo extraordinariamente.

SOC: Voltemos ao que foi consentido na discussão anterior! Dizias que ter fome é aprazível ou doloroso? Refiro-me a ter fome em si.

CAL: Doloroso. Todavia, afirmo que comer, uma vez faminto, é aprazível.

d SOC: Compreendo. Mas, então, ter fome em si é doloroso, ou não é?

CAL: É.

SOC: E não sucede o mesmo à sede?

CAL: Absolutamente.

SOC: Devo continuar te perguntando, ou concordas que toda carência e apetite são dolorosos?

CAL: Concordo, e pára de me interrogar!

SOC: Seja! Afirmas que beber, uma vez sedento, é aprazível, ou algo diferente disso?

CAL: É aprazível.

SOC: Então, conforme o teu argumento, ter sede não é decerto sofrer?

CAL: Sim.

e SOC: E beber não é tanto saciedade da carência quanto prazer?

CAL: Sim.

SOC: Não afirmas, então, que há gratificação em beber?

CAL: Com certeza.

SOC: Quando se tem sede.

Φημί. –ΣΩ. Λυπούμενον; –ΚΑΛ. Ναί. –ΣΩ. Αἰσθάνῃ οὖν
5 τὸ συμβαῖνον, ὅτι λυπούμενον χαίρειν λέγεις ἅμα, ὅταν
διψῶντα πίνειν λέγῃς; ἢ οὐχ ἅμα τοῦτο γίγνεται κατὰ
τὸν αὐτὸν τόπον καὶ χρόνον εἴτε ψυχῆς εἴτε σώματος
βούλει; οὐδὲν γὰρ οἶμαι διαφέρει. ἔστι ταῦτα ἢ οὔ; –
ΚΑΛ. Ἔστιν. –ΣΩ. Ἀλλὰ μὴν εὖ γε πράττοντα κακῶς
497 πράττειν ἅμα ἀδύνατον φῂς εἶναι. –ΚΑΛ. Φημὶ γάρ. –ΣΩ.
Ἀνιώμενον δέ γε χαίρειν δυνατὸν ὡμολόγηκας. –ΚΑΛ.
Φαίνεται. –ΣΩ. Οὐκ ἄρα τὸ χαίρειν ἐστὶν εὖ πράττειν
οὐδὲ τὸ ἀνιᾶσθαι κακῶς, ὥστε ἕτερον γίγνεται τὸ ἡδὺ τοῦ
5 ἀγαθοῦ.

ΚΑΛ. Οὐκ οἶδ' ἅττα σοφίζῃ, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Οἶσθα, ἀλλὰ ἀκκίζῃ, ὦ Καλλίκλεις· καὶ πρόιθί γε
ἔτι εἰς τὸ ἔμπροσθεν, [ὅτι ἔχων ληρεῖς] ἵνα εἰδῇς ὡς σοφὸς
b ὤν με νουθετεῖς. οὐχ ἅμα διψῶν τε ἕκαστος ἡμῶν πέ-
παυται καὶ ἅμα ἡδόμενος διὰ τοῦ πίνειν;

ΚΑΛ. Οὐκ οἶδα ὅτι λέγεις.

ΓΟΡ. Μηδαμῶς, ὦ Καλλίκλεις, ἀλλ' ἀποκρίνου καὶ ἡμῶν
5 ἕνεκα, ἵνα περανθῶσιν οἱ λόγοι.

ΚΑΛ. Ἀλλ' ἀεὶ τοιοῦτός ἐστιν Σωκράτης, ὦ Γοργία·
σμικρὰ καὶ ὀλίγου ἄξια ἀνερωτᾷ καὶ ἐξελέγχει.

ΓΟΡ. Ἀλλὰ τί σοὶ διαφέρει; πάντως οὐ σὴ αὕτη ἡ τιμή,
ὦ Καλλίκλεις· ἀλλ' ὑπόσχες Σωκράτει ἐξελέγξαι ὅπως ἂν
10 βούληται.

c ΚΑΛ. Ἐρώτα δὴ σὺ τὰ σμικρά τε καὶ στενὰ ταῦτα,
ἐπείπερ Γοργίᾳ δοκεῖ οὕτως.

ΣΩ. Εὐδαίμων εἶ, ὦ Καλλίκλεις, ὅτι τὰ μεγάλα με-
μύησαι πρὶν τὰ σμικρά· ἐγὼ δ' οὐκ ᾤμην θεμιτὸν εἶναι.
5 ὅθεν οὖν ἀπέλιπες ἀποκρίνου, εἰ οὐχ ἅμα παύεται διψῶν
ἕκαστος ἡμῶν καὶ ἡδόμενος. –ΚΑΛ. Φημί. –ΣΩ. Οὐκοῦν
καὶ πεινῶν καὶ τῶν ἄλλων ἐπιθυμιῶν καὶ ἡδονῶν ἅμα

CAL: É isso.

SOC: Quando se está sofrendo?

CAL: Sim.

SOC: Percebes, assim, a conseqüência disso: quando dizes que alguém, uma vez sedento, bebe alguma coisa, tu não estás afirmando que ele sofre e se gratifica simultaneamente? Ou isso não acontece simultaneamente no mesmo lugar e momento, seja na alma ou no corpo, como quiseres? Pois não faz diferença, julgo eu. É isso ou não?

CAL: É.

SOC: Todavia, afirmas ser impossível agir bem e mal simultaneamente.

CAL: Afirmo sim. 497

SOC: Mas concordaste que é possível se gratificar, mesmo em padecimento.

CAL: É claro.

SOC: Portanto, gratificar-se não é agir bem, nem sofrer, agir mal, de modo que o aprazível torna-se diferente do bem.

CAL: Não entendo os teus sofismas, Sócrates.

SOC: Entendes, mas dissimulas, Cálicles. Avancemos um pouco mais no argumento precedente, e verás como és sábio quando me admoestas. Ter sede e comprazer-se não b
cessam em cada um de nós simultaneamente pelo ato de beber?

CAL: Não entendo o que dizes.

GÓRGIAS: De forma nenhuma, Cálicles. Responde-lhe em vista também de nós aqui presentes, para que a discussão tenha termo.

CAL: Mas Sócrates é sempre assim, Górgias, pergunta coisas pequenas, desprovidas de valor, e as refuta.

GOR: Mas que diferença faz para ti? Isso não é absolutamente de tua competência, Cálicles. Submeta-te à refutação como Sócrates quiser!

CAL: Pois bem, pergunta essas coisas pequenas e tacanhas, visto que é do parecer de c
Górgias!

SÓCRATES: És um homem feliz, Cálicles, porque és iniciado nos Grandes Mistérios antes de seres nos Pequenos; eu julgava, porém, que era ilícito. Partindo do ponto em que interrompeste, responde-me, então, se ter sede e comprazer-se não cessam em cada um de nós simultaneamente.

CAL: Afirmo que sim.

παύεται; –ΚΑΛ. Ἔστι ταῦτα. –ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ τῶν λυπῶν
d καὶ τῶν ἡδονῶν ἅμα παύεται; –ΚΑΛ. Ναί. –ΣΩ. Ἀλλὰ μὴν τῶν ἀγαθῶν γε καὶ κακῶν οὐχ ἅμα παύεται, ὡς σὺ ὡμολόγεις· νῦν δὲ οὐχ ὁμολογεῖς; –ΚΑΛ. Ἔγωγε· τί οὖν δή;

5 ΣΩ. Ὅτι οὐ τὰ αὐτὰ γίγνεται, ὦ φίλε, τἀγαθὰ τοῖς ἡδέσιν οὐδὲ τὰ κακὰ τοῖς ἀνιαροῖς. τῶν μὲν γὰρ ἅμα παύεται, τῶν δὲ οὔ, ὡς ἑτέρων ὄντων· πῶς οὖν ταὐτὰ ἂν εἴη τὰ ἡδέα τοῖς ἀγαθοῖς ἢ τὰ ἀνιαρὰ τοῖς κακοῖς; ἐὰν δὲ βούλῃ, καὶ τῇδε ἐπίσκεψαι (οἶμαι γάρ σοι οὐδὲ ταύτῃ
e ὁμολογεῖσθαι· ἄθρει δέ) τοὺς ἀγαθοὺς οὐχὶ ἀγαθῶν παρουσίᾳ ἀγαθοὺς καλεῖς, ὥσπερ τοὺς καλοὺς οἷς ἂν κάλλος παρῇ; –ΚΑΛ. Ἔγωγε. –ΣΩ. Τί δέ; ἀγαθοὺς ἄνδρας καλεῖς ἄφρονας καὶ δειλούς; οὐ γὰρ ἄρτι γε, ἀλλὰ τοὺς ἀνδρείους
5 καὶ φρονίμους ἔλεγες· ἢ οὐ τούτους ἀγαθοὺς καλεῖς; –ΚΑΛ. Πάνυ μὲν οὖν. –ΣΩ. Τί δέ; παῖδα ἀνόητον χαίροντα ἤδη εἶδες; –ΚΑΛ. Ἔγωγε. –ΣΩ. Ἄνδρα δὲ οὔπω εἶδες ἀνόητον χαίροντα; –ΚΑΛ. Οἶμαι ἔγωγε· ἀλλὰ τί τοῦτο; –
498 ΣΩ. Οὐδέν· ἀλλ' ἀποκρίνου. –ΚΑΛ. Εἶδον. –ΣΩ. Τί δέ; νοῦν ἔχοντα λυπούμενον καὶ χαίροντα; –ΚΑΛ. Φημί. –ΣΩ. Πότεροι δὲ μᾶλλον χαίρουσι καὶ λυποῦνται, οἱ φρόνιμοι ἢ οἱ ἄφρονες; –ΚΑΛ. Οἶμαι ἔγωγε οὐ πολύ τι διαφέρειν. –ΣΩ. Ἀλλ' ἀρκεῖ καὶ τοῦτο. ἐν πολέμῳ δὲ ἤδη εἶδες ἄνδρα δειλόν; –ΚΑΛ. Πῶς γὰρ οὔ; –ΣΩ. Τί οὖν; ἀπιόντων τῶν πολεμίων πότεροί σοι ἐδόκουν μᾶλλον χαίρειν, οἱ δειλοὶ ἢ οἱ ἀνδρεῖοι; –ΚΑΛ. Ἀμφότεροι ἔμοιγε

SOC: Então, a fome e os demais apetites e prazeres não cessam simultaneamente?

CAL: É isso.

SOC: E as dores e os prazeres, não cessam simultaneamente? d

CAL: Sim.

SOC: Todavia, os bens e os males não cessam simultaneamente, como concordaste; ainda concordas?

CAL: Sim, e então?

SOC: E então? Os bens e as coisas aprazíveis, meu caro, não são os mesmos, nem os males e as coisas dolorosas. Pois uns cessam simultaneamente, enquanto os outros não, porque são diferentes. Portanto, como seriam os mesmos as coisas aprazíveis e os bens, ou as coisas dolorosas e os males? Se quiseres, examina a questão sob este prisma (presumo que não concordarás com isto, mas observa!): não chamas os bons homens de bons devido e à presença de coisas boas, assim como chamas os belos homens de belos devido à beleza neles presente?

CAL: Sim.

SOC: E então? Chamas os imprudentes e covardes de bons homens? Não era esse o teu juízo, pois te referias aos homens corajosos e prudentes; ou não os chamas de bons?

CAL: Claro que sim.

SOC: E então? Já viste criança estulta se gratificando?

CAL: Sim.

SOC: E já viste algum dia homem estulto se gratificando?

CAL: Creio que sim; mas por que a pergunta?

SOC: Nada; responde! 498

CAL: Já vi.

SOC: E então? Já viste homem inteligente sofrendo e gratificando-se?

CAL: Sim.

SOC: E qual deles se gratifica e sofre mais: os prudentes ou os imprudentes?

CAL: Julgo que não há grande diferença.

SOC: Isso basta. E na guerra, já viste homem covarde?

CAL: E como não teria visto?

SOC: E então? Quando os inimigos se retraíam, qual deles te parecia gratificar-se mais: os covardes ou os corajosos?

b [μᾶλλον]· εἰ δὲ μή, παραπλησίως γε. –ΣΩ. Οὐδὲν διαφέρει. χαίρουσιν δ' οὖν καὶ οἱ δειλοί; –ΚΑΛ. Σφόδρα γε. –ΣΩ. Καὶ οἱ ἄφρονες, ὡς ἔοικεν. –ΚΑΛ. Ναί. –ΣΩ. Προσιόντων δὲ οἱ δειλοὶ μόνον λυποῦνται ἢ καὶ οἱ ἀνδρεῖοι; –ΚΑΛ. Ἀμ-
5 φότεροι. –ΣΩ. Ἆρα ὁμοίως; –ΚΑΛ. Μᾶλλον ἴσως οἱ δειλοί. –ΣΩ. Ἀπιόντων δ' οὐ μᾶλλον χαίρουσιν; –ΚΑΛ. Ἴσως. –ΣΩ. Οὐκοῦν λυποῦνται μὲν καὶ χαίρουσιν καὶ οἱ ἄφρονες καὶ οἱ φρόνιμοι καὶ οἱ δειλοὶ καὶ οἱ ἀνδρεῖοι παρα-
c πλησίως, ὡς σὺ φῄς, μᾶλλον δὲ οἱ δειλοὶ τῶν ἀνδρείων; –ΚΑΛ. Φημί. –ΣΩ. Ἀλλὰ μὴν οἵ γε φρόνιμοι καὶ οἱ ἀνδρεῖοι ἀγαθοί, οἱ δὲ δειλοὶ καὶ ἄφρονες κακοί; –ΚΑΛ. Ναί. –ΣΩ. Παραπλησίως ἄρα χαίρουσιν καὶ λυποῦνται οἱ
5 ἀγαθοὶ καὶ οἱ κακοί; –ΚΑΛ. Φημί.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν παραπλησίως εἰσὶν ἀγαθοὶ καὶ κακοὶ οἱ ἀγαθοί τε καὶ οἱ κακοί; ἢ καὶ ἔτι μᾶλλον ἀγαθοὶ [οἱ ἀγαθοὶ καὶ οἱ κακοί] εἰσιν οἱ κακοί;

d ΚΑΛ. Ἀλλὰ μὰ Δί' οὐκ οἶδ' ὅτι λέγεις.

ΣΩ. Οὐκ οἶσθ' ὅτι τοὺς ἀγαθοὺς ἀγαθῶν φῂς παρουσίᾳ εἶναι ἀγαθούς, καὶ κακοὺς δὲ κακῶν; τὰ δὲ ἀγαθὰ εἶναι τὰς ἡδονάς, κακὰ δὲ τὰς ἀνίας; –ΚΑΛ. Ἔγωγε. –ΣΩ. Οὐκοῦν
5 τοῖς χαίρουσιν πάρεστιν τἀγαθά, αἱ ἡδοναί, εἴπερ χαίρουσιν; –ΚΑΛ. Πῶς γὰρ οὔ; –ΣΩ. Οὐκοῦν ἀγαθῶν παρόντων ἀγαθοί εἰσιν οἱ χαίροντες; –ΚΑΛ. Ναί. –ΣΩ. Τί δέ; τοῖς

CAL: Para mim, ambos; senão, a diferença é mínima. b

SOC: Não faz diferença. Então, também os covardes se gratificam?

CAL: Absolutamente.

SOC: E os imprudentes, como é plausível.

CAL: Sim.

SOC: Mas quando os inimigos atacam, apenas os covardes sofrem, ou os corajosos também?

CAL: Ambos sofrem.

SOC: Acaso, de modo semelhante?

CAL: Talvez sofram mais os covardes.

SOC: E quando os inimigos se retraem, não se gratificam mais?

CAL: Talvez.

SOC: Assim, tanto os imprudentes e os prudentes quanto os covardes e os corajosos sofrem e se gratificam de modo semelhante, como tu afirmas, mas os covardes mais do que os corajosos, não é?

CAL: Afirmo sim. c

SOC: Contudo, os prudentes e os corajosos são bons, enquanto os covardes e os imprudentes, maus?

CAL: Sim.

SOC: Portanto, os bons e os maus se gratificam e sofrem de modo semelhante?

CAL: Sim.

SOC: Porventura os bons e os maus são bons e maus de modo semelhante? Ou os maus são ainda melhores?

CAL: Por Zeus, não entendo o que dizes. d

SOC: Não sabes que, segundo a tua afirmação, os homens bons são bons pela presença de coisas boas, ao passo que os homens maus, pela presença de coisas más? E que as coisas boas são os prazeres, e as más, os sofrimentos?

CAL: Sei.

SOC: As coisas boas, os prazeres, não estão presentes em quem se gratifica, quando se gratifica?

CAL: E como não?

SOC: Então, quando as coisas boas estão presentes, não é bom quem se gratifica?

ἀνιωμένοις οὐ πάρεστιν τὰ κακά, αἱ λῦπαι; –ΚΑΛ. Πάρεστιν.
e –ΣΩ. Κακῶν δέ γε παρουσίᾳ φῂς σὺ εἶναι κακοὺς τοὺς κακούς· ἢ οὐκέτι φῄς; –ΚΑΛ. Ἔγωγε. –ΣΩ. Ἀγαθοὶ ἄρα οἷ ἂν χαίρωσι, κακοὶ δὲ οἷ ἂν ἀνιῶνται; –ΚΑΛ. Πάνυ γε. –ΣΩ. Οἷ μέν γε μᾶλλον μᾶλλον, οἷ δ' ἧττον ἧττον, οἷ δὲ
5 παραπλησίως παραπλησίως; –ΚΑΛ. Ναί. –ΣΩ. Οὐκοῦν φῂς παραπλησίως χαίρειν καὶ λυπεῖσθαι τοὺς φρονίμους καὶ τοὺς ἄφρονας καὶ τοὺς δειλοὺς καὶ τοὺς ἀνδρείους, ἢ καὶ μᾶλλον ἔτι τοὺς δειλούς;

ΚΑΛ. Ἔγωγε.

10 ΣΩ. Συλλόγισαι δὴ κοινῇ μετ' ἐμοῦ τί ἡμῖν συμβαίνει ἐκ τῶν ὡμολογημένων· καὶ δὶς γάρ τοι καὶ τρίς φασιν καλὸν
499 εἶναι τὰ καλὰ λέγειν τε καὶ ἐπισκοπεῖσθαι. ἀγαθὸν μὲν εἶναι τὸν φρόνιμον καὶ ἀνδρεῖόν φαμεν. ἢ γάρ; –ΚΑΛ. Ναί. –ΣΩ. Κακὸν δὲ τὸν ἄφρονα καὶ δειλόν; –ΚΑΛ. Πάνυ γε. –ΣΩ. Ἀγαθὸν δὲ αὖ τὸν χαίροντα; –ΚΑΛ. Ναί. –
5 ΣΩ. Κακὸν δὲ τὸν ἀνιώμενον; –ΚΑΛ. Ἀνάγκη. –ΣΩ. Ἀνιᾶσθαι δὲ καὶ χαίρειν τὸν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ὁμοίως, ἴσως δὲ καὶ μᾶλλον τὸν κακόν; –ΚΑΛ. Ναί. –ΣΩ. Οὐκοῦν ὁμοίως γίγνεται κακὸς καὶ ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ ἢ καὶ μᾶλλον
b ἀγαθὸς ὁ κακός; οὐ ταῦτα συμβαίνει καὶ τὰ πρότερα ἐκεῖνα, ἐάν τις ταὐτὰ φῇ ἡδέα τε καὶ ἀγαθὰ εἶναι; οὐ ταῦτα ἀνάγκη, ὦ Καλλίκλεις;

ΚΑΛ. Πάλαι τοί σου ἀκροῶμαι, ὦ Σώκρατες, καθομο-
5 λογῶν, ἐνθυμούμενος ὅτι, κἂν παίζων τίς σοι ἐνδῷ ὁτιοῦν, τούτου ἅσμενος ἔχῃ ὥσπερ τὰ μειράκια. ὡς δὴ σὺ οἴει

CAL: Sim.

SOC: E aí? As coisas más, as dores, não estão presentes em quem padece?

CAL: Estão presentes.

SOC: E tu afirmas que, pela presença de coisas más, os homens maus são maus; ou não continuas a afirmar isso? e

CAL: Continuo.

SOC: Portanto, quem se gratifica é bom, e quem padece é mau?

CAL: Absolutamente.

SOC: E quem sente mais, é melhor, quem sente menos, pior, e quem sente de modo semelhante, é semelhante?

CAL: Sim.

SOC: Não afirmas, então, que tanto os prudentes e os imprudentes quanto os covardes e os corajosos se gratificam e sofrem de modo semelhante, ou os covardes até mais?

CAL: Sim.

SOC: Pois bem, recapitulemos, nós dois juntos, as conseqüências de nossos consentimentos! Pois dizem que é belo dizer e investigar o que é belo duas, três vezes. Bem, afirmamos que o homem prudente é bom e corajoso, não é? 499

CAL: Sim.

SOC: E que o imprudente é mau e covarde?

CAL: Absolutamente.

SOC: E que quem se gratifica, por sua vez, é bom?

CAL: Sim.

SOC: E mau, quem padece?

CAL: Necessariamente.

SOC: E que o bom e o mau padecem e se gratificam de modo semelhante, mas talvez ainda mais o mau?

CAL: Sim.

SOC: Portanto, o mau não se torna mau e bom de modo semelhante ao bom, ou até mesmo mais do que ele? Isso não é conseqüência do que foi dito antes, caso alguém afirme que coisas aprazíveis e coisas boas são as mesmas? Ou não é necessário, Cálicles? b

CAL: Há tempos te ouço, Sócrates, concordando contigo e refletindo que, ainda que alguém te conceda algum ponto por brincadeira, te apegas a isso contente como um

ἐμὲ ἢ καὶ ἄλλον ὁντινοῦν ἀνθρώπων οὐχ ἡγεῖσθαι τὰς μὲν βελτίους ἡδονάς, τὰς δὲ χείρους.

ΣΩ. Ἰοῦ ἰοῦ, ὦ Καλλίκλεις, ὡς πανοῦργος εἶ καί μοι ὥσπερ παιδὶ χρῇ, τοτὲ μὲν τὰ αὐτὰ φάσκων οὕτως ἔχειν, τοτὲ δὲ ἑτέρως, ἐξαπατῶν με. καίτοι οὐκ ᾤμην γε κατ' ἀρχὰς ὑπὸ σοῦ ἑκόντος εἶναι ἐξαπατηθήσεσθαι, ὡς ὄντος φίλου· νῦν δὲ ἐψεύσθην, καὶ ὡς ἔοικεν ἀνάγκη μοι κατὰ τὸν παλαιὸν λόγον τὸ παρὸν εὖ ποιεῖν καὶ τοῦτο δέχεσθαι τὸ διδόμενον παρὰ σοῦ. ἔστιν δὲ δή, ὡς ἔοικεν, ὃ νῦν λέγεις, ὅτι ἡδοναί τινές εἰσιν αἱ μὲν ἀγαθαί, αἱ δὲ κακαί· ἢ γάρ; – ΚΑΛ. Ναί. –ΣΩ. Ἆρ' οὖν ἀγαθαὶ μὲν αἱ ὠφέλιμοι, κακαὶ δὲ αἱ βλαβεραί; –ΚΑΛ. Πάνυ γε. –ΣΩ. Ὠφέλιμοι δέ γε αἱ ἀγαθόν τι ποιοῦσαι, κακαὶ δὲ αἱ κακόν τι; –ΚΑΛ. Φημί. –ΣΩ. Ἆρ' οὖν τὰς τοιάσδε λέγεις, οἷον κατὰ τὸ σῶμα ἃς νυνδὴ ἐλέγομεν ἐν τῷ ἐσθίειν καὶ πίνειν ἡδονάς, ἢ ἄρα τούτων αἱ μὲν ὑγίειαν ποιοῦσαι ἐν τῷ σώματι, ἢ ἰσχὺν ἢ ἄλλην τινὰ ἀρετὴν τοῦ σώματος, αὗται μὲν ἀγαθαί, αἱ δὲ τἀναντία τούτων κακαί; –ΚΑΛ. Πάνυ γε. –ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ λῦπαι ὡσαύτως αἱ μὲν χρησταί εἰσιν, αἱ δὲ πονηραί; – ΚΑΛ. Πῶς γὰρ οὔ; –ΣΩ. Οὐκοῦν τὰς μὲν χρηστὰς καὶ ἡδονὰς καὶ λύπας καὶ αἱρετέον ἐστὶν καὶ πρακτέον; –ΚΑΛ. Πάνυ γε. –ΣΩ. Τὰς δὲ πονηρὰς οὔ; –ΚΑΛ. Δῆλον δή. – ΣΩ. Ἕνεκα γάρ που τῶν ἀγαθῶν ἅπαντα ἡμῖν ἔδοξεν πρακτέον εἶναι, εἰ μνημονεύεις, ἐμοί τε καὶ Πώλῳ. ἆρα καὶ σοὶ συνδοκεῖ οὕτω, τέλος εἶναι ἁπασῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθόν, καὶ ἐκείνου ἕνεκα δεῖν πάντα τἆλλα πράττεσθαι ἀλλ' οὐκ ἐκεῖνο τῶν ἄλλων; σύμψηφος ἡμῖν εἶ καὶ σὺ ἐκ τρίτων; –ΚΑΛ. Ἔγωγε. –ΣΩ. Τῶν ἀγαθῶν ἄρα ἕνεκα δεῖ καὶ τἆλλα καὶ τὰ ἡδέα πράττειν, ἀλλ' οὐ τἀγαθὰ τῶν ἡδέων.

garoto. Pois tu julgas, de fato, que eu ou qualquer outro homem não consideramos que há prazeres melhores e piores?

SOC: Ah! Ah! Cálicles, como és embusteiro e me tratas como se eu fosse criança, ora afirmando que as mesmas coisas são de um modo, ora de outro, com o escopo de me enganar. Aliás, eu não julgava a princípio que seria enganado por ti voluntariamente, visto que és meu amigo. Porém, acabaste de mentir, e, como é plausível, é necessário que eu, conforme o antigo ditado, "faça o melhor com o que tenho", e aceite a tua oferta. Como parece, tua afirmação agora é que há certos prazeres bons e outros maus, não é? c

CAL: Sim. d

SOC: Porventura os prazeres bons são os benéficos, e os maus, os nocivos?

CAL: Certamente.

SOC: E benéficos são os que produzem algum bem, ao passo que maus, os que produzem algum mal?

CAL: Confirmo.

SOC: Acaso te referes a tais prazeres, como, por exemplo, aos prazeres da comida e da bebida referentes ao corpo, sobre os quais falávamos há pouco? Pois bem, uns, os prazeres bons, produzem saúde física, ou força ou qualquer outra virtude corpórea, enquanto outros, os prazeres maus, produzem os efeitos contrários, não é?

CAL: Absolutamente. e

SOC: Então, o mesmo não sucede às dores: umas são úteis e outras nocivas?

CAL: E como não seriam?

SOC: Não se deve, então, escolher e usar os prazeres e as dores úteis?

CAL: Certamente.

SOC: E os nocivos, não?

CAL: Evidentemente.

SOC: Se te recordas, pareceu-nos, a mim e a Polo, que se deve fazer tudo em vista das coisas boas. Porventura compartilhas desta opinião, que o bem é o fim de todas as ações, e que em vista dele se deve fazer todas as outras coisas, e não inversamente, fazer o bem em vista das outras? Contamos com o teu terceiro voto? 500

CAL: Sim.

SOC: Portanto, se deve fazer as coisas aprazíveis e todas as demais em vista das boas, e não as coisas boas em vista das aprazíveis.

–ΚΑΛ. Πάνυ γε. –ΣΩ. Ἆρ' οὖν παντὸς ἀνδρός ἐστιν
ἐκλέξασθαι ποῖα ἀγαθὰ τῶν ἡδέων ἐστὶν καὶ ὁποῖα κακά, ἢ
τεχνικοῦ δεῖ εἰς ἕκαστον; –ΚΑΛ. Τεχνικοῦ.

ΣΩ. Ἀναμνησθῶμεν δὴ ὧν αὖ ἐγὼ πρὸς Πῶλον καὶ
Γοργίαν ἐτύγχανον λέγων. ἔλεγον γὰρ αὖ, εἰ μνημονεύεις,
ὅτι εἶεν παρασκευαὶ αἱ μὲν μέχρι ἡδονῆς, αὐτὸ τοῦτο μόνον
παρασκευάζουσαι, ἀγνοοῦσαι δὲ τὸ βέλτιον καὶ τὸ χεῖρον, αἱ
δὲ γιγνώσκουσαι ὅτι τε ἀγαθὸν καὶ ὅτι κακόν· καὶ ἐτίθην
τῶν μὲν περὶ τὰς ἡδονὰς τὴν μαγειρικὴν ἐμπειρίαν ἀλλὰ οὐ
τέχνην, τῶν δὲ περὶ τὸ ἀγαθὸν τὴν ἰατρικὴν τέχνην. καὶ
πρὸς Φιλίου, ὦ Καλλίκλεις, μήτε αὐτὸς οἷου δεῖν πρὸς ἐμὲ
παίζειν μηδ' ὅτι ἂν τύχῃς παρὰ τὰ δοκοῦντα ἀποκρίνου, μήτ'
αὖ τὰ παρ' ἐμοῦ οὕτως ἀποδέχου ὡς παίζοντος· ὁρᾷς γὰρ ὅτι
περὶ τούτου ἡμῖν εἰσιν οἱ λόγοι, οὗ τί ἂν μᾶλλον σπουδάσειέ
τις καὶ σμικρὸν νοῦν ἔχων ἄνθρωπος, ἢ τοῦτο, ὅντινα χρὴ
τρόπον ζῆν, πότερον ἐπὶ ὃν σὺ παρακαλεῖς ἐμέ, τὰ τοῦ
ἀνδρὸς δὴ ταῦτα πράττοντα, λέγοντά τε ἐν τῷ δήμῳ καὶ
ῥητορικὴν ἀσκοῦντα καὶ πολιτευόμενον τοῦτον τὸν τρόπον
ὃν ὑμεῖς νῦν πολιτεύεσθε, ἢ [ἐπὶ] τόνδε τὸν βίον τὸν ἐν
φιλοσοφίᾳ, καὶ τί ποτ' ἐστὶν οὗτος ἐκείνου διαφέρων. ἴσως
οὖν βέλτιστόν ἐστιν, ὡς ἄρτι ἐγὼ ἐπεχείρησα, διαιρεῖσθαι,
διελομένους δὲ καὶ ὁμολογήσαντας ἀλλήλοις, εἰ ἔστιν τούτω
διττὼ τὼ βίω, σκέψασθαι τί τε διαφέρετον ἀλλήλοιν καὶ
ὁπότερον βιωτέον αὐτοῖν. ἴσως οὖν οὔπω οἶσθα τί λέγω.

ΚΑΛ. Οὐ δῆτα.

ΣΩ. Ἀλλ' ἐγώ σοι σαφέστερον ἐρῶ. ἐπειδὴ ὡμολο-
γήκαμεν ἐγώ τε καὶ σὺ εἶναι μέν τι ἀγαθόν, εἶναι δέ τι ἡδύ,
ἕτερον δὲ τὸ ἡδὺ τοῦ ἀγαθοῦ, ἑκατέρου δὲ αὐτοῖν μελέτην
τινὰ εἶναι καὶ παρασκευὴν τῆς κτήσεως, τὴν μὲν τοῦ ἡδέος
θήραν, τὴν δὲ τοῦ ἀγαθοῦ–αὐτὸ δέ μοι τοῦτο πρῶτον ἢ
σύμφαθι ἢ μή. σύμφῃς;

ΚΑΛ. Οὕτως φημί.

ΣΩ. Ἴθι δή, ἃ καὶ πρὸς τούσδε ἐγὼ ἔλεγον, διομολόγησαί
μοι, εἰ ἄρα σοι ἔδοξα τότε ἀληθῆ λέγειν. ἔλεγον δέ που
ὅτι ἡ μὲν ὀψοποιικὴ οὗ μοι δοκεῖ τέχνη εἶναι ἀλλ' ἐμπειρία,
ἡ δ' ἰατρική, λέγων ὅτι ἡ μὲν τούτου οὗ θεραπεύει καὶ τὴν
φύσιν ἔσκεπται καὶ τὴν αἰτίαν ὧν πράττει, καὶ λόγον ἔχει
τούτων ἑκάστου δοῦναι, ἡ ἰατρική· ἡ δ' ἑτέρα τῆς ἡδονῆς,
πρὸς ἣν ἡ θεραπεία αὐτῇ ἐστιν ἅπασα, κομιδῇ ἀτέχνως ἐπ'
αὐτὴν ἔρχεται, οὔτε τι τὴν φύσιν σκεψαμένη τῆς ἡδονῆς οὔτε
τὴν αἰτίαν, ἀλόγως τε παντάπασιν ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδὲν
διαριθμησαμένη, τριβῇ καὶ ἐμπειρίᾳ μνήμην μόνον σῳζομένη

CAL: Com certeza.

SOC: Será que todo e qualquer homem está apto a selecionar, dentre as coisas aprazíveis, quais são as boas e quais são as más, ou é preciso de um técnico para cada caso?

CAL: É preciso de um técnico.

SOC: Rememoremos, então, o que eu disse a Polo e a Górgias naquela ocasião! Eu dizia, se te recordas, que havia certas ocupações circunscritas ao prazer que somente a ele se b
dispunham, ignorando o que é o melhor e o pior, enquanto outras conheciam o que é bom e o que é mau. Dentre as que concernem aos prazeres, considerei a culinária como experiência, e não como arte, e, dentre as que concernem ao bem, disse que a medicina é arte. E, pelo deus da Amizade, Cálicles, não julgues que devas brincar comigo, nem venhas com respostas contrárias a tuas opiniões, tampouco acolhas as minhas palavras como se fossem brincadeira! Pois vês que nossos discursos versam sobre o modo como se c
deve viver, a que qualquer homem, mesmo de parca inteligência, dispensaria a maior seriedade: se é a vida a que me exortas, fazendo coisas apropriadas a um homem fazer, tais como falar em meio ao povo, exercitar a retórica, agir politicamente como hoje vós agis, ou se é a vida volvida à filosofia, e em que medida se diferem uma e outra. Portanto, o melhor seja talvez distingui-las, como há pouco tentei fazê-lo, e depois de distingui-las e d
de concordarmos entre nós que se tratam de duas formas de vida, investigar em que elas se diferem e qual delas deve ser vivida. Talvez ainda não compreendas o que digo.

CAL: Não mesmo.

SOC: Vou te falar com mais clareza. Uma vez que eu e tu concordamos que há algo bom e algo aprazível, e que o aprazível é diferente do bem, e que para cada um deles há uma prática e um treino para adquiri-lo, a caça ao aprazível e a caça ao bem, respectivamente - mas, primeiro, confirma-me ou não esse ponto! Confirmas? e

CAL: Confirmo sim.

SOC: Adiante então, e consente tu o que eu disse também aos aqui presentes, caso te pareça ter dito a verdade naquela ocasião! Eu dizia que a culinária não me parece ser arte, mas experiência, enquanto a medicina, arte. Eu afirmava que a medicina perscruta tanto a 501
natureza daquilo de que cuida quanto a causa de suas ações, e consegue dar razão a cada uma delas. Eis a medicina. A outra, sem técnica alguma, persegue o prazer, para que se volta todo o seu cuidado, e não examina absolutamente a natureza e a causa desse prazer, e de forma completamente irracional, por assim dizer, nada discerne; pela rotina e

b τοῦ εἰωθότος γίγνεσθαι, ᾧ δὴ καὶ πορίζεται τὰς ἡδονάς. ταῦτ' οὖν πρῶτον σκόπει εἰ δοκεῖ σοι ἱκανῶς λέγεσθαι, καὶ εἶναί τινες καὶ περὶ ψυχὴν τοιαῦται ἄλλαι πραγματεῖαι, αἱ μὲν τεχνικαί, προμήθειάν τινα ἔχουσαι τοῦ βελτίστου περὶ τὴν
5 ψυχήν, αἱ δὲ τούτου μὲν ὀλιγωροῦσαι, ἐσκεμμέναι δ' αὖ, ὥσπερ ἐκεῖ, τὴν ἡδονὴν μόνον τῆς ψυχῆς, τίνα ἂν αὐτῇ τρόπον γίγνοιτο, ἥτις δὲ ἢ βελτίων ἢ χείρων τῶν ἡδονῶν, οὔτε σκοπούμεναι οὔτε μέλον αὐταῖς ἄλλο ἢ χαρίζεσθαι
c μόνον, εἴτε βέλτιον εἴτε χεῖρον. ἐμοὶ μὲν γάρ, ὦ Καλ-λίκλεις, δοκοῦσίν τε εἶναι, καὶ ἔγωγέ φημι τὸ τοιοῦτον κολακείαν εἶναι καὶ περὶ σῶμα καὶ περὶ ψυχὴν καὶ περὶ ἄλλο ὅτου ἄν τις τὴν ἡδονὴν θεραπεύῃ, ἀσκέπτως ἔχων τοῦ
5 ἀμείνονός τε καὶ τοῦ χείρονος· σὺ δὲ δὴ πότερον συγκατα-τίθεσαι ἡμῖν περὶ τούτων τὴν αὐτὴν δόξαν ἢ ἀντίφῃς;

ΚΑΛ. Οὐκ ἔγωγε, ἀλλὰ συγχωρῶ, ἵνα σοι καὶ περανθῇ ὁ λόγος καὶ Γοργίᾳ τῷδε χαρίσωμαι.

d ΣΩ. Πότερον δὲ περὶ μὲν μίαν ψυχὴν ἔστιν τοῦτο, περὶ δὲ δύο καὶ πολλὰς οὐκ ἔστιν;

ΚΑΛ. Οὔκ, ἀλλὰ καὶ περὶ δύο καὶ περὶ πολλάς.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ ἀθρόαις ἅμα χαρίζεσθαι ἔστι, μηδὲν
5 σκοπούμενον τὸ βέλτιστον;

ΚΑΛ. Οἶμαι ἔγωγε.

ΣΩ. Ἔχεις οὖν εἰπεῖν αἵτινές εἰσιν αἱ ἐπιτηδεύσεις αἱ τοῦτο ποιοῦσαι; μᾶλλον δέ, εἰ βούλει, ἐμοῦ ἐρωτῶντος, ἢ μὲν ἄν σοι δοκῇ τούτων εἶναι, φάθι, ἢ δ' ἂν μή, μὴ φάθι.
e πρῶτον δὲ σκεψώμεθα τὴν αὐλητικήν. οὐ δοκεῖ σοι τοιαύτη τις εἶναι, ὦ Καλλίκλεις, τὴν ἡδονὴν ἡμῶν μόνον διώκειν, ἄλλο δ' οὐδὲν φροντίζειν;

ΚΑΛ. Ἔμοιγε δοκεῖ.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ αἱ τοιαίδε ἅπασαι, οἷον ἡ κιθαριστικὴ ἡ
5 ἐν τοῖς ἀγῶσιν;

ΚΑΛ. Ναί.

ΣΩ. Τί δὲ ἡ τῶν χορῶν διδασκαλία καὶ ἡ τῶν δι-θυράμβων ποίησις; οὐ τοιαύτη τίς σοι καταφαίνεται; ἢ ἡγῇ
10 τι φροντίζειν Κινησίαν τὸν Μέλητος, ὅπως ἐρεῖ τι τοιοῦτον
502 ὅθεν ἂν οἱ ἀκούοντες βελτίους γίγνοιντο, ἢ ὅτι μέλλει χαριεῖσθαι τῷ ὄχλῳ τῶν θεατῶν;

ΚΑΛ. Δῆλον δὴ τοῦτό γε, ὦ Σώκρατες, Κινησίου γε πέρι.

experiência, ela salvaguarda apenas a lembrança do que acontece habitualmente, por meio do que ela proporciona prazer. Em primeiro lugar, então, examina se te parece ser suficiente esse argumento, e haver outras atividades concernentes à alma tais como aquelas referentes ao corpo, umas, que são técnicas e possuem presciência do que é o supremo bem para a alma, e outras, que disso se descuram e examinam, por sua vez, como no caso da culinária, somente o prazer da alma e o modo como proporcioná-lo, sem investigar quais prazeres são melhores ou piores e com a estrita preocupação de gratificá-la, seja isso melhor ou pior. A mim, Cálicles, parece que tais atividades existam, e eu afirmo que essas últimas são lisonja, seja concernente à alma ou ao corpo ou a qualquer outra coisa de cujo prazer alguém cuide, sem examinar o que lhe é melhor ou pior. E, sobre isso, acresces teu assentimento à nossa opinião ou a contestas?

CAL: Eu não, mas concordo com ela para que tu concluas a discussão e eu gratifique Górgias.

SOC: E isso é válido no caso de uma única alma, e não de duas ou mais?

CAL: Não, também é válido no caso de duas ou mais.

SOC: Então, não é possível também gratificá-las em conjunto simultaneamente, sem examinar o supremo bem?

CAL: Eu julgo que sim.

SOC: Poderias, assim, dizer quais são as atividades que fazem isso? Ou melhor, se quiseres, eu te interrogo e tu me respondes com um "sim" àquela que te parecer inclusa nesse grupo, e com um "não" àquela que não te parecer. Examinemos, primeiro, a aulética: não te parece ser ela uma atividade deste tipo, Cálicles, que encalça somente nosso prazer e descura do resto?

CAL: Parece-me.

SOC: Então, não sucede o mesmo a todas atividades desse tipo, tal como a citarística praticada nas competições?

CAL: Sim.

SOC: E quanto à direção dos coros e à poesia ditirâmbica? Não te parecem ser do mesmo tipo? Consideras que Cinésias, filho de Meles, preocupa-se em dizer coisas tais que tornariam melhores os ouvintes, ou que ele se atenta à gratificação da turba de espectadores?

CAL: É evidente que este último é o caso de Cinésias, Sócrates.

b c d e 502

ΣΩ. Τί δὲ ὁ πατὴρ αὐτοῦ Μέλης; ἦ πρὸς τὸ βέλτιστον βλέπων ἐδόκει σοι κιθαρῳδεῖν; ἢ ἐκεῖνος μὲν οὐδὲ πρὸς τὸ ἥδιστον; ἠνία γὰρ ᾄδων τοὺς θεατάς. ἀλλὰ δὴ σκόπει· οὐχὶ ἥ τε κιθαρῳδικὴ δοκεῖ σοι πᾶσα καὶ ἡ τῶν διθυράμβων ποίησις ἡδονῆς χάριν ηὑρῆσθαι;

ΚΑΛ. Ἔμοιγε.

ΣΩ. Τί δὲ δὴ ἡ σεμνὴ αὕτη καὶ θαυμαστή, ἡ τῆς τραγῳδίας ποίησις, ἐφ' ᾧ ἐσπούδακεν; πότερόν ἐστιν αὐτῆς τὸ ἐπιχείρημα καὶ ἡ σπουδή, ὡς σοὶ δοκεῖ, χαρίζεσθαι τοῖς θεαταῖς μόνον, ἢ καὶ διαμάχεσθαι, ἐάν τι αὐτοῖς ἡδὺ μὲν ᾖ καὶ κεχαρισμένον, πονηρὸν δέ, ὅπως τοῦτο μὲν μὴ ἐρεῖ, εἰ δέ τι τυγχάνει ἀηδὲς καὶ ὠφέλιμον, τοῦτο δὲ καὶ λέξει καὶ ᾄσεται, ἐάντε χαίρωσιν ἐάντε μή; ποτέρως σοι δοκεῖ παρεσκευάσθαι ἡ τῶν τραγῳδιῶν ποίησις;

ΚΑΛ. Δῆλον δὴ τοῦτό γε, ὦ Σώκρατες, ὅτι πρὸς τὴν ἡδονὴν μᾶλλον ὥρμηται καὶ τὸ χαρίζεσθαι τοῖς θεαταῖς.

ΣΩ. Οὐκοῦν τὸ τοιοῦτον, ὦ Καλλίκλεις, ἔφαμεν νυνδὴ κολακείαν εἶναι;

ΚΑΛ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Φέρε δή, εἴ τις περιέλοι τῆς ποιήσεως πάσης τό τε μέλος καὶ τὸν ῥυθμὸν καὶ τὸ μέτρον, ἄλλο τι ἢ λόγοι γίγνονται τὸ λειπόμενον;

ΚΑΛ. Ἀνάγκη.

ΣΩ. Οὐκοῦν πρὸς πολὺν ὄχλον καὶ δῆμον οὗτοι λέγονται οἱ λόγοι;

ΚΑΛ. Φημί.

ΣΩ. Δημηγορία ἄρα τίς ἐστιν ἡ ποιητική.

ΚΑΛ. Φαίνεται.

ΣΩ. Οὐκοῦν ῥητορικὴ δημηγορία ἂν εἴη· ἢ οὐ ῥητορεύειν δοκοῦσί σοι οἱ ποιηταὶ ἐν τοῖς θεάτροις;

ΚΑΛ. Ἔμοιγε.

ΣΩ. Νῦν ἄρα ἡμεῖς ηὑρήκαμεν ῥητορικήν τινα πρὸς δῆμον τοιοῦτον οἷον παίδων τε ὁμοῦ καὶ γυναικῶν καὶ ἀνδρῶν, καὶ δούλων καὶ ἐλευθέρων, ἣν οὐ πάνυ ἀγάμεθα· κολακικὴν γὰρ αὐτήν φαμεν εἶναι.

ΚΑΛ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Εἶεν· τί δὲ ἡ πρὸς τὸν Ἀθηναίων δῆμον ῥητορικὴ καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς ἐν ταῖς πόλεσιν δήμους τοὺς τῶν ἐλευθέρων ἀνδρῶν, τί ποτε ἡμῖν αὕτη ἐστίν; πότερόν σοι δοκοῦσιν πρὸς τὸ βέλτιστον ἀεὶ λέγειν οἱ ῥήτορες, τούτου στοχαζόμενοι, ὅπως οἱ πολῖται ὡς βέλτιστοι ἔσονται διὰ τοὺς

SOC: E quanto a seu pai, Meles? Acaso te parecia ele tocar cítara visando o supremo bem? Ou ele a tocava nem mesmo visando o que é mais aprazível? Pois ele afligia os espectadores com seus cantos. Examina então! Não te parece que a citarística e a poesia ditirâmbica como um todo foram inventadas em prol do prazer?

CAL: Sim.

SOC: E quanto à mais solene e admirável delas, a poesia trágica, o que ela zela? Seu b
intento e zelo são, segundo teu parecer, apenas gratificar os espectadores, ou também defendê-los, evitando pronunciar o que lhes for aprazível e gratificante, porém nocivo, e dizendo e cantando o que não lhes for aprazível, porém benéfico, quer isso lhes gratifique ou não? A poesia trágica te parece dispor-se a quê?

CAL: É evidente, Sócrates, que ela está volvida, sobretudo, ao prazer e à gratificação dos espectadores.

SOC: Então, Cálicles, não é isso o que há pouco afirmávamos ser a lisonja? c

CAL: Com certeza.

SOC: Vamos lá! Se alguém retirasse de toda a poesia o canto, o ritmo e o metro, não restariam apenas os discursos?

CAL: Necessariamente.

SOC: E esses discursos não são pronunciados publicamente para uma turba numerosa?

CAL: Confirmo.

SOC: Portanto, a poesia é certa oratória pública.

d

CAL: Aparentemente.

SOC: Oratória pública não seria, então, retórica? Ou os poetas nos teatros não te parecem agir como retores?

CAL: Parecem-me.

SOC: Portanto, acabamos de descobrir uma certa retórica dirigida ao povo composto de crianças, homens e mulheres, de escravos e homens livres, retórica essa que não nos é de grande apreço, pois afirmamos que ela é lisonja.

CAL: Com certeza.

SOC: 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 e
retores te parecem falar sempre visando o supremo bem e tendo-o como mira, a fim de que os cidadãos se tornem melhores ao máximo por meio de seus discursos? Ou também

αὐτῶν λόγους, ἢ καὶ οὗτοι πρὸς τὸ χαρίζεσθαι τοῖς πολίταις ὡρμημένοι, καὶ ἕνεκα τοῦ ἰδίου τοῦ αὐτῶν ὀλιγωροῦντες τοῦ κοινοῦ, ὥσπερ παισὶ προσομιλοῦσι τοῖς δήμοις, χαρίζεσθαι αὐτοῖς πειρώμενοι μόνον, εἰ δέ γε βελτίους ἔσονται ἢ χείρους διὰ ταῦτα, οὐδὲν φροντίζουσιν;

ΚΑΛ. Οὐχ ἁπλοῦν ἔτι τοῦτο ἐρωτᾷς· εἰσὶ μὲν γὰρ οἳ κηδόμενοι τῶν πολιτῶν λέγουσιν ἃ λέγουσιν, εἰσὶν δὲ καὶ οἵους σὺ λέγεις.

ΣΩ. Ἐξαρκεῖ. εἰ γὰρ καὶ τοῦτό ἐστι διπλοῦν, τὸ μὲν ἕτερόν που τούτου κολακεία ἂν εἴη καὶ αἰσχρὰ δημηγορία, τὸ δ' ἕτερον καλόν, τὸ παρασκευάζειν ὅπως ὡς βέλτισται ἔσονται τῶν πολιτῶν αἱ ψυχαί, καὶ διαμάχεσθαι λέγοντα τὰ βέλτιστα, εἴτε ἡδίω εἴτε ἀηδέστερα ἔσται τοῖς ἀκούουσιν. ἀλλ' οὐ πώποτε σὺ ταύτην εἶδες τὴν ῥητορικήν· ἢ εἴ τινα ἔχεις τῶν ῥητόρων τοιοῦτον εἰπεῖν, τί οὐχὶ καὶ ἐμοὶ αὐτὸν ἔφρασας τίς ἐστιν;

ΚΑΛ. Ἀλλὰ μὰ Δία οὐκ ἔχω ἔγωγέ σοι εἰπεῖν τῶν γε νῦν ῥητόρων οὐδένα.

ΣΩ. Τί δέ; τῶν παλαιῶν ἔχεις τινὰ εἰπεῖν δι' ὅντινα αἰτίαν ἔχουσιν Ἀθηναῖοι βελτίους γεγονέναι, ἐπειδὴ ἐκεῖνος ἤρξατο δημηγορεῖν, ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ χείρους ὄντες; ἐγὼ μὲν γὰρ οὐκ οἶδα τίς ἐστιν οὗτος.

ΚΑΛ. Τί δέ; Θεμιστοκλέα οὐκ ἀκούεις ἄνδρα ἀγαθὸν γεγονότα καὶ Κίμωνα καὶ Μιλτιάδην καὶ Περικλέα τουτονὶ τὸν νεωστὶ τετελευτηκότα, οὗ καὶ σὺ ἀκήκοας;

ΣΩ. Εἰ ἔστιν γε, ὦ Καλλίκλεις, ἦν πρότερον σὺ ἔλεγες ἀρετήν, ἀληθής, τὸ τὰς ἐπιθυμίας ἀποπιμπλάναι καὶ τὰς αὐτοῦ καὶ τὰς τῶν ἄλλων· εἰ δὲ μὴ τοῦτο, ἀλλ' ὅπερ ἐν τῷ ὑστέρῳ λόγῳ ἠναγκάσθημεν ἡμεῖς ὁμολογεῖν—ὅτι αἷ μὲν τῶν ἐπιθυμιῶν πληρούμεναι βελτίω ποιοῦσι τὸν ἄνθρωπον, ταύτας μὲν ἀποτελεῖν, αἷ δὲ χείρω, μή, τοῦτο δὲ τέχνη τις εἴη—τοιοῦτον ἄνδρα τούτων τινὰ [γεγονέναι] οὐκ ἔχω ἔγωγε πῶς εἴπω.

ΚΑΛ. Ἀλλ' ἐὰν ζητῇς καλῶς, εὑρήσεις.

ΣΩ. Ἴδωμεν δὴ οὑτωσὶ ἀτρέμα σκοπούμενοι εἴ τις τούτων τοιοῦτος γέγονεν· φέρε γάρ, ὁ ἀγαθὸς ἀνὴρ καὶ ἐπὶ τὸ βέλτιστον λέγων, ἃ ἂν λέγῃ ἄλλο τι οὐκ εἰκῇ ἐρεῖ, ἀλλ' ἀποβλέπων πρός τι; ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες δημιουργοὶ [βλέποντες] πρὸς τὸ αὑτῶν ἔργον ἕκαστος οὐκ εἰκῇ ἐκλεγόμενος προσφέρει [πρὸς τὸ ἔργον τὸ αὑτῶν,] ἀλλ' ὅπως ἂν εἶδός τι αὐτῷ σχῇ τοῦτο ὃ ἐργάζεται. οἷον εἰ βούλει ἰδεῖν τοὺς ζωγράφους, τοὺς οἰκοδόμους, τοὺς ναυπηγούς, τοὺς ἄλλους πάντας δημιουργούς, ὅντινα βούλει αὐτῶν, ὡς εἰς τάξιν τινὰ ἕκαστος ἕκαστον τίθησιν ὃ ἂν τιθῇ, καὶ προσαναγκάζει τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ πρέπον τε εἶναι καὶ ἁρμόττειν, ἕως ἂν τὸ ἅπαν συστήσηται τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον πρᾶγμα· καὶ οἵ τε δὴ ἄλλοι δημιουργοὶ καὶ οὓς νυνδὴ ἐλέγομεν, οἱ

eles se volvem à gratificação dos espectadores, descuram do interesse comum em vista do seu em particular, e relacionam-se com os povos como se fossem eles crianças, tentando apenas gratificá-los, sem a preocupação de torná-los melhores ou piores por isso? 503

CAL: Essa não é uma pergunta simples, pois há, de um lado, quem zele pelos cidadãos quando pronuncia seus discursos, e quem, de outro, seja do tipo a que te referes.

SOC: Isso basta! Se é dúplice, uma parte dela seria lisonja e oratória pública vergonhosa, ao passo que a outra seria bela, que se dispõe para tornar melhores ao máximo as almas dos cidadãos e as defende dizendo o que é melhor, seja isso mais aprazível ou menos aprazível aos ouvintes. Mas retórica como essa jamais viste; ou melhor, se podes nomear b um retor desse tipo, por que não me disseste quem ele é?

CAL: Mas, por Zeus, eu não consigo te nomear nenhum retor contemporâneo.

SOC: E então? Podes nomear algum antigo retor por cuja causa os Atenienses tenham se tornado melhores depois de ter começado a discursar em público, homens que eram anteriormente piores? Pois eu não sei quem ele é.

CAL: E então? Não ouves que Temístocles fora um bom homem, além de Címon, c Miltíades e Péricles, o qual morreu recentemente e cujos discursos também tu ouviste?

SOC: Contanto que seja verdadeira, Cálicles, esta virtude a que te referias na discussão precedente: satisfazer os apetites, tanto os próprios quanto os alheios. Mas se esse não for o caso, mas o que, na discussão posterior, fomos constrangidos a concordar - que se deve satisfazer os apetites que, uma vez saciados, tornam melhor o homem, e evitar aqueles que d o tornam pior, e que isso seria uma arte, - pelo menos eu não consigo nomear algum homem que tenha sido assim.

CAL: Mas se procurares bem, descobrirás.

SOC: Vejamos então! Investiguemos, com calma, se houve outrora algum homem desse tipo. Adiante! O homem bom, que fala visando o supremo bem, não dirá aleatoriamente o que disser, mas tendo em vista alguma coisa, não é? O mesmo sucede aos demais artífices: e cada um deles, tendo em vista o seu próprio ofício, não escolhe e aplica os componentes de forma aleatória, mas para conferir forma ao que é produzido. Por exemplo: se quiseres observar os pintores, os arquitetos, os construtores navais e todos os demais artífices, qualquer um à tua vontade, verás que cada um deles confere certo arranjo a cada um dos componentes, e força que uma coisa se adéqüe e harmonize à outra até que tudo esteja bem arranjado e ordenado em seu conjunto. E os outros artífices aos quais há pouco nos 504

περὶ τὸ σῶμα, παιδοτρίβαι τε καὶ ἰατροί, κοσμοῦσί που τὸ σῶμα καὶ συντάττουσιν. ὁμολογοῦμεν οὕτω τοῦτ' ἔχειν ἢ οὔ;

ΚΑΛ. Ἔστω τοῦτο οὕτω.

ΣΩ. Τάξεως ἄρα καὶ κόσμου τυχοῦσα οἰκία χρηστὴ ἂν εἴη, ἀταξίας δὲ μοχθηρά;

ΚΑΛ. Φημί.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ πλοῖον ὡσαύτως;

ΚΑΛ. Ναί.

ΣΩ. Καὶ μὴν καὶ τὰ σώματά φαμεν τὰ ἡμέτερα;

ΚΑΛ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Τί δ' ἡ ψυχή; ἀταξίας τυχοῦσα ἔσται χρηστή, ἢ τάξεώς τε καὶ κόσμου τινός;

ΚΑΛ. Ἀνάγκη ἐκ τῶν πρόσθεν καὶ τοῦτο συνομολογεῖν.

ΣΩ. Τί οὖν ὄνομά ἐστιν ἐν τῷ σώματι τῷ ἐκ τῆς τάξεώς τε καὶ τοῦ κόσμου γιγνομένῳ;

ΚΑΛ. Ὑγίειαν καὶ ἰσχὺν ἴσως λέγεις.

ΣΩ. Ἔγωγε. τί δὲ αὖ τῷ ἐν τῇ ψυχῇ ἐγγιγνομένῳ ἐκ τῆς τάξεως καὶ τοῦ κόσμου; πειρῶ εὑρεῖν καὶ εἰπεῖν ὥσπερ ἐκεῖ τὸ ὄνομα.

ΚΑΛ. Τί δὲ οὐκ αὐτὸς λέγεις, ὦ Σώκρατες;

ΣΩ. Ἀλλ' εἴ σοι ἥδιόν ἐστιν, ἐγὼ ἐρῶ· σὺ δέ, ἂν μέν σοι δοκῶ ἐγὼ καλῶς λέγειν, φάθι, εἰ δὲ μή, ἔλεγχε καὶ μὴ ἐπίτρεπε. ἐμοὶ γὰρ δοκεῖ ταῖς μὲν τοῦ σώματος τάξεσιν ὄνομα εἶναι ὑγιεινόν, ἐξ οὗ ἐν αὐτῷ ἡ ὑγίεια γίγνεται καὶ ἡ ἄλλη ἀρετὴ τοῦ σώματος. ἔστιν ταῦτα ἢ οὐκ ἔστιν;

ΚΑΛ. Ἔστιν.

ΣΩ. Ταῖς δέ γε τῆς ψυχῆς τάξεσι καὶ κοσμήσεσιν νόμιμόν τε καὶ νόμος, ὅθεν καὶ νόμιμοι γίγνονται καὶ κόσμιοι· ταῦτα δ' ἔστιν δικαιοσύνη τε καὶ σωφροσύνη. φῂς ἢ οὔ;

ΚΑΛ. Ἔστω.

ΣΩ. Οὐκοῦν πρὸς ταῦτα βλέπων ὁ ῥήτωρ ἐκεῖνος, ὁ τεχνικός τε καὶ ἀγαθός, καὶ τοὺς λόγους προσοίσει ταῖς ψυχαῖς οὓς ἂν λέγῃ, καὶ τὰς πράξεις ἁπάσας, καὶ δῶρον ἐάν τι διδῷ, δώσει, καὶ ἐάν τι ἀφαιρῆται, ἀφαιρήσεται,

referíamos, os que zelam pelo corpo, os treinadores e os médicos, também conferem ordem e arranjo ao corpo. Concordamos que isso é assim, ou não?

CAL: Que assim seja!

SOC: Portanto, se obter arranjo e ordem, a casa será útil, mas se não obtê-los, será inutilizável?

CAL: Confirmo.

SOC: Não sucede o mesmo, então, à embarcação?

b

CAL: Sim.

SOC: Com efeito, podemos dizer o mesmo a respeito de nossos corpos?

CAL: Absolutamente.

SOC: E quanto à alma? É a ausência de arranjo a torná-la útil, ou a presença de certo arranjo e ordem?

CAL: A partir do que foi dito antes, é inevitável que eu dê mais uma vez a minha anuência.

SOC: Que nome terá, então, aquilo que surge no corpo, advindo desse arranjo e dessa ordem?

CAL: Talvez te refiras à saúde e à força.

SOC: Sim. E que nome terá, por sua vez, aquilo que surge na alma, advindo desse arranjo c
e dessa ordem? Procura descobrir e dizer o nome, como no caso do corpo!

CAL: Mas por que não falas tu mesmo, Sócrates?

SOC: Se te for mais aprazível, dir-te-ei; mas tu o confirma, se te parecer que falo corretamente, senão, refuta-me e não cedas! Parece-me que os arranjos do corpo denominam-se ‘saudáveis’, os quais são a origem da saúde e de toda e qualquer virtude do corpo. É isso ou não é?

CAL: É.

SOC: E os arranjos e ordenamentos da alma se denominam ‘legítimos’ e ‘lei’, com o que d
as almas se tornam legítimas e ordenadas. Isso é a justiça e a temperança. Confirmas ou não?

CAL: Seja.

SOC: Portanto, aquele retor, o técnico e bom, terá isso em vista quando volver às almas os discursos que vier a proferir e todas as suas ações, e lhes presenteará, caso houver algo a ser presenteado, e lhes furtará, caso houver algo a ser furtado. Ele terá sua mente

πρὸς τοῦτο ἀεὶ τὸν νοῦν ἔχων, ὅπως ἂν αὐτοῦ τοῖς πολίταις
e δικαιοσύνη μὲν ἐν ταῖς ψυχαῖς γίγνηται, ἀδικία δὲ ἀπαλ-
λάττηται, καὶ σωφροσύνη μὲν ἐγγίγνηται, ἀκολασία δὲ
ἀπαλλάττηται, καὶ ἡ ἄλλη ἀρετὴ ἐγγίγνηται, κακία δὲ ἀπίῃ.
συγχωρεῖς ἢ οὔ;

ΚΑΛ. Συγχωρῶ.

ΣΩ. Τί γὰρ ὄφελος, ὦ Καλλίκλεις, σώματί γε κάμνοντι
καὶ μοχθηρῶς διακειμένῳ σιτία πολλὰ διδόναι καὶ τὰ ἥδιστα
ἢ ποτὰ ἢ ἄλλ' ὁτιοῦν, ὃ μὴ ὀνήσει αὐτὸ ἔσθ' ὅτι πλέον ἢ
τοὐναντίον κατά γε τὸν δίκαιον λόγον καὶ ἔλαττον; ἔστι
ταῦτα;

ΚΑΛ. Ἔστω.

ΣΩ. Οὐ γὰρ οἶμαι λυσιτελεῖ μετὰ μοχθηρίας σώματος
ζῆν ἀνθρώπῳ· ἀνάγκη γὰρ οὕτω καὶ ζῆν μοχθηρῶς. ἢ οὐχ
οὕτως;

ΚΑΛ. Ναί.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ τὰς ἐπιθυμίας ἀποπιμπλάναι, οἷον πει-
νῶντα φαγεῖν ὅσον βούλεται ἢ διψῶντα πιεῖν, ὑγιαίνοντα
μὲν ἐῶσιν οἱ ἰατροὶ ὡς τὰ πολλά, κάμνοντα δὲ ὡς ἔπος
εἰπεῖν οὐδέποτ' ἐῶσιν ἐμπίμπλασθαι ὧν ἐπιθυμεῖ; συγχωρεῖς
τοῦτό γε καὶ σύ;

ΚΑΛ. Ἔγωγε.

b ΣΩ. Περὶ δὲ ψυχήν, ὦ ἄριστε, οὐχ ὁ αὐτὸς τρόπος;
ἕως μὲν ἂν πονηρὰ ᾖ, ἀνόητός τε οὖσα καὶ ἀκόλαστος καὶ
ἄδικος καὶ ἀνόσιος, εἴργειν αὐτὴν δεῖ τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ
μὴ ἐπιτρέπειν ἄλλ' ἄττα ποιεῖν ἢ ἀφ' ὧν βελτίων ἔσται·
φῂς ἢ οὔ;

ΚΑΛ. Φημί.

ΣΩ. Οὕτω γάρ που αὐτῇ ἄμεινον τῇ ψυχῇ;

ΚΑΛ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Οὐκοῦν τὸ εἴργειν ἐστὶν ἀφ' ὧν ἐπιθυμεῖ κολάζειν;

ΚΑΛ. Ναί.

ΣΩ. Τὸ κολάζεσθαι ἄρα τῇ ψυχῇ ἄμεινόν ἐστιν ἢ ἡ
ἀκολασία, ὥσπερ σὺ νυνδὴ ᾤου.

c ΚΑΛ. Οὐκ οἶδ' ἅττα λέγεις, ὦ Σώκρατες, ἀλλ' ἄλλον
τινὰ ἐρώτα.

ΣΩ. Οὗτος ἀνὴρ οὐχ ὑπομένει ὠφελούμενος καὶ αὐτὸς
τοῦτο πάσχων περὶ οὗ ὁ λόγος ἐστί, κολαζόμενος.

ΚΑΛ. Οὐδέ γέ μοι μέλει οὐδὲν ὧν σὺ λέγεις, καὶ ταῦτά
σοι Γοργίου χάριν ἀπεκρινάμην.

continuamente fixa neste escopo, a fim de que a justiça surja nas almas de seus concidadãos e da injustiça se libertem, a fim de que a temperança surja e da intemperança se libertem, a fim de que toda e qualquer virtude surja e o vício parta. É do teu consentimento, ou não? e

CAL: É.

SOC: E que vantagem há, Cálicles, para o corpo doente e mísero, quando se lhe oferece inúmeras comidas aprazíveis, ou bebidas ou qualquer outra coisa do gênero, se isso, conforme o argumento justo, não lhe favorece mais do que a prescrição contrária, ou até mesmo menos? Não é isso?

CAL: Sim. 505

SOC: Pois, julgo eu, não é vantajoso que o homem viva com o corpo mísero, pois ele terá necessariamente uma vida mísera. Não é o que acontece?

CAL: Sim.

SOC: Então, os médicos geralmente permitem que o homem saudável satisfaça seus apetites, como, por exemplo, comer o quanto lhe aprouver, quando faminto, ou beber, quando sedento, enquanto ao doente eles jamais permitem, por assim dizer, a satisfação do que lhe apetece, não é? Consentes mais uma vez?

CAL: Consinto.

SOC: E à alma, excelente homem, não sucede o mesmo? Enquanto for viciosa por ser estulta, intemperante, injusta e ímpia, ela deverá resistir aos apetites e não se permitir fazer senão aquilo que a torne melhor. Confirmas ou não? b

CAL: Confirmo.

SOC: Pois, assim, é melhor para a própria alma, não é?

CAL: Absolutamente.

SOC: Então, resistir aos apetites não é puni-la?

CAL: Sim.

SOC: Portanto, a punição é melhor para a alma do que a intemperança, como tu há pouco presumias.

CAL: Não entendo o que dizes, Sócrates, mas interroga outra pessoa qualquer! c

SOC: Este homem não tolera ser beneficiado e sofrer aquilo sobre o que discutimos: ser punido.

CAL: Nada do que dizes me interessa, e é por Górgias que eu respondia as tuas perguntas.

ΣΩ. Εἶεν· τί οὖν δὴ ποιήσομεν; μεταξὺ τὸν λόγον καταλύομεν;

ΚΑΛ. Αὐτὸς γνώσῃ.

10 ΣΩ. Ἀλλ' οὐδὲ τοὺς μύθους φασὶ μεταξὺ θέμις εἶναι
d καταλείπειν, ἀλλ' ἐπιθέντας κεφαλήν, ἵνα μὴ ἄνευ κεφαλῆς περιίῃ. ἀπόκριναι οὖν καὶ τὰ λοιπά, ἵνα ἡμῖν ὁ λόγος κεφαλὴν λάβῃ.

ΚΑΛ. Ὡς βίαιος εἶ, ὦ Σώκρατες. ἐὰν δὲ ἐμοὶ πείθῃ,
5 ἐάσεις χαίρειν τοῦτον τὸν λόγον, ἢ καὶ ἄλλῳ τῳ διαλέξῃ.

ΣΩ. Τίς οὖν ἄλλος ἐθέλει; μὴ γάρ τοι ἀτελῆ γε τὸν λόγον καταλίπωμεν.

ΚΑΛ. Αὐτὸς δὲ οὐκ ἂν δύναιο διελθεῖν τὸν λόγον, ἢ λέγων κατὰ σαυτὸν ἢ ἀποκρινόμενος σαυτῷ;

e ΣΩ. Ἵνα μοι τὸ τοῦ Ἐπιχάρμου γένηται, ἃ "πρὸ τοῦ δύο ἄνδρες ἔλεγον," εἷς ὢν ἱκανὸς γένωμαι. ἀτὰρ κινδυνεύει ἀναγκαιότατον εἶναι οὕτως. εἰ μέντοι ποιήσομεν, οἶμαι ἔγωγε χρῆναι πάντας ἡμᾶς φιλονίκως ἔχειν πρὸς τὸ
5 εἰδέναι τὸ ἀληθὲς τί ἐστιν περὶ ὧν λέγομεν καὶ τί ψεῦδος· κοινὸν γὰρ ἀγαθὸν ἅπασι φανερὸν γενέσθαι αὐτό. δίειμι
506 μὲν οὖν τῷ λόγῳ ἐγὼ ὡς ἄν μοι δοκῇ ἔχειν· ἐὰν δέ τῳ ὑμῶν μὴ τὰ ὄντα δοκῶ ὁμολογεῖν ἐμαυτῷ, χρὴ ἀντιλαμβάνεσθαι καὶ ἐλέγχειν. οὐδὲ γάρ τοι ἔγωγε εἰδὼς λέγω ἃ λέγω, ἀλλὰ ζητῶ κοινῇ μεθ' ὑμῶν, ὥστε, ἂν τὶ φαίνηται
5 λέγων ὁ ἀμφισβητῶν ἐμοί, ἐγὼ πρῶτος συγχωρήσομαι. λέγω μέντοι ταῦτα, εἰ δοκεῖ χρῆναι διαπεranθῆναι τὸν λόγον· εἰ δὲ μὴ βούλεσθε, ἐῶμεν ἤδη χαίρειν καὶ ἀπίωμεν.

ΓΟΡ. Ἀλλ' ἐμοὶ μὲν οὐ δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, χρῆναί πω
b ἀπιέναι, ἀλλὰ διεξελθεῖν σε τὸν λόγον· φαίνεταί δέ μοι καὶ τοῖς ἄλλοις δοκεῖν. βούλομαι γὰρ ἔγωγε καὶ αὐτὸς ἀκοῦσαί σου αὐτοῦ διιόντος τὰ ἐπίλοιπα.

ΣΩ. Ἀλλὰ μὲν δή, ὦ Γοργία, καὶ αὐτὸς ἡδέως μὲν ἂν
5 Καλλικλεῖ τούτῳ ἔτι διελεγόμην, ἕως αὐτῷ τὴν τοῦ Ἀμφίονος ἀπέδωκα ῥῆσιν ἀντὶ τῆς τοῦ Ζήθου· ἐπειδὴ δὲ σύ, ὦ Καλλίκλεις, οὐκ ἐθέλεις συνδιαπερᾶναι τὸν λόγον, ἀλλ' οὖν ἐμοῦ γε ἀκούων ἐπιλαμβάνου, ἐάν τί σοι δοκῶ μὴ
c καλῶς λέγειν. καί με ἐὰν ἐξελέγχῃς, οὐκ ἀχθεσθήσομαί σοι ὥσπερ σὺ ἐμοί, ἀλλὰ μέγιστος εὐεργέτης παρ' ἐμοὶ ἀναγεγράψῃ.

ΚΑΛ. Λέγε, ὠγαθέ, αὐτὸς καὶ πέραινε.

SOC: Seja! O que faremos então? Encerramos a discussão no meio?

CAL: Hás de saber tu.

SOC: Mas, como dizem, nem os mitos é lícito abandoná-los no meio, mas se deve acrescentar-lhes antes a cabeça, a fim de que não perambulem por aí decapitados. Então, responde-me o que resta, para que nossa discussão adquira uma cabeça! d

CAL: Como és agressivo, Sócrates! Se creres em mim, dá adeus a essa discussão, ou dialoga com outro qualquer!

SOC: Quem desejaria então? Não abandonemos, de forma alguma, inconclusa a discussão!

CAL: Mas tu próprio não serias capaz de expor o argumento, ora falando, ora respondendo a ti mesmo?

SOC: Para me valer do dito de Epicarmo, eu serei suficiente, mesmo sendo um só, para o e que "dois homens diziam previamente". Pois bem, é provável que isso seja absolutamente necessário. Todavia, se tomarmos essa decisão, julgo que todos nós devamos almejar a vitória em saber o que é verdadeiro e o que é falso em relação ao que dizemos, pois é um bem comum a todos que isso se esclareça. Farei a exposição do argumento, então, como me parecer melhor, mas se algum de vós achar que eu concordo comigo mesmo a respeito 506 de coisas que não são o caso, será seu dever, então, tomar a palavra e refutar-me. Pois eu, de fato, não falo como conhecedor do que falo, mas empreendo convosco uma investigação em comum, de modo que, se quem diverge de mim disser-me algo manifesto, serei eu o primeiro a consenti-lo. Digo essas coisas, contudo, se parecer melhor que eu deva concluir a discussão, mas se não quiserdes, nos despeçamos agora mesmo e partamos!

GÓRGIAS: Parece-me, Sócrates, que não devemos partir agora, e que deves tu expor o argumento. Que esta é a opinião dos demais, está manifesto. De minha parte, quero te b ouvir percorrendo por ti mesmo o que lhe resta.

SOC: Para mim, Górgias, seria um prazer continuar o diálogo com Cálicles, enquanto não tivesse lhe restituído o discurso de Anfíon em objeção ao de Zeto. Mas visto que tu, Cálicles, não desejas concluir comigo a discussão, então ouve-me e toma a palavra, se te parecer que eu não falo corretamente! E se me refutares, não me irritarei contigo como te c irritaste comigo, mas terás te inscrito como o meu sumo benfeitor.

CAL: Fala por ti mesmo, bom homem, e conclui a discussão!

ΣΩ. Ἄκουε δὴ ἐξ ἀρχῆς ἐμοῦ ἀναλαβόντος τὸν λόγον. Ἆρα τὸ ἡδὺ καὶ τὸ ἀγαθὸν τὸ αὐτό ἐστιν; – Οὐ ταὐτόν, ὡς ἐγὼ καὶ Καλλικλῆς ὡμολογήσαμεν. – Πότερον δὲ τὸ ἡδὺ ἕνεκα τοῦ ἀγαθοῦ πρακτέον, ἢ τὸ ἀγαθὸν ἕνεκα τοῦ ἡδέος; – Τὸ ἡδὺ ἕνεκα τοῦ ἀγαθοῦ. – Ἡδὺ δέ ἐστιν τοῦτο οὗ d παραγενομένου ἡδόμεθα, ἀγαθὸν δὲ οὗ παρόντος ἀγαθοί ἐσμεν; – Πάνυ γε. – Ἀλλὰ μὴν ἀγαθοί γέ ἐσμεν καὶ ἡμεῖς καὶ τἆλλα πάντα ὅσ' ἀγαθά ἐστιν, ἀρετῆς τινος παραγενομένης; – Ἔμοιγε δοκεῖ ἀναγκαῖον εἶναι, ὦ Καλλίκλεις. – Ἀλλὰ μὲν δὴ ἥ γε ἀρετὴ ἑκάστου, καὶ σκεύους καὶ σώματος καὶ ψυχῆς αὖ καὶ ζῴου παντός, οὐ τῷ εἰκῇ κάλλιστα παραγίγνεται, ἀλλὰ τάξει καὶ ὀρθότητι καὶ τέχνῃ, ἥτις ἑκάστῳ ἀποδέδοται αὐτῶν· ἆρα ἔστιν ταῦτα; – Ἐγὼ μὲν γάρ φημι. e – Τάξει ἆρα τεταγμένον καὶ κεκοσμημένον ἐστὶν ἡ ἀρετὴ ἑκάστου; – Φαίην ἂν ἔγωγε. – Κόσμος τις ἄρα ἐγγενόμενος ἐν ἑκάστῳ ὁ ἑκάστου οἰκεῖος ἀγαθὸν παρέχει ἕκαστον τῶν ὄντων; – Ἔμοιγε δοκεῖ. – Καὶ ψυχὴ ἄρα κόσμον ἔχουσα τὸν ἑαυτῆς ἀμείνων τῆς ἀκοσμήτου; – Ἀνάγκη. – Ἀλλὰ μὴν ἥ γε κόσμον ἔχουσα κοσμία; – Πῶς γὰρ οὐ μέλλει; – Ἡ δέ γε κοσμία σώφρων; – Πολλὴ ἀνάγκη. – Ἡ ἄρα σώφρων 507 ψυχὴ ἀγαθή. ἐγὼ μὲν οὐκ ἔχω παρὰ ταῦτα ἄλλα φάναι, ὦ φίλε Καλλίκλεις· σὺ δ' εἰ ἔχεις, δίδασκε.

ΚΑΛ. Λέγ', ὠγαθέ.

ΣΩ. Λέγω δὴ ὅτι, εἰ ἡ σώφρων ἀγαθή ἐστιν, ἡ τοὐναντίον τῇ σώφρονι πεπονθυῖα κακή ἐστιν· ἦν δὲ αὕτη ἡ ἄφρων τε καὶ ἀκόλαστος. – Πάνυ γε. – Καὶ μὴν ὅ γε σώ-

SOC: Escuta, então, a recapitulação do argumento desde o princípio! Porventura o aprazível e o bem são o mesmo?

- Não são o mesmo, como eu e Cálicles havíamos concordado.

- Deve-se fazer o aprazível em vista do bem, ou o bem em vista do aprazível?

- O aprazível em vista do bem.

- E aprazível é aquilo com cujo advento nos comprazemos, e bom, aquilo por cuja d
presença somos bons?

- Absolutamente.

- Mas decerto nós, como tudo quanto é bom, somos bons devido ao advento de alguma virtude?

- Parece-me ser necessário, Cálicles.

- Contudo, a virtude de cada coisa, seja do artefato, do corpo, da alma, ou de qualquer outro vivente, não advém da maneira mais bela aleatoriamente, mas pelo arranjo, pela correção e pela arte relativa a cada uma delas. Porventura não é isso?

- Confirmo.

- E a virtude de cada coisa não consiste em ser arranjada e ordenada pelo arranjo? e

- Eu diria que sim.

- Portanto, há certa ordem, apropriada a cada coisa, que torna boa cada uma delas, quando ela lhe advém?

- Parece-me.

- Portanto, a alma dotada da ordem que lhe é própria é melhor do que a desordenada?

- Necessariamente.

- Mas a alma dotada de ordem é ordenada?

- E como não seria?

- E a alma ordenada é temperante?

- É absolutamente necessário. 507

- Portanto, a alma temperante é boa. Eu não tenho nada mais a acrescentar, meu caro Cálicles. Se tiveres algo a dizer, ensina-nos!

CAL: Fala, bom homem!

SOC: Digo que, se a alma temperante é boa, aquela que se encontra no estado contrário ao da temperante é má; eis a alma imprudente e intemperante.

- Com certeza.

φρων τὰ προσήκοντα πράττοι ἂν καὶ περὶ θεοὺς καὶ περὶ
ἀνθρώπους· οὐ γὰρ ἂν σωφρονοῖ τὰ μὴ προσήκοντα πράτ-
b των; – Ἀνάγκη ταῦτ' εἶναι οὕτω. – Καὶ μὴν περὶ μὲν ἀνθρώ-
που τὰ προσήκοντα πράττων δίκαι' ἂν πράττοι, περὶ δὲ
θεοὺς ὅσια· τὸν δὲ τὰ δίκαια καὶ ὅσια πράττοντα ἀνάγκη
δίκαιον καὶ ὅσιον εἶναι. – Ἔστι ταῦτα. – Καὶ μὲν δὴ καὶ
5 ἀνδρεῖόν γε ἀνάγκη· οὐ γὰρ δὴ σώφρονος ἀνδρός ἐστιν οὔτε
διώκειν οὔτε φεύγειν ἃ μὴ προσήκει, ἀλλ' ἃ δεῖ καὶ πρά-
γματα καὶ ἀνθρώπους καὶ ἡδονὰς καὶ λύπας φεύγειν καὶ
διώκειν, καὶ ὑπομένοντα καρτερεῖν ὅπου δεῖ· ὥστε πολλὴ
c ἀνάγκη, ὦ Καλλίκλεις, τὸν σώφρονα, ὥσπερ διήλθομεν,
δίκαιον ὄντα καὶ ἀνδρεῖον καὶ ὅσιον ἀγαθὸν ἄνδρα εἶναι
τελέως, τὸν δὲ ἀγαθὸν εὖ τε καὶ καλῶς πράττειν ἃ ἂν
πράττῃ, τὸν δ' εὖ πράττοντα μακάριόν τε καὶ εὐδαίμονα
5 εἶναι, τὸν δὲ πονηρὸν καὶ κακῶς πράττοντα ἄθλιον· οὗτος
δ' ἂν εἴη ὁ ἐναντίως ἔχων τῷ σώφρονι, ὁ ἀκόλαστος, ὃν
σὺ ἐπῄνεις.

Ἐγὼ μὲν οὖν ταῦτα οὕτω τίθεμαι καί φημι ταῦτα ἀληθῆ
εἶναι· εἰ δὲ ἔστιν ἀληθῆ, τὸν βουλόμενον, ὡς ἔοικεν, εὐ-
d δαίμονα εἶναι σωφροσύνην μὲν διωκτέον καὶ ἀσκητέον,
ἀκολασίαν δὲ φευκτέον ὡς ἔχει ποδῶν ἕκαστος ἡμῶν, καὶ
παρασκευαστέον μάλιστα μὲν μηδὲν δεῖσθαι τοῦ κολάζεσθαι,
ἐὰν δὲ δεηθῇ ἢ αὐτὸς ἢ ἄλλος τις τῶν οἰκείων, ἢ ἰδιώτης
5 ἢ πόλις, ἐπιθετέον δίκην καὶ κολαστέον, εἰ μέλλει εὐδαίμων
εἶναι. οὗτος ἔμοιγε δοκεῖ ὁ σκοπὸς εἶναι πρὸς ὃν βλέ-
ποντα δεῖ ζῆν, καὶ πάντα εἰς τοῦτο τὰ αὑτοῦ συντείνοντα
καὶ τὰ τῆς πόλεως, ὅπως δικαιοσύνη παρέσται καὶ σωφρο-
e σύνη τῷ μακαρίῳ μέλλοντι ἔσεσθαι, οὕτω πράττειν, οὐκ
ἐπιθυμίας ἐῶντα ἀκολάστους εἶναι καὶ ταύτας ἐπιχειροῦντα
πληροῦν, ἀνήνυτον κακόν, λῃστοῦ βίον ζῶντα. οὔτε γὰρ
ἂν ἄλλῳ ἀνθρώπῳ προσφιλὴς ἂν εἴη ὁ τοιοῦτος οὔτε θεῷ·
5 κοινωνεῖν γὰρ ἀδύνατος, ὅτῳ δὲ μὴ ἔνι κοινωνία, φιλία οὐκ
508 ἂν εἴη. φασὶ δ' οἱ σοφοί, ὦ Καλλίκλεις, καὶ οὐρανὸν καὶ
γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ
φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιότητα,
καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, ὦ ἑταῖρε,
οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν. σὺ δέ μοι δοκεῖς οὐ προσ-
5 έχειν τὸν νοῦν τούτοις, καὶ ταῦτα σοφὸς ὤν, ἀλλὰ λέληθέν
σε ὅτι ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις

- Com efeito, o homem temperante faria o que convém fazer em relação aos deuses e aos homens, pois não seria temperante se não fizesse o que convém.

- É necessário que seja assim. b

- Com efeito, se fizer o que convém fazer em relação aos homens, ele fará coisas justas, e se fizer o que convém fazer em relação aos deuses, coisas pias. Quem faz coisas justas e pias é necessariamente justo e pio.

- Sem dúvida.

- E, além disso, é necessariamente corajoso. Pois não é próprio do homem temperante encalçar e evitar o que não é conveniente, mas encalçar e evitar o que é devido, seja isso coisas ou homens, prazeres ou dores, e persistir e resistir onde é devido fazê-lo. Por conseguinte, Cálicles, é de absoluta necessidade que o temperante, tal como o retratamos, c seja um homem perfeitamente bom, visto que é justo, corajoso e pio, e que o homem bom aja bem e de forma correta quando age, e que quem age bem seja venturoso e feliz, enquanto quem é vicioso e age mal seja infeliz. Este seria o homem cujo estado é contrário ao do temperante, o intemperante, o qual louvavas.

Eu, então, coloco as coisas nestes termos e afirmo que são verdadeiras. Se elas são verdadeiras, quem almeja ser feliz deve, como é plausível, encalçar e exercitar a temperança, e escapar da intemperança com os pés tão céleres quanto possamos mantê- d los, e dispor-se, sobretudo, para não precisar de qualquer punição. Mas se a própria pessoa ou algum parente seu, um cidadão comum ou uma cidade, dela precisar, então deverá pagar a justa pena e ser punido, caso intente ser feliz. Esse me parece ser o escopo com cuja observância se deve viver e segundo o qual se deve agir, concentrando nele todos os esforços privados e públicos para que a justiça e a temperança estejam presentes em quem pretende ser venturoso, impedindo que os apetites se destemperem e tentando saciá-los - e um mal inexaurível - enquanto se leva uma vida de gatuno. Pois um homem daquele tipo não nutriria amizade por outro homem, tampouco por um deus, porque é incapaz de viver em comunidade, e onde não há comunidade, não existiria amizade. Os sábios dizem, Cálicles, que o céu e a terra, os deuses e os homens, a amizade e o ordenamento, a temperança e a justiça, constituem uma comunidade, e por essa razão, meu caro, chamam 508 a totalidade de *cosmos*, de ordem, e não de desordem ou de intemperança. Tu, porém, não me pareces zelar por eles, mesmo sendo sábio em assuntos do gênero, e esqueces que a igualdade geométrica tem um poder magnífico entre deuses e homens. Mas a tua opinião é

μέγα δύναται, σὺ δὲ πλεονεξίαν οἴει δεῖν ἀσκεῖν· γεωμετρίας γὰρ ἀμελεῖς. εἶεν· ἢ ἐξελεγκτέος δὴ οὗτος ὁ λόγος
b ἡμῖν ἐστιν, ὡς οὐ δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης κτήσει εὐδαίμονες οἱ εὐδαίμονες, κακίας δὲ οἱ ἄθλιοι, ἢ εἰ οὗτος ἀληθής ἐστιν, σκεπτέον τί τὰ συμβαίνοντα. τὰ πρόσθεν ἐκεῖνα,
5 ὦ Καλλίκλεις, συμβαίνει πάντα, ἐφ' οἷς σύ με ἤρου εἰ σπουδάζων λέγοιμι, λέγοντα ὅτι κατηγορητέον εἴη καὶ αὐτοῦ καὶ ὑέος καὶ ἑταίρου, ἐάν τι ἀδικῇ, καὶ τῇ ῥητορικῇ ἐπὶ τοῦτο χρηστέον· καὶ ἃ Πῶλον αἰσχύνῃ ᾠου συγχωρεῖν, ἀληθῆ ἄρα ἦν, τὸ εἶναι τὸ ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι ὅσῳπερ
c αἴσχιον τοσούτῳ κάκιον· καὶ τὸν μέλλοντα ὀρθῶς ῥητορικὸν ἔσεσθαι δίκαιον ἄρα δεῖ εἶναι καὶ ἐπιστήμονα τῶν δικαίων, ὃ αὖ Γοργίαν ἔφη Πῶλος δι' αἰσχύνην ὁμολογῆσαι.

Τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων σκεψώμεθα τί ποτ' ἐστὶν ἃ σὺ
5 ἐμοὶ ὀνειδίζεις, ἆρα καλῶς λέγεται ἢ οὔ, ὡς ἄρα ἐγὼ οὐχ οἷός τ' εἰμὶ βοηθῆσαι οὔτε ἐμαυτῷ οὔτε τῶν φίλων οὐδενὶ οὐδὲ τῶν οἰκείων, οὐδ' ἐκσῶσαι ἐκ τῶν μεγίστων κινδύνων, εἰμὶ δὲ ἐπὶ τῷ βουλομένῳ ὥσπερ οἱ ἄτιμοι τοῦ ἐθέλοντος,
d ἄντε τύπτειν βούληται, τὸ νεανικὸν δὴ τοῦτο τὸ τοῦ σοῦ λόγου, ἐπὶ κόρρης, ἐάντε χρήματα ἀφαιρεῖσθαι, ἐάντε ἐκβάλλειν ἐκ τῆς πόλεως, ἐάντε, τὸ ἔσχατον, ἀποκτεῖναι· καὶ οὕτω διακεῖσθαι πάντων δὴ αἴσχιστόν ἐστιν, ὡς ὁ σὸς λόγος.
5 ὁ δὲ δὴ ἐμὸς ὅστις, πολλάκις μὲν ἤδη εἴρηται, οὐδὲν δὲ κωλύει καὶ ἔτι λέγεσθαι· Οὔ φημι, ὦ Καλλίkle5ij, τὸ τύπτεσθαι ἐπὶ κόρρης ἀδίκως αἴσχιστον εἶναι, οὐδέ γε τὸ τέμνεσθαι οὔτε τὸ σῶμα τὸ ἐμὸν οὔτε τὸ βαλλάντιον, ἀλλὰ τὸ
e τύπτειν καὶ ἐμὲ καὶ τὰ ἐμὰ ἀδίκως καὶ τέμνειν καὶ αἴσχιον καὶ κάκιον, καὶ κλέπτειν γε ἅμα καὶ ἀνδραποδίζεσθαι καὶ τοιχωρυχεῖν καὶ συλλήβδην ὁτιοῦν ἀδικεῖν καὶ ἐμὲ καὶ τὰ
5 ἐμὰ τῷ ἀδικοῦντι καὶ κάκιον καὶ αἴσχιον εἶναι ἢ ἐμοὶ τῷ ἀδικουμένῳ. ταῦτα ἡμῖν ἄνω ἐκεῖ ἐν τοῖς πρόσθεν λόγοις οὕτω φανέντα, ὡς ἐγὼ λέγω, κατέχεται καὶ δέδεται, καὶ
509 εἰ ἀγροικότερόν τι εἰπεῖν ἔστιν, σιδηροῖς καὶ ἀδαμαντίνοις λόγοις, ὡς γοῦν ἂν δόξειεν οὑτωσί, οὓς σὺ εἰ μὴ λύσεις ἢ σοῦ τις νεανικώτερος, οὐχ οἷόν τε ἄλλως λέγοντα ἢ ὡς ἐγὼ νῦν λέγω καλῶς λέγειν· ἐπεὶ ἔμοιγε ὁ αὐτὸς λόγος
5 ἐστιν ἀεί, ὅτι ἐγὼ ταῦτα οὐκ οἶδα ὅπως ἔχει, ὅτι μέντοι ὧν ἐγὼ ἐντετύχηκα, ὥσπερ νῦν, οὐδεὶς οἷός τ' ἐστὶν ἄλλως λέγων μὴ οὐ καταγέλαστος εἶναι. ἐγὼ μὲν οὖν αὖ τίθημι

que se deve buscar possuir mais, já que descuras da geometria. Assim seja! Devemos, então, ou refutar este argumento, de que os homens felizes são felizes pela aquisição da b
justiça e da temperança, e os infelizes, pela aquisição do vício, ou, se for verdadeiro, examinar as suas conseqüências. As conseqüências, Cálicles, são todas aquelas aludidas anteriormente, quando tu me perguntaste se eu falava com seriedade, afirmando que se deve acusar a si próprio, ou a um filho ou companheiro, caso tenha cometido alguma injustiça, e que era esse o uso devido da retórica; era verdadeiro, portanto, o que, segundo teu juízo, Polo havia consentido por vergonha, que ser injusto e cometer injustiça é tanto mais vergonhoso quanto pior do que sofrê-la; e que, portanto, deve ser justo e conhecedor c
do que é justo quem intenta ser um retor correto, com o que Górgias, por sua vez, havia concordado por vergonha, segundo Polo.

Se é isso o que sucede, investiguemos, então, em que consistem as tuas censuras contra mim, se elas são corretas ou não: que eu sou incapaz de socorrer a mim mesmo ou a qualquer outro amigo ou parente, tampouco salvá-los dos perigos mais extremos; que estou sujeito, ao modo dos homens desonrados, à vontade de qualquer um, caso ele queira "rachar a minha têmpora" – expressão juvenil de teu discurso – ou furtar meu dinheiro, ou d
banir-me da cidade, ou, na situação limite, matar-me; e que esta é a mais vergonhosa condição, segundo o teu argumento. Mas o meu argumento, que já foi dito inúmeras vezes, embora nada o impeça de ser repetido, é este: eu afirmo, Cálicles, que o mais vergonhoso não é ter a têmpora rachada injustamente, ou ter a minha bolsa ou o meu corpo lacerados, mas é pior e mais vergonhoso rachar a minha têmpora e lacerar as minhas e
propriedades injustamente, ou roubar-me, escravizar-me, violar a minha casa; em suma, qualquer que seja a injustiça cometida contra mim ou contra minhas propriedades, é pior e mais vergonhoso para quem comete injustiça do que para mim que a sofro. Eis o que na discussão precedente ficou manifesto, e afirmo que isso está firme e atado - se não for uma expressão muito rude - por argumentos de ferro e diamante, ao menos como haveria de parecer na atual conjuntura. Assim, se tu não o desatares, ou qualquer outra pessoa 509
ainda mais jovem e audaz do que tu, será impossível que alguém, afirmando coisas diferentes das que eu afirmo agora, fale corretamente. Pois o meu argumento é sempre o mesmo, que eu não sei como essas coisas são, mas que, das pessoas que tenho encontrado, como na ocasião presente, nenhuma é capaz de afirmar coisas diferentes sem ser extremamente ridícula. Eu, portanto, coloco mais uma vez as coisas nestes termos, e se as

ταῦτα οὕτως ἔχειν· εἰ δὲ οὕτως ἔχει καὶ μέγιστον τῶν κακῶν ἐστιν ἡ ἀδικία τῷ ἀδικοῦντι καὶ ἔτι τούτου μεῖζον μεγίστου ὄντος, εἰ οἷόν τε, τὸ ἀδικοῦντα μὴ διδόναι δίκην, τίνα ἂν βοήθειαν μὴ δυνάμενος ἄνθρωπος βοηθεῖν ἑαυτῷ καταγέλαστος ἂν τῇ ἀληθείᾳ εἴη; ἆρα οὐ ταύτην, ἥτις ἀποτρέψει τὴν μεγίστην ἡμῶν βλάβην; ἀλλὰ πολλὴ ἀνάγκη ταύτην εἶναι τὴν αἰσχίστην βοήθειαν μὴ δύνασθαι βοηθεῖν μήτε αὐτῷ μήτε τοῖς αὐτοῦ φίλοις τε καὶ οἰκείοις, δευτέραν δὲ τὴν τοῦ δευτέρου κακοῦ καὶ τρίτην τὴν τοῦ τρίτου καὶ τἆλλα οὕτως· ὡς ἑκάστου κακοῦ μέγεθος πέφυκεν, οὕτω καὶ κάλλος τοῦ δυνατὸν εἶναι ἐφ' ἕκαστα βοηθεῖν καὶ αἰσχύνη τοῦ μή. ἆρα ἄλλως ἢ οὕτως ἔχει, ὦ Καλλίκλεις;

ΚΑΛ. Οὐκ ἄλλως.

ΣΩ. Δυοῖν οὖν ὄντοιν, τοῦ ἀδικεῖν τε καὶ ἀδικεῖσθαι, μεῖζον μέν φαμεν κακὸν τὸ ἀδικεῖν, ἔλαττον δὲ τὸ ἀδικεῖσθαι. τί οὖν ἂν παρασκευασάμενος ἄνθρωπος βοηθήσειεν αὐτῷ, ὥστε ἀμφοτέρας τὰς ὠφελίας ταύτας ἔχειν, τήν τε ἀπὸ τοῦ μὴ ἀδικεῖν καὶ τὴν ἀπὸ τοῦ μὴ ἀδικεῖσθαι; πότερα δύναμιν ἢ βούλησιν; ὧδε δὲ λέγω· πότερον ἐὰν μὴ βούληται ἀδικεῖσθαι, οὐκ ἀδικήσεται, ἢ ἐὰν δύναμιν παρασκευάσηται τοῦ μὴ ἀδικεῖσθαι, οὐκ ἀδικήσεται;

ΚΑΛ. Δῆλον δὴ τοῦτό γε, ὅτι ἐὰν δύναμιν.

ΣΩ. Τί δὲ δὴ τοῦ ἀδικεῖν; πότερον ἐὰν μὴ βούληται ἀδικεῖν, ἱκανὸν τοῦτ' ἐστίν—οὐ γὰρ ἀδικήσει—ἢ καὶ ἐπὶ τοῦτο δεῖ δύναμίν τινα καὶ τέχνην παρασκευάσασθαι, ὡς, ἐὰν μὴ μάθῃ αὐτὰ καὶ ἀσκήσῃ, ἀδικήσει; τί οὐκ αὐτό γέ μοι τοῦτο ἀπεκρίνω, ὦ Καλλίκλεις, πότερόν σοι δοκοῦμεν ὀρθῶς ἀναγκασθῆναι ὁμολογεῖν ἐν τοῖς ἔμπροσθεν λόγοις ἐγώ τε καὶ Πῶλος ἢ οὔ, ἡνίκα ὡμολογήσαμεν μηδένα βουλόμενον ἀδικεῖν, ἀλλ' ἄκοντας τοὺς ἀδικοῦντας πάντας ἀδικεῖν;

ΚΑΛ. Ἔστω σοι τοῦτο, ὦ Σώκρατες, οὕτως, ἵνα διαπεράνῃς τὸν λόγον.

ΣΩ. Καὶ ἐπὶ τοῦτο ἄρα, ὡς ἔοικεν, παρασκευαστέον ἐστὶ δύναμίν τινα καὶ τέχνην, ὅπως μὴ ἀδικήσωμεν.

ΚΑΛ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Τίς οὖν ποτ' ἐστὶν τέχνη τῆς παρασκευῆς τοῦ μηδὲν ἀδικεῖσθαι ἢ ὡς ὀλίγιστα; σκέψαι εἰ σοὶ δοκεῖ ἥπερ ἐμοί. ἐμοὶ μὲν γὰρ δοκεῖ ἥδε· ἢ αὐτὸν ἄρχειν δεῖν ἐν τῇ πόλει ἢ καὶ τυραννεῖν, ἢ τῆς ὑπαρχούσης πολιτείας ἑταῖρον εἶναι.

coisas forem assim e a injustiça for o mal supremo para quem a comete, ou se houver a b
possibilidade de um mal ainda maior do que esse mal supremo, ou seja, não pagar a justa pena uma vez cometida a injustiça, que tipo de socorro seria esse que tornaria o homem verdadeiramente ridículo, quando incapaz de socorrer a si mesmo? Porventura não seria aquele socorro que nos afasta do maior malefício? Mas é absolutamente necessário que o socorro mais vergonhoso seja ser incapaz de socorrer a si mesmo ou a seus amigos e parentes, e o segundo mais vergonhoso, o relativo ao segundo mal, e o terceiro, o relativo c
ao terceiro mal, e assim por diante. Como cada mal possui por natureza uma magnitude, a beleza de ser capaz de se socorrer contra cada um deles lhe é proporcional, bem como a vergonha de não sê-lo. Porventura é algo diferente disso o que sucede, Cálicles?

CAL: É o que sucede.

SOC: Então, se cometer injustiça e sofrer injustiça são duas coisas, afirmamos que cometê-la é um mal maior, ao passo que sofrê-la, um mal menor. Assim, dispondo de que coisa o homem socorreria a si mesmo de modo a obter ambos os benefícios, o de não cometer injustiça e o de não sofrê-la? Do poder ou da vontade? Digo o seguinte: ele não d
sofrerá injustiça se não quiser sofrê-la, ou se dispuser do poder de não sofrê-la?

CAL: Evidentemente, no caso de dispor desse poder.

SOC: E quanto a cometer injustiça? Se ele não quiser cometê-la, isso será suficiente – pois não a cometerá – ou, igualmente nesse caso, ele deve dispor de certo poder e arte, pois, a e
menos que os tenha aprendido e exercitado, cometerá injustiça? Por que não me respondeste, Cálicles, quando indagado se eu e Polo, segundo tua opinião, fomos constrangidos na discussão anterior a consentir de forma correta ou incorreta, ao concordarmos que ninguém quer cometer injustiça, mas que todos os que cometem injustiça a cometem involuntariamente?

CAL: Que assim seja, Sócrates, a fim de que concluas o argumento! 510

SOC: Portanto, também nessa circunstância, como é plausível, devemos dispor de certo poder e arte para que não cometamos injustiça?

CAL: Absolutamente.

SOC: Que arte é esta, então, que nos dispõe para não sofremos qualquer injustiça ou o mínimo possível? Examina se tua opinião se conforma à minha, pois parece-me que seja esta: a própria pessoa deve dominar a cidade, até mesmo exercer a tirania, ou ser partidária da constituição política vigente.

ΚΑΛ. Ὁρᾷς, ὦ Σώκρατες, ὡς ἐγὼ ἕτοιμός εἰμι ἐπαινεῖν,
b ἄν τι καλῶς λέγῃς; τοῦτό μοι δοκεῖς πάνυ καλῶς εἰρηκέναι.

ΣΩ. Σκόπει δὴ καὶ τόδε ἐάν σοι δοκῶ εὖ λέγειν. φίλος μοι δοκεῖ ἕκαστος ἑκάστῳ εἶναι ὡς οἷόν τε μάλιστα, ὅνπερ οἱ παλαιοί τε καὶ σοφοὶ λέγουσιν, ὁ ὅμοιος τῷ ὁμοίῳ. οὐ
5 καὶ σοί;

ΚΑΛ. Ἔμοιγε.

ΣΩ. Οὐκοῦν ὅπου τύραννός ἐστιν ἄρχων ἄγριος καὶ ἀπαίδευτος, εἴ τις τούτου ἐν τῇ πόλει πολὺ βελτίων εἴη, φοβοῖτο δήπου ἂν αὐτὸν ὁ τύραννος καὶ τούτῳ ἐξ ἅπαντος
c τοῦ νοῦ οὐκ ἄν ποτε δύναιτο φίλος γενέσθαι;

ΚΑΛ. Ἔστι ταῦτα.

ΣΩ. Οὐδέ γε εἴ τις πολὺ φαυλότερος εἴη, οὐδ' ἂν οὗτος· καταφρονοῖ γὰρ ἂν αὐτοῦ ὁ τύραννος καὶ οὐκ ἄν ποτε ὡς
5 πρὸς φίλον σπουδάσειεν.

ΚΑΛ. Καὶ ταῦτ' ἀληθῆ.

ΣΩ. Λείπεται δὴ ἐκεῖνος μόνος ἄξιος λόγου φίλος τῷ τοιούτῳ, ὃς ἂν ὁμοήθης ὤν, ταὐτὰ ψέγων καὶ ἐπαινῶν, ἐθέλῃ ἄρχεσθαι καὶ ὑποκεῖσθαι τῷ ἄρχοντι. οὗτος μέγα
d ἐν ταύτῃ τῇ πόλει δυνήσεται, τοῦτον οὐδεὶς χαίρων ἀδικήσει. οὐχ οὕτως ἔχει;

ΚΑΛ. Ναί.

ΣΩ. Εἰ ἄρα τις ἐννοήσειεν ἐν ταύτῃ τῇ πόλει τῶν νέων,
5 "Τίνα ἂν τρόπον ἐγὼ μέγα δυναίμην καὶ μηδείς με ἀδικοῖ;" αὕτη, ὡς ἔοικεν, αὐτῷ ὁδός ἐστιν, εὐθὺς ἐκ νέου ἐθίζειν αὑτὸν τοῖς αὐτοῖς χαίρειν καὶ ἄχθεσθαι τῷ δεσπότῃ, καὶ παρασκευάζειν ὅπως ὅτι μάλιστα ὅμοιος ἔσται ἐκείνῳ. οὐχ οὕτως;

10 ΚΑΛ. Ναί.

ΣΩ. Οὐκοῦν τούτῳ τὸ μὲν μὴ ἀδικεῖσθαι καὶ μέγα
e δύνασθαι, ὡς ὁ ὑμέτερος λόγος, ἐν τῇ πόλει διαπεπρά-ξεται.

ΚΑΛ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν καὶ τὸ μὴ ἀδικεῖν; ἢ πολλοῦ δεῖ, εἴπερ
5 ὅμοιος ἔσται τῷ ἄρχοντι ὄντι ἀδίκῳ καὶ παρὰ τούτῳ μέγα δυνήσεται; ἀλλ' οἶμαι ἔγωγε, πᾶν τοὐναντίον οὑτωσὶ ἡ παρασκευὴ ἔσται αὐτῷ ἐπὶ τὸ οἷόν τε εἶναι ὡς πλεῖστα ἀδικεῖν καὶ ἀδικοῦντα μὴ διδόναι δίκην. ἦ γάρ;

CAL: Vês, Sócrates, como estou pronto para tecer-te elogios, quando dizes algo correto? O que acabaste de dizer parece-me absolutamente correto. b

SOC: Examina, então, se te parece ser correta também esta minha afirmação! Creio que cada um é amigo ao máximo de outrem, como dizem os antigos sábios, quando um é semelhante ao outro. És da mesma opinião?

CAL: Sim.

SOC: Assim, se houvesse, na cidade onde um tirano selvagem e ignorante domina, alguém muito melhor do que ele, esse tirano o temeria deveras e seria incapaz de um dia tornar-se seu amigo com todo o seu ânimo, não é?

CAL: É isso. c

SOC: Tampouco se houvesse alguém mais desprezível, pois o tirano o menosprezaria e jamais o trataria seriamente como se fosse um amigo.

CAL: Isso também é verdadeiro.

SOC: Só resta, então, a única pessoa, digna de menção, que seria amiga de um homem de tal tipo, aquela que tem caráter semelhante e louva e vitupera as mesmas coisas, e que deseja ser dominada e se submeter a quem domina. Essa pessoa terá magnífico poder em uma cidade como esta, e ninguém se gratificará cometendo injustiça contra ela. Não é isso d o que acontece?

CAL: Sim.

SOC: Portanto, se algum jovem dessa cidade pensasse "de que modo eu poderia ter magnífico poder e não sofrer injustiça de ninguém?", o seu caminho seria, como é plausível, desde muito jovem, habituar-se às mesmas gratificações e às mesmas aflições de seu déspota, e dispor-se para se lhe assemelhar ao máximo. Não é assim?

CAL: É.

SOC: Portanto, essa pessoa conseguirá, segundo o vosso argumento, não sofrer injustiça e e ter magnífico poder na cidade.

CAL: Certamente.

SOC: E quanto a não cometer injustiça, porventura sucede o mesmo? Ou muito longe disso, visto que ele será semelhantemente injusto a quem o domina e terá magnífico poder ao lado dele? Mas eu creio que sucederá tudo ao contrário, que ele se disporá para ser capaz de cometer o máximo de injustiça e, quando cometida, não pagar a justa pena. Não é?

ΚΑΛ. Φαίνεται.

511 ΣΩ. Οὐκοῦν τὸ μέγιστον αὐτῷ κακὸν ὑπάρξει μοχθηρῷ ὄντι τὴν ψυχὴν καὶ λελωβημένῳ διὰ τὴν μίμησιν τοῦ δεσπότου καὶ δύναμιν.

ΚΑΛ. Οὐκ οἶδ' ὅπῃ στρέφεις ἑκάστοτε τοὺς λόγους ἄνω καὶ κάτω, ὦ Σώκρατες· ἢ οὐκ οἶσθα ὅτι οὗτος ὁ μιμούμενος τὸν μὴ μιμούμενον ἐκεῖνον ἀποκτενεῖ, ἐὰν βούληται, καὶ ἀφαιρήσεται τὰ ὄντα.

b ΣΩ. Οἶδα, ὠγαθὲ Καλλίκλεις, εἰ μὴ κωφός γ' εἰμί, καὶ σοῦ ἀκούων καὶ Πώλου ἄρτι πολλάκις καὶ τῶν ἄλλων ὀλίγου πάντων τῶν ἐν τῇ πόλει· ἀλλὰ καὶ σὺ ἐμοῦ ἄκουε, ὅτι ἀποκτενεῖ μέν, ἂν βούληται, ἀλλὰ πονηρὸς ὢν καλὸν κἀγαθὸν ὄντα.

ΚΑΛ. Οὐκοῦν τοῦτο δὴ καὶ τὸ ἀγανακτητόν;

ΣΩ. Οὐ νοῦν γε ἔχοντι, ὡς ὁ λόγος σημαίνει. ἢ οἴει δεῖν τοῦτο παρασκευάζεσθαι ἄνθρωπον, ὡς πλεῖστον χρόνον ζῆν, καὶ μελετᾶν τὰς τέχνας ταύτας αἳ ἡμᾶς ἀεὶ ἐκ τῶν κινδύνων σῴζουσιν, ὥσπερ καὶ ἣν σὺ κελεύεις ἐμὲ μελετᾶν c τὴν ῥητορικὴν τὴν ἐν τοῖς δικαστηρίοις διασῴζουσαν;

ΚΑΛ. Ναὶ μὰ Δία ὀρθῶς γέ σοι συμβουλεύων.

ΣΩ. Τί δέ, ὦ βέλτιστε; ἢ καὶ ἡ τοῦ νεῖν ἐπιστήμη σεμνή τίς σοι δοκεῖ εἶναι;

ΚΑΛ. Μὰ Δί' οὐκ ἔμοιγε.

ΣΩ. Καὶ μὴν σῴζει γε καὶ αὕτη ἐκ θανάτου τοὺς ἀνθρώπους, ὅταν εἴς τι τοιοῦτον ἐμπέσωσιν οὗ δεῖ ταύτης τῆς ἐπιστήμης. εἰ δ' αὕτη σοι δοκεῖ σμικρὰ εἶναι, ἐγώ σοι μείζω ταύτης ἐρῶ, τὴν κυβερνητικήν, ἣ οὐ μόνον τὰς ψυχὰς d σῴζει ἀλλὰ καὶ τὰ σώματα καὶ τὰ χρήματα ἐκ τῶν ἐσχάτων κινδύνων, ὥσπερ ἡ ῥητορική. καὶ αὕτη μὲν προσεσταλμένη ἐστὶν καὶ κοσμία, καὶ οὐ σεμνύνεται ἐσχηματισμένη ὡς ὑπερήφανόν τι διαπραττομένη, ἀλλὰ ταὐτὰ διαπραξαμένη τῇ δικανικῇ, ἐὰν μὲν ἐξ Αἰγίνης δεῦρο σώσῃ, οἶμαι δύ' ὀβολοὺς ἐπράξατο, ἐὰν δὲ ἐξ Αἰγύπτου ἢ ἐκ τοῦ Πόντου, e ἐὰν πάμπολυ, ταύτης τῆς μεγάλης εὐεργεσίας, σώσασα ἃ νυνδὴ ἔλεγον, καὶ αὐτὸν καὶ παῖδας καὶ χρήματα καὶ γυναῖκας, ἀποβιβάσασ' εἰς τὸν λιμένα δύο δραχμὰς ἐπράξατο, καὶ αὐτὸς ὁ ἔχων τὴν τέχνην καὶ ταῦτα διαπραξάμενος 5 ἐκβὰς παρὰ τὴν θάλατταν καὶ τὴν ναῦν περιπατεῖ ἐν μετρίῳ σχήματι· λογίζεσθαι γὰρ οἶμαι ἐπίσταται ὅτι ἄδηλόν ἐστιν οὕστινάς τε ὠφέλησεν τῶν συμπλεόντων οὐκ ἐάσας καταποντωθῆναι καὶ οὕστινας ἔβλαψεν, εἰδὼς ὅτι οὐδὲν

CAL: É claro.

SOC: Ele será, então, acometido pelo mal supremo, debilitando e mutilando sua alma pela 511
imitação e pelo poder do déspota.

CAL: Não sei como a todo momento consegues arrastar os argumentos de um lado para outro, Sócrates; ou não sabes que o imitador do tirano matará quem não o imite e furtará suas propriedades, se ele quiser?

SOC: Eu sei, bom Cálicles, a menos que eu seja surdo; pois já ouvi isso repetidamente b
tanto de ti quanto de Polo momentos atrás, e de quase todos os demais habitantes dessa cidade. Mas ouve também tu o que digo: se quiser, ele, um homem vicioso, matará um homem belo e bom.

CAL: E isso não é motivo de fúria?

SOC: Não para quem é inteligente, como indica o argumento. Ou julgas que o homem deve se dispor para o quanto mais viver, e praticar aquelas artes que sempre nos salvam dos perigos, tal como a retórica nos salva nos tribunais, a qual me ordenas praticar? c

CAL: Sim, por Zeus, e te aconselho corretamente.

SOC: E então, excelente homem? Acaso o conhecimento da natação te parece ser um conhecimento solene?

CAL: Não, por Zeus, não a mim.

SOC: Não obstante, também ele salva os homens da morte, quando se defrontam com situações que exigem esse conhecimento. Mas se ele te parece ínfimo, vou te mencionar d
outro conhecimento de maior mérito, a arte da navegação, que salva dos perigos mais extremos não só as almas, como também os corpos e os bens, semelhante à retórica. Esse conhecimento é modesto e ordenado e não é solene porque realiza algo esplêndido; fazendo as mesmas coisas que a jurisprudência, ele cobraria dois óbolos, julgo eu, se nos trouxesse salvos de Egina para cá; se nos trouxesse salvos do Egito ou de Ponto, a cobrança seria, depois de atracar ao porto, de no máximo dois dracmas em troca desta grande benfeitoria: trazer a salvo o que há pouco mencionava, ou seja, a si mesmo, as e
crianças, os bens e as mulheres. Este homem, detentor dessa arte e realizador dessas coisas, após o desembarque, caminha à margem do mar e de sua nau com aspecto moderado. Pois ele sabe ponderar, julgo eu, que não são evidentes quais tripulantes ele beneficiou e quais ele prejudicou evitando que naufragassem, ciente de que, quando os embarcou, não eram em nada melhores do que quando os desembarcou, quer em relação

512 αὐτοὺς βελτίους ἐξεβίβασεν ἢ οἷοι ἐνέβησαν, οὔτε τὰ σώματα οὔτε τὰς ψυχάς. λογίζεται οὖν ὅτι οὐκ, εἰ μέν τις μεγάλοις καὶ ἀνιάτοις νοσήμασιν κατὰ τὸ σῶμα συνεχόμενος μὴ ἀπεπνίγη, οὗτος μὲν ἄθλιός ἐστιν ὅτι οὐκ ἀπέθανεν, καὶ οὐδὲν ὑπ' αὐτοῦ ὠφέληται· εἰ δέ τις ἄρα ἐν τῷ τοῦ σώματος τιμιωτέρῳ, τῇ ψυχῇ, πολλὰ νοσήματα ἔχει καὶ ἀνίατα, τούτῳ δὲ βιωτέον ἐστὶν καὶ τοῦτον ὀνήσει, ἄντε ἐκ θαλάττης ἄντε ἐκ δικαστηρίου ἐάντε ἄλλοθεν ὁποθενοῦν σώσῃ, ἀλλ' οἶδεν ὅτι οὐκ ἄμεινόν ἐστιν ζῆν τῷ μοχθηρῷ ἀνθρώπῳ· κακῶς γὰρ ἀνάγκη ἐστὶν ζῆν.

Διὰ ταῦτα οὐ νόμος ἐστὶ σεμνύνεσθαι τὸν κυβερνήτην, καίπερ σῴζοντα ἡμᾶς, οὐδέ γε, ὦ θαυμάσιε, τὸν μηχανοποιόν, ὃς οὔτε στρατηγοῦ, μὴ ὅτι κυβερνήτου, οὔτε ἄλλου οὐδενὸς ἐλάττω ἐνίοτε δύναται σῴζειν· πόλεις γὰρ ἔστιν ὅτε ὅλας σῴζει. μή σοι δοκεῖ κατὰ τὸν δικανικὸν εἶναι; καίτοι εἰ βούλοιτο λέγειν, ὦ Καλλίκλεις, ἅπερ ὑμεῖς, σεμνύνων τὸ πρᾶγμα, καταχώσειεν ἂν ὑμᾶς τοῖς λόγοις, λέγων καὶ παρακαλῶν ἐπὶ τὸ δεῖν γίγνεσθαι μηχανοποιούς, ὡς οὐδὲν τἆλλά ἐστιν· ἱκανὸς γὰρ αὐτῷ ὁ λόγος. ἀλλὰ σὺ οὐδὲν ἧττον αὐτοῦ καταφρονεῖς καὶ τῆς τέχνης τῆς ἐκείνου, καὶ ὡς ἐν ὀνείδει ἀποκαλέσαις ἂν μηχανοποιόν, καὶ τῷ ὑεῖ αὐτοῦ οὔτ' ἂν δοῦναι θυγατέρα ἐθέλοις, οὔτ' ἂν αὐτὸς λαβεῖν τὴν ἐκείνου. καίτοι ἐξ ὧν τὰ σαυτοῦ ἐπαινεῖς, τίνι δικαίῳ λόγῳ τοῦ μηχανοποιοῦ καταφρονεῖς καὶ τῶν ἄλλων ὧν νυνδὴ ἔλεγον; οἶδ' ὅτι φαίης ἂν βελτίων εἶναι καὶ ἐκ βελτιόνων. τὸ δὲ βέλτιον εἰ μὴ ἔστιν ὃ ἐγὼ λέγω, ἀλλ' αὐτὸ τοῦτ' ἐστὶν ἀρετή, τὸ σῴζειν αὑτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ ὄντα ὁποῖός τις ἔτυχεν, καταγέλαστός σοι ὁ ψόγος γίγνεται καὶ μηχανοποιοῦ καὶ ἰατροῦ καὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν ὅσαι τοῦ σῴζειν ἕνεκα πεποίηνται. ἀλλ', ὦ μακάριε, ὅρα μὴ ἄλλο τι τὸ γενναῖον καὶ τὸ ἀγαθὸν ᾖ ἢ τὸ σῴζειν τε καὶ σῴζεσθαι. μὴ γὰρ τοῦτο μέν, τὸ ζῆν ὁποσονδὴ χρόνον, τόν γε ὡς ἀληθῶς ἄνδρα ἐατέον ἐστὶν καὶ οὐ φιλοψυχητέον, ἀλλὰ ἐπιτρέψαντα περὶ τούτων τῷ θεῷ καὶ πιστεύσαντα ταῖς γυναιξὶν ὅτι τὴν εἱμαρμένην οὐδ' ἂν εἷς ἐκφύγοι, τὸ ἐπὶ τούτῳ σκεπτέον τίν' ἂν τρόπον τοῦτον ὃν μέλλοι χρόνον βιῶναι ὡς ἄριστα βιοίη, ἆρα ἐξομοιῶν
513 αὑτὸν τῇ πολιτείᾳ ταύτῃ ἐν ᾗ ἂν οἰκῇ, καὶ νῦν δὲ ἄρα δεῖ σὲ ὡς ὁμοιότατον γίγνεσθαι τῷ δήμῳ τῷ Ἀθηναίων, εἰ μέλλεις τούτῳ προσφιλὴς εἶναι καὶ μέγα δύνασθαι ἐν τῇ πόλει· τοῦθ' ὅρα εἰ σοὶ λυσιτελεῖ καὶ ἐμοί, ὅπως μή, ὦ δαιμόνιε, πεισόμεθα ὅπερ φασὶ τὰς τὴν σελήνην καθαιρούσας, τὰς Θετταλίδας· σὺν τοῖς φιλτάτοις ἡ αἵρεσις ἡμῖν ἔσται ταύτης τῆς δυνάμεως τῆς ἐν τῇ πόλει. εἰ δέ σοι οἴει ὁντινοῦν ἀνθρώπων παραδώσειν τέχνην τινὰ τοιαύτην, ἥτις

ao corpo, quer em relação à alma. Ele pondera, então, que se algum tripulante, cujo corpo 512
é acometido por doenças crônicas e incuráveis, não se afogar, ele será infeliz porque não morreu, não obtendo qualquer benefício de sua parte; e que, para um tripulante acometido por inúmeras doenças incuráveis na alma, que vale mais que o corpo, a vida não lhe é digna e ele não obterá qualquer vantagem em ser salvo seja do mar, ou do tribunal, ou de qualquer outro lugar: ele sabe que não é melhor para um homem perverso persistir a viver, b
pois é necessário que ele viva miseravelmente.

Por isso, o piloto não costuma ser solene, ainda que nos traga salvos, tampouco o construtor militar, admirável homem, que tanto quanto o general ou qualquer outro além do piloto, é capaz de salvar-nos em certas ocasiões; pois ele salva, às vezes, cidades inteiras. O caso do jurisprudente não te parece semelhante? Aliás, se ele quisesse dizer, Cálicles, as mesmas coisas que dizeis vós, ele solenizaria o seu ofício e vos amortalharia c
com discursos e exortações de que deveis vos tornar construtores militares e que o resto de nada vale, pois o argumento lhe é suficiente. Mas tu o desprezas tanto quanto a sua arte, e o chamarias de construtor militar como se o censurasse, e não desejarias conceder a tua filha em casamento ao filho dele, tampouco tu aceitar a sua filha. Ademais, segundo as razões pelas quais elogias as tuas próprias coisas, com que argumento justo desprezas o construtor militar e todos os outros referidos há pouco? Sei que dirias que és melhor e de d
melhor progênie. Contudo, se o melhor não for o que eu afirmo que seja, e a virtude consistir em salvar a si mesmo e as suas propriedades, independente do tipo de homem que seja, tornar-se-á absolutamente ridículo o teu vitupério ao construtor militar, ao médico ou a qualquer outra arte que se realiza em vista de nossa salvação. Mas, homem venturoso, observa se o nobre e o bem não se diferem de salvar e ser salvo! Pois o e
verdadeiro homem não deve se preocupar em viver o quanto tempo for nem se apegar à vida, mas, confiando essas coisas ao deus e acreditando nas mulheres quando dizem que ninguém escaparia a seu destino, ele deve se volver à seguinte investigação: de que modo alguém que vive por certo tempo viveria da melhor maneira possível? Acaso 513
assemelhando-se a esta constituição política em que vive? Tu, portanto, deves agora te assemelhar ao povo de Atenas o quanto puderes, se pretendes ter-lhe amizade e magnífico poder na cidade. Observa se isso é vantajoso a ti e a mim, para que não tenhamos, homem extraordinário, o mesmo sofrimento por que passam, segundo dizem, as mulheres da Tessália, as purificadoras da lua: a escolha desse poder na cidade será para nós a custo do

σε ποιήσει μέγα δύνασθαι ἐν τῇ πόλει τῇδε ἀνόμοιον ὄντα τῇ πολιτείᾳ εἴτ' ἐπὶ τὸ βέλτιον εἴτ' ἐπὶ τὸ χεῖρον, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, οὐκ ὀρθῶς βουλεύῃ, ὦ Καλλίκλεις· οὐ γὰρ μιμητὴν δεῖ εἶναι ἀλλ' αὐτοφυῶς ὅμοιον τούτοις, εἰ μέλλεις τι γνήσιον ἀπεργάζεσθαι εἰς φιλίαν τῷ Ἀθηναίων δήμῳ καὶ ναὶ μὰ Δία τῷ Πυριλάμπους γε πρός. ὅστις οὖν σε τούτοις ὁμοιότατον ἀπεργάσεται, οὗτός σε ποιήσει, ὡς ἐπιθυμεῖς πολιτικὸς εἶναι, πολιτικὸν καὶ ῥητορικόν· τῷ αὐτῶν γὰρ ἤθει λεγομένων τῶν λόγων ἕκαστοι χαίρουσι, τῷ δὲ ἀλλοτρίῳ ἄχθονται, εἰ μή τι σὺ ἄλλο λέγεις, ὦ φίλη κεφαλή. λέγομέν τι πρὸς ταῦτα, ὦ Καλλίκλεις;

ΚΑΛ. Οὐκ οἶδ' ὅντινά μοι τρόπον δοκεῖς εὖ λέγειν, ὦ Σώκρατες, πέπονθα δὲ τὸ τῶν πολλῶν πάθος· οὐ πάνυ σοι πείθομαι.

ΣΩ. Ὁ δήμου γὰρ ἔρως, ὦ Καλλίκλεις, ἐνὼν ἐν τῇ ψυχῇ τῇ σῇ ἀντιστατεῖ μοι· ἀλλ' ἐὰν πολλάκις [ἴσως καὶ] βέλτιον ταὐτὰ ταῦτα διασκοπώμεθα, πεισθήσῃ. ἀναμνήσθητι δ' οὖν ὅτι δύ' ἔφαμεν εἶναι τὰς παρασκευὰς ἐπὶ τὸ ἕκαστον θεραπεύειν, καὶ σῶμα καὶ ψυχήν, μίαν μὲν πρὸς ἡδονὴν ὁμιλεῖν, τὴν ἑτέραν δὲ πρὸς τὸ βέλτιστον, μὴ καταχαριζόμενον ἀλλὰ διαμαχόμενον. οὐ ταῦτα ἦν ἃ τότε ὡριζόμεθα;

ΚΑΛ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Οὐκοῦν ἡ μὲν ἑτέρα, ἡ πρὸς ἡδονήν, ἀγεννὴς καὶ οὐδὲν ἄλλο ἢ κολακεία τυγχάνει οὖσα· ἦ γάρ;

ΚΑΛ. Ἔστω, εἰ βούλει, σοὶ οὕτως.

ΣΩ. Ἡ δέ γε ἑτέρα, ὅπως ὡς βέλτιστον ἔσται τοῦτο, εἴτε σῶμα τυγχάνει ὂν εἴτε ψυχή, ὃ θεραπεύομεν;

ΚΑΛ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν οὕτως ἐπιχειρητέον ἡμῖν ἐστιν τῇ πόλει καὶ τοῖς πολίταις θεραπεύειν, ὡς βελτίστους αὐτοὺς τοὺς πολίτας ποιοῦντας; ἄνευ γὰρ δὴ τούτου, ὡς ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ηὑρίσκομεν, οὐδὲν ὄφελος ἄλλην εὐεργεσίαν οὐδεμίαν προσφέρειν, ἐὰν μὴ καλὴ κἀγαθὴ ἡ διάνοια ᾖ τῶν μελλόντων ἢ χρήματα πολλὰ λαμβάνειν ἢ ἀρχήν τινων ἢ ἄλλην δύναμιν ἡντινοῦν. φῶμεν οὕτως ἔχειν;

ΚΑΛ. Πάνυ γε, εἴ σοι ἥδιον.

ΣΩ. Εἰ οὖν παρεκαλοῦμεν ἀλλήλους, ὦ Καλλίκλεις, δημοσίᾳ πράξοντες τῶν πολιτικῶν πραγμάτων ἐπὶ τὰ οἰκοδομικά, ἢ τειχῶν ἢ νεωρίων ἢ ἱερῶν ἐπὶ τὰ μέγιστα οἰκοδομήματα, πότερον ἔδει ἂν ἡμᾶς σκέψασθαι ἡμᾶς αὐτοὺς καὶ ἐξετάσαι πρῶτον μὲν εἰ ἐπιστάμεθα τὴν τέχνην ἢ οὐκ ἐπιστάμεθα, τὴν οἰκοδομικήν, καὶ παρὰ τοῦ ἐμάθομεν; ἔδει

que nos é mais caro. Mas se julgas que um homem qualquer poderá te transmitir uma arte apta a te conferir magnífico poder nesta cidade sem que te assemelhes à sua constituição política, seja para melhor ou para pior, tu, como me parece, não deliberas corretamente, b
Cálicles. Pois não deves ser imitador, mas naturalmente semelhante a tais homens, se intentas criar uma amizade legítima com o povo de Atenas e, por Zeus, com o filho de Pirilampo também. Assim, quem quer que te faça ao máximo semelhante a eles, essa pessoa te tornará político e retor, visto que anseias ser político; pois cada um se gratifica com os discursos tangentes ao seu próprio caráter, mas se aflige com os alheios, a não ser c
que tenhas algo diferente disso a dizer, meu querido. Temos algo a acrescentar, Cálicles?

CAL: Não sei como me pareces falar corretamente, Sócrates, mas experimento a mesma paixão que a maioria: tu não me persuades muito.

SOC: Pois é o amor pelo povo existente na tua alma, Cálicles, que me obsta. Mas se tornarmos a examinar melhor esse mesmo assunto repetidamente, serás persuadido. d
Relembra, então, que afirmamos haver dois modos de nos dispormos para cuidar tanto da alma quanto do corpo, um, associado ao prazer, e o outro, ao supremo bem, o qual não lhe concede graça, mas o combate. Não era isso o que outrora havíamos definido?

CAL: Absolutamente.

SOC: Então, aquele modo associado ao prazer é ignóbil e não consiste em outra coisa senão em lisonja, não é?

CAL: Que assim seja para ti, se quiseres. e

SOC: E o outro modo não zela para que seja o quanto melhor o objeto de nossos cuidados, seja ele o corpo ou a alma?

CAL: Absolutamente.

SOC: Não devemos, então, tentar cuidar da cidade e dos cidadãos de modo a tornar os próprios cidadãos melhores ao máximo? Pois, como descobrimos na discussão anterior, sem isto nenhuma vantagem há em oferecer-lhes qualquer benfeitoria, se não for belo e 514
bom o pensamento de quem intenta adquirir grande soma de dinheiro, ou o domínio sobre outros, ou qualquer outro poder. Afirmemos que é isso o que sucede?

CAL: Absolutamente, se assim te for mais aprazível.

SOC: Se nós, Cálicles, com o intuito de realizar publicamente as ações políticas, consultássemos um ao outro sobre obras arquitetônicas, sobre a construção de prédios magníficos, como muralhas, estaleiros, santuários, porventura não deveríamos examinar a b
nós mesmos e inquirir, primeiro, se conhecemos ou não a arte da arquitetura, e com quem

ἂν ἢ οὔ;

ΚΑΛ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Οὐκοῦν δεύτερον αὖ τόδε, εἴ τι πώποτε οἰκοδόμημα ᾠκοδομήκαμεν ἰδίᾳ ἢ τῶν φίλων τινὶ ἢ ἡμέτερον αὐτῶν, καὶ τοῦτο τὸ οἰκοδόμημα καλὸν ἢ αἰσχρόν ἐστιν· καὶ εἰ μὲν ηὑρίσκομεν σκοπούμενοι διδασκάλους τε ἡμῶν ἀγαθοὺς καὶ ἐλλογίμους γεγονότας καὶ οἰκοδομήματα πολλὰ μὲν καὶ καλὰ μετὰ τῶν διδασκάλων ᾠκοδομημένα ἡμῖν, πολλὰ δὲ καὶ ἴδια ἡμῶν ἐπειδὴ τῶν διδασκάλων ἀπηλλάγημεν, οὕτω μὲν διακειμένων, νοῦν ἐχόντων ἦν ἂν ἰέναι ἐπὶ τὰ δημόσια ἔργα· εἰ δὲ μήτε διδάσκαλον εἴχομεν ἡμῶν αὐτῶν ἐπιδεῖξαι οἰκοδομήματά τε ἢ μηδὲν ἢ πολλὰ καὶ μηδενὸς ἄξια, οὕτω δὴ ἀνόητον ἦν δήπου ἐπιχειρεῖν τοῖς δημοσίοις ἔργοις καὶ παρακαλεῖν ἀλλήλους ἐπ' αὐτά. φῶμεν ταῦτα ὀρθῶς λέγεσθαι ἢ οὔ;

ΚΑΛ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Οὐκοῦν οὕτω πάντα, τά τε ἄλλα κἂν εἰ ἐπιχειρήσαντες δημοσιεύειν παρεκαλοῦμεν ἀλλήλους ὡς ἱκανοὶ ἰατροὶ ὄντες, ἐπεσκεψάμεθα δήπου ἂν ἐγώ τε σὲ καὶ σὺ ἐμέ, Φέρε πρὸς θεῶν, αὐτὸς δὲ ὁ Σωκράτης πῶς ἔχει τὸ σῶμα πρὸς ὑγίειαν; ἢ ἤδη τις ἄλλος διὰ Σωκράτην ἀπηλλάγη νόσου, ἢ δοῦλος ἢ ἐλεύθερος; κἂν ἐγὼ οἶμαι περὶ σοῦ ἕτερα τοιαῦτα ἐσκόπουν· καὶ εἰ μὴ ηὑρίσκομεν δι' ἡμᾶς μηδένα βελτίω γεγονότα τὸ σῶμα, μήτε τῶν ξένων μήτε τῶν ἀστῶν, μήτε ἄνδρα μήτε γυναῖκα, πρὸς Διός, ὦ Καλλίκλεις, οὐ καταγέλαστον ἂν ἦν τῇ ἀληθείᾳ, εἰς τοσοῦτον ἀνοίας ἐλθεῖν ἀνθρώπους, ὥστε, πρὶν ἰδιωτεύοντας πολλὰ μὲν ὅπως ἐτύχομεν ποιῆσαι, πολλὰ δὲ κατορθῶσαι καὶ γυμνάσασθαι ἱκανῶς τὴν τέχνην, τὸ λεγόμενον δὴ τοῦτο ἐν τῷ πίθῳ τὴν κεραμείαν ἐπιχειρεῖν μανθάνειν, καὶ αὐτούς τε δημοσιεύειν ἐπιχειρεῖν καὶ ἄλλους τοιούτους παρακαλεῖν; οὐκ ἀνόητόν σοι δοκεῖ ἂν εἶναι οὕτω πράττειν;

ΚΑΛ. Ἔμοιγε.

ΣΩ. Νῦν δέ, ὦ βέλτιστε ἀνδρῶν, ἐπειδὴ σὺ μὲν αὐτὸς ἄρτι ἄρχῃ πράττειν τὰ τῆς πόλεως πράγματα, ἐμὲ δὲ παρακαλεῖς καὶ ὀνειδίζεις ὅτι οὐ πράττω, οὐκ ἐπισκεψόμεθα ἀλλήλους, Φέρε, Καλλικλῆς ἤδη τινὰ βελτίω πεποίηκεν τῶν πολιτῶν; ἔστιν ὅστις πρότερον πονηρὸς ὤν, ἄδικός τε καὶ ἀκόλαστος καὶ ἄφρων, διὰ Καλλικλέα καλός τε κἀγαθὸς

a aprendemos? Deveríamos ou não?

CAL: Absolutamente.

SOC: E, em segundo lugar, examinar se havíamos construído, outrora, alguma obra privada para um amigo ou para nós mesmos, e se essa obra é bela ou vergonhosa, não é? E se, por um lado, investigássemos e descobríssemos que nossos mestres eram bons e c
estimados, e que havíamos construído inúmeras belas obras sob a sua tutela, além de muitos outros prédios privados depois de termos nos separado de nossos mestres – bem, nessas condições, nos volveríamos com inteligência às obras públicas. Se, por outro lado, não tivéssemos como exibir nosso mestre, ou nenhuma obra, ou ainda que muitas obras, mas desprovidas de valor - nesse caso seria deveras estulto empreendermos obras públicas e consultarmos um ao outro sobre tal ofício. Digamos que são corretas essas afirmações, ou não?

d

CAL: Absolutamente.

SOC: Isso não vale, então, para todos os demais casos? Se empreendêssemos os afazeres públicos e consultássemos um ao outro como se fôssemos médicos qualificados, decerto nos examinaríamos reciprocamente, eu a ti, e tu a mim, da seguinte forma: “Vamos lá, pelos deuses, em que estado se encontra o corpo de Sócrates relativamente à saúde? Há alguém que já se livrou de alguma doença pela intervenção de Sócrates, seja ele escravo ou homem livre?” E eu, creio, faria contigo um exame similar. E se não descobríssemos e
nenhum corpo que tenha melhorado por nossa intervenção, seja de um estrangeiro ou de um cidadão, de um homem ou de uma mulher, por Zeus, Cálicles, não seria verdadeiramente o cúmulo do ridículo que os homens chegassem a tamanho desvario, a ponto de, antes de cumprirem várias ações privadamente, vacilando em umas, acertando em outras, e de exercitarem suficientemente a arte, tentar aprender “a cerâmica no jarro grande”, como diz o ditado, e empreender os afazeres públicos e consultar outros homens igualmente desqualificados? Não te parece que seria estulto agir assim?

CAL: Parece-me. 515

SOC: E agora, excelentíssimo homem, visto que tu próprio começaste recentemente a realizar os afazeres da cidade, exortando-me a isso e reprovando-me porque não as realizo, não investigaremos um ao outro deste modo: “Vamos lá, Cálicles já tornou melhor algum cidadão? Há alguém que antes era vicioso, injusto, intemperante e imprudente, e que se tornou um homem belo e bom por causa de Cálicles, seja estrangeiro ou cidadão,

γέγονεν, ἢ ξένος ἢ ἀστός, ἢ δοῦλος ἢ ἐλεύθερος; λέγε μοι,
ἐάν τίς σε ταῦτα ἐξετάζῃ, ὦ Καλλίκλεις, τί ἐρεῖς; τίνα
φήσεις βελτίω πεποιηκέναι ἄνθρωπον τῇ συνουσίᾳ τῇ σῇ;
ὀκνεῖς ἀποκρίνασθαι, εἴπερ ἔστιν τι ἔργον σὸν ἔτι ἰδιω-
τεύοντος, πρὶν δημοσιεύειν ἐπιχειρεῖν;

ΚΑΛ. Φιλόνικος εἶ, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Ἀλλ' οὐ φιλονικίᾳ γε ἐρωτῶ, ἀλλ' ὡς ἀληθῶς βου-
λόμενος εἰδέναι ὅντινά ποτε τρόπον οἴει δεῖν πολιτεύεσθαι
ἐν ἡμῖν. ἢ ἄλλου του ἄρα ἐπιμελήσῃ ἡμῖν ἐλθὼν ἐπὶ τὰ
τῆς πόλεως πράγματα ἢ ὅπως ὅτι βέλτιστοι οἱ πολῖται ὦμεν;
ἢ οὐ πολλάκις ἤδη ὡμολογήκαμεν τοῦτο δεῖν πράττειν τὸν
πολιτικὸν ἄνδρα; ὡμολογήκαμεν ἢ οὔ; ἀποκρίνου. ὡμο-
λογήκαμεν· ἐγὼ ὑπὲρ σοῦ ἀποκρινοῦμαι. εἰ τοίνυν τοῦτο
δεῖ τὸν ἀγαθὸν ἄνδρα παρασκευάζειν τῇ ἑαυτοῦ πόλει, νῦν
μοι ἀναμνησθεὶς εἰπὲ περὶ ἐκείνων τῶν ἀνδρῶν ὧν ὀλίγῳ
πρότερον ἔλεγες, εἰ ἔτι σοι δοκοῦσιν ἀγαθοὶ πολῖται γεγο-
νέναι, Περικλῆς καὶ Κίμων καὶ Μιλτιάδης καὶ Θεμιστοκλῆς.

ΚΑΛ. Ἔμοιγε.

ΣΩ. Οὐκοῦν εἴπερ ἀγαθοί, δῆλον ὅτι ἕκαστος αὐτῶν
βελτίους ἐποίει τοὺς πολίτας ἀντὶ χειρόνων. ἐποίει ἢ οὔ;

ΚΑΛ. Ναί.

ΣΩ. Οὐκοῦν ὅτε Περικλῆς ἤρχετο λέγειν ἐν τῷ δήμῳ,
χείρους ἦσαν οἱ Ἀθηναῖοι ἢ ὅτε τὰ τελευταῖα ἔλεγεν;

ΚΑΛ. Ἴσως.

ΣΩ. Οὐκ ἴσως δή, ὦ βέλτιστε, ἀλλ' ἀνάγκη ἐκ τῶν
ὡμολογημένων, εἴπερ ἀγαθός γ' ἦν ἐκεῖνος πολίτης.

ΚΑΛ. Τί οὖν δή;

ΣΩ. Οὐδέν· ἀλλὰ τόδε μοι εἰπὲ ἐπὶ τούτῳ, εἰ λέγονται
Ἀθηναῖοι διὰ Περικλέα βελτίους γεγονέναι, ἢ πᾶν τοὐναν-
τίον διαφθαρῆναι ὑπ' ἐκείνου. ταυτὶ γὰρ ἔγωγε ἀκούω,
Περικλέα πεποιηκέναι Ἀθηναίους ἀργοὺς καὶ δειλοὺς καὶ
λάλους καὶ φιλαργύρους, εἰς μισθοφορίαν πρῶτον καταστή-
σαντα.

ΚΑΛ. Τῶν τὰ ὦτα κατεαγότων ἀκούεις ταῦτα, ὦ Σώ-
κρατες.

ΣΩ. Ἀλλὰ τάδε οὐκέτι ἀκούω, ἀλλ' οἶδα σαφῶς καὶ
ἐγὼ καὶ σύ, ὅτι τὸ μὲν πρῶτον ηὐδοκίμει Περικλῆς καὶ
οὐδεμίαν αἰσχρὰν δίκην κατεψηφίσαντο αὐτοῦ Ἀθηναῖοι,
ἡνίκα χείρους ἦσαν· ἐπειδὴ δὲ καλοὶ κἀγαθοὶ ἐγεγόνεσαν
ὑπ' αὐτοῦ, ἐπὶ τελευτῇ τοῦ βίου τοῦ Περικλέους, κλοπὴν

escravo ou homem livre?" Dize-me: se alguém te indagar sobre isso, Cálicles, o que responderás? Que homem dirás ter se tornado melhor com o teu convívio? Hesitas em responder se há algum feito teu relativo a uma situação privada antes de empreenderes as ações públicas? b

CAL: Almejas a vitória, Sócrates.

SOC: Mas eu não te interrogo almejando a vitória, mas querendo verdadeiramente saber, segundo teu juízo, como se deve agir politicamente entre nós. Ou quando te volves aos afazeres da cidade, não te preocupas com outra coisa senão que nós, cidadãos, nos tornemos o quanto melhores? Já não concordamos repetidas vezes que o homem político deve agir assim? Concordamos ou não? Responde! Concordamos, eu responderei por ti. Pois bem, se o homem bom deve dispor a sua própria cidade nessa condição, relembra-me agora e dize-me se aqueles homens que mencionavas há pouco, Péricles, Címon, Miltíades, Temístocles, ainda te parecem ter sido bons cidadãos! c d

CAL: Parecem-me ter sido.

SOC: Então, se foram bons, não é evidente que cada um deles tornou melhores, e não piores, os cidadãos. Tornou-os ou não?

CAL: Sim.

SOC: Então, quando Péricles começou a falar publicamente, os Atenienses não eram piores do que quando ele proferiu seus derradeiros discursos?

CAL: Talvez.

SOC: "Talvez" não, excelente homem, mas "necessariamente", segundo o que havíamos assentido, uma vez que ele era um bom cidadão.

CAL: E então? e

SOC: Nada. Mas dize-me, o que se fala dos Atenienses: eles se tornaram melhores por causa de Péricles, ou, pelo contrário, foram por ele corrompidos? Pois pelo menos eu tenho escutado que Péricles tornou os Atenienses preguiçosos, covardes, tagarelas e avarentos, quando instituiu ineditamente as recompensas.

CAL: Ouves essas coisas de pessoas com orelhas rachadas, Sócrates.

SOC: Não apenas ouço tais coisas, mas tanto eu quanto tu sabemos claramente que, no princípio, Péricles tinha boa reputação e nenhum processo vergonhoso contra ele foi votado pelos Atenienses, quando estes eram piores. Porém, quando se tornaram homens belos e bons por causa de Péricles, já no limiar de sua vida, votaram contra ele um 516

αὐτοῦ κατεψηφίσαντο, ὀλίγου δὲ καὶ θανάτου ἐτίμησαν, δῆλον ὅτι ὡς πονηροῦ ὄντος.

ΚΑΛ. Τί οὖν; τούτου ἕνεκα κακὸς ἦν Περικλῆς;

ΣΩ. Ὄνων γοῦν ἂν ἐπιμελητὴς καὶ ἵππων καὶ βοῶν τοιοῦτος ὢν κακὸς ἂν ἐδόκει εἶναι, εἰ παραλαβὼν μὴ λακτίζοντας ἑαυτὸν μηδὲ κυρίττοντας μηδὲ δάκνοντας ἀπέδειξε ταῦτα ἅπαντα ποιοῦντας δι' ἀγριότητα. ἢ οὐ δοκεῖ σοι κακὸς εἶναι ἐπιμελητὴς ὁστισοῦν ὁτουοῦν ζῴου, ὃς ἂν παραλαβὼν ἡμερώτερα ἀποδείξῃ ἀγριώτερα ἢ παρέλαβε; δοκεῖ ἢ οὔ;

ΚΑΛ. Πάνυ γε, ἵνα σοι χαρίσωμαι.

ΣΩ. Καὶ τόδε τοίνυν μοι χάρισαι ἀποκρινάμενος· πότερον καὶ ὁ ἄνθρωπος ἕν τῶν ζῴων ἐστὶν ἢ οὔ;

ΚΑΛ. Πῶς γὰρ οὔ;

ΣΩ. Οὐκοῦν ἀνθρώπων Περικλῆς ἐπεμέλετο;

ΚΑΛ. Ναί.

ΣΩ. Τί οὖν; οὐκ ἔδει αὐτούς, ὡς ἄρτι ὡμολογοῦμεν, δικαιοτέρους γεγονέναι ἀντὶ ἀδικωτέρων ὑπ' ἐκείνου, εἴπερ ἐκεῖνος ἐπεμελεῖτο αὐτῶν ἀγαθὸς ὢν τὰ πολιτικά;

ΚΑΛ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Οὐκοῦν οἵ γε δίκαιοι ἥμεροι, ὡς ἔφη Ὅμηρος· σὺ δὲ τί φῄς; οὐχ οὕτως;

ΚΑΛ. Ναί.

ΣΩ. Ἀλλὰ μὴν ἀγριωτέρους γε αὐτοὺς ἀπέφηνεν ἢ οἵους παρέλαβεν, καὶ ταῦτ' εἰς αὐτόν, ὃν ἥκιστ' ἂν ἐβούλετο.

ΚΑΛ. Βούλει σοι ὁμολογήσω;

ΣΩ. Εἰ δοκῶ γε σοι ἀληθῆ λέγειν.

ΚΑΛ. Ἔστω δὴ ταῦτα.

ΣΩ. Οὐκοῦν εἴπερ ἀγριωτέρους, ἀδικωτέρους τε καὶ χείρους;

ΚΑΛ. Ἔστω.

ΣΩ. Οὐκ ἄρ' ἀγαθὸς τὰ πολιτικὰ Περικλῆς ἦν ἐκ τούτου τοῦ λόγου.

ΚΑΛ. Οὐ σύ γε φῄς.

ΣΩ. Μὰ Δί' οὐδέ γε σὺ ἐξ ὧν ὡμολόγεις. πάλιν δὲ λέγε μοι περὶ Κίμωνος· οὐκ ἐξωστράκισαν αὐτὸν οὗτοι οὓς

processo de roubo, e não o condenaram por pouco à morte. Isso é evidência de que ele era um homem vicioso.

CAL: E então? Em vista disso Péricles era um homem mau?

SOC: Comparando-o ao pastor de asnos, cavalos e bois, ele pareceria mau, se recebesse animais que não recalcitram, não marram e não mordem, e depois os apresentasse com todos esses defeitos em função de sua natureza selvagem. Ou não te parece mau qualquer pastor de quaisquer animais que os recebesse mais mansos e depois os apresentasse mais b
selvagens do que quando os recebeu? Parece-te ou não?

CAL: Absolutamente, para que eu te gratifique.

SOC: Pois bem, gratifica-me respondendo o seguinte: se também o homem é um animal ou não!

CAL: E como não seria?

SOC: E Péricles não cuidava dos homens?

CAL: Sim.

SOC: E então? Eles não deviam, como há pouco concordamos, ter se tornado mais justos por causa de Péricles, ao invés de mais injustos, visto que ele cuidou deles e era bom na c
ação política?

CAL: Absolutamente.

SOC: Os homens justos não são mansos, como dizia Homero? E tu, o que dizes? Não é assim?

CAL: É.

SOC: Todavia, Péricles os mostrou mais selvagens do que quando os recebeu, uma selvageria contra ele próprio, contra quem ele menos haveria de querer.

CAL: Queres que eu concorde contigo?

SOC: Contanto que eu pareça te dizer a verdade.

CAL: Que assim seja!

SOC: Então, uma vez mais selvagens, mais injustos e piores, não é?

CAL: Seja! d

SOC: Portanto, Péricles, segundo esse argumento, não era bom na ação política.

CAL: Não, é o que tu dizes.

SOC: Por Zeus, já que deste teu consentimento, também tu o dizes. Mas fala-me sobre Címon mais uma vez: os homens de quem ele cuidava não o condenaram ao ostracismo,

ἐθεράπευεν, ἵνα αὐτοῦ δέκα ἐτῶν μὴ ἀκούσειαν τῆς φωνῆς; καὶ Θεμιστοκλέα ταὐτὰ ταῦτα ἐποίησαν καὶ φυγῇ προσεζημίωσαν; Μιλτιάδην δὲ τὸν Μαραθῶνι εἰς τὸ βάραθρον
e ἐμβαλεῖν ἐψηφίσαντο, καὶ εἰ μὴ διὰ τὸν πρύτανιν, ἐνέπεσεν ἄν; καίτοι οὗτοι, εἰ ἦσαν ἄνδρες ἀγαθοί, ὡς σὺ φῄς, οὐκ ἄν ποτε ταῦτα ἔπασχον. οὔκουν οἵ γε ἀγαθοὶ ἡνίοχοι κατ'
5 ἀρχὰς μὲν οὐκ ἐκπίπτουσιν ἐκ τῶν ζευγῶν, ἐπειδὰν δὲ θεραπεύσωσιν τοὺς ἵππους καὶ αὐτοὶ ἀμείνους γένωνται ἡνίοχοι, τότ' ἐκπίπτουσιν· οὐκ ἔστι ταῦτ' οὔτ' ἐν ἡνιοχείᾳ οὔτ' ἐν ἄλλῳ ἔργῳ οὐδενί· ἢ δοκεῖ σοι;

ΚΑΛ. Οὐκ ἔμοιγε.

ΣΩ. Ἀληθεῖς ἄρα, ὡς ἔοικεν, οἱ ἔμπροσθεν λόγοι ἦσαν,
517 ὅτι οὐδένα ἡμεῖς ἴσμεν ἄνδρα ἀγαθὸν γεγονότα τὰ πολιτικὰ ἐν τῇδε τῇ πόλει. σὺ δὲ ὡμολόγεις τῶν γε νῦν οὐδένα, τῶν μέντοι ἔμπροσθεν, καὶ προείλου τούτους τοὺς ἄνδρας· οὗτοι δὲ ἀνεφάνησαν ἐξ ἴσου τοῖς νῦν ὄντες, ὥστε, εἰ οὗτοι
5 ῥήτορες ἦσαν, οὔτε τῇ ἀληθινῇ ῥητορικῇ ἐχρῶντο—οὐ γὰρ ἂν ἐξέπεσον—οὔτε τῇ κολακικῇ.

ΚΑΛ. Ἀλλὰ μέντοι πολλοῦ γε δεῖ, ὦ Σώκρατες, μή ποτέ τις τῶν νῦν ἔργα τοιαῦτα ἐργάσηται οἷα τούτων ὅστις
b βούλει εἴργασται.

ΣΩ. Ὦ δαιμόνιε, οὐδ' ἐγὼ ψέγω τούτους ὥς γε διακόνους εἶναι πόλεως, ἀλλά μοι δοκοῦσι τῶν γε νῦν διακονικώτεροι γεγονέναι καὶ μᾶλλον οἷοί τε ἐκπορίζειν τῇ πόλει ὧν
5 ἐπεθύμει. ἀλλὰ γὰρ μεταβιβάζειν τὰς ἐπιθυμίας καὶ μὴ ἐπιτρέπειν, πείθοντες καὶ βιαζόμενοι ἐπὶ τοῦτο ὅθεν ἔμελλον ἀμείνους ἔσεσθαι οἱ πολῖται, ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδὲν
c τούτων διέφερον ἐκεῖνοι· ὅπερ μόνον ἔργον ἐστὶν ἀγαθοῦ πολίτου. ναῦς δὲ καὶ τείχη καὶ νεώρια καὶ ἄλλα πολλὰ τοιαῦτα καὶ ἐγώ σοι ὁμολογῶ δεινοτέρους εἶναι ἐκείνους τούτων ἐκπορίζειν. πρᾶγμα οὖν γελοῖον ποιοῦμεν ἐγώ τε
5 καὶ σὺ ἐν τοῖς λόγοις· ἐν παντὶ γὰρ τῷ χρόνῳ ὃν διαλεγόμεθα οὐδὲν παυόμεθα εἰς τὸ αὐτὸ ἀεὶ περιφερόμενοι καὶ ἀγνοοῦντες ἀλλήλων ὅτι λέγομεν. ἐγὼ γοῦν σε πολλάκις οἶμαι ὡμολογηκέναι καὶ ἐγνωκέναι ὡς ἄρα διττὴ αὖτη τις
d ἡ πραγματεία ἔστιν καὶ περὶ τὸ σῶμα καὶ περὶ τὴν ψυχήν, καὶ ἡ μὲν ἑτέρα διακονική ἐστιν, ᾗ δυνατὸν εἶναι ἐκπορίζειν, ἐὰν μὲν πεινῇ τὰ σώματα ἡμῶν, σιτία, ἐὰν δὲ διψῇ, ποτά, ἐὰν δὲ ῥιγῷ, ἱμάτια, στρώματα, ὑποδήματα, ἄλλ' ὧν ἔρχεται
5 σώματα εἰς ἐπιθυμίαν· καὶ ἐξεπίτηδές σοι διὰ τῶν αὐτῶν εἰκόνων λέγω, ἵνα ῥᾷον καταμάθῃς. τούτων γὰρ πoριστικὸν

para que não ouvissem por dez anos a sua voz? E não fizeram o mesmo a Temístocles e o puniram com o exílio? E Miltíades de Maratona, não votaram a favor de que ele fosse atirado ao precipício, e se não tivesse sido a intervenção do pritaneu, teria ali se precipitado? Aliás, esses homens, se fossem bons como dizes, jamais teriam sofrido essa e
sorte. Os bons cocheiros não são os que, no princípio, conseguem se suster na parelha e, só tempos depois, dela caem, quando já haviam cuidado dos cavalos e se tornado, eles próprios, melhores cocheiros. Isso não acontece nem na condução de parelhas, nem em qualquer outro ofício. Ou te parece que aconteça?

CAL: Não a mim.

SOC: Portanto, como é plausível, os argumentos anteriores eram verdadeiros, que nós não conhecemos nenhum homem que tenha sido bom homem político nesta cidade. E tu 517
concordavas que não havia nenhum entre os contemporâneos, mas que entre os predecessores sim, e selecionou esses homens; mas eles se revelaram iguais aos de hoje, de modo que, se retores eles foram, não empregaram nem a verdadeira retórica - pois não teriam sucumbido - nem a lisonjeadora.

CAL: Muito longe disso, Sócrates, nenhum homem contemporâneo jamais realizará feitos semelhantes aos realizados por qualquer um destes predecessores à tua escolha.

SOC: Extraordinário homem, eu não os vitupero enquanto servidores da cidade, mas eles b
me parecem ter sido melhores servidores do que os contemporâneos e mais capazes de prover a cidade do que lhe apetecia. Todavia, redirecionar seus apetites e não lhes ceder, usando a persuasão e a força de modo a tornar melhores os cidadãos, nesse aspecto eles em nada se diferem dos outros, por assim dizer, e esse é o único feito de um bom político. c
Quanto a naus, muralhas, estaleiros e todas as demais coisas do gênero, eu também concordo que eles foram mais prodigiosos do que os contemporâneos em prover a cidade disso. Assim, tanto eu quanto tu agimos de modo ridículo na discussão: durante todo o tempo em que dialogávamos, não paramos de girar sempre em torno do mesmo ponto e de ignorar reciprocamente o que um ou outro dizia. De fato, creio que tu concordaste comigo repetidas vezes e compreendeste, enfim, que há duas atividades concernentes tanto ao corpo quanto à alma, e que uma delas é servidora e capaz de prover o nosso corpo de d
comida, se houver fome, de bebida, se houver sede, de mantos, cobertores e sapatos, se sentir frio, e de outras coisas que apetecem o corpo. E eu te falo por meio das mesmas imagens propositalmente, a fim de que tua compreensão seja mais fácil. Como o

εἶναι ἢ κάπηλον ὄντα ἢ ἔμπορον ἢ δημιουργόν του αὐτῶν
e τούτων, σιτοποιὸν ἢ ὀψοποιὸν ἢ ὑφάντην ἢ σκυτοτόμον ἢ
σκυτοδεψόν, οὐδὲν θαυμαστόν ἐστιν ὄντα τοιοῦτον δόξαι καὶ
αὐτῷ καὶ τοῖς ἄλλοις θεραπευτὴν εἶναι σώματος, παντὶ τῷ
μὴ εἰδότι ὅτι ἔστιν τις παρὰ ταύτας ἁπάσας τέχνη γυμνα-
5 στική τε καὶ ἰατρική, ἣ δὴ τῷ ὄντι γε ἐστὶν σώματος
θεραπεία, ἥνπερ καὶ προσήκει τούτων ἄρχειν πασῶν τῶν
τεχνῶν καὶ χρῆσθαι τοῖς τούτων ἔργοις διὰ τὸ εἰδέναι ὅτι
χρηστὸν καὶ πονηρὸν τῶν σιτίων ἢ ποτῶν ἐστιν εἰς ἀρετὴν
518 σώματος, τὰς δ' ἄλλας πάσας ταύτας ἀγνοεῖν· διὸ δὴ καὶ
ταύτας μὲν δουλοπρεπεῖς τε καὶ διακονικὰς καὶ ἀνελευθέρους
εἶναι περὶ σώματος πραγματείαν, τὰς ἄλλας τέχνας, τὴν δὲ
γυμναστικὴν καὶ ἰατρικὴν κατὰ τὸ δίκαιον δεσποίνας εἶναι
5 τούτων. ταὐτὰ οὖν ταῦτα ὅτι ἔστιν καὶ περὶ ψυχήν, τοτὲ
μέν μοι δοκεῖς μανθάνειν ὅτι λέγω, καὶ ὁμολογεῖς ὡς εἰδὼς
ὅτι ἐγὼ λέγω· ἥκεις δὲ ὀλίγον ὕστερον λέγων ὅτι ἄνθρωποι
b καλοὶ κἀγαθοὶ γεγόνασιν πολῖται ἐν τῇ πόλει, καὶ ἐπειδὰν
ἐγὼ ἐρωτῶ οἵτινες, δοκεῖς μοι ὁμοιοτάτους προτείνεσθαι
ἀνθρώπους περὶ τὰ πολιτικά, ὥσπερ ἂν εἰ περὶ τὰ γυμνα-
στικὰ ἐμοῦ ἐρωτῶντος οἵτινες ἀγαθοὶ γεγόνασιν ἢ εἰσὶν
5 σωμάτων θεραπευταί, ἔλεγές μοι πάνυ σπουδάζων, Θεαρίων
ὁ ἀρτοκόπος καὶ Μίθαικος ὁ τὴν ὀψοποιίαν συγγεγραφὼς
τὴν Σικελικὴν καὶ Σάραμβος ὁ κάπηλος, ὅτι οὗτοι θαυμάσιοι
γεγόνασιν σωμάτων θεραπευταί, ὁ μὲν ἄρτους θαυμαστοὺς
c παρασκευάζων, ὁ δὲ ὄψον, ὁ δὲ οἶνον. ἴσως ἂν οὖν ἠγα-
νάκτεις, εἴ σοι ἔλεγον ἐγὼ ὅτι ˝Ανθρωπε, ἐπαΐεις οὐδὲν
περὶ γυμναστικῆς· διακόνους μοι λέγεις καὶ ἐπιθυμιῶν
παρασκευαστὰς ἀνθρώπους, οὐκ ἐπαΐοντας καλὸν κἀγαθὸν
5 οὐδὲν περὶ αὐτῶν, οἵ, ἂν οὕτω τύχωσιν, ἐμπλήσαντες καὶ
παχύναντες τὰ σώματα τῶν ἀνθρώπων, ἐπαινούμενοι ὑπ'
αὐτῶν, προσαπολοῦσιν αὐτῶν καὶ τὰς ἀρχαίας σάρκας· οἱ
d δ' αὖ δι' ἀπειρίαν οὐ τοὺς ἐστιῶντας αἰτιάσονται τῶν νόσων
αἰτίους εἶναι καὶ τῆς ἀποβολῆς τῶν ἀρχαίων σαρκῶν, ἀλλ'
οἳ ἂν αὐτοῖς τύχωσι τότε παρόντες καὶ συμβουλεύοντές τι,
ὅταν δὴ αὐτοῖς ἥκῃ ἡ τότε πλησμονὴ νόσον φέρουσα συχνῷ
5 ὕστερον χρόνῳ, ἅτε ἄνευ τοῦ ὑγιεινοῦ γεγονυῖα, τούτους
αἰτιάσονται καὶ ψέξουσιν καὶ κακόν τι ποιήσουσιν, ἂν οἷοί
τ' ὦσι, τοὺς δὲ προτέρους ἐκείνους καὶ αἰτίους τῶν κακῶν
ἐγκωμιάσουσιν. καὶ σὺ νῦν, ὦ Καλλίκλεις, ὁμοιότατον
e τούτῳ ἐργάζῃ· ἐγκωμιάζεις ἀνθρώπους, οἳ τούτους εἱστιά-
κασιν εὐωχοῦντες ὧν ἐπεθύμουν. καί φασι μεγάλην τὴν
πόλιν πεποιηκέναι αὐτούς· ὅτι δὲ οἰδεῖ καὶ ὕπουλός ἐστιν
519 δι' ἐκείνους τοὺς παλαιούς, οὐκ αἰσθάνονται. ἄνευ γὰρ
σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης λιμένων καὶ νεωρίων καὶ
τειχῶν καὶ φόρων καὶ τοιούτων φλυαριῶν ἐμπεπλήκασι τὴν

comerciante, o negociante e os artífices - entre eles o padeiro, o cozinheiro, o tecelão, o sapateiro e o coureiro - são provedores dessas coisas, não é admirável que eles, sendo como são, pareçam ser a si próprios e aos demais homens os que cuidam do corpo, a todos que ignoram que há, além de todas essas atividades, a arte da ginástica e da medicina, que cuidam realmente do corpo. A ambas convém dominar todas essas artes e utilizar os seus ofícios, porque elas sabem quais comidas e bebidas são úteis ou nocivas à virtude do corpo, enquanto todas as demais o ignoram. Por esse motivo, não é admirável que estas últimas, em relação à atividade do corpo, sejam escravas, servidoras e desprovidas de liberdade, enquanto a ginástica e a medicina, conforme o que é justo, sejam as suas déspotas. O mesmo argumento, então, é válido para alma: por ora, tu me pareces entender o que digo e concordas comigo como se soubesses o que falo, mas, instantes depois, vens afirmar que certos homens foram belos e bons cidadãos na cidade. Quando te pergunto quem foram eles, tu me pareces indicar homens na política como se, inquirido, no tocante à ginástica, sobre quais homens foram ou são os que cuidam do corpo, tu me respondesses, com absoluta seriedade, que foram diligentes admiráveis do corpo Teárion, o padeiro, Miteco, escritor sobre a culinária siciliana, e Sarambo, o comerciante: um, guarnecedor de tortas admiráveis, o outro, de comida, e o outro, de vinho. Assim, talvez te enfurecesses, se eu dissesse que "Homem, não sabes nada a respeito da ginástica; te referes a homens servidores e guarnecedores de apetites, ignorantes de tudo o que é belo e bom sobre o assunto. Eles, quando obtêm sucesso, fazem saciar e engordar o corpo das pessoas, motivo pelo qual são louvados por elas, mas destroem a sua antiga compleição muscular. E tais pessoas, por sua vez, devido à inexperiência no assunto, não inculparão esses anfitriões de responsáveis pelas doenças e pela degeneração de sua antiga compleição muscular. Quando a saciedade lhes advém acarretando-lhes tempos depois a doença, sem a promoção de sua saúde, elas inculparão, vituperarão e maltratarão, à medida de sua capacidade, quem estiver presente àquela ocasião e prestar algum conselho, enquanto àqueles primeiros, os responsáveis pelos males, só lhes tecerão elogios." E o que fazes agora, Cálicles, é muito semelhante: elogias homens que foram anfitriões e que empanturraram essas pessoas do que lhes apetecia. Dizem que eles tornaram a cidade grandiosa, mas não percebem que ela está intumescida e inflamada por causa desses homens de outrora. Pois sem justiça e temperança, eles saciaram a cidade de portos, estaleiros, muralhas, impostos e tolices do gênero, mas quando sobrevier, enfim, aquele

e

518

b

c

d

e

519

πόλιν· ὅταν οὖν ἔλθῃ ἡ καταβολὴ αὕτη τῆς ἀσθενείας, τοὺς τότε παρόντας αἰτιάσονται συμβούλους, Θεμιστοκλέα δὲ καὶ Κίμωνα καὶ Περικλέα ἐγκωμιάσουσιν, τοὺς αἰτίους τῶν κακῶν· σοῦ δὲ ἴσως ἐπιλήψονται, ἐὰν μὴ εὐλαβῇ, καὶ τοῦ ἐμοῦ ἑταίρου Ἀλκιβιάδου, ὅταν καὶ τὰ ἀρχαῖα προσαπολλύωσι πρὸς οἷς ἐκτήσαντο, οὐκ αἰτίων ὄντων τῶν κακῶν ἀλλ' ἴσως συναιτίων. καίτοι ἔγωγε ἀνόητον πρᾶγμα καὶ νῦν ὁρῶ γιγνόμενον καὶ ἀκούω τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν πέρι. αἰσθάνομαι γάρ, ὅταν ἡ πόλις τινὰ τῶν πολιτικῶν ἀνδρῶν μεταχειρίζηται ὡς ἀδικοῦντα, ἀγανακτούντων καὶ σχετλιαζόντων ὡς δεινὰ πάσχουσι· πολλὰ καὶ ἀγαθὰ τὴν πόλιν πεποιηκότες ἄρα ἀδίκως ὑπ' αὐτῆς ἀπόλλυνται, ὡς ὁ τούτων λόγος. τὸ δὲ ὅλον ψεῦδός ἐστιν· προστάτης γὰρ πόλεως οὐδ' ἂν εἷς ποτε ἀδίκως ἀπόλοιτο ὑπ' αὐτῆς τῆς πόλεως ἧς προστατεῖ. κινδυνεύει γὰρ ταὐτὸν εἶναι, ὅσοι τε πολιτικοὶ προσποιοῦνται εἶναι καὶ ὅσοι σοφισταί. καὶ γὰρ οἱ σοφισταί, τἆλλα σοφοὶ ὄντες, τοῦτο ἄτοπον ἐργάζονται πρᾶγμα· φάσκοντες γὰρ ἀρετῆς διδάσκαλοι εἶναι πολλάκις κατηγοροῦσιν τῶν μαθητῶν ὡς ἀδικοῦσι σφᾶς [αὐτούς], τούς τε μισθοὺς ἀποστεροῦντες καὶ ἄλλην χάριν οὐκ ἀποδιδόντες, εὖ παθόντες ὑπ' αὐτῶν. καὶ τούτου τοῦ λόγου τί ἂν ἀλογώτερον εἴη πρᾶγμα, ἀνθρώπους ἀγαθοὺς καὶ δικαίους γενομένους, ἐξαιρεθέντας μὲν ἀδικίαν ὑπὸ τοῦ διδασκάλου, σχόντας δὲ δικαιοσύνην, ἀδικεῖν τούτῳ ᾧ οὐκ ἔχουσιν; οὐ δοκεῖ σοι τοῦτο ἄτοπον εἶναι, ὦ ἑταῖρε; ὡς ἀληθῶς δημηγορεῖν με ἠνάγκασας, ὦ Καλλίκλεις, οὐκ ἐθέλων ἀποκρίνεσθαι.

ΚΑΛ. Σὺ δ' οὐκ ἂν οἷός τ' εἴης λέγειν, εἰ μή τίς σοι ἀποκρίνοιτο;

ΣΩ. Ἔοικά γε· νῦν γοῦν συχνοὺς τείνω τῶν λόγων, ἐπειδή μοι οὐκ ἐθέλεις ἀποκρίνεσθαι. ἀλλ', ὠγαθέ, εἰπὲ πρὸς Φιλίου, οὐ δοκεῖ σοι ἄλογον εἶναι ἀγαθὸν φάσκοντα πεποιηκέναι τινὰ μέμφεσθαι τούτῳ ὅτι ὑφ' ἑαυτοῦ ἀγαθὸς γεγονώς τε καὶ ὢν ἔπειτα πονηρός ἐστιν;

ΚΑΛ. Ἔμοιγε δοκεῖ.

ΣΩ. Οὐκοῦν ἀκούεις τοιαῦτα λεγόντων τῶν φασκόντων παιδεύειν ἀνθρώπους εἰς ἀρετήν;

ΚΑΛ. Ἔγωγε· ἀλλὰ τί ἂν λέγοις ἀνθρώπων πέρι οὐδενὸς ἀξίων;

ΣΩ. Τί δ' ἂν περὶ ἐκείνων λέγοις, οἳ φάσκοντες προεστάναι τῆς πόλεως καὶ ἐπιμελεῖσθαι ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται, πάλιν αὐτῆς κατηγοροῦσιν, ὅταν τύχωσιν, ὡς πονηροτάτης; οἴει τι διαφέρειν τούτους ἐκείνων; ταὐτόν, ὦ μακάρι', ἐστὶν σοφιστὴς καὶ ῥήτωρ, ἢ ἐγγύς τι καὶ παρα-

assalto de fraqueza, inculparão os conselheiros presentes neste momento, e elogiarão Temístocles, Címon e Péricles, os responsáveis pelos males. Se não tiveres precaução, talvez ataquem a ti e a meu companheiro Alcibíades, quando perderem tanto os bens por eles conquistados quantos os antigos bens, ainda que não sejais responsáveis pelos males, mas talvez co-responsáveis. Ademais, é estulto o que vejo acontecer hoje e o que ouço a b
respeito desses homens de outrora. 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 da cidade seria arruinado injustamente pela própria cidade da qual é líder. É provável que tanto os c
políticos de fachada quanto os sofistas sejam os mesmos. Pois os sofistas, apesar de serem sábios em outros assuntos, incorrem no seguinte absurdo: afirmam que são mestres de virtude, mas acusam freqüentemente seus discípulos de cometerem injustiças contra eles quando os privam de salários e não lhes restituem outra recompensa, embora tenham d
obtido sucesso por causa de suas lições. E o que seria mais irracional 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, meu amigo? Tu me constrangeste a agir como um verdadeiro orador público, Cálicles, porque não desejaste responder.

CAL: E tu não serias capaz de falar, se alguém não respondesse às tuas perguntas?

SOC: É plausível; neste momento, estendo-me em discursos contínuos porque não desejas e
responder minhas perguntas. Mas, bom homem, dize-me, pelo deus da amizade, não te parece irracional que alguém afirme ter tornado bom outro homem e o censures porque ele é vicioso, embora ele tenha se tornado bom e seja bom por sua causa?

CAL: Parece-me.

SOC: Não escutas, então, coisas do gênero daqueles que afirmam educar os homens em vista da virtude?

CAL: Sim. Mas o que dirias sobre homens sem mérito? 520

SOC: E o que dirias sobre os que afirmam ser líderes e cuidar da cidade para que ela seja o quanto melhor, e em troca acusam-na, quando lhes é propício, de ser a mais viciosa? Julgas que há alguma diferença entre esses homens e aqueles? O sofista e o retor, homem venturoso, são o mesmo, ou muito próximos e semelhantes, como eu dizia a Polo; mas,

πλήσιον, ὥσπερ ἐγὼ ἔλεγον πρὸς Πῶλον· σὺ δὲ δι' ἄγνοιαν
b τὸ μὲν πάγκαλόν τι οἴει εἶναι, τὴν ῥητορικήν, τοῦ δὲ καταφρονεῖς. τῇ δὲ ἀληθείᾳ κάλλιόν ἐστιν σοφιστικὴ ῥητορικῆς ὅσῳπερ νομοθετικὴ δικαστικῆς καὶ γυμναστικὴ ἰατρικῆς· μόνοις δ' ἔγωγε καὶ ᾤμην τοῖς δημηγόροις τε καὶ σοφισταῖς
5 οὐκ ἐγχωρεῖν μέμφεσθαι τούτῳ τῷ πράγματι ὃ αὐτοὶ παιδεύουσιν, ὡς πονηρόν ἐστιν εἰς σφᾶς, ἢ τῷ αὐτῷ λόγῳ τούτῳ ἅμα καὶ ἑαυτῶν κατηγορεῖν ὅτι οὐδὲν ὠφελήκασιν οὕς φασιν ὠφελεῖν. οὐχ οὕτως ἔχει;

c ΚΑΛ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Καὶ προέσθαι γε δήπου τὴν εὐεργεσίαν ἄνευ μισθοῦ, ὡς τὸ εἰκός, μόνοις τούτοις ἐνεχώρει, εἴπερ ἀληθῆ ἔλεγον. ἄλλην μὲν γὰρ εὐεργεσίαν τις εὐεργετηθείς, οἷον ταχὺς
5 γενόμενος διὰ παιδοτρίβην, ἴσως ἂν ἀποστερήσειε τὴν χάριν, εἰ προοῖτο αὐτῷ ὁ παιδοτρίβης καὶ μὴ συνθέμενος αὐτῷ μισθὸν ὅτι μάλιστα ἅμα μεταδιδοὺς τοῦ τάχους λαμ-
d βάνοι τὸ ἀργύριον· οὐ γὰρ δὴ τῇ βραδυτῆτι οἶμαι ἀδικοῦσιν οἱ ἄνθρωποι, ἀλλ' ἀδικίᾳ· ἦ γάρ;

ΚΑΛ. Ναί.

ΣΩ. Οὐκοῦν εἴ τις αὐτὸ τοῦτο ἀφαιρεῖ, τὴν ἀδικίαν,
5 οὐδὲν δεινὸν αὐτῷ μήποτε ἀδικηθῇ, ἀλλὰ μόνῳ ἀσφαλὲς ταύτην τὴν εὐεργεσίαν προέσθαι, εἴπερ τῷ ὄντι δύναιτό τις ἀγαθοὺς ποιεῖν. οὐχ οὕτω;

ΚΑΛ. Φημί.

ΣΩ. Διὰ ταῦτ' ἄρα, ὡς ἔοικε, τὰς μὲν ἄλλας συμβουλὰς
10 συμβουλεύειν λαμβάνοντα ἀργύριον, οἷον οἰκοδομίας πέρι ἢ τῶν ἄλλων τεχνῶν, οὐδὲν αἰσχρόν.

e ΚΑΛ. Ἔοικέ γε.

ΣΩ. Περὶ δέ γε ταύτης τῆς πράξεως, ὅντιν' ἄν τις τρόπον ὡς βέλτιστος εἴη καὶ ἄριστα τὴν αὑτοῦ οἰκίαν διοικοῖ ἢ πόλιν, αἰσχρὸν νενόμισται μὴ φάναι συμβουλεύειν, ἐὰν
5 μή τις αὐτῷ ἀργύριον διδῷ. ἦ γάρ;

ΚΑΛ. Ναί.

ΣΩ. Δῆλον γὰρ ὅτι τοῦτο αἴτιόν ἐστιν, ὅτι μόνη αὕτη τῶν εὐεργεσιῶν τὸν εὖ παθόντα ἐπιθυμεῖν ποιεῖ ἀντ' εὖ ποιεῖν, ὥστε καλὸν δοκεῖ τὸ σημεῖον εἶναι, εἰ εὖ ποιήσας
10 ταύτην τὴν εὐεργεσίαν ἀντ' εὖ πείσεται· εἰ δὲ μή, οὔ. ἔστι ταῦτα οὕτως ἔχοντα;

521 ΚΑΛ. Ἔστιν.

ΣΩ. Ἐπὶ ποτέραν οὖν με παρακαλεῖς τὴν θεραπείαν

devido à tua ignorância, julgas que a retórica é de todo bela, e desprezas a outra. Na verdade, a sofística é mais bela do que a retórica tanto quanto a legislação é mais bela do que a justiça, e a ginástica, do que a medicina. E eu também julgava que somente aos oradores públicos e aos sofistas não é permitido censurar a pessoa que eles próprios educam alegando que ela os prejudica; senão, com esse mesmo argumento, eles acusam simultaneamente a si próprios, porque em nada beneficiaram quem eles dizem beneficiar. Não é assim? b

CAL: Absolutamente. c

SOC: E, decerto, somente a eles seria permitido, como é verossímil, conceder benfeitorias sem exigir salário, se é verdade o que diziam. Pois se alguém fosse beneficiado de algum outro modo, como, por exemplo, tornar-se veloz pelo trabalho do treinador, ele poderia, talvez, privá-lo da recompensa, caso o treinador confiasse nele e, sem ter fixado o salário, não recebesse o dinheiro, se possível, enquanto o treinava. Pois, julgo eu, os homens não cometem injustiça pela lentidão, mas pela injustiça, ou não? d

CAL: Sim.

SOC: Então, se alguém elimina precisamente a injustiça, não há nenhum terrível risco de que ele sofra injustiça algum dia, mas somente ele poderá conceder essa benfeitoria com segurança, se houver alguém realmente capaz de tornar os homens bons. Não é assim?

CAL: É.

SOC: Portanto, é por esse motivo que não é vergonhoso, como parece, oferecer outros tipos de conselhos em troca de dinheiro, como sobre a arquitetura e as demais artes. e

CAL: Parece que sim.

SOC: Contudo, a respeito desta ação, do modo pelo qual alguém se tornaria o quanto melhor e administraria a própria casa ou a cidade da melhor forma, é considerado vergonhoso recusar oferecer conselhos, se alguém não lhe der dinheiro, não é?

CAL: Sim.

SOC: Pois, evidentemente, a causa é esta: apenas essa benfeitoria faz com que quem sofreu uma boa ação almeje restituí-la, de modo que parece ser um belo sinal sofrer uma boa ação em restituição a uma benfeitoria feita. Porém, para sofrê-la, é preciso fazê-la. É isso o que acontece?

CAL: É. 521

SOC: Define-me, então, qual o modo de cuidar da cidade a que me exortas, o que luta com

τῆς πόλεως, διόρισόν μοι· τὴν τοῦ διαμάχεσθαι Ἀθηναίοις
ὅπως ὡς βέλτιστοι ἔσονται, ὡς ἰατρόν, ἢ ὡς διακονήσοντα
καὶ πρὸς χάριν ὁμιλήσοντα; τἀληθῆ μοι εἰπέ, ὦ Καλλίκλεις·
δίκαιος γὰρ εἶ, ὥσπερ ἤρξω παρρησιάζεσθαι πρὸς ἐμέ,
διατελεῖν ἃ νοεῖς λέγων. καὶ νῦν εὖ καὶ γενναίως εἰπέ.

ΚΑΛ. Λέγω τοίνυν ὅτι ὡς διακονήσοντα.

ΣΩ. Κολακεύσοντα ἄρα με, ὦ γενναιότατε, παρακαλεῖς.

ΚΑΛ. Εἴ σοι Μυσόν γε ἥδιον καλεῖν, ὦ Σώκρατες· ὡς
εἰ μὴ ταῦτά γε ποιήσεις–

ΣΩ. Μὴ εἴπῃς ὃ πολλάκις εἴρηκας, ὅτι ἀποκτενεῖ με
ὁ βουλόμενος, ἵνα μὴ αὖ καὶ ἐγὼ εἴπω, ὅτι Πονηρός γε
ὢν ἀγαθὸν ὄντα· μηδ' ὅτι ἀφαιρήσεται ἐάν τι ἔχω, ἵνα
μὴ αὖ ἐγὼ εἴπω ὅτι Ἀλλ' ἀφελόμενος οὐχ ἕξει ὅτι χρή-
σεται αὐτοῖς, ἀλλ' ὥσπερ με ἀδίκως ἀφείλετο, οὕτως καὶ
λαβὼν ἀδίκως χρήσεται, εἰ δὲ ἀδίκως, αἰσχρῶς, εἰ δὲ
αἰσχρῶς, κακῶς.

ΚΑΛ. Ὡς μοι δοκεῖς, ὦ Σώκρατες, πιστεύειν μηδ' ἂν
ἓν τούτων παθεῖν, ὡς οἰκῶν ἐκποδὼν καὶ οὐκ ἂν εἰσαχθεὶς
εἰς δικαστήριον ὑπὸ πάνυ ἴσως μοχθηροῦ ἀνθρώπου καὶ
φαύλου.

ΣΩ. Ἀνόητος ἄρα εἰμί, ὦ Καλλίκλεις, ὡς ἀληθῶς, εἰ μὴ
οἴομαι ἐν τῇδε τῇ πόλει ὁντινοῦν ἂν ὅτι τύχοι, τοῦτο παθεῖν.
τόδε μέντοι εὖ οἶδ' ὅτι, ἐάνπερ εἰσίω εἰς δικαστήριον περὶ
τούτων τινὸς κινδυνεύων, ὃ σὺ λέγεις, πονηρός τίς μ' ἔσται
ὁ εἰσάγων–οὐδεὶς γὰρ ἂν χρηστὸς μὴ ἀδικοῦντ' ἄνθρωπον
εἰσαγάγοι–καὶ οὐδέν γε ἄτοπον εἰ ἀποθάνοιμι. βούλει σοι
εἴπω δι' ὅτι ταῦτα προσδοκῶ;

ΚΑΛ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Οἶμαι μετ' ὀλίγων Ἀθηναίων, ἵνα μὴ εἴπω μόνος,
ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ
πολιτικὰ μόνος τῶν νῦν· ἅτε οὖν οὐ πρὸς χάριν λέγων τοὺς
λόγους οὓς λέγω ἑκάστοτε, ἀλλὰ πρὸς τὸ βέλτιστον, οὐ πρὸς
τὸ ἥδιστον, καὶ οὐκ ἐθέλων ποιεῖν ἃ σὺ παραινεῖς, τὰ κομψὰ
ταῦτα, οὐχ ἕξω ὅτι λέγω ἐν τῷ δικαστηρίῳ. ὁ αὐτὸς δέ
μοι ἥκει λόγος ὅνπερ πρὸς Πῶλον ἔλεγον· κρινοῦμαι γὰρ
ὡς ἐν παιδίοις ἰατρὸς ἂν κρίνοιτο κατηγοροῦντος ὀψοποιοῦ.
σκόπει γάρ, τί ἂν ἀπολογοῖτο ὁ τοιοῦτος ἄνθρωπος ἐν τούτοις
ληφθείς, εἰ αὐτοῦ κατηγοροῖ τις λέγων ὅτι "Ὦ παῖδες,
πολλὰ ὑμᾶς καὶ κακὰ ὅδε εἴργασται ἀνὴρ καὶ αὐτούς, καὶ

os Atenienses para que se tornem o quanto melhores, tal como o médico o faz, ou aquele que lhes é servil e se lhes associa visando a gratificação? Dize-me a verdade, Cálicles! Pois é justo que, assim como foste franco comigo desde o princípio, termines dizendo o que pensas. E agora, dize-me de forma correta e nobre!

CAL: Pois bem, digo que o modo servil.

SOC: Portanto, nobre homem, tu me exortas ao modo lisonjeador. b

CAL: Se te é mais aprazível chamá-lo de Mísio, Sócrates; pois se não fizeres isso...

SOC: Não me digas o que já disseste repetidas vezes, que minha morte está nas mãos de quem quiser, para que também eu, por minha vez, não responda que "Um vicioso matará um homem bom", nem que ele me furtará se eu tiver alguma propriedade, para que eu, por minha vez, não responda que "Mas se ele me furtar, não saberá usar o que furtou, mas, assim como me roubou injustamente, injustamente usará o que conquistou, e se c injustamente, vergonhosamente, e se vergonhosamente, perversamente."

CAL: Como tu me pareces, Sócrates, descrer na possibilidade de que tal sorte te acometa, como se fosse longínqua a tua morada e não pudesses ser conduzido ao tribunal pela acusação, talvez, de um homem extremamente torpe e desprezível!

SOC: Eu seria, portanto, verdadeiramente estulto, Cálicles, se julgasse que, nesta cidade, ninguém sofreria aquilo a que está suscetível. Todavia, estou seguro de que, se eu tiver de apresentar-me ao tribunal correndo um desses riscos mencionados por ti, o meu acusador d será um homem vicioso – pois nenhuma pessoa útil acusaria um homem que não tenha cometido injustiça - e não será absurdo, se eu for condenado à morte. Queres que eu te explique porque espero isso?

CAL: Absolutamente.

SOC: Julgo que eu, e mais alguns poucos Atenienses - para não dizer apenas eu, - sou o único contemporâneo a empreender a verdadeira arte política e a praticá-la. Assim, visto que não profiro os discursos que profiro em toda ocasião visando a gratificação, mas o supremo bem e não o que é mais aprazível, e visto que não desejo fazer "essas sutilezas" e aconselhadas por ti, eu decerto não saberei o que dizer no tribunal. 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

τοὺς νεωτάτους ὑμῶν διαφθείρει τέμνων τε καὶ κάων, καὶ
522 ἰσχναίνων καὶ πνίγων ἀπορεῖν ποιεῖ, πικρότατα πώματα
διδοὺς καὶ πεινῆν καὶ διψῆν ἀναγκάζων, οὐχ ὥσπερ ἐγὼ
πολλὰ καὶ ἡδέα καὶ παντοδαπὰ ηὐώχουν ὑμᾶς·" τί ἂν οἴει
ἐν τούτῳ τῷ κακῷ ἀποληφθέντα ἰατρὸν ἔχειν εἰπεῖν; ἢ εἰ
5 εἴποι τὴν ἀλήθειαν, ὅτι "Ταῦτα πάντα ἐγὼ ἐποίουν, ὦ
παῖδες, ὑγιεινῶς," πόσον τι οἴει ἂν ἀναβοῆσαι τοὺς τοιούτους
δικαστάς; οὐ μέγα;

ΚΑΛ. Ἴσως· οἴεσθαί γε χρή.

ΣΩ. Οὐκοῦν οἴει ἐν πάσῃ ἀπορίᾳ ἂν αὐτὸν ἔχεσθαι ὅτι
b χρὴ εἰπεῖν;

ΚΑΛ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Τοιοῦτον μέντοι καὶ ἐγὼ οἶδα ὅτι πάθος πάθοιμι ἂν
εἰσελθὼν εἰς δικαστήριον. οὔτε γὰρ ἡδονὰς ἃς ἐκπεπόρικα
5 ἔξω αὐτοῖς λέγειν, ἃς οὗτοι εὐεργεσίας καὶ ὠφελίας νομί-
ζουσιν, ἐγὼ δὲ οὔτε τοὺς πορίζοντας ζηλῶ οὔτε οἷς πορίζεται·
ἐάν τέ τίς με ἢ νεωτέρους φῇ διαφθείρειν ἀπορεῖν ποιοῦντα,
ἢ τοὺς πρεσβυτέρους κακηγορεῖν λέγοντα πικροὺς λόγους ἢ
ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ, οὔτε τὸ ἀληθὲς ἔξω εἰπεῖν, ὅτι Δικαίως
c πάντα ταῦτα ἐγὼ λέγω, καὶ πράττω τὸ ὑμέτερον δὴ τοῦτο,
ὦ ἄνδρες δικασταί, οὔτε ἄλλο οὐδέν· ὥστε ἴσως, ὅτι ἂν
τύχω, τοῦτο πείσομαι.

ΚΑΛ. Δοκεῖ οὖν σοι, ὦ Σώκρατες, καλῶς ἔχειν ἄνθρω-
5 πος ἐν πόλει οὕτως διακείμενος καὶ ἀδύνατος ὢν ἑαυτῷ
βοηθεῖν;

ΣΩ. Εἰ ἐκεῖνό γε ἔν αὐτῷ ὑπάρχοι, ὦ Καλλίκλεις, ὃ σὺ
πολλάκις ὡμολόγησας· εἰ βεβοηθηκὼς εἴη αὑτῷ, μήτε περὶ
d ἀνθρώπους μήτε περὶ θεοὺς ἄδικον μηδὲν μήτε εἰρηκὼς μήτε
εἰργασμένος. αὕτη γὰρ τῆς βοηθείας ἑαυτῷ πολλάκις ἡμῖν
ὡμολόγηται κρατίστη εἶναι. εἰ μὲν οὖν ἐμέ τις ἐξελέγχοι
ταύτην τὴν βοήθειαν ἀδύνατον ὄντα ἐμαυτῷ καὶ ἄλλῳ βοηθεῖν,
5 αἰσχυνοίμην ἂν καὶ ἐν πολλοῖς καὶ ἐν ὀλίγοις ἐξελεγχόμενος
καὶ μόνος ὑπὸ μόνου, καὶ εἰ διὰ ταύτην τὴν ἀδυναμίαν ἀποθνῄ-
σκοιμι, ἀγανακτοίην ἄν· εἰ δὲ κολακικῆς ῥητορικῆς ἐνδείᾳ
τελευτῴην ἔγωγε, εὖ οἶδα ὅτι ῥᾳδίως ἴδοις ἄν με φέροντα
e τὸν θάνατον. αὐτὸ μὲν γὰρ τὸ ἀποθνῄσκειν οὐδεὶς φοβεῖται,
ὅστις μὴ παντάπασιν ἀλόγιστός τε καὶ ἄνανδρός ἐστιν, τὸ
δὲ ἀδικεῖν φοβεῖται· πολλῶν γὰρ ἀδικημάτων γέμοντα τὴν
ψυχὴν εἰς Ἅιδου ἀφικέσθαι πάντων ἔσχατον κακῶν ἐστιν.
5 εἰ δὲ βούλει, σοὶ ἐγώ, ὡς τοῦτο οὕτως ἔχει, ἐθέλω λόγον
λέξαι.

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 522
acerbas 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?

CAL: Talvez; devemos supor que sim.

SOC: Não julgas, então, que ele ficaria totalmente embaraçado sobre o que deve dizer?

CAL: Absolutamente. b

SOC: Sim, estou seguro de que também eu experimentaria uma paixão semelhante se fosse conduzido ao tribunal. Pois não poderei enumerar-lhes os prazeres de que os provi, prazeres que eles consideram benfeitoria e benefício, e tampouco hei de invejar quem lhes provê e quem por eles é provido. Se alguém afirmar que eu corrompo os mais jovens por deixá-los em embaraço, ou que deprecio os mais velhos por proferir-lhes discursos acerbos, quer em privado, quer em público, não poderei dizer nem a verdade, ou seja, que c
"Tudo o que eu digo é de forma justa, ó juízes, e ajo em vosso interesse", nem qualquer outra coisa. Conseqüentemente, eu sofrerei o que a ocasião requerer.

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

SOC: Contanto que ele disponha daquela única coisa, Cálicles, com a qual inúmeras vezes concordaste: que ele tenha socorrido a si mesmo, sem ter incorrido em ações ou discursos d
injustos referentes a homens ou deuses. Pois havíamos concordado, repetidamente, que essa forma de socorrer a si mesmo é superior a todas as outras. Assim, se alguém me refutasse provando que sou incapaz de prover esse socorro a mim mesmo ou a outra pessoa, seja diante de muitas ou poucas pessoas, seja sozinho por uma só, seria eu tomado pela vergonha, e, se em razão dessa incapacidade eu encontrasse a morte, haveria de me enfurecer. Todavia, se eu perdesse a vida por carência de uma retórica lisonjeadora, estou e
seguro de que me verias suportar facilmente a morte. Pois ninguém que não seja absolutamente irracional e covarde teme a morte em si; teme, porém, ser injusto, pois o cúmulo de todos os males é a alma chegar ao Hades plena de inúmeros atos injustos. Se quiseres, eu desejo pronunciar um discurso sobre como isso acontece.

ΚΑΛ. Ἀλλ' ἐπείπερ γε καὶ τἆλλα ἐπέρανας, καὶ τοῦτο πέρανον.

523 ΣΩ. Ἄκουε δή, φασί, μάλα καλοῦ λόγου, ὃν σὺ μὲν ἡγήσῃ μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον· ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέξω ἃ μέλλω λέγειν. ὥσπερ γὰρ Ὅμηρος λέγει, διενείμαντο τὴν ἀρχὴν ὁ Ζεὺς καὶ ὁ Ποσειδῶν καὶ ὁ Πλούτων, ἐπειδὴ παρὰ τοῦ πατρὸς παρέλαβον. ἦν οὖν νόμος ὅδε περὶ ἀνθρώπων ἐπὶ Κρόνου, καὶ ἀεὶ καὶ νῦν ἔτι ἔστιν ἐν θεοῖς, τῶν ἀνθρώπων τὸν μὲν δικαίως τὸν βίον διελθόντα καὶ
b ὁσίως, ἐπειδὰν τελευτήσῃ, εἰς μακάρων νήσους ἀπιόντα οἰκεῖν ἐν πάσῃ εὐδαιμονίᾳ ἐκτὸς κακῶν, τὸν δὲ ἀδίκως καὶ ἀθέως εἰς τὸ τῆς τίσεώς τε καὶ δίκης δεσμωτήριον, ὃ δὴ Τάρταρον καλοῦσιν, ἰέναι. τούτων δὲ δικασταὶ ἐπὶ Κρόνου καὶ ἔτι νεωστὶ τοῦ Διὸς τὴν ἀρχὴν ἔχοντος ζῶντες ἦσαν ζώντων, ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ δικάζοντες ᾗ μέλλοιεν τελευτᾶν· κακῶς οὖν αἱ δίκαι ἐκρίνοντο. ὅ τε οὖν Πλούτων καὶ οἱ ἐπιμεληταὶ οἱ ἐκ μακάρων νήσων ἰόντες ἔλεγον πρὸς τὸν Δία ὅτι φοιτῷέν
c σφιν ἄνθρωποι ἑκατέρωσε ἀνάξιοι. εἶπεν οὖν ὁ Ζεύς· "Ἀλλ' ἐγώ," ἔφη, "παύσω τοῦτο γιγνόμενον. νῦν μὲν γὰρ κακῶς αἱ δίκαι δικάζονται. ἀμπεχόμενοι γάρ," ἔφη, "οἱ κρινόμενοι κρίνονται· ζῶντες γὰρ κρίνονται. πολλοὶ οὖν," ἦ δ' ὅς, "ψυχὰς πονηρὰς ἔχοντες ἠμφιεσμένοι εἰσὶ σώματά τε καλὰ καὶ γένη καὶ πλούτους, καί, ἐπειδὰν ἡ κρίσις ᾖ, ἔρχονται αὐτοῖς πολλοὶ μάρτυρες, μαρτυρήσοντες ὡς δικαίως βεβιώ-
d κασιν· οἱ οὖν δικασταὶ ὑπό τε τούτων ἐκπλήττονται, καὶ ἅμα καὶ αὐτοὶ ἀμπεχόμενοι δικάζουσι, πρὸ τῆς ψυχῆς τῆς αὐτῶν ὀφθαλμοὺς καὶ ὦτα καὶ ὅλον τὸ σῶμα προκεκαλυμμένοι. ταῦτα δὴ αὐτοῖς πάντα ἐπίπροσθεν γίγνεται, καὶ τὰ αὐτῶν ἀμφιέσματα καὶ τὰ τῶν κρινομένων. πρῶτον μὲν οὖν," ἔφη, "παυστέον ἐστὶν προειδότας αὐτοὺς τὸν θάνατον· νῦν γὰρ προΐσασι. τοῦτο μὲν οὖν καὶ δὴ εἴρηται τῷ Προ-
e μηθεῖ ὅπως ἂν παύσῃ αὐτῶν. ἔπειτα γυμνοὺς κριτέον ἁπάντων τούτων· τεθνεῶτας γὰρ δεῖ κρίνεσθαι. καὶ τὸν κριτὴν δεῖ γυμνὸν εἶναι, τεθνεῶτα, αὐτῇ τῇ ψυχῇ αὐτὴν τὴν ψυχὴν θεωροῦντα ἐξαίφνης ἀποθανόντος ἑκάστου, ἔρημον πάντων τῶν συγγενῶν καὶ καταλιπόντα ἐπὶ τῆς γῆς πάντα ἐκεῖνον τὸν κόσμον, ἵνα δικαία ἡ κρίσις ᾖ. ἐγὼ μὲν οὖν ταῦτα ἐγνωκὼς πρότερος ἢ ὑμεῖς ἐποιησάμην δικαστὰς ὑεῖς ἐμαυτοῦ, δύο μὲν ἐκ τῆς Ἀσίας, Μίνω τε καὶ Ῥαδάμανθυν,
524 ἕνα δὲ ἐκ τῆς Εὐρώπης, Αἰακόν· οὗτοι οὖν ἐπειδὰν τελευτήσωσι, δικάσουσιν ἐν τῷ λειμῶνι, ἐν τῇ τριόδῳ ἐξ ἧς φέρετον τὼ ὁδώ, ἡ μὲν εἰς μακάρων νήσους, ἡ δ' εἰς Τάρταρον. καὶ τοὺς μὲν ἐκ τῆς Ἀσίας Ῥαδάμανθυς κρινεῖ, τοὺς δὲ ἐκ τῆς Εὐρώπης Αἰακός· Μίνῳ δὲ πρεσβεῖα δώσω ἐπιδια-

CAL: Como já terminaste os demais, termina esse também!

SOC: Então escuta, como dizem, um belíssimo discurso, o qual tu, suponho, terás por um 523
mito, embora eu o tenha por um discurso, pois as coisas que estou preste a te contar, eu as contarei como verdadeiras. Como diz Homero, Zeus, Poseídon e Pluto dividiam o domínio depois que o herdaram do pai. Havia, então, a seguinte lei concernente aos homens no tempo de Cronos, lei que sempre houve e que ainda hoje prevalece entre os deuses: o homem cujo curso da vida foi justo e pio, quando morresse, iria para a Ilha dos b
Venturosos e lá habitaria em absoluta felicidade e apartado dos males, enquanto o homem de uma vida injusta e ímpia iria para o cárcere do desagravo e da justiça, cujo nome é Tártaro. Quer na época de Cronos, quer na mais recente, quando Zeus passou a exercer o domínio, os juízes, ainda vivos, julgavam esses homens em vida, no dia de sua iminente morte, e, por esse motivo, os processos eram mal julgados. Pluto e os guardiões da Ilha dos Venturosos se dirigiram, então, a Zeus e lhe disseram que a ambos os lugares chegavam homens iméritos de sua sorte. E Zeus lhes disse: "Mas eu impedirei que isso c
aconteça. Pois hoje os processos são mal julgados porque quem julga," disse ele, "julga vestido, porque o faz em vida. Muitos," disse, "cuja alma é viciosa, estão vestidos em belos corpos, progênies e riquezas, e, no instante do julgamento, acompanham-nos inúmeras testemunhas para testemunhar a vida justa que cumpriram. Os juízes, assim, aturdem-se com isso, ao mesmo tempo em que julgam vestidos, com a alma encoberta por d
olhos, ouvidos e pelo corpo inteiro. Todas estas coisas lhes são de obstáculos, quer as suas próprias vestes, quer as dos julgados. "Em primeiro lugar, então," disse ele, "é preciso impedir que eles tenham a presciência da morte, visto que hoje a possuem. Prometeu, de fato, já havia me dito para acabar com isso. Em seguida, é preciso julgá-los desnudados de e
todas essas coisas, pois o julgamento deve ser feito quando mortos. Também o juiz deve estar nu, já morto, e perscrutar, com sua própria alma, a própria alma de cada um assim que morrer, privado de sua família inteira e despojado de todo aquele ornato enjeitado na terra, para que, enfim, o julgamento seja justo. Então eu, ciente disso antes de vós, determinei como juízes meus filhos, dois da Ásia, Minos e Radamanto, e um da Europa, 524
Éaco. Eles, quando estiverem mortos, realizarão os julgamentos no prado, na tripla encruzilhada onde se bifurcam duas estradas, uma, para a Ilha dos Venturosos, e a outra, para o Tártaro. Radamanto julgará os que vierem da Ásia, enquanto Éaco, os da Europa; a Minos, por sua vez, concederei o privilégio de julgar em última instância, se um ou outro

κρίνειν, ἐὰν ἀπορῆτόν τι τὼ ἑτέρω, ἵνα ὡς δικαιοτάτη ἡ κρίσις
ᾖ περὶ τῆς πορείας τοῖς ἀνθρώποις."

Ταῦτ' ἔστιν, ὦ Καλλίκλεις, ἃ ἐγὼ ἀκηκοὼς πιστεύω
b ἀληθῆ εἶναι· καὶ ἐκ τούτων τῶν λόγων τοιόνδε τι λογίζομαι
συμβαίνειν. ὁ θάνατος τυγχάνει ὤν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, οὐδὲν
ἄλλο ἢ δυοῖν πραγμάτοιν διάλυσις, τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ
σώματος, ἀπ' ἀλλήλοιν· ἐπειδὰν δὲ διαλυθῆτον ἄρα ἀπ'
5 ἀλλήλοιν, οὐ πολὺ ἧττον ἑκάτερον αὐτοῖν ἔχει τὴν ἕξιν τὴν
αὑτοῦ ἥνπερ καὶ ὅτε ἔζη ὁ ἄνθρωπος, τό τε σῶμα τὴν φύσιν
τὴν αὑτοῦ καὶ τὰ θεραπεύματα καὶ τὰ παθήματα ἔνδηλα
c πάντα. οἷον εἴ τινος μέγα ἦν τὸ σῶμα φύσει ἢ τροφῇ ἢ
ἀμφότερα ζῶντος, τούτου καὶ ἐπειδὰν ἀποθάνῃ ὁ νεκρὸς
μέγας, καὶ εἰ παχύς, παχὺς καὶ ἀποθανόντος, καὶ τἆλλα
οὕτως· καὶ εἰ αὖ ἐπετήδευε κομᾶν, κομήτης τούτου καὶ ὁ
5 νεκρός. μαστιγίας αὖ εἴ τις ἦν καὶ ἴχνη εἶχε τῶν πληγῶν
οὐλὰς ἐν τῷ σώματι ἢ ὑπὸ μαστίγων ἢ ἄλλων τραυμάτων
ζῶν, καὶ τεθνεῶτος τὸ σῶμα ἔστιν ἰδεῖν ταῦτα ἔχον· ἢ
κατεαγότα εἴ του ἦν μέλη ἢ διεστραμμένα ζῶντος, καὶ
d τεθνεῶτος ταὐτὰ ταῦτα ἔνδηλα. ἑνὶ δὲ λόγῳ, οἷος εἶναι
παρεσκεύαστο τὸ σῶμα ζῶν, ἔνδηλα ταῦτα καὶ τελευτήσαντος
ἢ πάντα ἢ τὰ πολλὰ ἐπί τινα χρόνον. ταὐτὸν δή μοι δοκεῖ
τοῦτ' ἄρα καὶ περὶ τὴν ψυχὴν εἶναι, ὦ Καλλίκλεις· ἔνδηλα
πάντα ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ, ἐπειδὰν γυμνωθῇ τοῦ σώματος, τά
5 τε τῆς φύσεως καὶ τὰ παθήματα ἃ διὰ τὴν ἐπιτήδευσιν
ἑκάστου πράγματος ἔσχεν ἐν τῇ ψυχῇ ὁ ἄνθρωπος. ἐπειδὰν
οὖν ἀφίκωνται παρὰ τὸν δικαστήν, οἱ μὲν ἐκ τῆς Ἀσίας
e παρὰ τὸν Ῥαδάμανθυν, ὁ Ῥαδάμανθυς ἐκείνους ἐπιστήσας
θεᾶται ἑκάστου τὴν ψυχήν, οὐκ εἰδὼς ὅτου ἐστίν, ἀλλὰ
πολλάκις τοῦ μεγάλου βασιλέως ἐπιλαβόμενος ἢ ἄλλου
ὁτουοῦν βασιλέως ἢ δυνάστου κατεῖδεν οὐδὲν ὑγιὲς ὂν τῆς
5 ψυχῆς, ἀλλὰ διαμεμαστιγωμένην καὶ οὐλῶν μεστὴν ὑπὸ
525 ἐπιορκιῶν καὶ ἀδικίας, ἃ ἑκάστη ἡ πρᾶξις αὐτοῦ ἐξωμόρξατο
εἰς τὴν ψυχήν, καὶ πάντα σκολιὰ ὑπὸ ψεύδους καὶ ἀλα-
ζονείας καὶ οὐδὲν εὐθὺ διὰ τὸ ἄνευ ἀληθείας τεθράφθαι· καὶ
ὑπὸ ἐξουσίας καὶ τρυφῆς καὶ ὕβρεως καὶ ἀκρατίας τῶν
5 πράξεων ἀσυμμετρίας τε καὶ αἰσχρότητος γέμουσαν τὴν
ψυχὴν εἶδεν· ἰδὼν δὲ ἀτίμως ταύτην ἀπέπεμψεν εὐθὺ τῆς
φρουρᾶς, οἷ μέλλει ἐλθοῦσα ἀνατλῆναι τὰ προσήκοντα πάθη.
b προσήκει δὲ παντὶ τῷ ἐν τιμωρίᾳ ὄντι, ὑπ' ἄλλου ὀρθῶς
τιμωρουμένῳ, ἢ βελτίονι γίγνεσθαι καὶ ὀνίνασθαι ἢ παρα-
δείγματι τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι, ἵνα ἄλλοι ὁρῶντες πάσχοντα

não souber como fazê-lo, a fim de que o julgamento sobre o percurso dos homens seja o quanto mais justo."

Isso é o que eu, Cálicles, depois de ter ouvido, creio que seja verdade; e desses b
discursos, calculo que sejam estas as suas conseqüências. A morte consiste, como me parece, simplesmente na separação de duas coisas, da alma e do corpo, uma da outra. Quando, então, se separam, cada uma delas conserva o seu estado muito próximo daquele que possuíam quando o homem ainda vivia. O corpo mantém manifestas a sua própria natureza e todos os cuidados e afecções: por exemplo, se o corpo de alguém em vida fosse c
grande por natureza, ou por nutrição, ou por ambas as coisas, quando morresse, seria um cadáver grande, e se fosse gordo, seria gordo também quando morresse, e assim por diante; se, por sua vez, cultivasse longos cabelos, seu cadáver também os conservaria. Se fosse um criminoso em vida e tivesse como marcas no corpo as cicatrizes das pancadas, seja dos açoites ou das úlceras, depois de morto seria possível vê-las impressas no corpo, ou, se tivesse em vida os membros fissurados ou retorcidos, depois de morto coisas desse
d
gênero também estariam manifestas. Em suma: quaisquer disposições que o corpo tenha adquirido em vida, todas, ou a sua maior parte, estarão manifestas também depois da morte por certo tempo. Portanto, parece-me que o mesmo sucede à alma, Cálicles: quando desnudada do corpo, todas estas coisas estão manifestas nela, seja o que concerne à sua natureza, seja as afecções que o homem possui na alma mediante cada atividade. Quando
e
se apresentam, então, ao juiz – os provenientes da Ásia, a Radamanto - Radamanto os detém e contempla a alma de cada um sem saber de quem ela é; não raro apoderou-se do Grande Rei, ou de qualquer outro rei ou dinasta, e observou que nada em sua alma era saudável, mas que ela foi açoitada e estava plena de cicatrizes pelos perjuros e pela injustiça, cujas marcas foram impressas na alma por cada uma de suas ações. Ele observou 525
que a mentira e a jactância deixaram tudo contorcido e que nenhuma retidão havia porque fora criada apartada da verdade; e viu que, pelo poder ilimitado, pela luxúria, pela desmedida e pela incontinência de suas ações, a alma estava plena de assimetria e vergonha. Depois de ter visto tais coisas, ele a enviou desonrada direto à prisão, aonde se dirigiu pronta para suportar os sofrimentos que lhe cabiam.
b

Cabe a todos os que estão sujeitos ao desagravo, cujo desagravo por parte de outrem seja correto, tornarem-se melhores e obterem alguma vantagem, ou tornarem-se modelo aos demais, para que estes últimos, quando verem seu sofrimento, fiquem

ἃ ἂν πάσχῃ φοβούμενοι βελτίους γίγνωνται. εἰσὶν δὲ οἱ μὲν ὠφελούμενοί τε καὶ δίκην διδόντες ὑπὸ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων οὗτοι οἳ ἂν ἰάσιμα ἁμαρτήματα ἁμάρτωσιν· ὅμως δὲ δι' ἀλγηδόνων καὶ ὀδυνῶν γίγνεται αὐτοῖς ἡ ὠφελία καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν ᾍιδου· οὐ γὰρ οἷόν τε ἄλλως ἀδικίας ἀπαλλάττεσθαι. οἳ δ' ἂν τὰ ἔσχατα ἀδικήσωσι καὶ διὰ τὰ τοιαῦτα ἀδικήματα ἀνίατοι γένωνται, ἐκ τούτων τὰ παραδείγματα γίγνεται, καὶ οὗτοι αὐτοὶ μὲν οὐκέτι ὀνίνανται οὐδέν, ἅτε ἀνίατοι ὄντες, ἄλλοι δὲ ὀνίνανται οἱ τούτους ὁρῶντες διὰ τὰς ἁμαρτίας τὰ μέγιστα καὶ ὀδυνηρότατα καὶ φοβερώτατα πάθη πάσχοντας τὸν ἀεὶ χρόνον, ἀτεχνῶς παραδείγματα ἀνηρτημένους ἐκεῖ ἐν ᾍιδου ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ, τοῖς ἀεὶ τῶν ἀδίκων ἀφικνουμένοις θεάματα καὶ νουθετήματα. ὧν ἐγώ φημι ἕνα καὶ Ἀρχέλαον ἔσεσθαι, εἰ ἀληθῆ λέγει Πῶλος, καὶ ἄλλον ὅστις ἂν τοιοῦτος τύραννος ᾖ· οἶμαι δὲ καὶ τοὺς πολλοὺς εἶναι τούτων τῶν παραδειγμάτων ἐκ τυράννων καὶ βασιλέων καὶ δυναστῶν καὶ τὰ τῶν πόλεων πραξάντων γεγονότας· οὗτοι γὰρ διὰ τὴν ἐξουσίαν μέγιστα καὶ ἀνοσιώτατα ἁμαρτήματα ἁμαρτάνουσι. μαρτυρεῖ δὲ τούτοις καὶ ᾽Ομηρος· βασιλέας γὰρ καὶ δυνάστας ἐκεῖνος πεποίηκεν τοὺς ἐν ᾍιδου τὸν ἀεὶ χρόνον τιμωρουμένους, Τάνταλον καὶ Σίσυφον καὶ Τιτυόν· Θερσίτην δέ, καὶ εἴ τις ἄλλος πονηρὸς ἦν ἰδιώτης, οὐδεὶς πεποίηκεν μεγάλαις τιμωρίαις συνεχόμενον ὡς ἀνίατον—οὐ γὰρ οἶμαι ἐξῆν αὐτῷ· διὸ καὶ εὐδαιμονέστερος ἦν ἢ οἷς ἐξῆν—ἀλλὰ γάρ, ὦ Καλλίκλεις, ἐκ τῶν
526 δυναμένων εἰσὶ καὶ οἱ σφόδρα πονηροὶ γιγνόμενοι ἄνθρωποι· οὐδὲν μὴν κωλύει καὶ ἐν τούτοις ἀγαθοὺς ἄνδρας ἐγγίγνεσθαι, καὶ σφόδρα γε ἄξιον ἄγασθαι τῶν γιγνομένων· χαλεπὸν γάρ, ὦ Καλλίκλεις, καὶ πολλοῦ ἐπαίνου ἄξιον ἐν μεγάλῃ ἐξουσίᾳ τοῦ ἀδικεῖν γενόμενον δικαίως διαβιῶναι. ὀλίγοι δὲ γίγνονται οἱ τοιοῦτοι· ἐπεὶ καὶ ἐνθάδε καὶ ἄλλοθι γεγόνασιν, οἶμαι δὲ καὶ ἔσονται καλοὶ κἀγαθοὶ ταύτην τὴν ἀρετὴν τὴν τοῦ δικαίως διαχειρίζειν ἃ ἄν τις ἐπιτρέπῃ· εἷς δὲ καὶ πάνυ ἐλλόγιμος γέγονεν καὶ εἰς τοὺς ἄλλους ῞Ελληνας, Ἀριστείδης ὁ Λυσιμάχου· οἱ δὲ πολλοί, ὦ ἄριστε, κακοὶ γίγνονται τῶν δυναστῶν. ὅπερ οὖν ἔλεγον, ἐπειδὰν ὁ Ῥαδάμανθυς ἐκεῖνος τοιοῦτόν τινα λάβῃ, ἄλλο μὲν περὶ αὐτοῦ οὐκ οἶδεν οὐδέν, οὔθ' ὅστις οὔθ' ὧντινων, ὅτι δὲ πονηρός τις· καὶ τοῦτο κατιδὼν ἀπέπεμψεν εἰς Τάρταρον, ἐπισημηνάμενος, ἐάντε ἰάσιμος ἐάντε ἀνίατος δοκῇ εἶναι· ὁ δὲ ἐκεῖσε ἀφικόμενος τὰ προσήκοντα πάσχει. ἐνίοτε δ' ἄλλην εἰσιδὼν ὁσίως βεβιωκυῖαν καὶ μετ' ἀληθείας, ἀνδρὸς ἰδιώτου ἢ ἄλλου τινός,

amedrontados e se tornem melhores. Mas os que são beneficiados e que recebem a justa pena infligida por deuses e homens são aqueles que cometeram erros curáveis; contudo, é por meio de sofrimentos e dores que eles são beneficiados, aqui como no Hades, pois não há outro modo de se livrarem da injustiça. Por outro lado, os que cometeram as injustiças mais extremas e tornaram-se incuráveis devido a esses atos injustos, tornam-se modelo, embora eles próprios jamais possam obter alguma vantagem porque são incuráveis. Não obstante, são os outros que obtêm alguma vantagem disso, aqueles que os vêem experimentar, ininterruptamente, os maiores, os mais dolorosos e os mais temíveis sofrimentos por causa de seus erros, dependurados no cárcere de Hades como simples modelo, espetáculo e advertência para os injustos que ali chegam a todo instante. Eu afirmo que Arquelau, inclusive, será um deles, se for verdadeiro o relato de Polo, e qualquer outro tirano que se lhe assemelhe. Creio também que a maior parte desses modelos provém de tiranos, reis, dinastas e dos envolvidos com as ações da cidade, pois eles incorrem nos maiores e mais ímpios erros por causa de seu poder ilimitado. Homero é testemunha disso, pois ele fez reis e dinastas sujeitos ininterruptamente ao desagravo no Hades, como Tântalo, Sísifo e Tício; Tersites, no entanto, ou qualquer outro homem comum que seja vicioso, ninguém o fez submetido a grandes desagravos como se fosse incurável, pois, julgo eu, ele não possuía esse poder ilimitado; eis porque era mais feliz do que quem o possuía. Certamente, é dentre os poderosos, Cálicles, que surgem os homens fortemente viciosos. Todavia, nada impede que entre eles também surjam homens bons, e, quando isso acontece, merecem enorme admiração; pois é difícil, Cálicles, e digno de inúmeros elogios, que alguém disponha de poder ilimitado para cometer injustiças e leve uma vida inteira justa. Homens desse tipo são poucos, mas aqui e ali eles têm surgido e serão, julgo eu, homens belos e bons no tocante à virtude de gerir de forma justa o que alguém lhes confia. Houve apenas um que fora muito estimado, até mesmo pelos outros Helenos, Aristides, filho de Lisímaco, mas a maioria dos dinastas, excelente homem, torna-se má. Pois bem, como eu dizia, quando aquele Radamanto se apodera de um homem desse tipo, não sabe nada a respeito dele, nem quem ele é, nem a sua progênie, mas apenas que ele é vicioso. Quando observa isso, ele o envia para o Tártaro com um signo indicando se ele parece ser curável ou incurável, e este, por sua vez, chegando ali, sofre o que lhe cabe. Às vezes, quando ele vê uma alma que vivera piamente e conforme a verdade, a alma de um homem comum ou de qualquer outro homem, mas sobretudo – é o

c d e 526 b c

μάλιστα μέν, ἔγωγέ φημι, ὦ Καλλίκλεις, φιλοσόφου τὰ
αὑτοῦ πράξαντος καὶ οὐ πολυπραγμονήσαντος ἐν τῷ βίῳ,
ἠγάσθη τε καὶ ἐς μακάρων νήσους ἀπέπεμψε. ταὐτὰ δὲ
ταῦτα καὶ ὁ Αἰακός–ἑκάτερος τούτων ῥάβδον ἔχων δι-
κάζει–ὁ δὲ Μίνως ἐπισκοπῶν κάθηται, μόνος ἔχων χρυσοῦν
σκῆπτρον, ὥς φησιν Ὀδυσσεὺς ὁ Ὁμήρου ἰδεῖν αὐτὸν–

χρύσεον σκῆπτρον ἔχοντα, θεμιστεύοντα νέκυσσιν.

ἐγὼ μὲν οὖν, ὦ Καλλίκλεις, ὑπό τε τούτων τῶν λόγων
πέπεισμαι, καὶ σκοπῶ ὅπως ἀποφανοῦμαι τῷ κριτῇ ὡς ὑγιε-
στάτην τὴν ψυχήν· χαίρειν οὖν ἐάσας τὰς τιμὰς τὰς τῶν
πολλῶν ἀνθρώπων, τὴν ἀλήθειαν ἀσκῶν πειράσομαι τῷ ὄντι
ὡς ἂν δύνωμαι βέλτιστος ὢν καὶ ζῆν καὶ ἐπειδὰν ἀποθνῄσκω
ἀποθνῄσκειν. παρακαλῶ δὲ καὶ τοὺς ἄλλους πάντας ἀνθρώ-
πους, καθ' ὅσον δύναμαι, καὶ δὴ καὶ σὲ ἀντιπαρακαλῶ ἐπὶ τοῦτον τὸν
βίον καὶ τὸν ἀγῶνα τοῦτον, ὃν ἐγώ φημι ἀντὶ
πάντων τῶν ἐνθάδε ἀγώνων εἶναι, καὶ ὀνειδίζω σοι ὅτι οὐχ
οἷός τ' ἔσῃ σαυτῷ βοηθῆσαι, ὅταν ἡ δίκη σοι ᾖ καὶ ἡ κρίσις
ἣν νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον, ἀλλὰ ἐλθὼν παρὰ τὸν δικαστήν,
τὸν τῆς Αἰγίνης ὑόν, ἐπειδάν σου ἐπιλαβόμενος ἄγῃ,
χασμήσῃ καὶ ἰλιγγιάσεις οὐδὲν ἧττον ἢ ἐγὼ ἐνθάδε σὺ
ἐκεῖ, καί σε ἴσως τυπτήσει τις καὶ ἐπὶ κόρρης ἀτίμως καὶ
πάντως προπηλακιεῖ.

Τάχα δ' οὖν ταῦτα μῦθός σοι δοκεῖ λέγεσθαι ὥσπερ γραὸς
καὶ καταφρονεῖς αὐτῶν, καὶ οὐδέν γ' ἂν ἦν θαυμαστὸν κατα-
φρονεῖν τούτων, εἴ πῃ ζητοῦντες εἴχομεν αὐτῶν βελτίω καὶ
ἀληθέστερα εὑρεῖν· νῦν δὲ ὁρᾷς ὅτι τρεῖς ὄντες ὑμεῖς, οἵπερ
σοφώτατοί ἐστε τῶν νῦν Ἑλλήνων, σύ τε καὶ Πῶλος καὶ
Γοργίας, οὐκ ἔχετε ἀποδεῖξαι ὡς δεῖ ἄλλον τινὰ βίον ζῆν
ἢ τοῦτον, ὅσπερ καὶ ἐκεῖσε φαίνεται συμφέρων. ἀλλ' ἐν
τοσούτοις λόγοις τῶν ἄλλων ἐλεγχομένων μόνος οὗτος
ἠρεμεῖ ὁ λόγος, ὡς εὐλαβητέον ἐστὶν τὸ ἀδικεῖν μᾶλλον ἢ
τὸ ἀδικεῖσθαι, καὶ παντὸς μᾶλλον ἀνδρὶ μελετητέον οὐ τὸ
δοκεῖν εἶναι ἀγαθὸν ἀλλὰ τὸ εἶναι, καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ·
ἐὰν δέ τις κατά τι κακὸς γίγνηται, κολαστέος ἐστί, καὶ τοῦτο
δεύτερον ἀγαθὸν μετὰ τὸ εἶναι δίκαιον, τὸ γίγνεσθαι καὶ
κολαζόμενον διδόναι δίκην· καὶ πᾶσαν κολακείαν καὶ τὴν
περὶ ἑαυτὸν καὶ τὴν περὶ τοὺς ἄλλους, καὶ περὶ ὀλίγους
καὶ περὶ πολλούς, φευκτέον· καὶ τῇ ῥητορικῇ οὕτω χρηστέον
ἐπὶ τὸ δίκαιον ἀεί, καὶ τῇ ἄλλῃ πάσῃ πράξει. ἐμοὶ οὖν
πειθόμενος ἀκολούθησον ἐνταῦθα, οἷ ἀφικόμενος εὐδαιμο-
νήσεις καὶ ζῶν καὶ τελευτήσας, ὡς ὁ λόγος σημαίνει. καὶ

que eu afirmo, Cálicles - a de um filósofo, que fez o que lhe era apropriado e não se intrometeu em outros afazeres durante a vida, ele a aprecia e a envia para a Ilha dos Venturosos. E o mesmo faz Éaco – ambos realizam o julgamento com um cajado na mão - enquanto Minos os perscruta sentado, o único a portar um cetro áureo, como diz Odisseu quando o viu, segundo Homero: d

portando o cetro áureo, ditando ordens entre os mortos.

Pois bem, Cálicles, eu estou persuadido por esses discursos, e examino o modo pelo qual apresentarei ao juiz a minha alma o quanto mais saudável. Assim, dou adeus às honras da maioria dos homens e tentarei realmente, exercitando a verdade, viver de modo a ser o melhor o quanto me for possível ser, e morrer, quando a morte me acometer, E exorto a isso todos os outros homens, na medida do possível; ademais, exorto, em resposta e à tua exortação, também a ti a essa vida e a essa luta, a qual afirmo ser preferível a todas as demais lutas daqui. E te censuro porque serás incapaz de socorrer a si mesmo, quando chegar a hora de teu processo e julgamento, o qual mencionei há pouco. Quando te apresentares ao juiz, o filho de Egina, e ele te levar preso, ficarás turvado e boquiaberto 527 neste lugar tanto quanto eu ficarei aqui, e talvez alguém rache também a tua têmpora de forma desonrosa e te ultraje de todos os modos.

Provavelmente, essas coisas parecerão a ti como uma estória contada por uma anciã, e tu as desprezarás. E não seria espantoso desprezá-las, se procurássemos e conseguíssemos descobrir, em outro lugar, algo melhor e mais verdadeiro. Todavia, vês neste momento que vós três, tu, Polo e Górgias, os mais sábios entre os Helenos contemporâneos, não sois capazes de demonstrar que se deve viver uma vida diferente b desta, a qual se revele vantajosa também no além-mundo. Entre tantos argumentos, porém, todos os demais foram refutados e somente este persiste, que é preciso ter maior precaução para não cometer injustiça do que para sofrê-la; que o homem deve, sobretudo, preocupar-se em ser bom, e não parecer sê-lo, quer privada ou publicamente; que se alguém vier a se tornar mal em alguma coisa, ele deve ser punido; que tornar-se justo e, uma vez punido, pagar a justa pena, é o segundo bem depois de ser justo; que se deve c evitar toda forma de lisonja, em relação a si próprio ou aos outros, sejam estes poucos ou muitos; e que se deve empregar a retórica e qualquer outra ação visando sempre o justo.

Portanto, se fores persuadido por mim, acompanha-me até onde tu, quando chegares, serás feliz quer em vida, quer após a morte, como o discurso indica. E deixa que

ἔασόν τινά σου καταφρονῆσαι ὡς ἀνοήτου καὶ προπηλακίσαι,
d ἐὰν βούληται, καὶ ναὶ μὰ Δία σύ γε θαρρῶν πατάξαι τὴν
ἄτιμον ταύτην πληγήν· οὐδὲν γὰρ δεινὸν πείσῃ, ἐὰν τῷ ὄντι
ᾖς καλὸς κἀγαθός, ἀσκῶν ἀρετήν. κἄπειτα οὕτω κοινῇ
ἀσκήσαντες, τότε ἤδη, ἐὰν δοκῇ χρῆναι, ἐπιθησόμεθα τοῖς
πολιτικοῖς, ἢ ὁποῖον ἄν τι ἡμῖν δοκῇ, τότε βουλευσόμεθα,
5 βελτίους ὄντες βουλεύεσθαι ἢ νῦν. αἰσχρὸν γὰρ ἔχοντάς
γε ὡς νῦν φαινόμεθα ἔχειν, ἔπειτα νεανιεύεσθαι ὡς τὶ ὄντας,
οἷς οὐδέποτε ταὐτὰ δοκεῖ περὶ τῶν αὐτῶν, καὶ ταῦτα περὶ
τῶν μεγίστων—εἰς τοσοῦτον ἥκομεν ἀπαιδευσίας—ὥσπερ
e οὖν ἡγεμόνι τῷ λόγῳ χρησώμεθα τῷ νῦν παραφανέντι, ὃς
ἡμῖν σημαίνει ὅτι οὗτος ὁ τρόπος ἄριστος τοῦ βίου, καὶ τὴν
δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν ἀσκοῦντας καὶ ζῆν καὶ
5 τεθνάναι. τούτῳ οὖν ἑπώμεθα, καὶ τοὺς ἄλλους παρακα-
λῶμεν, μὴ ἐκείνῳ, ᾧ σὺ πιστεύων ἐμὲ παρακαλεῖς· ἔστι γὰρ
οὐδενὸς ἄξιος ὦ Καλλίκλεις.

alguém te menospreze como se fosses estulto e te ultraje, se for de sua vontade, e, por Zeus, sê confiante e deixa que ele te desfira esse golpe desonroso, pois nada terrível d
sofrerás, se realmente fores belo e bom e exercitares a virtude. Em seguida, só depois de a exercitarmos em comum, nos envolveremos com a política, se parecer que devemos fazê-lo, ou aconselharemos o que for de nosso parecer, pois seremos melhores como conselheiros do que o somos hoje. Pois é vergonhoso encontrarmo-nos nessa condição que patentemente nos encontramos, e incorrermos nessa insolência juvenil como se fôssemos algo, a quem jamais as coisas parecem ser as mesmas a respeito dos mesmos assuntos, inclusive a respeito dos mais preciosos – a tamanha ignorância chegamos. Então, tomemos e
como nosso guia esse discurso que agora se revela a nós, discurso que nos indica que o melhor modo de vida é viver e morrer exercitando a justiça e toda virtude. Assim, sigamos este discurso e a ele exortemos os outros homens, e não aquele no qual acreditas e ao qual me exortas, pois ele não tem qualquer valor, Cálicles.

BIBLIOGRAFIA

I. Edições dos Textos Gregos e Latinos

Apolodoro

- *The Library,* ed. J. G. Frazer, Harvard Unversity Press, in: *The Loeb Classical Library,* 1995.

Aristófanes

- *Comoediae,* Tomus II, ed. F. W. Hall and W. M. Geldart, Oxford University Press, 1907.

Aristóteles

- *Ars Rhetorica,* ed. W. D. Ross, Oxford University Press, 1959.
- *De Arte Poetica Liber,* ed. R. Kassel, Oxford University Press, 1965.
- *Ethica Nicomachea,* ed. L. Bywater, Oxford University Press, 1894.
- *Ethica Eudemia,* ed. R. R. Walzer and J. M. Mingay, Oxford University Press, 1991.
- *Topica et Sophistici Elenchi,* ed. W. D. Ross, Oxford University Press, 1958.

Cícero

- *Rhetorica,* Tomus I, ed. A. S. Wilkins, Oxford University Press, 1902.
- *Tusculanes,* texte établi par G. Fohlen et traduit par J. Humbert, *Les Belles Lettres,* 1931.

Demóstenes

- *Orationes,* Tomus I, ed. S. H. Butcher, Oxford University Press, 1903.

Diógenes Laércio

- *Vitae Philosophorum,* ed. M. Marcovich, Bibliotheca Teubneriana, 1999.

Ésquines

- *Discours,* Tome I, texte établi et traduit par V. Martin et G. de Budé, *Les Belles Lettres,* 1973.

Horácio

- *Opera,* ed. E. C. Wickham (editio altera curante H. W. Garrod), Oxford University Press, 1988.

Olimpiodoro

- *In Platonis Gorgiam Commentaria,* ed. L. G. Westerink, Bibliotheca Teubneriana, 1970.

Platão

- *Platonis Opera,* ed. J. Burnet, Oxford University Press, 1968.

Pseudo-Aristóteles

- *Rhétorique à Alexandre,* texte établi et traduit par P. Chiron, *Les Belles Lettres,* 2002.

Quintiliano

- *Institutionis Oratoriae,* Tomus I, Oxford University Press, 1970.

Teofrasto

- *The Characters of Theophrastus,* ed. R. G. Usscher, Bristol Classical Press, 1960.

II. Bibliogradia Crítica

- ADAM, J. (1980), *The Republic of Plato,* Cambridge University Press, [1ª ed. 1902].
- ADORNO, F. (1986), *Introduzione a Platone,* Roma: Editori Laterza.
- _____ (1997), *Platone. Gorgia,* traduzione e introduzione, Roma-Bari: Editori Laterza.
- ALLEN, R. E. (1984), *The Dialogues of Plato Vol. I: Euthyphro, Apology, Crito, Meno, Gorgias, Menexenus,* Yale University Press.
- BAKHTIN, M. (1981), *Problemas da Poética de Dostoiévski,* trad. Paulo Bezerra, Rio de Janeiro: Ed. Forense-Universitária.
- BELLIDO, A. M. (1996), *Sofistas - Testimonios y Fragmentos,* Madri: Ed. Gredos.
- BEVERSLUIS, J. (1992), "Does Socrates Commit the Socratic Fallacy?", in: *Essays on the Philosophy of Socrates,* ed. Hugh. H. Benson, pp. 107-122, Oxford University Press.
- _____ (2000), *Cross-Examining Socrates: a Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues,* Cambridge University Press.
- BLONDELL, R. (2002), *The Play of Character in Playo's Dialogues,* Cambridge University Press.
- BRICKHOUSE, T. C. & SMITH, N. D. (1994), *Plato's Socrates,* Oxford University Press.

- BROCK, R. (1990), "Plato and Comedy", in: *Owls to Athens,* ed. E. M. Craik, pp. 39-49, Oxford: Clarendon Press.
- CAMBIANO, G. (1971), *Platone e le Tecniche,* Torino: Giulio Einaudi Editore.
- CAMPOS, H. (2001), *Homero. Ilíada,* introdução de Trajano Vieira, São Paulo: Arx, 2001.
- CANFORA, L. (1995), "*Pathos* e Storiografia 'Drammatica'", in: *Elenchos* (Atti del Convegno tenuto a Taormina), Anno XVI, Fasc. 1, Roma: Bibliopolis.
- CANTO, M. (1993), *Platon. Gorgias,* traduction, introduction et notes, Paris: GF Flammarion.
- CASERTANO, G. (1991), *L'Eterna Malattia del Discorso: Quattro Studi su Platone,* Napoli: Liguori Editore.
- CASSIN, B. (1995), *L'Effet Sophistique,* Paris: Ed. Gallimard.
- CENTRONE, B. (1995), "*Pathos* e *Ousia* nei Primi Dialoghi di Platone", in: *Elenchos* (Atti del Convegno tenuto a Taormina, 1994), Anno XVI, Fasc. 1, Roma: Bibliopolis.
- CHIRON, P. (2002), *Pseudo-Aristote. Rhétorique à Alexandre,* texte établi et traduit, Paris: Les Belles Lettres.
- CLAY, D. (1994), "The Origins of the Socratic Dialogue", in: *The Socratic Movement,* ed. Paul A. Wander Waerdt, pp. 23-47, Ithaca: Cornell University Press.
- COLE, T. (1991), *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece,* Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- COOPER, J. (1999a), "Notes on Xenophon's Socrates", in: *Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory,* ed. John Cooper, Princeton University Press, pp. 3-28.
- COOPER, J. (1999b), "Socrates and Plato in Plato's *Gorgias*", in: *Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory,* ed. John Cooper, Princeton University Press, pp. 29-74.
- COPE, E. M. & SANDYS, J. E. (1988), *The Rhetoric of Aristotle,* vols. I, II and III, Salem: Ayer Company Publisher Inc.
- CORNFORD, F. M. (1961), *The Origin of Attic Comedy,* New York: Anchor Books.
- DESJARDINS, R. (1988), "Why Dialogues? Plato's Serious Play", in: *Platonic Writings – Platonic Readings,* ed. C. L. Griswold, London, Routledge.
- DESCLOS, M. L. (2000), *Structure des Dialogues de Platon,* Paris: Ellipses Édition.
- DES PLACES, E. (1970), *Lexique,* in: *Platon, Oeuvres Complètes,* tomes XIV et XV, Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres".
- DIELS, H. & KRANZ, W. (1989), *Die Fragmente der Vorsokratiker,* Weidmann.
- DODDS, E.R. (1990), *Plato. Gorgias,* Oxford: Clarendon Press [1ª ed. 1959].
- DORATI, M. (1996), *Aristotele. Retorica,* testo critico, traduzione e note, Milano: Mondadori Editore.

- DOVER, K. J. (1972), *Aristophanic Comedy,* University of California Press.
- _____ (1989), *Aristophanes'* Clouds, Oxford University Press.
- ERLER, M. (2006), "La Felicità delle Api. Passione e Virtù nel *Fedone* e nella *Repubblica*", trad. M. Bontempi, texto apresentado no Congresso Internacional *Psychè in Platone,* realizado em Como (Itália), 1-4 fevereiro de 2006 (texto não publicado).
- FARNESS, J. (1991), *Missing Socrates: Problems of Plato's Writings,* The Pennsylvania State University Press.
- FREDE, M. (1992), "Plato's Arguments and the Dialogue Form", in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy – Supplementary Volume,* ed. J. Annas, Oxford, Clarendon Press.
- FUSSI, A. (2000), "Why is the *Gorgias* so bitter?", in: *Philosophy and Rhetoric,* vol. 33, n. 1, The Pennsylvania State University.
- _____ (2001a), "*Logos* Filosofico e *Logos* Persuasivo nella Confutazione Socratica di Gorgias", in: *Materiali per un Lessico della Ragione,* a cura di M. Barale, Pisa, Edizioni Ets.
- _____ (2001b), "The Myth of the Last Judgment in the *Gorgias*", in: *The Review of Metaphysics,* 54.
- _____ (2006), *Retorica e Potere. Una Lettura del* Gorgia *di Platone,* Pisa: Edizioni Ets.
- GALLOP, D. (2003), "The Rhetoric of Philosophy: Socrates' Swan-song", in: *Plato as Author: The Rhetoric of Philosophy,* ed. Ann N. Michelini, Leiden-Boston: Brill.
- GASTALDI, S. (1995), "Il Teatro delle Passioni. *Pathos* nella Retorica Antica, in: *Elenchos*, (Atti del Convegno tenuto a Taormina, 1994), Anno XVI, fasc. 1, Roma: Bibliopolis.
- GENTZLER, J. (1995), "The Sophistic Cross-Examination of Calicles in the *Gorgias*", in: *Ancient Philosophy,* 15, Pittsburgh, Mathesis Publications.
- GIANNANTONI, G. & outros (1986), *Socrate: Tutte le Testimonianze: Da Aristofane e Senofonte ai Padri Cristiani,* Roma-Bari: Ed. Laterza.
- _____(1993), *I Presocratici - Testimonianzi e Frammenti,* Roma-Bari: Ed. Laterza.
- GIANNANTONI, G. (1990), *Socratis et Socraticorum Reliquiae,* Roma: Bibliopolis.
- GONZALEZ, F. J. (1995), "Introduction: A Short History of Platonic Interpretation and the 'Third Way'", in: *The Third Way: New Directions in Platonic Studies,* Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc., pp. 1-22.
- GRIMALDI, W. W. A. (1980), *Aristotle. Rhetoric I: a Commentary,* New York: Fordham University Press.
- _____ (1988), *Aristotle. Rhetoric II: a Commentary,* New York: Fordham

University Press.
- GRILLI, A. (2005), *Aristofane. Le Nuvole,* introduzione, traduzione e note, Milano: BUR.
- GRISWOLD, C. L. (1980), "Style and Dialogue: The Case of Plato's Dialogue", in: *The Monist,* vol. 63, n. 4, pp. 530-546, Illinois: The Hegeler Institute La Salle.
- _____ (1988), "Plato's Metaphilosophy: Why Plato Wrote Dialogues", in: *Platonic Writings – Platonic Readings,* ed. C. L. Griswold, London, Routledge.
- GUTHRIE, W. K. C. (2000), *Las Filosofos Griegos,* trad. Florentino M. Torner, México: Fondo de Cultura Económica.
- HALLIWELL, S. (1988), *Plato. Republic 10,* with translation and commentary, Wiltshare: Aris & Philips.
- IRWIN, T. (1986), "Coercion and Objectivity in Plato's Dialectic", in: *Revue Internationale de Philosophie,* 156-157, fasc. 1-2, Paris: Presses Universitaires de France, pp. 49-74.
- _____ (1995a), *Plato. Gorgias,* Oxford: Clarendon Press, [1ª ed. 1979].
- _____ (1995b), *Plato's Ethics,* Oxford University Press.
- JACKSON, R. & LYCOS, K. & TARRANT, H. (1998), *Olympiodorus – Commentary on Plato's* Gorgias, Leiden: Brill.
- KAHN, C. (1983), "Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias",* in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy,* vol. 1, pp. 75-121, Oxford: Clarendon Press.
- _____ (1992), "Did Plato Write Socratic Dialogues?", in: *Essays on the Philosophy of Socrates,* ed. Hugh H. Benson, pp. 35-52, Oxford University Press.
- _____ (1996), *Plato and the Socratic Dialogue,* Cambridge University Press.
- _____ (1997), *O Verbo Grego 'Ser' e o Conceito de Ser,* trad. Maura Iglésias & outros, Dep. de Filosofia PUC-RIO.
- KAUFFMAN, C. (1979), "Enactment as Argument in the *Gorgias*", in: *Philosophy and Rhetoric,* vol. 12, n. 2, pp. 114-128, The Pennsylvania State University Press.
- KENNEDY, G. A. (1994), *A New History of Classical Rhetoric,* Princeton University Press.
- _____ (2007), *Aristotle. On Rhetoric: a Theory of Civic Discourse,* translation with introduction, notes, and appendices, Oxford University Press.
- KERFERD, G. B. (1986), "Le Sophiste vu par Platon: un Philosophe Imparfait", in: *Positions de la Sophistique - Coloque de Cerisy,* ed. B. Cassin, Paris: Vrin.
- _____ (1991), *The Sophistic Movement,* Cambridge University Press.
- KOSMAN, L. A. (1992), "Silence and Imitation in the Platonic Dialogues", in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy – Supplementary Volume,* ed. J. Annas, Oxford, Clarendon Press.
- KRAUT, R. (1983), "Comments on Gregory Vlastos 'The Socratic Elenchus'", in: *Oxford*

Studies in Ancient Philosophy, vol. 1, pp. 59-70, Oxford: Clarendon Press.

- _____ (1992), "Introduction to the study of Plato", in: *The Cambridge Companion to Plato,* ed. R. Kraut, Cambridge University Press.
- LABORDERIE, J. (1978), *Le Dialogue Platonicien de la Maturité,* Paris: Les Belles Lettres.
- LANZA, D. (2004), *Aristotele. Poetica,* introduzione, traduzione e note, Milano: BUR.
- LAUSBERG, H. (1968), *Manual de Retórica Literaria,* trad. José Pérez Riesco, Madrid: Editorial Gredos.
- LEVI, A. W. (1976), "Philosophy as Literature: The Dialogue", in: *Philosophy and Rhetoric,* vol. 9, n. 1, pp. 1-20, The Pennsylvania State University Press.
- LIMA, P. B. (2004), *Platão: Uma Poética Para a Filosofia,* São Paulo: Ed. Perspectiva.
- LONGO, A. (2000), *La Tecnica della Domanda e le Interrogazioni Fittizie in Platone,* Pisa: Scuola Normale Superiore.
- MAGALHÃES-VILHENA, V. (1952), *O Problema de Sócrates,* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- MALHADAS, D. & SARIAN, H. (1978), *Teofrasto: Os Caracteres,* São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária Ltda.
- MAURO, L. (1984), "ΣΥΧΝΟΙ ΤΩΝ ΛΟΓΩΝ: Eristica e Dialettica nel *Gorgia* di Platone", in: *Verifiche,* Anno XIII, n. 4, pp. 429-447, Vicenza: La Graffica & Stampa Editrice.
- McKIM, R. (1988), "Shame and Truth in Plato's *Gorgias*", in: *Platonic Writings – Platonic Readings,* ed. C. L. Griswold, London, Routledge.
- MITTELSTRASS, J. (1988), "On Socratic dialogue", in: *Platonic Writings – Platonic Readings,* ed. C. L. Griswold, London, Routledge.
- MORROW, G. R. (1953), "Plato's Conception of Persuasion", in: *The Philosophical Review,* Cornell University Press.
- MOSS, J. (2005), "Shame, Pleasure and the Divided Soul", in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy,* Oxford University Press.
- MOST, G. W. (2000), "Generating Genres: The Idea of the Tragic", in: *Matrices of Genre. Authors, Canons, and Society,* ed. by M. Depew & D. Obbink, Harvard University Press, pp. 15-35.
- MOURELATOS, A. (1987), "Gorgias on the Function of Language", in: *Philosophical Topics,* Vol. XV, n. 2.
- MURRAY, J. S. (1988), "Plato on Knowledge, Persuasion and the Art of Rhetoric: *Gorgias* 452e-455a", in: *Ancient Philosophy,* vol. 8, n. 1, pp. 1-10, Pittsburgh, Mathesis Publications.

- NAILS, D. (2002), *The People of Plato – A Prosopography of Plato and other Socratics,* Indianapolis, Hackett Publishing Company Inc.
- NEHAMAS, A. (1999), "Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato's Demarcation of Philosophy from Sophistry", in: *Virtues of Authenticity,* ed. A. Nehamas, Princeton University Press.
- NIETZSCHE, F. (1999), *Curso de Retórica,* trad. Thelma Lessa da Fonseca, in: Cadernos de Tradução, n. 4, Departamento de Filosofia da FFLCH/USP, São Paulo.
- NIGHTINGALE, A. W. (1995), *Genres in Dialogue,* Cambridge University Press.
- OWEN, G. E. L. (1983), "Philosophical Invective", in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy,* vol. 1, Oxford: Clarendon Press.
- PATTERSON, R. (1982), "The Platonic Art of Comedy and Tragedy", in: *Philosophy and Literature,* vol. 6, n. 1/2, The Johns Hopkins University Press.
- PIERI, S. N. (1991), *Platone. Gorgia,* traduzione, introduzione e commento, Napoli: Loffredo Editore.
- PLOCHMANN, G.K. & ROBINSON, F..E. (1988), *A Friendly Companion to Plato's* Gorgias, Southern Illinois University Press, 1988.
- QUIMBY, R. W. (1974), "The Growth of Plato's Perception of Rhetoric", in: *Plato: True and Sophistic Rhetoric,* ed. Keith V. Erickson, Amsterdam: Editions Rodopi, 1979.
- RANDALL Jr., J. H. (1970), *Plato: Dramatist of the Life of Reason,* Columbia University Press.
- RANTA, J. (1967), "The Drama of Plato's *Ion*", in: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism,* vol. 26, n. 2, pp. 219-229.
- RENDALL, S. (1977), "Dialogue, Philosophy and Rhetoric: The Example of Plato's *Gorgias*", in: *Philosophy and Rhetoric,* vol. 10, n. 3, pp. 164-179, The Pennsylvania University Press.
- ROBINSON, R. (1942), "Plato's Consciousness of Fallacy", in: *Essays in Greek Philosophy,* ed. R. Robinson, pp. 16-38, Oxford: Clarendon Press, 1969.
- _____ (1953), *Plato's Earlier Dialectic,* London, Oxford University Press.
- ROMILLY, J. (1975), *Magic and Rhetoric in Ancient Greece,* Harvard University Press.
- ROSSETTI, L. (1989), "The Rhetoric of Socrates", in: *Philosophy and Rhetoric,* vol. 22, n. 4, The Pennsylvania State University Press.
- ROWE, C. (1993), *Introduccion a la Etica Griega,* trad. Francisco González Aramburo, México: Fondo de Cultura Económica [1ª ed. 1976].
- RUTHERFORD, R. B. (1995), *The Art of Plato,* London: Duckworth.
- SASSI, M. M. (1988), *La Scienza dell' Uomo nella Grecia Antica,* Torino: Bollati Boringhieri.

- _____ (1987), “La morte di Socrate”, in: *I Greci,* a cura di S. Settis, Torino, Einaudi.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. (2002), *Introdução aos Diálogos de Platão,* trad. George Ott, Belo Horizonte: Editora UFMG.
- SCOTT, D. (1999), “Platonic Pessimism and Moral Education”, in: *Oxford Sudies in Ancient Philosophy,* vol. 17, Oxford University Press.
- SESONSKE, A. (1968), “To Make the Weaker Argument Defeat the Stronger”, in: *Plato: True and Sophistic Rhetoric,* ed. Keith V. Erickson, Amsterdam: Editions Rodopi, 1979.
- SILK, M. S. (2002), *Aristophanes and the Definition of Comedy,* Oxford University Press.
- SLINGS, S. R. (1994), *Plato’s Apology of Socrates,* Leiden: E. J. Brill.
- SMITH, J. R. (1979), *Xenophon. Memorabilia,* introduction and commentaries, New York: Arno Press.
- SMITH, R. (1997), *Aristotle’s Topics – Books I and VII,* translated with commentary, Oxford: Clarendon Press.
- SPITZER, A. (1975), “The Self-Reference of the *Gorgias*”, in: *Philosophy and Rhetoric,* vol. 8, n. 1, pp. 1-22, The Pennsylvania State University Press.
- TARRANT, H. (2000), *Plato’s First Interpreters,* London: Duckworth.
- TAYLOR, C. C. W. (1991), *Plato’s* Protagoras, Oxford: Clarendon Press.
- THESLEFF, H. (1967), *Studies in the Styles of Plato,* in: Acta Philosophica Fennica, fasc. XX, Helsinki.
- THOMAS, C. G. & WEBB, E. K. (1994), “From Orality to Rhetoric: an Intellectual Transformation”, in: *Persuasion: Greek Rhetoric in Action,* Londres: Ed. Routledge.
- TRABATTONI, F. (2003), *Oralidade e Escrita em Platão,* trad. Fernando Puente e Roberto Bolzani Filho, São Paulo: Discurso Editorial.
- TULLI, M. (2002), “All’Origine del Rapporto fra la Retorica e la Filosofia: da Omero a Gorgia”, in: *Atene e Roma,* ano XLVII, fasc. 1, pp. 1-8.
- UNTERSTEINER, M. (1949), *Sofisti - Testimonianze e Frammenti,* Tomo II, Firenze: Ed. La Nuova Italia.
- _____ (1996), *I Sofisti,* Milão: Ed. Bruno Mondadori.
- VEGETTI, M. (1998), *Platone – La Repubblica, Libro I,* traduzione e commento, Roma: Bibliopolis.
- _____ (2003), *Quindici Lezioni su Platone,* Torino, Ed. Einaudi.
- VLASTOS, G. (1957), “The Paradox of Socrates”, in: *Studies in Greek Philosophy,* ed. Daniel G. Graham, pp. 4-18, Princeton University Press, 1995.
- _____ (1967), “Was Polus Refuted?”, in: *Studies in Greek Philosophy,* ed. Daniel G.

Graham, pp. 60-64, Princeton University Press, 1995.

- _____ (1983a), "The Socratic Elenchus", in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy,* vol. 1, pp. 27-58, Oxford: Clarendon Press.
- _____ (1983b), "Afterthoughts on The Socratic Elenchus", in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy,* vol. 1, pp. 71-74, Oxford: Clarendon Press.
- _____ (1992), "Socratic Irony", in: *Essays on the Philosophy of Socrates,* ed. Hugh H. Benson, pp. 66-85, Oxford University Press.
- WAERDT, P. A. W. (1994), "Socrates in the *Clouds*", in: *The Socratic Movement,* ed. P. A. Wander Waerdt, pp. 48-86, Ithaca: Cornell University Press.
- WARDY, R. (1996), *The Birth of Rhetoric,* London: Routledge.
- WARTELLE, A. (1982), *Lexique de la "Rhétorique" d'Aristote,* Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres".
- _____ (1985), *Lexique de la "Poétique" d'Aristote,* Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres".
- WESTERINK, L. G. (ed.) (1970), *Olimpiodori in Platonis Gorgiam Commentaria,* Leipzig: BSB B.G.Teubner Verlagsgesellschaft.
- WOODRUFF, P. (1986), "The Skeptical Side of Plato's Method", in: *Revue Internationale de Philosophie,* 156-157, fasc. 1-2, Paris: Presses Universitaires de France, pp. 22-37.
- _____ (1999), "Rhetoric and Relativism", in: The Cambridge Companion to the Early Greek Philosophy, Cambridge University Press.
- WOOLF, R. (2000), "Callicles and Socrates: Psychic (Dis)harmony in the *Gorgias*", in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy,* vol. 18, Oxford University Press.
- ZEYL, D. J. (1987), *Plato. Gorgias,* translation with introduction and notes, Indianapolis: Hackett Publishing Company.

ANEXO 1

p. 100, 5. (1) ἔτι τοίνυν οὐκ ἐπὶ πλεονεξίαν ὁρμᾶν δεῖ, οὐδὲ τὸ κράτος τὸ ἐπὶ τῆι πλεονεξίαι ἡγεῖσθαι ἀρετὴν εἶναι, τὸ δὲ τῶν νόμων ὑπακούειν δειλίαν· πονηροτάτη γὰρ αὕτη ἡ διάνοιά ἐστι, καὶ ἐξ αὐτῆς πάντα τἀναντία τοῖς ἀγαθοῖς γίγνεται, κακία τε καὶ βλάβη. εἰ γὰρ ἔφυσαν μὲν οἱ ἄνθρωποι ἀδύνατοι καθ' ἕνα ζῆν, συνῆλθον δὲ πρὸς ἀλλήλους τῆι ἀνάγκηι εἴκοντες, πᾶσα δὲ ἡ ζωὴ αὐτοῖς εὕρηται καὶ τὰ τεχνήματα πρὸς ταύτην, σὺν ἀλλήλοις δὲ εἶναι αὐτοὺς κἂν ἀνομίαι διαιτᾶσθαι οὐχ οἷόν τε (μείζω γὰρ αὐτοῖς ζημίαν <ἂν> οὕτω γίγνεσθαι ἐκείνης τῆς κατὰ ἕνα διαίτης), διὰ ταύτας τοίνυν τὰς ἀνάγκας τόν τε νόμον καὶ τὸ δίκαιον ἐμβασιλεύειν τοῖς ἀνθρώποις καὶ οὐδαμῆι μεταστῆναι ἂν αὐτά· φύσει γὰρ ἰσχυρὰ ἐνδεδέσθαι ταῦτα. (2) εἰ μὲν δὴ γένοιτό τις ἐξ ἀρχῆς φύσιν τοιάνδε ἔχων, ἄτρωτος τὸν χρῶτα ἄνοσός τε καὶ ἀπαθὴς καὶ ὑπερφυὴς καὶ ἀδαμάντινος τό τε σῶμα καὶ τὴν ψυχήν, τῶι τοιούτωι ἴσως ἄν τις ἀρκεῖν ἐνόμισε τὸ ἐπὶ τῆι πλεονεξίαι κράτος (τὸν γὰρ τοιοῦτον τῶι νόμωι μὴ ὑποδύνοντα δύνασθαι ἀθῶιον εἶναι), οὐ μὴν ὀρθῶς οὗτος οἴεται· (3) εἰ γὰρ καὶ τοιοῦτός τις εἴη, ὡς οὐκ ἂν γένοιτο, τοῖς μὲν νόμοις συμμαχῶν καὶ τῶι δικαίωι καὶ ταῦτα κρατύνων καὶ τῆι ἰσχύι χρώμενος ἐπὶ ταῦτά τε καὶ τὰ τούτοις ἐπικουροῦντα, οὕτω μὲν ἂν σώιζοιτο ὁ τοιοῦτος, ἄλλως δὲ οὐκ ἂν διαμένοι. (4) δοκεῖν γὰρ ἂν τοὺς ἅπαντας ἀνθρώπους τῶι τοιούτωι φύντι πολεμίους καταστάντας διὰ τὴν ἑαυτῶν εὐνομίαν καὶ τὸ πλῆθος ἢ τέχνηι ἢ δυνάμει ὑπερβαλέσθαι ἂν καὶ περιγενέσθαι τοῦ τοιούτου ἀνδρός. (5) οὕτω φαίνεται καὶ αὐτὸ τὸ κράτος, ὅπερ δὴ κράτος ἐστί, διά τε τοῦ νόμου καὶ διὰ τὴν δίκην σωιζόμενον.

Anônimo Jâmblico

Fr. DK 6 A 89 - p. 100, 5:

[1] Além do mais, não se deve ansiar por ter mais posses, tampouco considerar que o poder de acumular mais seja excelência, e a obediência às leis, covardia. Esse pensamento é pernicioso ao máximo, é causa de tudo quanto é contrário às coisas boas, causa da maldade e do detrimento. Como os homens foram naturalmente incapazes de viver cada um isoladamente, e congregaram-se por força da necessidade; como eles, por causa dela, descobriram todos os recursos de vida e as técnicas, sendo impossível que eles convivessem em meio à ilegalidade (pois viver assim lhes seria uma punição maior do que aquela vida em isolamento recíproco); pois bem, é por tais constrições que a lei e o justo devem reger soberanamente os homens sem jamais serem deles subtraídas, porque estão fortemente ligadas a eles por natureza. [2] Se alguém nascesse com uma natureza tal a ponto de ter o corpo invulnerável, de ser incólume, intangível, extraordinário, dotado de corpo e alma diamantinos, poder-se-ia pensar, talvez, que, para um homem desse tipo, bastasse a supremacia fundada no acúmulo de posses (pois ele seria capaz de manter-se impune mesmo sem a submissão à lei); todavia, um juízo como esse é errôneo. [3] Pois ainda que houvesse alguém assim, ele não subsistiria; um homem desse tipo só garantiria a sua sobrevivência se lutasse pelas leis e pelo justo, reforçando-os, e empregasse sua força para esse fim e para aquilo que lhe concorre, pois, caso contrário, ele não perseveraria. [4] Bastaria que todos declarassem guerra contra esse homem de natureza excepcional, e servissem da boa legislação e da superioridade numérica, para suplantá-lo e prevalecer sobre ele por meio do poder e da arte. [5] E é evidente que a própria supremacia, enquanto supremacia, é conservada pela lei e pela justiça.

ANEXO 2

... Δικα[ιο]σύνη πάντα <τὰ> τῆς πό[λεω]ς νόμιμα ἐν
ᾗ ἂν πολι[τεύ]ηταί τις μὴ [παρ]αβαίνειν· χρῷτ' ἂν οὖν
ἄνθρωπος μάλιστα ἑαυτῷ ξυμφ[ε]ρόντως δικαιοσύνῃ εἰ
μετὰ μὲν μαρτύρων τ[ο]ὺς νόμους μεγά[λο]υς ἄγοι·
μονούμενος δὲ μαρτύρων, τὰ τῆς φύσεως· τὰ μὲν γὰρ τῶν
νόμων [ἐπίθ]ετα, τὰ δὲ τῆς φύσεως ἀ[ναγ]καῖα· καὶ τὰ
[μὲν] τῶν νό[μω]ν ὁμολογη[θέντ]α, οὐ φύν[τ' ἐστί]ν, τὰ
δὲ [τῆς φύσ]εως φύν[τα, οὐχ] ὁμολογητά· τὰ οὖν νόμιμα
παραβαίνων, ᾗ ἂν λάθῃ τοὺς ὁμολογήσαντας, καὶ αἰσχύνης
καὶ ζημίας ἀπήλλακται, μὴ λαθὼν δ' οὔ· τῶν δὲ τῇ φύσει
ξυμφύτων ἐάν τι παρὰ τὸ δυνατὸν βιάζηται, ἐάν τε πάν-
τας ἀνθρώπους λάθῃ, οὐδὲν ἔλαττον κακόν, ἐάν τε πάντες
ἴδωσιν, οὐδὲν μεῖζον· οὐ γὰρ διὰ δόξαν βλάπτεται, ἀλλὰ δι'
ἀληθείαν.

Ἔστι δὲ πάντων ἕνεκα τούτων ἡ σκέψις, ὅτι τὰ πολλὰ
τῶν κατὰ νόμον δικαίων πολεμίως τῇ φύσ[ει] κεῖται·
νενο[μο]θ[έ]τηται γὰρ [ἐ]πί τε τοῖς ὀφ[θ]αλμοῖς ἃ δεῖ
αὐτοὺς ὁρᾶν καὶ ἃ οὐ [δ]εῖ, καὶ ἐπὶ τοῖς ὠσὶν ἃ δεῖ αὐτὰ
ἀκούειν καὶ ἃ οὐ δεῖ, καὶ ἐπὶ τῇ γλώττῃ ἅ τ[ε] δεῖ αὐτὴν
λέγειν καὶ ἃ οὐ δεῖ, καὶ ἐπὶ ταῖς χερσὶν ἅ τε δεῖ αὐτὰς
δρᾶν καὶ ἃ οὐ δεῖ, καὶ ἐπὶ τοῖς ποσὶν ἐφ' ἅ τε δεῖ αὐτοὺς
ἰέναι καὶ ἐφ' ἃ οὐ δεῖ, καὶ ἐπὶ τῷ νῷ ὧν τε δεῖ αὐτὸν
ἐπιθυμεῖν καὶ ὧν μή. [Ἔστι]ν οὖν οὐδὲν τῇ φύσει φιλιώ-
τ[ερ]α οὐδ' οἰκειότε[ρα] ἀφ' ὧν οἱ νόμο[ι ἀ]ποτρέπουσι
τ[οὺς] ἀν[θ]ρώπ[ους] ἢ ἐφ' ἃ προτρέπουσ[ιν]· τ[ὸ γὰρ]
ζῆν [ἐ]στι τῆς φύσεως κ[αὶ τ]ὸ ἀποθανεῖν, καὶ τὸ μὲν
ζ]ῆν αὐτ[οῖς] ἐστι[ν ἀ]πὸ τῶν ξυμ[φερό]ντων, τὸ δὲ
ἀποθανεῖν ἀπὸ τῶν μὴ ξυμφερόντων· τὰ δὲ ξυμφέροντα,
τὰ μὲν ὑπὸ τῶν νόμων κε[ί]μενα δεσμ[ὰ] τῆς φύσεως
ἐ[στί], τὰ δ' ὑπὸ τῆς φύσεως ἐλεύθερα· οὔκουν τὰ ἀλγύ-
νοντα ὀρθῷ γε λ[ό]γῳ ὀνίνησιν τὴ[ν] φύσιν μᾶλλον ἢ τὰ
εὐφραίνοντα· οὔκουν ἂν οὐδὲ ξυμφέροντ' εἴη τὰ λυποῦ[ντα]
μᾶλλον ἢ τ[ὰ ἥ]δοντ[α]· τὰ γὰρ τῷ ἀληθεῖ ξυμφέρ[ο]ντα
οὐ βλάπ[τ]ειν δεῖ, ἀλλ' ὠφ[ε]λεῖν· τὰ τοίνυν τῇ φύσει
ξυμφέροντα .τ...

Antifonte Sofista

Fr. DK 44 B 87 - [vgl 99B, 118S.]. Oxyrh. Pap. XI n. 1364 ed. H(unt).

Fragmento A

Justiça é não transgredir as leis da cidade constituída de cidadãos. Então, o homem empregaria a justiça, sobretudo em seu interesse próprio, se, diante de testemunhas, aplicasse as leis em profusão, mas, na ausência de testemunhas, seguisse as prescrições da natureza. Pois as prescrições das leis são instituídas, enquanto as da natureza são necessárias; o acordo das leis não é inato, ao passo que as prescrições da natureza são inatas, e não acordadas. Assim, quando alguém transgredir as leis, a vergonha e a punição não o acometerão, se ele escapar aos olhos dos partícipes daquele acordo; mas, se for pego, a sorte lhe será contrária. Mas, quando alguém ultrajar além do limite alguma prescrição inata da natureza, o mal será em nada menor, se ele escapar aos olhos de todos os homens, e em nada maior, se todos o verem. Pois o seu prejuízo não se deve à opinião, mas à verdade. Eis o motivo completo desta investigação: que a maior parte do que é justo segundo a lei encontra-se em guerra com a natureza. Pois a lei institui para os olhos o que devem ver e o que não devem, para os ouvidos, o que devem ouvir e o que não devem, para a língua, o que deve dizer e o que não deve, para as mãos, o que devem fazer e o que não devem, para os pés, aonde devem ir e aonde não devem, e para a mente, o que deve desejar e o que não deve. Portanto, as privações dos homens provocadas pelas leis não são menos afins nem menos familiares à natureza do que as suas ordenações. A vida e a morte são, por sua vez, propriedades da natureza, e a vida provém para os homens daquilo que lhes é vantajoso, enquanto a morte, daquilo que lhes é desvantajoso. E quanto ao vantajoso, as prescrições das leis são amarras da natureza, enquanto as da natureza são livres. Então, segundo o raciocínio correto, as coisas dolorosas não são mais proveitosas à natureza do que as aprazíveis; tampouco as dores seriam mais vantajosas do que os prazeres. Pois é necessário que o que é verdadeiramente vantajoso não seja danoso, porém benéfico.

... [Οἵτινε]ς ἂν πα[θόν]τες ἀμύνων[ται κ]αὶ μὴ αὐτοὶ ἄρχωσι τοῦ δρᾶν, [καὶ ο]ἵτινες ἂν [τοὺς] γειναμέ[νου]ς, καὶ κακοὺς ὄντας εἰς αὐτοὺς, εὖ ποιῶσιν, καὶ οἳ κατόμνυσθαι διδόντες ἑτέροις, αὐτοὶ μὴ κατομνύμε[νοι], καὶ τούτων τῶν εἰρημένων πόλλ' ἄν τις εὕροι πολέμια τῇ φύσει· ἔνι γε αὐτοῖς ἀλγύνεσθαί τε μᾶλλον, ἐξὸν ἧττω, καὶ ἐλάττω ἥδεσθαι, ἐξὸν πλείω, καὶ κακῶς πάσχειν, ἐξὸν μὴ πάσχειν· εἰ μὲν οὖν τις [τ]οῖς τοιαῦτα προ[ι]εμένοις ἐπικού[ρ]ησις ἐγίγνε[το] παρὰ τῶν νό[μ]ων, τοῖς δὲ μὴ προϊεμένοις, ἀλ[λ' ἐ]ναντιουμέ[ν]οις, ἐλάττωσις, οὐκ ἀν[ωφελὲς ἂν] ἦν τ[οῖς νό]μοις πεί[θεσθαι· νῦν] δὲ φαίνε[ται] τοῖς προσιεμ[ένοις] τὰ τοιαῦτα τὸ ἐ[κ] νόμου δίκαι[ον] οὐχ ἱκανὸν ἐπικουρεῖν, ὅ γε πρῶτον μὲν ἐπιτρέπει τῷ πάσχοντι παθεῖν καὶ τῷ δρῶντι δρᾶσαι, καὶ οὔτε ἐνθαῦτα διεκώλυε τὸν πάσχοντα μὴ παθεῖν οὐδὲ τὸν δρῶντα δρᾶσαι, εἴς τε τὴν τιμωρίαν ἀναφερόμενον οὐδὲν ἰδιώτερον ἐπὶ [τ]ῷ [π]επονθότι ἢ τῷ δεδρακό[τι] ..... ταῦτα δὲ κ[α]ταλείπεται[ι] καὶ τῷ δράσαντ[ι ἀ]ρνεῖσθαι

Portanto, o que é vantajoso por natureza [...]. [...] E quando alguém, ao passar por certo padecimento, se defender mas não tomar a iniciativa do ataque; e quando alguém tratar bem seus genitores, embora estes o maltratem; e quando alguém conceder juramento a outros, embora estes não o façam; pois bem, desses casos citados, qualquer um veria que a maior parte está em guerra com a natureza: a dor o acomete mais, quando é possível menos, e o prazer menos, quando é possível mais, e sofre injúria, quando se pode evitá-la. Assim, se houvesse alguma proteção das leis àqueles que se submetem a tal condição, e alguma perda para os que não se lhe submetem, não seria em vão a obediência às leis. Todavia, é deveras evidente que, aqueles que se submetem a tal condição, o justo da lei não lhes provê de proteção suficiente, pois, em princípio, admite que padeça quem padece e que ofenda quem ofende, e, depois, não impede o padecimento de quem padece, tampouco a ofensa de quem ofende; quando aplica as punições, trata tanto quem padece quanto quem ofende de forma paritária. Pois o primeiro deve persuadir de seu padecimento quem aplica as punições, e exigir que a justiça possa lhe valer; a quem ofende, resta negar o que lhe é imputado [...]. [...] A persuasão da acusação conferida ao acusador protege igualmente quem tenha padecido e quem tenha ofendido. Pois a vitória surge e com frases [...].