

FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

BOLETIM No. 309

LÍNGUA E LITERATURA GREGA N.8

SÃO PAULO · BRASIL · 1969

P056.981  
B673  
1969,(8)



UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS

EDITOR RESPONSÁVEL:  
PROF: DR. JOSÉ CAVALCANTE DE SOUZA

BOLETIM N.º 309  
LÍNGUA E LITERATURA GREGA N.º 8  
SÃO PAULO  
BRASIL  
1969



U. S. P.  
FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E  
CIÊNCIAS HUMANAS.  
BIBLIOTECA DE LETRAS

JOSÉ CAVALCANTE DE SOUZA

**CARACTERIZAÇÃO DOS SOFISTAS NOS  
PRIMEIROS DIÁLOGOS PLATÔNICOS**

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor: — Prof. Dr. Miguel Reale

Vice-Reitor: — Prof. Dr. Orlando Marques de Paiva

FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS

Diretor: — Prof. Dr. Eurípedes Simões de Paula

Vice-Diretor: — Prof. Dr. Candido Lima da Silva Dias

Secretário-substituto: — Lic. Eduardo Marques da Silva Ayrosa

CADEIRA DE LINGUA E LITERATURA GREGA

Prof. Dr. José Cavalcante de Souza

Tôda correspondência deverá ser dirigida à Faculdade de Filosofia,  
Ciências e Letras da Universidade de São Paulo  
Caixa Postal 8 105 — São Paulo, Brasil



Impresso na Universidade de São Paulo

À CONCEIÇÃO,  
MINHA ESPÓSA

Ao Prof. Robert Henri Aubreton

que entre nós criou para os estudos  
helênicos uma tradição de trabalho  
universitário,

minha reconhecida homenagem.



## INTRODUÇÃO

O presente trabalho foi elaborado com dois objetivos, que se complementam. O primeiro foi o de acompanhar o mais fielmente possível a marcha de um diálogo platônico, sem perder a riqueza de seus detalhes, o delicado funcionamento das suas peças, mas sobretudo a perspectiva que essa marcha descortina. O segundo foi o de conseguir, através desse processo, que não é propriamente uma análise que desarticula a desmonta, destacar de alguns desses diálogos a fisionomia intelectual de alguns sofistas que entraram como peças importantes na grande articulação da obra platônica. A razão desse plano é a seguinte.

Está dito e redito que os diálogos platônicos são um gênero único na literatura filosófica do Ocidente, e a insistência nunca parece demais. Nascidos de uma circunstância histórica singular, do generoso intuito nos discípulos de Sócrates de perpetuar as suas maravilhosas conversas,<sup>1</sup> eles tomaram a feição própria do gênio de Platão e acabaram por revestir, no decurso de uma longa carreira, o próprio conteúdo da sua reflexão filosófica, que se compendiou assim em um grande "corpus", cuidadosamente guardado por seus discípulos na Academia.<sup>2</sup> O destino dessa obra, a reação que ela provocou nos séculos posteriores é proporcional à grandeza de sua generosa ambição e genial elaboração, e a sua história começa a despertar a atenção da platonologia atual. Jaeger nos traça em sua *Paidéia* um brilhante esboço dessa história e sugere a conveniência de estudar detalhadamente as suas etapas.<sup>3</sup> Os primeiros cristãos e toda a Idade Média reagiram entusiasticamente ao espiritualismo da Teoria das Idéias, e ao misticismo que a envolvia em inspirados mitos e se alimentava de uma ardente fé na imortalidade da alma e em uma vida futura.

O Renascimento continuou vinculado a essa grande tradição cristã, que se prolongou ainda, segundo Jaeger, até os fins do sécu-

- 
- (1) — V. A. Diès, *Autur de Platon I, Livre II, ch. II* pp. 165 ss.; e Jaeger *Paidéia II*, cap. II, *La Herencia de Sócrates* pp. 385 ss.
  - (2) — V. A. E. Taylor, *Plato, the man and his work*, (Meridian books. New York, 1957). Ch. II, pp. 10ss.
  - (3) — *Paidéia* (Fondo de Cultura Económica, México 1962), II, cap. III, *Platón y la posteridad*.

lo XVIII, quando Schleiermacher inaugurou a tendência moderna de considerar a obra platônica não exclusivamente em seu conteúdo dogmático, mas sobretudo em seu desenvolvimento histórico. A evolução dessa tendência continuou através de um progressivo acúmulo de problemas — classificação de diálogos, cronologia, autenticidade, crítica de textos — que atualmente fazem parte da nossa compreensão do texto platônico, a qual paga por assim dizer o resgate da sua ambição. Pois uma consequência da rigorosa exigência da crítica moderna, que se empenha em obter uma objetividade histórica na apreciação da obra platônica, é freqüentemente o descuido, senão o total abandono de uma atitude simplesmente receptiva que é preliminarmente necessária no trato de qualquer documento humano.

A obra platônica está particularmente sujeita a essas refrações de uma visão histórica, que aclaram ou desvendam detalhes importantíssimos, mas deformam ou ocultam planos e perspectivas, pelo próprio caráter da sua elaboração. Ela é sem dúvida uma obra filosófica, mas profundamente arraigada em uma realidade histórica, de que não se distingue nem mesmo formalmente, através de uma simples exposição pessoal, em que se poderiam ver mais facilmente as influências externas e a reação do autor.

Para começar, a maioria dos diálogos tem um protagonista que argumenta com idéias apresentadas como suas, mesmo aquelas que a tradição mais antiga atribui ao próprio autor dos diálogos. Esse fato simples, tranquilamente aceito no longo curso da tradição, suscitou entre os platonistas do século XIX uma primeira onda de investigações a respeito do seu sentido. Que havia de socrático naquêles diálogos? E na hipótese de haver, onde terminava, na evolução de pensamento que se percebia ao longo de toda a obra, o que era socrático e onde começava o que era platônico? A. Diès fez um bom apanhado dos resultados dessa crítica, que se prolongou pelo século XX, entre alemães, ingleses e franceses principalmente, e a conclusão a que chegou foi que não se podia dissociar Sócrates de Platão, sob pena de se fazer uma mutilação e de se obter portanto um resultado pior do que a nossa ignorância da estrita verdade histórica.<sup>4</sup>

---

(4) — Op. cit. I chap. II, "Le Socrate de Platon". Eis a conclusão final de Diès: "Le Socrate de Platon était symbole d'une philosophie, non pas faite, mais qui se fait, et la seule façon de reproduire cette philosophie était de continuer à la faire. Platon s'est établi au coeur même de cette aspiration infinie qui fut l'âme de Socrate; dans la courbe montante qu'elle décrit, pratiquer des cures, prétendre marquer où s'arrête Socrate ou commence Platon, c'est vouloir dissoudre ce qui fait la vie même du Socrate platonicien: la fusion de deux êtres en une seule pensée."

Paralelamente ao problema socrático, naturalmente ainda em plena efervescência apesar daquela sensata conclusão de Diès,<sup>5</sup> surgiu o problema dos sofistas, e por razões óbvias. Os sofistas foram contemporâneos de Sócrates, e antes dêle começaram um movimento intelectual de grande envergadura, que se define em geral como uma reação à especulação filosófica do século VI e fins do século V. Foram professôres itinerantes, de uma mentalidade pioneirista, que souberam captar as aspirações de uma nova época e procuraram atendê-las, e por isso despertaram as mais desencontradas reações de admiração e reserva, de acolhimento e hostilidade, e acabaram por soçobrar com a ruína da grandeza ateniense, envolvidos na mesma confusão apreciação que assinalou a sua brilhante passagem. Naturalmente êles tinham que aparecer nos diálogos, e sua apresentação em face de Sócrates, sobretudo à primeira vista, não é muito lisonjeira. Tanto mais que ela obedece naturalmente ao ritmo progressivo da produção platônica, e sofre uma curiosa evolução, que justamente é a responsável por uma imagem simples e degradante, que a tradição se encarregou de acentuar ainda mais. Depois de pôr em cena os sofistas mais representativos do século V, Platão satiriza em um estranho diálogo a atividade burlesca de dois sofistas secundários, completamente destituídos de bom senso, onde a crítica moderna se inclina a ver uma alusão a rivais contemporâneos do IV século, os erísticos da escola de Mégara, ou ainda Antístenes.<sup>6</sup> Depois, é o período da grande produção platônica, em que a preocupação doutrínaria apenas comporta alusões de passagem a algum sofista, ou aos sofistas em geral, e enfim, numa terceira fase de produção, de caráter acentuadamente dialético, vem um diálogo importantíssimo, que se anuncia com o propósito de definir o sofista. E é da conclusão final dêsse diálogo que surge aquela idéia degradante do sofista, logo estereotipada pela tradição.

Em face dêsse resultado final da reflexão platônica sôbre o movimento sofístico, a tradição antiga nos deixou quase completamente desprovidos de documentos e testemunhos que pudessem contrabalançar a crítica platônica e nos servissem de referências para julgar essa crítica. Os sofistas tiveram ainda menos sorte que muitos filósofos pre-socráticos, cujos fragmentos são bem mais numerosos. Dos três sofistas de que nos vamos ocupar nesse estudo, por motivos que serão explicados mais adiante,<sup>7</sup> não temos provávelmente uma só fra-

---

(5) — O mais recente estudo a êsse respeito é o exaustivo inquérito de V. de Magalhães Vilhena, *Le Sócrate historique et le Socrate de Platon*, Paris 1952.

(6) — V. Louis Méridier, *Euthydème* Édition Belles — Letters, Notice pp. 128-129.

(7) — V. infra p. 37.

se textual de Hípias,<sup>8</sup> de Protágoras restam meia dúzia de sentenças que muito têm dado a falar e escrever aos filólogos, enquanto que de Górgias, o mais afortunado, dispomos, além de umas breves citações, quatro textos de maior extensão, que nos dão uma boa mostra da sua arte e da sua concepção da retórica, bem como de sua atitude em face das demonstrações filosóficas. Outros sofistas do século V, como Pródico e Antifonte, Trasímaco e Crítias, não foram em geral mais felizes nesse naufrágio. Por outro lado, dois escritos anônimos, escritos no dialeto dórico, e que se supõe datarem do período da guerra do Peloponesco, o “Anônimo de Jâmblico” e os “Argumentos Duplos” — δισσοὶ λόγοι —, acrescentam-se a êsse reduzido acervo de documentos e nos fornecem uma amostra mais detalhada do que seria um programa de ensino e um esquema de exercícios dialéticos de um sofista.

De Hípias de Élida o que Diels conseguiu recolher em sua coleção foram pouco mais do que notícias de obras suas, das quais sòmente cinco são citadas expressamente. Uma dessas notícias é tirada do *Hípias Maior*, e se refere a um “λόγος”, uma composição dialogada em que o herói homérico Nestor, instado por Neoptólemo, discorre-lhe sôbre atividades que levam o homem à glória.<sup>9</sup> As outras quatro obras são uma elegia inspirada pelo naufrágio de crianças messênicas em viagem para Regium, um catálogo de nomes de povos, um registro de vencedores olímpicos, e finalmente uma resenha de mulheres ilustres. O que se pode depreender dessas vagas notícias é, em primeiro lugar, que a atividade intelectual de Hípias se distribuía em muitas direções, e em segundo, que ela propendia para o trabalho de pesquisa histórica, de coleta e preparo de documentos. As referências a escritos indeterminados que se seguem na coleção de Diels confirmam êsse traço da sua inteligência. Em sua maioria mostram elas uma atenção voltada para questões como a nacionalidade de Homero, as idéias dos filósofos, as antigas denominações, etc. Além dessas indicações, encontram-se, citadas com reserva na mesma coleção, uma referência de Aristóteles a análises prosódicas de textos, e um escólio de Proclus<sup>10</sup> a um livro de Euclides, em que seu nome é apontado ao lado de um Nicomedes, como um dos des-

---

(8) — Os fragmentos dos sofistas estão inclusos na famosa Coleção de Diels, “Fragmente der Vorsokratiker”, cuja sétima edição foi refundida por Walther Kranz, e de que há em inglês uma importante obra subsidiária, (The Pre-Socratic Philosophy, a Companion to Diels Fragmente der Vorsokratiker), de Kathleen Freeman, de que também nos servimos.

(9) — V. infra p. 55.

(10) — V. Kathleen Freeman, op. cit. pp. 385-386, que acha que se trata realmente de Hípias de Élida, pois a menção do patrônimico que o identifica, ausente na notícia, encontra-se expressa em outra passagem do mesmo comentário.

cobridores da chamada curva “quadratrix”. Caso se trate realmente do sofista de Élide, o que não é absolutamente certo, mas é muito provável, essas duas últimas notícias vêm apenas confirmar o caráter polimórfico de sua cultura.

Quanto a Protágoras, êle é tão conhecido quanto a sua célebre frase “o homem é a medida de tôdas as coisas, das que são, que são, e das que não são, que não são”.<sup>11</sup> Essa frase o consagrou como um pensador relativista, e ficou mesmo como a própria expressão do relativismo. De idêntica inspiração é a sentença que nos conservou Diógenes Laércio: “sôbre cada fato há duas teses que se opõem entre si”,<sup>12</sup> e essa outra, colhida em Aristóteles: “tornar superior a tese inferior”.<sup>13</sup> Dêle é ainda a declaração de que “sôbre os deuses não posso saber nem que existem, nem que não existem, nem qual é o seu aspecto; muitos motivos me impedem de sabê-lo, entre os quais a incerteza e a breve vida dos homens”.<sup>14</sup> Enfim dois pensamentos sôbre a educação: “o ensino requer talento e treino, e é da mocidade que se deve começar a aprender, e “nada é a arte sem a prática nem a prática sem a arte”.<sup>15</sup> Diels registra ainda uma passagem de Aristóteles, do 2º livro da sua *Metafísica*, em que êste, falando da natureza das grandezas geométricas e astronômicas, diferentes das grandezas concretas que se percebem pelos sentidos, comenta que Protágoras contestava contra os geômetras que a tangente tocasse apenas em um ponto do círculo. E além dos títulos de obras dados como certos, “Os argumentos demolidores”, “Sôbre o ser”, “O grande discurso”, “Sôbre os deuses”, encontram-se também, citados por Diógenes Laércio, outros que Diels suspeita serem em sua maior parte sugeridos pela leitura de Platão, do *Protágoras* sem dúvida: “Sôbre a república”, “Sôbre a civilização primitiva”, “Sôbre as ações incorretas dos homens”,<sup>16</sup> “Sôbre a vida no Hades”, etc. Apesar de sua brevidade, êsses pequenos textos fornecem contudo um conjunto de dados que de qualquer modo assinalam a orientação geral do pensamento de Protágoras.

- 
- (11) — DK II, 80 B 1 “πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.”
- (12) — DK II, 80 B 6a.: “πρῶτος ἔφη Π δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις.”
- (13) — DK, II 80 B 6: “... τὸν ἦττω... λόγον κρείττω ποιεῖν.”
- (14) — DK II, 80 B 4 “περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναί, οὔθ' ὡς εἰσιν οὔθ' ὡς οὐκ εἰσιν οὔθ' ὅποιοι τινες ἰδέαν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναί ἢ τ' ἀδηλότης καὶ βραχυὸς ὦν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου.
- (15) — DK II, 80 B 3 “φύσεως καὶ ἀσκήσεως διδασκαλία δεῖται καὶ ἀπὸ νεότητος δὲ ἀρχαμένους δεῖ μανθάνειν...” “μηδὲν εἶναι μήτε τέχνην ἄνευ μελέτης μήτε μελέτην ἄνευ τέχνης.”
- (16) — DK II, A 1, pg. 255.

Mais ainda do que os de Protágoras, os fragmentos de Górgias nos podem orientar na interpretação do seu pensamento. O primeiro deles, extraído de Sextus-Empiricus,<sup>17</sup> é de uma obra que se intitula paradoxalmente “Sôbre o não ser ou sôbre a natureza”, e desenvolve uma demonstração das três proposições seguintes: nada existe; se algo existisse não poderia ser conhecido; se algo existisse e fôsse conhecido não poderia ser comunicado a outrem. Tôda a argumentação é baseada na confusão dos dois sentidos de “εἶναι”, o de existir e o de ser (predicativo), o que sugere uma referência ao eleatismo.<sup>18</sup> Os outros fragmentos importantes são todos de textos retóricos, um de um discurso fúnebre, que impressiona pelo complexo arranjo da frase e sutil relação de conceitos, marcados por uma cadeia de antíteses, e os outros dois são textos completos de dois discursos, um “Elogio de Helena” e uma “Apologia de Palamedes”. A má fama desses dois personagens, uma adúltera e um traidor, revela a inspiração dessas peças, o intuito de provar o improvável, contra a evidência comum, o que não deixa de ter alguma analogia com o texto sôbre o não ser. Mas uma passagem do “Elogio de Helena” nos informa sôbre o sentido último dessa inspiração. Uma das hipóteses que Górgias arrola para explicar o adultério de Helena é a de que ela foi persuadida pelo “λόγος”, e então êle se estende em longas considerações sôbre o poder de persuasão e de ilusão da palavra, comparado ao de um remédio ou de um encantamento.<sup>19</sup>

Além desses fragmentos, a coleção de Diels contém um farto material informativo sôbre a vida e doutrina dos sofistas, tirado da doxografia antiga,<sup>20</sup> mas também de Aristóteles e de Platão, e é sôbre êsse material de base que tem trabalhado a filologia moderna para contrapor àquela imagem simples da tradição platônica a real fisionomia dos sofistas. Aliás êsse trabalho de reconstrução começou com Zeller, em sua monumental “Filosofia dos Gregos”, onde faz uma análise de conjunto do movimento sofístico, assinalando sua importância na história da filosofia, marcada pela diferença de objetivo.

---

(17) — DK II, 82 B, 3.

(18) — É a opinião de Dupréel (*Les sophistes*, 65-74), que contra a tese do nihilismo filosófico de Górgias, vê no texto, como Grote e Calogero, que êle comenta, um ataque à ontologia eleata (Grote) e a expressão de um relativismo psicológico (Calogero).

(19) — DK II 82 II (8-15).

(20) — Chamam-se doxógrafos os escritores que, a partir do período romano, relataram as opiniões dos filósofos gregos, derivando suas informações direta ou indiretamente, do livro de Teofrasto “*Φυσικῶν δοξῶν*”. V. Burnet, *Early Greek Philosophy*, 4th Edition, London, Adam & Charles Black, p. 33.

de método e material de estudo,<sup>21</sup> e com o historiador inglês Grote, que também analisou o mesmo movimento, sob o ângulo de sua atuação na vida cultural de Atenas do século V, procurando ressaltar sobretudo que a sua grande influência não está desvinculada de uma honestidade profissional e de uma moralidade normal, que lhe eram até então inconscientemente negadas.<sup>22</sup> Ainda no século XIX Gomperz, e em nosso século Jaeger, continuam êsse trabalho de revisão de conjunto da sofística, o último insistindo em sua extraordinária importância educativa, em virtude da clara noção que tiveram do seu profissionalismo, concebido como arte de formação.<sup>23</sup>

Mas além desses estudos de conjunto a crítica moderna procurou paralelamente descer aos fatos, aos detalhes, e é sobretudo êsse trabalho que tem conseqüências importantes na interpretação do texto platônico. Porque êsse trabalho consiste justamente em confrontar o texto dos diálogos com as outras fontes, e ocorre que tanto o texto como as fontes são historicamente insuficientes, estas por serem fragmentárias e aquêle, obviamente, pela própria natureza da sua intenção e conteúdo. O resultado dessa situação é que qualquer trabalho que vise a uma reconstrução pormenorizada da doutrina de algum sofista arrisca o seu autor a desviar-se de uma estrita observância dos limites que a escassez dos documentos impõe, e a enveredar por um terreno de hipóteses que acabem por serem tratadas como fatos. Esse método é uma verdadeira faca de dois gumes, que pode levar a sugestões, ou mesmo descobertas interessantes, mas também conduzir a deformações que se transformam em outros tantos obstáculos a uma verdadeira objetividade histórica.

Sem pretender absolutamente a um julgamento definitivo, dois trabalhos modernos me parecem todavia ilustrar muito bem as virtudes e defeitos dêsse método, e são eles os do Prof. M. Untersteiner, da Universidade de Gênova, e do Prof. Eugène Dupréel, da Universidade de Bruxelas. O primeiro organizou uma nova resenha de fragmentos dos sofistas, tomando como base o trabalho de Diels,<sup>24</sup> e condensou o resultado de suas pesquisas em um livro,<sup>25</sup> em que expõe a sua reconstrução das doutrinas de Protágoras, de Górgias, Pródico, Antifonte e Hípias. O segundo empreende o mesmo tra-

---

(21) — "Otolines of the history of Greek of Philosophy (Tradução inglesa de L. R. Palmer, Trinity, College, Cambridge, da décima terceira edição revisada por Wilhelm Nestlé, Meridian Books New York 1957), pp. 94-98, e "Sócrates y los Sofistas (Tradução argentina de J. Rovira Armengol, Editorial Nova, Buenos Aires), pp. 83-94.

(22) — A history of Greece, v. 8º, pp. 313-359.

(23) — Paideia I, cap. III.

(24) — "Sofisti, Testimonianze e Rammenti", 3 vols. La Nuova Italia Editrice Firenze, 1949.

(25) — "I sofisti", Eunadi Editori, Torino, 1949.

balho de reconstituição,<sup>26</sup> mas com exclusão de Antifonte, e com um objetivo diferente do de Untersteiner. Enquanto êste consegue ater-se a uma análise que simplesmente arranja e interpreta textos, inclusive os que tira de fonte platônica, o segundo volta-se decididamente contra essa fonte, e procura descobrir no texto platônico uma camuflagem literária, que disfarça sob o nome de Sócrates, que seria uma mera ficção, as grandes doutrinas dos sofistas do século V, particularmente de Hípias, que êle considera o maior deles e naturalmente o mais prejudicado por Platão.

Da leitura desses livros, que eu não me proponho a criticar no presente trabalho,<sup>27</sup> e de que ressalvo, sobretudo a respeito do Prof. Untersteiner, o valor sugestivo de suas hipóteses, o que mais me impressionou foi o fato de que os textos tirados de Platão, muitas vezes pequenas frases ou palavras, ficavam isolados de contexto geral de cada diálogo e, muito mais ainda, da perspectiva global da obra platônica. Essa falta de atenção ao contexto me pareceu estar subjacente a muitas inferências, e em particular à tentação, já assinalada por um platonista inglês,<sup>28</sup> de acrescentar a expressões antigas os nossos conceitos modernos. E dessa impressão veio-me a idéia de ensaiar um método mais modesto, a saber, o de simplesmente ver alguns daqueles textos platônicos no próprio contexto platônico, e tentar dêsse modo destacar a fisionomia dos sofistas nos diálogos, o que Platão apreendeu deles antes de fazer a sua síntese final no *Sofista*.

Esse projeto precisou-se melhor depois de uma leitura subsequente de dois livros que abordam, cada um à sua maneira, o método dialético dos diálogos. O primeiro é de René Schaerer,<sup>29</sup> que procura explicar os vários aspectos aparentemente inconseqüentes ou contraditórios do conjunto dos diálogos como manifestações de um método constante, que realiza na obra platônica uma unidade vital da história, da arte e do pensamento. O segundo é de um professor francês, Victor Goldschmidt,<sup>30</sup> que procede a uma análise exaustiva do método dialético, definido de acôrdo com uma passagem da VII carta de Platão como uma ascensão da imagem à ciência, através de etapas que no desenvolvimento de cada diálogo se sucedem de acôrdo com a reação de cada interlocutor. O que me parece ins-

(26) — Les Sophistes, Protágoras, Górgias, Prodicus, Hippias, Editions de Chiffon, Neuchatel, 1948.

(27) — A. Diès, op. cit. I, Livre II, chap. III faz uma pertinente crítica ao método do Prof. Dupréel a respeito do seu livro anterior "La Légende Socratique et Les Sources de Platon".

(28) — Richard Robinson, Plato's Earlier Dialectic, second edition, Oxford, 1953, pp. 1-6.

(29) — La question Platonicienne, Étude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les dialogues, Neuchatel, 1938.

(30) — Les dialogues de Platon, Structure et méthode dialectique, Presses Universitaires de France, Paris, 1947.

pirar primordialmente êsse dois extraordinários trabalhos é o sentido profundo da maiêutica socrática, que implica em absoluto respeito à liberdade alheia.

Essa idéia veio definitivamente corroborar o meu plano de trabalho. Se os interlocutores dos diálogos têm necessariamente uma consistência própria, em função da própria realização do método, é de se esperar que, trazendo ao confronto socrático, ao lado dos seus discípulos e amigos, também os seus adversários, Platão tivesse tanto mais cuidado de respeitar a autenticidade do seu pensamento, quanto seria dela que havia de depender a de Sócrates e a sua própria. Uma última sugestão orientou o comêço do presente estudo. Outro platonista francês<sup>31</sup> assinala a importância da morte de Sócrates sobre a filosofia de Platão, e essa observação me fez pensar na hipótese de uma projeção da Apologia sobre os diálogos, que dela recebem o profundo desejo de elucidar uma verdade que tão trágicamente, para Platão, se dissimulava sob a condenação do seu amigo e mestre. O perfil dos sofistas que procuraremos destacar do comentário dos diálogos que êles intitulam é iluminado por essa emoção profunda que se impõe afinal como uma garantia do depoimento platônico.

---

(31) — J. Brun, *Platon y la Academia*, trad. de Alfredo Llanos, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1961.



## CAPITULO I

### A APOLOGIA

#### *Um roteiro dos diálogos*

*Aparência e realidade na Apologia* — As primeiras linhas da *Apologia* nos apresentam Sócrates empenhado em duelo de morte entre uma aparência que o condenava e uma verdade a explicar. Um caso desses não tem nada em si de extraordinário, e sua configuração ocorre em muitos julgamentos de delitos comuns e sobretudo de crimes políticos. O réu que defende a sua inocência procura fazer aparecer uma verdade que se esconde ao entendimento dos que o estão julgando. Essa premente necessidade faz com que suas primeiras palavras sejam quase sempre uma advertência contra a falsidade dos seus acusadores e um apêlo à veracidade da sua própria explicação. O fato é tão generalizado que a arte retórica o consagrou como um elemento de “captatio benevolentiae”.

O que é extraordinário é o que se segue a êsse esquema banal de exórdio, pelo modo de se realizar a promessa de verdade nêle contida. Falando à sua maneira habitual, Sócrates perdeu o processo e bebeu a cicuta. À primeira vista isso significa que êle não conseguiu demover do espírito dos seus juizes a aparência da sua culpabilidade. Assim pensaram os seus contemporâneos, que atribuíram o seu malôgro à inobservância das normas mais comezinhas de uma defesa judiciária. Xenofonte nos fala da sua altivez de linguagem,<sup>1</sup> que deve ter soado aos ouvidos dos heliastas com o acento culpável da “ὑβρις”, o pecado capital dos gregos. Entre outras imprudências êle teve a ousadia de denunciar como uma espécie de subôrno o consagrado hábito de apelar para a compaixão dos juizes, assim como de manifestar uma desdenhosa indiferença à gravidade da pena capital, que lhe fôra proposta.<sup>2</sup> Para Platão todavia todos êsses fatos não foram mais do que aspectos isolados de uma realidade mais profunda, que êle procurou caracterizar em todo o seu alcance: foi a verdade a ser explicada, e não a habilidade dos acusadores na denúncia, que determinou a condenação de Sócrates. Para explicar essa

(1) — Xe. Ap. I-4:

(2) — Xe. Ap. 11-25

“καὶ πάντες ἔτυχον τῆς μεγαληγορίας αὐτοῦ.”

verdade, Sócrates subordinou o ato de acusação de Meleto a uma causa mais ampla, que envolvia em última análise o próprio estado Ateniense, e só nessa perspectiva êle pôde esboçar as dimensões reais da sua atividade, citada em juízo.

*A causa real: a sabedoria socrática* — O ato de acusação, apresentado por Meleto ao tribunal dos heliastes em 399, apontava contra Sócrates dois crimes de suma gravidade: o de não prestar o devido culto aos deuses da cidade e o de corromper os jovens.<sup>3</sup> Em vez de enfrentar logo os termos da denúncia, Sócrates prefere trazer à tona uma outra acusação, antiga e anônima, que êle afirma ser a fonte da de Meleto. Esta se revela assim como uma derivação de segunda importância, enquanto a outra assume o caráter e o prestígio de uma verdadeira acusação, contra a qual antes de tudo êle deve provar a sua inocência. Fora do círculo dos seus amigos, começa êle, se generalizara de há muito a idéia de que êle era um misto daqueles estudiosos da natureza, que perscrutavam as alturas do céu e as entranhas da terra, e dêssem novos especialistas da educação, que proclamavam de uma cidade a outra a sua capacidade técnica de educar os homens, e entre as muitas habilidades da sua profissão ressaltavam a de “tornar melhor a pior tese”.<sup>4</sup>

Sócrates nega perentoriamente a identificação da sua atividade com a de qualquer uma dessas categorias profissionais, e tacha de caluniosas as reiteradas e anônimas declarações que contribuíram a êsse efeito. No entanto a distinção entre a sua atividade e a dos filósofos, e sobretudo a dos sofistas, eliminava para o ateniense que o devia julgar todo motivo plausível que o pudesse ter levado ao tribunal. A aceitação popular daquelas calúnias devia ter algum motivo concreto. Sócrates supõe essa reflexão na mente dos seus juizes e vai ao seu encontro com a explicação da sua atividade excepcional.

Sua atividade tinha derivado de um tipo de sabedoria, que êle qualifica de humana, em contraposição com o que seria uma divina ciência dos filósofos da natureza e dos sofistas. Proclamado certa vez pelo oráculo de Delfos o mais sábio dos homens, e caído no dilema de acatar a voz do deus ou permanecer na modesta convicção da sua pouca ciência, êle tinha procedido a um exame sistemático dos vários tipos de competência entre os seus concidadãos. A confirmação do oráculo fôra de um efeito surpreendente.<sup>5</sup> A despeito de sua própria incompetência, os políticos, os poetas, os homens de ciência e de técnica revelaram-se inferiores a êle num ponto que

---

(3) — Pl. Ap. 24b 8-10

(4) — Pl. Ap. 23d 5-6 e, supra p. 11 n. 13

(5) — Id. ibidem 22b-22c.

êle considerava de capital importância. Todos êles presumiam um conhecimento que de fato não possuíam. Os primeiros não diziam nada de consistente; os segundos, o que diziam de belo era por efeito de uma inspiração que não sabiam explicar nem dominar; e os terceiros, se entendiam os assuntos das suas respectivas ciências ou técnicas, estendiam a autoridade do seu saber a outros domínios, com o que se perdiam como os outros.

Em face dessa multiforme presunção do saber, Sócrates pôde verificar em que consistia a sua apregoada superioridade: simplesmente em não pretender saber o que de fato não sabia. A ciência da sua própria ignorância levava-o naturalmente, ao contrário dos que se imaginavam entendidos, a procurar aprender com quem lhe parecesse sábio. Mas como suas questões chegavam sempre a um ponto em que não mais eram respondidas, formava-se nos ouvintes a idéia de que êle era mais sábio nas matérias que examinava com os outros, quando na realidade o que êle fazia era delimitar a sua própria ignorância. Por aí êle pôde apreciar a profunda lição do oráculo, quando o qualificara o mais sábio dos homens.<sup>6</sup> A sabedoria humana era de bem pouca valia em face da divina, e a quem fôsse seu representante cabia antes de tudo fazer ver aos homens essa verdade, através do exame de suas opiniões. Mas uma missão dessas não se fazia sem o obstáculo dos que estavam habituados com as suas idéias, e sobretudo com o renome e o prestígio que elas lhes valiam. Tanto mais que o seu efeito era contagiante. Com o entusiasmo natural da idade, os jovens vibravam com o triunfo socrático, e ainda mais com a experiência que êles próprios faziam do seu método. Tudo isso foi acirrando a animosidade dos atingidos, e acabou resultando na acusação oficial de impiedade e de corrupção da juventude.

*Intermezzo: fragilidade da denúncia oficial* — A contestação dessa denúncia ocupa um reduzido espaço no discurso de Sócrates,<sup>7</sup> e se fundamenta numa demonstração dialética de que Meleto age de má fé. Ele afeta uma seriedade que não tem, quando acusa um homem de coisas que não o preocupam, e que portanto não lhe mereceram maior reflexão. Para responsabilizar de corrupção a atividade socrática, Meleto deve conhecer quem é que torna os jovens melhores. Responder que é o conjunto dos bons cidadãos, com exceção do acusado, é evadir a questão, senão comprometê-la, se se confronta essa educação pela coletividade com o trato dos animais domésticos, em que poucos são os entendidos que os aprimoram entre uma multidão

---

(6) — Id. *ibidem*, 23b ss.

(7) — Id. *ibidem*, 24-28a. A paginação de Henri Etienne, reproduzida à margem do texto, é de 17 a 42.

de incompetentes.<sup>8</sup> Mas ainda que se admita essa inverossímil hipótese, seria então preciso verificar se Sócrates assim agiu de propósito, para poder citá-lo a um tribunal. Ninguém quer corromper os outros, porque ninguém quer conviver com os corrompidos. E em caso de involuntariedade, o certo seria não uma citação, mas uma advertência amiga e um conselho.

Igualmente leviana é a incriminação de impiedade. Meleto tem dificuldade em precisar o sentido da heterodoxia socrática. Como toda cidade grega, Atenas tinha os seus deuses protetores e os seus ritos oficiais, mas nenhum dogma definia de modo rigoroso a exclusividade desses deuses e ritos. Meleto se deixa apanhar numa armadilha quando aceita a sugestão de Sócrates e admite que a sua impiedade é ateísmo, o que implica em contradição dos próprios termos da denúncia, que falava também de introdução de divindades novas.<sup>9</sup> Sócrates lhe faz ver que é tão absurdo admitir a existência do divino sem admitir a dos deuses quanto falar do humano sem reconhecer a existência dos homens.

*Explicação complementar: a opção socrática* — Essas razões de Sócrates podiam ter predisposto os juizes a reconhecer pelo menos o caráter problemático da denúncia. Mas elas não pararam aí. O acusado tinha enveredado pelo caminho mais difícil, e estava disposto a percorrê-lo até o fim. Ele explicara a causa da denúncia, mas não a justificara. Em sua perplexidade, o ateniense poderia interpellá-lo sobre o seu senso de responsabilidade cívica, e perguntar-lhe por que afinal êle se decidira a adotar a aquêle extremo gênero de vida, que fatalmente o havia de trazer a êsse extremo vergonhoso de ser processado e ameaçado de morte. É o momento de explicar agora o conteúdo da sua sabedoria, que apenas fôra explicado em seu aspecto mais evidente de superioridade dialética.

A vergonha de um processo ou o medo da morte, começa êle, não devem entrar em muita conta nas grandes decisões da nossa vida. E a sua constância em tarefa de aparência tão anti-social só se pode compreender como fruto de uma grande decisão. Tal como Aquiles<sup>9a</sup> se decidira por uma vida breve, mas gloriosa e bela, assim êle escolhera a sua, aquela que lhe parecera a mais apropriada a torná-lo o melhor possível. E como no caso do jovem herói homérico, também fôra uma divindade que o impelira àquela missão de examinar com os homens até que ponto e de que modo êles cultivavam a virtude, de exortá-los a que empregassem tôdas as suas energias no empenho de se tornarem melhores. Desobedecer ao deus nesse pon-

---

(8) — O argumento aponta para a necessidade de uma arte educativa, que não pode ser da competência de todo mundo.

(9) — V. supra p. 18 n. 3.

(9<sup>a</sup>) — 28c-d Cf. II. XVIII 94 ss.

to, por receio de desonra ou de morte, teria sido parecer sábio sem o ser, pois teria sido preferir a um bem certo — a obediência ao deus — uma coisa que não se sabe ao certo se é em si um bem ou um mal, o que uma comunidade consagra.

O rigoroso cumprimento da recomendação divina tinha-lhe aliás dado uma clara consciência da sua função na cidade, semelhante à do importuno moscardo que espicaça a vigorosa musculatura do lerdão do cavalo, forçando-o à vivacidade e à vigilância. Por êsse motivo êle antecipa sua recusa a qualquer eventual proposta dos juizes, no sentido de condicionar sua absolvição ao abandono do seu modo de vida, de sua filosofia. Com maior razão ainda êle acha que se deveria pura e simplesmente evitar a sua condenação, que representaria não tanto um golpe contra êle, mas sobretudo contra os próprios portadores da sentença e os próprios cidadãos de Atenas, os quais seriam privados do benefício das suas incessantes questões.

Assim justificada em termos de missão, a atividade socrática revelava no entanto mais um aspecto estranho, que perturbava o entendimento dos seus juizes. Êle se dedicara a uma tarefa de alcance confessadamente social, porque tôda concentrada no propósito de promover o bem dos seus concidadãos, e no entanto êle jamais subira à tribuna da “ekklesia” e participara das deliberações públicas, que atendiam necessariamente ao mesmo propósito, e numa esfera muito mais ampla e decisiva.<sup>10</sup> Por que tal contradição? O esclarecimento dêsse ponto leva-o a completar o esboço da sua sabedoria e o encaminha necessariamente ao que parecerá aos juizes o cúmulo da insolência.

Todos sabiam, começa êle, que uma voz divina desde criança lhe falava em seu fôro íntimo, e fôra ela que o impedira de enveredar pela ação política. E êle não tardou a perceber o acêrto da proibição. Qualquer homem que em política procurasse falar e agir de acôrdo com a norma de justiça que lhe ditasse aquêle exame da virtude não sobreviveria por muito tempo aos seus primeiros atos. A título de exemplo êle podia citar dois casos pessoais, ocorridos em dois govêrnos diferentes,<sup>11</sup> nos quais sua coerência de princípios ficara isolada e ineficiente entre uma maioria predominante, e o expusera inclusive a ameaça de morte, de que apenas o acaso o salvara uma vez. Na esfera particular a mesma atitude lhe permitira que, em tempo mais dilatado, êle ajudasse os seus amigos e conhecidos

---

(10) — A objeção é particularmente compreensível para os gregos da época clássica, cujo conceito de virtude não dissociava nitidamente, como o nosso, o ético do político. A virtude que os sofistas ensinavam era essencialmente a virtude política. v. infra p. 77.

(11) — Ap. 32 b-e. O democrático em 406 e o regime oligárquico dos Trinta, em 404.

naquêlo esforço contínuo de justiça<sup>11a</sup>. O empenho com que os ajudara lhe valera a inexistente alcunha de sábio e mestre, quando na verdade o que êle tinha em seu ativo era apenas o gosto da sabedoria, a *filosofia*.

Sua apologia estava assim consumada, e o seu valor intrínseco lhe interditava o recurso indigno, empregado por muitos, de apresentar à compaixão dos juizes sua espôsa e seus filhos, ameaçados de orfandade. Tal costume não condizia com a reputação intelectual de Atenas, porque era antes um sinal de aparente sabedoria. A um acusado competia tão somente persuadir e instruir, enquanto que a função de um juiz era discernir a justiça, e não dispensá-la como um favor. Movê-lo à piedade seria induzi-lo a violar o juramento prestado antes da audiência, e portanto a cometer um ato que não era nem piedoso, nem justo, nem belo. E seria êle, Sócrates, o menos indicado para agir dêsse modo, quando justamente estava sendo julgado por crime de impiedade.

*Condenação e pena capital: o valor da morte* — A decisão desfavorável do tribunal não surpreendeu o acusado, que podia, segundo as leis atenienses, propor uma comutação de pena. Sócrates propõe nada menos que a honra de ser alimentado no Pritaneu, como se fazia com os vencedores olímpicos. A amarga ironia de suas primeiras palavras logo se transforma em profunda serenidade, que ilumina a explicação do seu procedimento. Não se tratava de desfaçatez, como mais uma vez se podia pensar, mas ainda de estrita coerência com a justiça de sua causa. Êle estava intimamente convencido de que jamais ofendera alguém, e a sua condenação significava apenas que êle não pudera, em tão pouco tempo, convencer os juizes de uma calúnia tão antiga. Mas essa circunstância não o autorizava agora a transgredir a justiça, justamente contra si próprio, afirmando-se implicitamente merecedor de um castigo.

Os juizes se exacerbam com a insólita atitude, e decidem ratificar a pena de morte, proposta na denúncia oficial. Sócrates lhes fala pela terceira vez, dirigindo-se primeiro aos que o condenaram, e depois aos que o absolveram. Os primeiros deviam ter tido um pouco mais de paciência, e logo estariam livres dêle, sem precisar de recorrer a uma injustiça. O que êles fizeram foi pior do que a pena que lhe impuseram. Habitados ao prazer da lisonja, êles resistiram à persuasão de uma linguagem livre, e adotaram o expediente fácil de neutralizá-la com a morte. Mas o único meio seguro de evitar as suas censuras é tornar-se melhor, e daqui a pouco êles vão sentir na

---

(11<sup>a</sup>) — Ê esse também o aspecto fundamental das conversas socráticas, registradas nos "Memoriais" de Xenofonte, que todavia não o penetra com a intuição filosófica de Platão.

pele essa verdade, quando muitos jovens, até então sofreados por sua influência, se puserem a criticá-los por seu voto injusto.

Aos segundos êle confessa, como entre amigos, o seu estado de espírito ante a nova situação. A voz divina, que em outros dias se manifestava com frequência, naquêle se calara totalmente, desde que êle se levantara do leito até o fim do seu discurso. Era um sinal certo de que tudo estava bem, e de que, se o que êle tinha diante de si era a morte, esta era então um bem. Com efeito, a morte só podia ser duas coisas: ou como um sono tranquilo, ou uma passagem a outra vida, em que a justiça observada nesta se consumaria plenamente. Qualquer uma das duas hipóteses não tiraria o valor intrínseco da justiça, particularmente a última. Os deuses cuidam do homem bom, e o que agora lhe ocorrera não fôra um acaso, mas um favor dêles. A mesma sorte êle desejava aos seus filhos, para quem pedia que lhes fôsse feito o mesmo que êle próprio fizera com todos; que êles fôsem examinados e levados a não presumir o que não eram. Enfim êle se despede com um último conselho: êle vai morrer e os outros vão viver, mas só a divindade sabe quem é que está indo a melhor destino.

*O sentido programático da Apologia* — Esse rápido comentário obedeceu ao propósito de assinalar, sob a admirável fluência e a tensa emoção das palavras da *Apologia*, as suas grandes articulações. Como se pode verificar, a tarefa foi relativamente fácil para o primeiro discurso, mas praticamente impossível para o segundo e o terceiro. Qualquer tentativa de analisar a sua seqüência se frustra no temor de desfigurá-la e desfazer o seu conteúdo próprio. Essa progressiva resistência à análise define o sentido profundo da *Apologia*, que é um crescimento do contingente ao absoluto. A condenação de Sócrates, que separa justamente o primeiro discurso dos outros dois, é o momento crítico dêsse crescimento. A partir de então as palavras do condenado, sem perder sua coerência íntima com os argumentos anteriores, alcançam um nível de espiritualidade pura, que conferem à sua próxima morte um caráter apocalíptico: ela é nada menos que a revelação final de seu pensamento e de sua vida.

Essas considerações estão na mesma linha da observação de J. Brun,<sup>12</sup> segundo a qual a condenação e a morte de Sócrates foram “o acontecimento capital que decidiu a sua (sc. de Platão) vida, a tal ponto que se pode dizer que a morte do mestre teve, para o desenvolvimento do pensamento de Platão, uma influência maior que a do seu ensino”. Mais ainda, elas conduzem a uma interpretação da *Apologia*, que vê, alêm de seu caráter estritamente apologético, uma intuição, senão uma intenção programática. Platão escreveu mais

---

(12) — V. supra p. 15-16, n. 31.

sobre a morte de Sócrates,<sup>13</sup> particularmente no *Crítão* e no *Fédão*. Mas apesar da grande importância do último na construção da sua filosofia, a circunstância histórica de ambos não comportava uma inspiração análoga à da *Apologia*. Por um acaso Sócrates teve que esperar vários dias, após o julgamento, para beber a cicuta, e essa demora acidental foi um parêntese no episódio da sua condenação, propício apenas às conversas com os amigos, que era preciso consolar e animar com as razões de sua submissão à lei e da sua confiança diante da morte. A *Apologia* pelo contrário se refere à própria iminência da condenação, e a mais forte impressão que ela nos deixa é, em última análise, a de que o discurso de Sócrates foi reconstituído como o seu supremo diálogo travado com as grandes forças culturais da cidade, e ganho paradoxalmente com a sua própria condenação. E sob êsse ponto de vista ela nos aparece como uma espécie da introdução natural aos diálogos, na qual se podem encontrar, em largos delineamentos, os grandes temas e o rico condicionamento histórico da reflexão socrática.

Explicando a natureza da sua inquietante atividade, vimos que Sócrates derivou-a de um tipo de sabedoria, que êle procurou definir não apenas em seu conteúdo como também em suas relações com outros tipos. Êle se empenhava em eliminar a aparência do saber, em si próprio e nos outros, em matéria que era do interesse, senão da competência de todos, a saber, a virtude e o bem; e êsse empenho o distinguia particularmente de cinco tipos de competência que eram do conhecimento geral da cidade: o político, o poeta, o artesão ou o homem de ciência,<sup>14</sup> o filósofo da satureza e o sofista. E enquanto sobre os três primeiros êle declara formalmente a superioridade da sua sabedoria,<sup>15</sup> a respeito dos dois últimos êle apenas se refere com ceticismo à grandeza do saber que êles procuram ou professam.<sup>16</sup>

Por que exatamente essa galeria, ou antes, essa dupla galeria? Não poderia Sócrates ter simplesmente explicado as dificuldades da sua missão, sem fazer referências especiais, uma vez que ela se destinava a todos os homens? O esclarecimento dêsse ponto se pode encontrar na resposta a outra questão: Que é que Sócrates examinava de específico nesses homens? Ou melhor, sobre que recaía a ignorância ou deficiência que o seu exame descobria ou suspeitava nêles? O político trata dos negócios da cidade, o poeta faz belos poemas, o artesão executa obras perfeitas. Nessas três categorias êle

---

(13) — Gor. 521, b ss e Me. 94, e.

(14) — A palavra “χειροτέχνης” designa também o médico, o pedotriba, e não apenas o artesão.

(15) — v. supra p.p. 18-19.

(16) — Ap. 19c-20c.

constatava uma importância decrescente de objetivo e uma crescente superioridade de conhecimento. Essa proporção inversa desonrava particularmente o político, que tinha a aspiração mais alta, mas sem a inspiração divina do poeta,<sup>17</sup> nem a técnica do artesão. E é interessante notar que é justamente em face da deficiência do político que Sócrates afirma a eficácia da sua sabedoria, no entanto apenas semelhante à modesta ação estimulante do zumbido do moscardo.<sup>18</sup>

Depois do político o mais diretamente atingido no confronto da sabedoria socrática é o poeta. Se lhe falta o elevado escopo daquele, ele tem todavia, e em alto grau, o privilégio de saber captar centelhas da sabedoria divina, que o faz produzir belos poemas. Homero é o seu patrono, e Homero, é voz corrente,<sup>19</sup> educou a Grécia. Mas a fraqueza do poeta está em que ele não sabe dar maiores explicações dos seus belos poemas, e sem essa ciência ele não pode tirar o máximo proveito do delírio divino que o favorece. Em face da sua obra de arte inexplicada, a diligente docilidade de Sócrates à sua voz demoníaca surge como um exemplo sugestivo do que poderia realizar o poeta com o seu poder de inspiração. Ao contrário dele o artesão, sem possuir o privilégio do entusiasmo, tem no entanto uma ciência real, com a qual ele executa conscientemente o seu trabalho criador. Mas sua ciência está enclausurada nos limites da sua arte, e é portanto incapaz de se aplicar corretamente a outros domínios.

Quanto ao filósofo da natureza e ao sofista, ambos aparecem em plano recuado, como se não estivessem em causa nas razões de defesa do acusado. Este os menciona logo quando começa a explicar as antigas calúnias, que juntamente tinham o seu ponto de partida na vulgar identificação da sua sabedoria com a dêles. E o seu enérgico protesto contra tal identificação, diz ele claramente, não significava descaso ou desprezo pelo saber que se atribuía a ambos. Muito pelo contrário, resultava da alta conta em que Sócrates o tinha. Conhecer o que se passa no céu e sob a terra era sem dúvida uma ciência divina, de que todavia ele não partilhava.<sup>20</sup> Do mesmo modo parecia-lhe uma bela coisa o poder educar os homens, *se é que porém alguém o podia*.<sup>21</sup> Em todo caso, um sinal impressionante da beleza dessa tarefa ele o tinha encontrado freqüentemente no curso de sua vida, e era um fato conhecido de todos. Forasteiros como

---

(17) — No Menão (99b-d3) Sócrates inclui todavia o político na categoria dos inspirados pela divindade, a única responsável por suas ações acertadas. A severidade da *Apologia* deve-se ao fato de Sócrates estar situando os políticos no contexto das outras competências. Cp. infra pp. 138 ss.

(18) — v. supra p. 21.

(19) — Rep. 606 e 2.

(20) — Ap. 19b-d<sup>7</sup>.

(20) — 19b-d<sup>7</sup>.

(21) — Ap. 19e<sup>2</sup> "... εἴ τις ὁλος τ'εἴη παιδεύειν ἀνθρώπους

Górgias, Pródico e Hípias, demorando-se relativamente pouco em Atenas, conseguiam não obstante persuadir os jovens atenienses a preferir ao convívio e ensinamento gratuito dos parentes e amigos os seus cursos pagos, pelos quais êles ainda ficavam reconhecidos. E atualmente um de Paros, o sofista Eveno, ganhava rios de dinheiro pelo mesmo motivo. Tal façanha êle não fazia, assim como não tentava o conhecimento daquêles filósofos. A sabedoria de ambos, diz êle mais adiante,<sup>22</sup> parecia-lhe maior que a humana, de que a sua era um exemplo.

*A projeção da Apologia sôbre os diálogos: a) política, poesia e arte.* — Essa visão panorâmica da sabedoria grega, caracterizada através dos seus tipos maias representativos, enquadra de modo admirável a ciência socrática, que sem ela se perderia na idéia geral de uma laboriosa investigação da virtude, e de uma tranquila exortação à prática do bem.<sup>23</sup> É ela que explica, em última análise, os ódios acirrados e as simpatias profundas, criados em tórno de uma atividade que, por princípio, só devia inspirar sentimentos moderados, de estima ou desaprovação. É ainda ela que está atrás dos votos dos juizes, influenciando nas paixões ou razões do momento, com todo o pêso de um complexo fundo cultural sôbre que se delineava, em traços nítidos, a figura do acusado. Em tal perspectiva a ignorância que êste insistira em afirmar a seu respeito reveleva-se de certo modo como a consciência do desajuste geral de tôdas aquelas competências, cada uma das quais carecia do que a outra tinha; a incessante indagação em que empenhara a sua vida, como o sinal de uma secreta vontade de concertar aquelas peças desarticuladas em uma harmoniosa atividade espiritual; e a sua reflexão filosófica, como um contínuo exercício dessa consciência e dessa vontade.

Mas os juizes não puderam naturalmente ver nas palavras de Sócrates o que viu Platão, e o que fizeram foi uma consequência do que entenderam. Também a reação do grande público não fôra mais inteligente. Para os adversários e desafetos a condenação era a prova incontestável da inanidadê e da ineficiência de uma sabedoria que não tinha sido capaz de se safar de um perigo que um bom orador teria fâcilmente afastado.<sup>24</sup> E para os amigos e simpatizantes ela deve

---

(22) — Ap. 20d<sup>8</sup>-e. “οὔτοι δὲ τάχ' ἄν, οὓς ἄρτι ἔλεγον, μείζω τινὰ ἢ κατ' ἀνθρώπων σοφίαν σοφοὶ εἶεν...”

(23) — É a impressão que deixa a leitura do que Xenofonte escreveu sôbre Sócrates. V. a respeito A. E. Taylor, *Socrates, the Man and his Thought*, pp. 23-25, e J. Burnet, *Greek Philosophy*, § 116 pp. 149-150.

(24) — Dêsse sentimento encontram-se muitos ecos nos diálogos (V. infra pp. 67-68 e 140, e Me. 94 e 3-7). Platão se empenha em registrá-lo, para lhe contrapor a lúcida consciência em Sócrates do risco que corria, e a firme decisão de enfrentá-lo sem temor.

ter deixado a amarga impressão de que Sócrates se atirara à própria morte, na armadilha dos seus argumentos. Tivesse êle, pelo menos aquela vez, sido menos intransigente em sua dialética, e sabido acomodar-se às exigências de uma prática forense menos nobre e mais realista... Tais opiniões e sentimentos reduziam a morte de Sócrates às dimensões comuns de um episódio infeliz e mal conduzido, exclusivamente condicionado às circunstâncias do momento, sem maior relação com as suas razões de defesa do que a que se perceberia com os argumentos de um mau advogado.

Tudo isso representava sem dúvida exatamente o contrário do que pretendia a reconstituição platônica do discurso de Sócrates, e a consciência dêsse contraste palpita em cada parágrafo, em cada linha da *Apologia*. O acusado dera a entender que já contava com a possibilidade de não se fazer entender em suas razões, e no entanto preferia, mesmo assim, correr o risco da pena capital a adotar uma técnica de defesa que as enfraquecesse e anulasse.<sup>25</sup> Êle devia realmente estar convencido de que não poderia, em tão pouco tempo, convencer os juizes de uma verdade, há tanto tempo dissimulada a seu respeito.<sup>26</sup> Mas também era convicção sua que não seria inconseqüente sua atitude aparentemente suicida, que a persuasão de sua inocência, apenas iniciada, continuaria depois de sua morte, através de jovens que até então tinham estado sob o seu contrôle.<sup>27</sup>

Platão deve ter estremecido a essa idéia e captado nela a força de uma mensagem, que o chamava à grande incumbência de continuar o processo do seu mestre. A inspiração da *Apologia* deriva-se imeditamente dêsse sentimento.<sup>28</sup> Tal como foi repensado e reconstituído, o discurso de Sócrates é de fato uma espécie de roteiro dos diálogos, através dos quais o discípulo vai remontar a trajetória do mestre e tentar explicar em detalhe o que apenas podia ser referido em linhas gerais: como foram suas conversas, sôbre que versavam, e com quem eram travadas.

Ê verdade que a história dessa reconstituição não se pode confundir com a de um projeto de pesquisa, por exemplo, e nos põe diante de um dos casos mais curiosos de criação do espírito humano. Surgiram os primeiros diálogos, reproduzindo em cenas de rico matiz, alguns dos "λόγοι Σωκρατικοί."<sup>29</sup> Mas à medida que se fo-

(25) — Ap. 17d-18a<sup>5</sup>, e 34b<sup>6</sup>-35d<sup>9</sup>.

(26) — d. 18b<sup>2</sup>-d e 37a<sup>5</sup>-b<sup>3</sup>.

(27) — 39c-d.

(28) — Não importa que a *Apologia* não tenha sido a primeira obra escrita de Platão. A precedência cronológica de alguns diálogos menores, admitida por muitos platonistas, não é psicologicamente incompatível com êsse caráter de introdução que procuramos mostrar.

(29) — V. supra p. 7 n. 1.

ram fixando essas primeiras conversas, sua própria seqüência parecia ir predominantemente condicionando a motivação das seguintes, que adquiriam assim algo a mais, distanciando-se imperceptivelmente da nota original daquela inspiração. Ao cabo de pouco mais de uma dezena de experiências, o resultado era surpreendente: os “λόγοι Σωκρατικοὶ” tinham crescido em tamanho e conteúdo, como cresce um adolescente em corpo e alma, e se transforma em homem. Mas não parou aí a evolução. Ao lado dos “λόγοι Σωκρατικοὶ” adultos começaram a surgir outros, que não mais tinham a direção do mestre, ou nem mesmo sua presença, e a produção platônica se encerra, embora no mesmo processo de continuidade, com uma obra monumental — uma espécie de revisão da *República* — em que o protagonista da conversa é simplesmente “o ateniense”.

Mas quem diz crescimento diz, implicitamente, identidade. Sobre a longa série dos diálogos projeta-se, refratado de acôrdo com o momento e a circunstância, o grande intuito da *Apologia*. O que se encontra nelas é ainda o confronto da sabedoria socrática com aquelas mesmas forças culturais, feito agora com cada uma delas separadamente, e com uma riqueza de detalhes que não permitia a urgência daquela primeira ocasião. E o curioso é que as medidas dê-se diuturno confronto guardam as mesmas proporções que se observam na *Apologia*. A tônica desta vimos que é a consciência do profundo sentido político da reflexão socrática, orientada em última análise para o bem da cidade. Sua própria abstenção dos negócios públicos Sócrates a explicou como exigência de um superior interesse político.<sup>30</sup> O radicalismo dessa posição lembra a intransigente crítica aos políticos atenienses no *Górgias*,<sup>31</sup> e sobretudo o programa de educação política dos guardiões-filósofos da *República*. O exame da virtude humana, mencionado na *Apologia* como a fonte mais imediata da missão socrática, é abordado sucessivamente no *Eutifrão* (a piedade), no *Laques* (a coragem), no *Cármides* (a temperança), no *Protágoras* (a unidade das virtudes) e no *Górgias* (a retórica e a justiça) em um encadeamento que culmina no destaque da virtude política por excelência, i. é., a justiça. E é a realização da justiça que, focalizada do ponto de vista da cidade, em ponto grande,<sup>32</sup> constitui o âmagdo da obra capital de Platão, onde ela é conhecida como a constituição normal do estado.<sup>33</sup> Finalmente, o fato de que Platão, na última fase da sua atividade, retomou o problema político em duas obras importantes, uma das quais supera em extensão a própria *República*, corrobora ainda mais a idéia de que o supremo objeto da sua ativida-

(30) — V. supra pp. 20 e 21.

(31) — V. infra pp. 138-139.

(32) — Rep. II, 368c-369d<sup>4</sup>.

(33) — Rep. IV, 434c-d e o cp. precedente.

de filosófica foi a criação de uma arte política,<sup>34</sup> cujos princípios êle julgou encontrar na reflexão socrática sôbre a virtude, e na atitude que esta reflexão lhe inspirou.

Assim concebido, o tema político assume uma universalidade que abrange tôdas as artes e ciências, e é portanto ainda em função dêle que se abordam, em outros grupos de diálogos, os problemas específicos daquelas que, além da arte política, são na *Apologia* relacionadas com a sabedoria socrática. A competência dos poetas é objeto de uma primeira consideração no *Ion*, feita indiretamente através de um comentário à pretensa arte dos rapsodos. A inspirada declamação dêstes liga-se à criação daquêles como os anéis de uma mesma corrente que emana de fonte divina.<sup>35</sup> É ainda a mesma idéia da *Apologia*, de que os poetas não sabem dar razão — διδόναι λόγον — do que dizem. Mas já no *Górgias* a poesia aparece sob um aspecto inteiramente negativo. Como a retórica, que é uma parte sua,<sup>36</sup> ela não passa de uma contrafacção de verdadeira arte, e essa condição lhe advém do fato de que ela visa apenas ao agradável, quase sempre em detrimento do bom, que ela desconhece e por que não se interessa.<sup>37</sup> E na *República* essa crítica piora ainda. Depois de censurar, nos livros II e III, o mau uso pelos poetas do dom divino da inspiração, Sócrates volta à questão, para justificar agora, à luz de Teoria das Idéias, exposta nos livros VI e VII, as razões éticas, então apresentadas, daquelas censuras e da severa interdição imposta aos poetas. Segundo a graduação da realidade que essa teoria estabelece,<sup>38</sup> a poesia é imitação de uma imitação, inferior aos simples objetos do artesanato ou da natureza, assim como aos atos que definem as funções de um ofício ou profissão.<sup>39</sup> Por isso mesmo sua influência sôbre nossa alma é perniciosa, porque é a que mais a afasta da realidade superior das idéias, a que tende uma formação dialética cuidadosamente planejada.

A caracterização da poesia como contrafacção da arte implica evidentemente no conhecimento do que é que constitui uma arte, ou melhor, de acôrdo com o que já foi dito na *Apologia* a êsse respeito, do que é que significa a capacidade que se lhe atribui de dar razão do que faz. É naturalmente no *Górgias* que se encontra um primeiro esclarecimento dêsse ponto. A racionalidade da arte, sua capacidade de explicar o que faz, reside no conhecimento do que é bom

---

(34) — V. Jaeger, *Paideia* (Fondo de Cultura Económica, México), II, pp. 462-465.

(35) — *Ion*, 533c<sup>9</sup>-535.

(36) — *Gor.* 502c<sup>6</sup>-8.

(37) — *Gor.* 464d<sup>1-3</sup> e 485a<sup>1-2</sup>.

(38) — *Rep.* VI, 509d<sup>7</sup>-511e.

(39) — *Rep.* X, 597d-e<sup>4</sup> e 599b<sup>9</sup>-e<sup>4</sup>.

para o objeto que ela confecciona ou de que ela cuida.<sup>40</sup> A arte se pauta pelo bem, enquanto o que é apenas sua contrafacção se guia rotineiramente pelo agradável. Mas há ainda outro ponto de vista dessa racionalidade, e que em última análise não está sem relação com aquela referência ao bem. O artesão ou o técnico sabe explicar o que faz, porque conhece os meios de conseguir adequadamente a realização de um modelo ideal, da própria forma do objeto da sua arte. O carpinteiro faz a naveta “olhando para o que é naturalmente próprio a tecer” e não para a outra naveta,<sup>41</sup> e de modo análogo êle fabrica um leito ou uma mesa.<sup>42</sup> O modelo ou a idéia da naveta ou do leito é evidentemente o que é melhor, o de que apenas se aproxima a perfeição da obra executada. A noção do hom associava-se intimamente, na reflexão socrática sôbre a arte, à de uma necessária existência de idéias que pudessem explicar a origem da sua racionalidade.

b) *Os filósofos da natureza* — Essa rápida consideração do prolongamento nos diálogos dos temas da política, da poética e da técnica, apenas esboçados na *Apologia*, é suficiente para nos mostrar a crescente complexidade que o condiciona. Os guardiães-filósofos submetem-se a uma educação rigorosa, coroada por um aprendizado dialético, que os habilita a contemplar metódicamente o mundo deslumbrante das idéias. É o mundo de que o poesia, entre outras chamadas artes, mais nos afasta, e de que, pelo contrário, artes como a do médico nos podem servir de uma primeira ponte de aproximação.<sup>43</sup> Sôbre êle versam, além da *República*, o *Fédão*, o *Banquete* e o *Fedro*, cada um refletindo-o de um ponto de vista próprio. O *Fédão* insiste na idéia de uma separação radical com o mundo dos nossos sentidos, em sua afinidade com nossa alma, e ainda, por contraditório que isto pareça, na relação de causalidade entre êle e êste.<sup>44</sup> A República tenta focalizá-lo em sua constituição, em sua gradual ascendência sôbre o nosso, e em sua condição de modelo para a atividade política dos filósofos.<sup>45</sup> O *Banquete*, curiosamente, faz a consideração de uma única idéia, a do belo, mostrando como se processa a sua causalidade no mundo físico e no mundo espiritual,<sup>46</sup> enquanto o *Fedro*, utilizando a mesma representação mitológica do Amor, procura mostrar a atuação daquêle mundo ideal em nosso espírito, atra-

---

(41) — Crat. 389a<sup>6</sup>-b<sup>5</sup>.

(42) — Rep. X, 596b-c<sup>3</sup>.

(43) — Sócrates exemplifica no *Górgias* (v. infra p. 126) com as artes do pedotriba e do médico a sua conceituação da arte como atividade racional que objetiva o bem.

(44) — 64c ss e 99 d<sup>4</sup> ss.

(45) — Rep. VI, 506, b<sup>3</sup> ss.

(46) — 204d ss e 210 ss.

vés de lembranças súbitamente despertadas, que são a fonte do nosso conhecimento.<sup>47</sup>

Como se pode ver, o contexto dessa teoria supõe uma série de noções fundamentais — realidade, aparência, causalidade, conhecimento — em torno das quais se agrupa uma outra, bem mais numerosa, e de difícil catalogação: corpo e alma, geração e corrupção, vida e morte, amor e razão, virtudes e ciências, etc. Ora, essas noções são justamente o material de uma reflexão filosófica que se vinha exercendo há quase dois séculos, e é por êsse fundamento comum que se assinala uma continuidade entre os filósofos da natureza e o pensamento socrático-platônico. A novidade dêste está evidentemente no modo de concebê-las e organizá-las em uma estrutura própria. Uma passagem do *Fédão*,<sup>48</sup> de reconhecido valor documental, nos conta como foi o ponto de partida dessa nova concepção, que resultou afinal em uma atitude e um método diferentes dos que adotavam os investigadores da natureza.

Diz Sócrates, nessa passagem, que se iniciara no estudo daquêles filósofos, embarçara-se com muitas daquelas noções, e em particular não se satisfizera com a de causalidade. E que a partir dessa perplexidade e insatisfação, êle deu um passo decisivo, que significou para a sua vida uma verdadeira conversão. Pareceu-lhe que aquêles filósofos estudavam a natureza como quem vê um eclipse a olho nu, e pode estragar a vista com a observação direta do fenómeno. E veio-lhe a idéia de agir como os mais prudentes, aquêles que faziam a mesma observação através da imagem do fenómeno, refletida na água ou em outro meio semelhante. O que lhe pareceu servir a êsse efeito de atenuação, no exame da realidade, foram os "λόγοι", i. e., as palavras,<sup>49</sup> como se fossem êles as imagens das coisas. Utilizando-os como de um refúgio, pois o melhor lhe parecia examiná-las ἐν ἔργῳ i. e. em uma experiência efetiva,<sup>50</sup> Sócrates se pôs a supor para cada caso, para cada fato, o "λόγος" que julgava o mais válido, e o que lhe parecesse concordar com êste "λογος" êle tinha como verdadeiro. Foi êste método que lhe permitiu, a respeito da noção de causalidade, conceber "com simplicidade, sem técnica, e talvez com ingenuidade",<sup>51</sup> uma causa diferen-

(47) — Fedro, 249b<sup>8</sup>-250b.

(48) — Féd. 96a-102.

(49) — Como expressão do pensamento, da razão. Daí a tradução freqüente de "λόγος", por razão, argumento, sentido.

(50) — É a tradução de Robin, da edição "Les Belles Lettres", que me parece excelente. A variante "ἔργῳ" é muito usada em correlação antitética com "λόγῳ" (= na palavra, no que se diz ...) "λόγῳ μὲν ... ἔργῳ δὲ ... o que se diz é que... mas de fato..."

(51) — Fed. 100d<sup>3</sup> "... ἀπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐήθως..."

te daquelas que tinham formulado os filósofos da natureza. As coisas eram belas, boas e grandes, por exemplo, porque tinham nelas algo do próprio belo, do próprio bom e do próprio grande.

c) *Os ofistas* — Mas para que Sócrates pudesse fazer essa importante analogia entre o reflexo da água e o da palavra, era preciso que o uso desta tivesse entre os gregos despertado a consciência não apenas da sua função como sobretudo da sua problemática relação com a realidade. E com efeito, o despertar dessa consciência foi um dos aspectos mais surpreendentes das investigações dos filósofos da natureza. Os pitagóricos chamaram de "λόγοι", às razões numéricas que descobriram nos intervalos da escola musical.<sup>52</sup> Heráclito fala do seu "λόγος", como de algo que os homens não compreendem, e que entretanto reflete, em sua ambiguidade sibilina, a contraditória natureza das coisas.<sup>53</sup> E Parmênides convida-nos a deixar o caminho onde se ocupam o olhar sem discernimento, o ouvido ressoante e a língua, e a julgar sua controversa crítica "λόγῳ", i.é., com o instrumento da palavra, com a razão que ela articula.<sup>54</sup> Enquanto o seu discípulo Zenão compõe uma série de "λόγοι" que desenvolvem conseqüências absurdas do postulado da multiplicidade do real, com o propósito de confundir os que, por idêntico processo, criticavam o princípio parmenidiano da unidade do ser.<sup>55</sup>

Paralelamente a êsse complexo desenvolvimento do seu conceito e utilização, que acabou criando um sentimento de desconfiança em sua capacidade de revelar a natureza das coisas, o "λόγος" foi-se impondo à consciência de uma nova sociedade como instrumento de ação e de poder. Esse novo aspecto de sua conceituação correspondia ao estabelecimento do regime democrático em muitas cidades gregas, o qual por definição distribuía entre uma parcela maior de cidadãos a responsabilidade dos negócios públicos, até então confinados nos privilégios de uma aristocracia de sangue. A extensão do poder político implicava necessariamente em mudanças de velhos critérios de julgamento, em modificação de padrões tradicionais, o que determinava no domínio ético-político um sentimento análogo ao que se verificava no setor filosófico, com a problematização da realidade pelo λόγος. Nada era afinal tão simples e nítido como parecia antes, e a virtude humana, a harmonia de uma cidade e a ordem do universo se embaralhavam em uma rede inextricável de "λόγοι".<sup>56</sup>

A nova situação exigia um outro tipo de competência, que permitisse enfrentá-la em suas dificuldades específicas, e os sofistas apa-

(52) — J. Burnet, *Greek Philosophy*, § 30 p. 47.

(53) — DK I 22 A 1.

(54) — DK I 28 A 7.

(55) — Par. 128c<sup>0</sup>-d<sup>0</sup>, e Burnet, *Early Greek Philosophy*, pp. 212 e 213 n.1.

(56) — Ver a êsse respeito Burnet, *Greek Philosophy*, II, § 86.

receram com o declarado propósito de atender a essa exigência. Não é sem dúvida por acaso que seja do primeiro dêles, em data, que temos fragmentos reveladores de uma clara consciência dessas dificuldades. Diógenes Laércio nos diz que Protágoras foi o primeiro a afirmar que “sobre cada fato há duas teses opostas”,<sup>57</sup> e uma notícia mais antiga, de Aristóteles, refere-se ao que parece ter sido um corolário prático dessa idéia: “tornar superior a tese inferior”.<sup>58</sup> Desgarradas do seu contexto, que nos daria o seu verdadeiro alcance, tudo que podemos tirar delas é que, em primeiro lugar, o caráter problemático da realidade está muito bem caracterizado na oposição *un fatto-dois* “λόγοι”, e em segundo, que a excelência de um “λόγος” não é considerada em função de uma veracidade absoluta, mas sim de uma melhor elaboração. Também de outro sofista da mesma geração de Protágoras temos alguns textos que revelam um outro aspecto daquela tendência a considerar uma virtude própria do “λόγος”, a ser encontrada além de um estrito condicionamento à realidade das coisas. Górgias de Leontino celebrizou-se justamente como especialista da arte da palavra, e foi como um “ῥήτωρ” i.é. como um professor de eloquência, que êle participou do grande movimento educacional dos sofistas. Górgias viu no “λόγος”, essencialmente, um agente de persuasão, e com êsse conceito desligou-se inteiramente de qualquer relação necessária com a realidade. O “λόγος” era para êle um grande soberano,<sup>59</sup> que age no espírito como o remédio no corpo,<sup>60</sup> que persuade quando escrito com arte, não com veracidade.<sup>61</sup>

O que torna particularmente interessante essas duas concepções do “λόγος” é o fato de elas servirem a um propósito educativo. Este implica necessariamente em idéia de aperfeiçoamento, de melhoria, e quem diz o melhor supõe o pior, e portanto uma graduação do bom, e finalmente um reconhecimento do bom. Platão fará dizer a Protágoras que o objeto do seu ensino é uma capacidade de boa deliberação, que possibilite o melhor rendimento nos negócios privados e públicos,<sup>62</sup> e a Górgias, que a persuasão produzida por sua arte gira sobretudo em tórno do justo e do que se costuma discutir nas assembléias.<sup>63</sup> Ora, nenhum fragmento ou nenhuma outra notícia

(57) — V. supra p. 11 n. 12.

(58) — V. supra p. 11 n. 13.

(59) — DK II, 82 B 11 (8). “λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν”

(60) — Id. ibidem, (14). “τὸν αὐτὸν δε λόγον ἔχει ἢ τε τοῦ λόγου δίναιμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἢ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν.

(61) — Id. ibidem (13). “εἰς λόγος πολὺν ὄχλον ἔτερεψε καὶ ἔπεισε τέχνη γραφεῖς, οἷκ ἀληθεία λεχθεῖς.

(62) — V. infra p. 77 n. 31.

(63) — V. infra p. 116.

contraria o testemunho platônico, que bem pode refletir as convicções mais íntimas desses dois professores. E o que justamente devia intrigar a reflexão socrática era o modo como essas convicções podiam combinar-se com aqueles conceitos de um "λόγος" ambivalente, susceptível de uma indefinida alternância de afirmações contrárias, ou simplesmente atuante sem nenhuma subordinação e mesmo muitas vezes em inteira oposição à realidade. Como se podia reconhecer a boa deliberação de um, e a que se referia a persuasão sobre o justo do outro? Sobre que fundamento se firmava a pretensão de uma arte educativa em um caso, ou de uma arte retórica, de domínio político, em outro?

A procura de uma resposta a essas perguntas tem um nexo muito estreito, no pensamento de Sócrates, com aquela insatisfação pela idéia de causalidade dos filósofos da natureza. Sentindo os efeitos negativos de um prematuro estudo direto da realidade, êle refugiara-se nas palavras como se fôsse o menor mal,<sup>64</sup> e com êsse recurso concebera a sua "hipótese simples", que correspondia ao desejo de ver explicado que cada coisa é como é, porque justamente é melhor para ela ser assim.<sup>65</sup> A hipótese consistia, como vimos, em supor nas coisas parcelas do bom, do belo, do justo, do grande, etc., que justamente definiam os seus diversos aspectos. Ora, êsses exemplos indicam precisamente que a verificação dessa hipótese não se fazia indiscriminadamente sobre tôdas as coisas, mas em particular sobre aquelas que mais diretamente incidiam no âmbito do interesse e da ação do homem. Por êsse confinamento os "λόγοι Σωκρατικοί" se avizinhavam dos que eram elaborados por um Protágoras ou um Górgias como instrumentos de sua arte educativa, embora dêles diferissem radicalmente por aquela decidida referência a uma realidade.

Todavia, essa distinção importante não era percebida pelos contemporâneos,<sup>66</sup> que confundiam Sócrates tanto com um filósofo da natureza quanto com um sofista, e em particular com êste último, dado o aspecto polêmico das suas conversas. A confusão era tanto mais fácil quanto a realidade que Sócrates supunha para os seus "λόγοι" era uma realidade que êle afirmava desconhecer, diante da qual justamente os seus "λόγοι" se detinham, ao término de um rigoroso encadeamento. Êsse estranho resultado deixava apenas a turva impressão de que os seus argumentos eram mais destruído-

(64) — Fed. 99<sup>1-2</sup> "... τὸν δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν αἰτίας ζήτησιν ἢ πεπραγμάτευμαι βούλει σοι, ἔφη, ἐπίδειξιν ποιήσωμαι, ὦ Κέβης; ..."

(65) — Fed. 98a<sup>4-b</sup> "Οὐ γὰρ ἂν ποτε αὐτὸν ὄμην, φάσκοντά γε ὑπὸ νοῦ αὐτὰ κερκοσῆσθαι, ἄλλην τινὰ αὐτοῖς ἐπενεγκεῖν ἢ ὅτι βέλτιστον αὐτὰ οὕτως ἔχειν ; σὺν ὥσπερ ἔχει..."

(66) — Como revela a caricatura que Aistófanês traça de Sócrates nas "Nuvens" fazendo-o ensinar a tese de Protágoras. Cf. o verso 244. "Ἀλλὰ μὲ δίδαξον τὸν ἕτερον τοῖν σοῖν λόγοιν." V. supra p. 18 n. 4.

res do que os de Protágoras,<sup>67</sup> ou afetavam o entendimento normal das coisas com mais violência do que a terrível arte persuasiva de Górgias.<sup>68</sup> E essa impressão comum foi reforçada pelo caráter menos problemático que outros sofistas emprestavam aos fundamentos da sua atividade profissional. Entre êstes se destaca Hípias de Élida, que se celebrou por sua grande cultura.

Versado em tôdas as ciências do seu tempo, em matemática, em astronomia, em gramática, em história, em literatura, Hípias devia regalar os seus auditórios com a diversidade dos seus conhecimentos, e o efeito que produziam as suas conferências era sem dúvida bem diferente do que resultava das paradoxais teses de Protágoras ou dos artificiosos discursos de Górgias, e exatamente o oposto do que causavam as conversas socráticas. Seus ouvintes deviam sair delas com a feliz sensação de terem aprendido algo positivo, uma lição de ciência, um fato histórico, uma nova versão de um mito, um comentário de um poeta, um estudo de gramática, enfim uma peça bem apresentada do maravilhoso mosaico de conhecimentos humanos. Era um sentimento que correspondia perfeitamente à mentalidade do conferencista. Do seu vasto acervo cultural êste escolhia um determinado assunto e o apresentava tranquilamente, “em um nôvo e variado discurso,”<sup>69</sup> com a segurança de quem estava bem informado. Os seus “λόγοι” expressavam os fatos,<sup>70</sup> tais como eram tratados por suas respectivas ciências. A totalidade dêstes fatos constituía a realidade, que era revelada pela totalidade das ciências. O problema de conhecê-la e de revelá-la no discurso é um problema de aquisição de ciências, de que êle se considerava suficientemente provido.

*Os sofistas nos diálogos:* Tudo que Sócrates disse na *Apologia* a respeito dos filósofos da natureza e dos sofistas foi, como vimos, que êle não tinha o conhecimento do céu e da terra dos primeiros, nem a arte educativa dos segundos, e agora podemos perceber melhor o sentido dessa ressalva, feita em ocasião em que não cabia explicá-la pormenorizadamente. O estudo dos primeiros criara nêle uma profunda exigência na conceituação de uma realidade que se esquivava às mais hábeis explicações, e o levara afinal ao expediente de considerá-la “ἐν τοῖς λόγοις”, com o que sua atividade intelectual se confinou no âmbito das coisas humanas. A arte dos se-

(67) — Que escreveu os “καταβάλλοντες λόγοι” que começa justamente pela célebre frase “o homem é medida de tôdas as coisas...” V. DK II 80 B 1. V. supra p. 11 n. 11.

(68) — É um discípulo de Górgias, Menão, que dá o mais curioso testemunho dos efeitos “entorpecentes” do “λόγος” socrático V. Me. 80a-b e cp. DK II 82 A 11 (9 e 10).

(69) — “τοῦτον καινὸν καὶ πολυειδῆ τὸν λόγον ποιήσομαι” V. infra p. 41 n. 10.

(70) — V. infra pp. 44, 49-50, 65 ss.

gundos tratava também, forçosamente, das coisas humanas, e o seu grande instrumento eram também os "λόγοι", concebidos no entanto diferentemente em sua relação com uma realidade. Na prática, a atividade de Sócrates avizinha-o mais destes do que daqueles, embora fôsse dos filósofos que êle tinha derivado o grande princípio das suas conversas. No entender de Sócrates todavia, nada o distinguia melhor de um sofista do que o fato de êle próprio reconhecer que não era um filósofo da natureza, i. é. que não conhecia uma realidade de que êle entretanto apenas contemplava o reflexo nas palavras.<sup>71</sup>

Essa curiosa relação no pensamento de Sócrates, entre os filósofos e os sofistas explica a precedência dos últimos na reconstituição platônica dos "λόγοι Σωκρατικοί". Será apenas no *Fédão*, i. é. quando entra definitivamente na textura dos diálogos a teoria das idéias, que Platão julgará conveniente explicar a formação filosófica de Sócrates e confrontá-lo com filósofos.<sup>72</sup> Ao contrário, os sofistas aparecem no período em que êle põe o seu mestre a conversar com o adivinho, o rapsodo, o general, o efebo impaciente de entrar na arena política, o jovem adolescente que frequentava as palestras, i. e. quando se tratava apenas de mostrar o método socrático de investigação das virtudes, fundamentado em perguntas sobre o bom, o belo, o justo, o piedoso, etc. É justamente a ocasião própria para fazer intervir os sofistas, sobretudo aquêles cujos princípios mais diretamente incidiam no funcionamento e objetivo desse método. E são êles justamente os que mereceram o título dos diálogos, Hípias, Protágoras e Górgias. Platão se referirá de passagem, como já vimos na *Apologia*,<sup>73</sup> a outros sofistas, e em particular a Pródico,<sup>74</sup> e mesmo fará com que alguns dialoguem com Sócrates, como é o caso de Crítias no *Cármides*,<sup>75</sup> e de Trasímaco no primeiro livro da *República*.<sup>76</sup> Mas essas breves aparições têm um caráter episódico, e o que ambos discutem é apenas uma pequena peça na estrutura do diálogo, e não implica em uma caracterização global do seu pensamento, através de toda a argumentação do diálogo.

---

(71) — Cf. Hip. Ma. 281b<sup>5</sup>-7d, em que o sofista manifesta a convicção de sua superioridade sobre os filósofos, em razão do progresso da ciência.

(72) — Com Símiias e Cebes, que são pitagóricos. V. Robin, Phédon, Notice pp. XV ss. Edition Belles-Lettres, que justamente vê na presença e intervenção dos dois um sinal do caráter problemático da historicidade do *Fédão*. V. ao contrário Burnet, Greek Philosophy, pp. 149-153.

(73) — V. supra pp. 25-26.

(74) — V. em particular no *Protágoras*, onde depois de qualificá-lo muito pitorescamente de Tântalo, Platão faz uma deliciosa paródia das suas distinções de sinônimos. V. infra pp. 113.

(75) — Car. 162c ss.

(76) — Rep. I, 336b ss.

O caso de Hípias, Protágoras e Górgias é bem diferente. Os três intitulam diálogos, e suas reações à argumentação socrática como o próprio ponto de partida e a marcha dessa argumentação desenharam o perfil dialético dos três. Em face do primeiro, com a sua concepção simples da realidade dos fatos, Sócrates argumentará com a complexidade do "λόγος". Os dois *Hípias* representam um duelo entre os "πράγματα" e os "λόγοι". O segundo, com o seu relativismo subjetivista,<sup>77</sup> verá se afirmar de modo surpreendente, contra as duas opiniões iniciais do diálogo travado com Sócrates, a objetividade do "λόγος". Enfim, contra o terceiro, que via no "λόγος" exclusivamente o seu valor persuasivo, será demonstrada a sua veracidade, através de um exame da justiça que prelude a grande elaboração da República.

(77) — V. Brochard (*Études de Philosophie ancienne et moderne*, pp. 23-33) considera entretanto que o relativismo de Protágoras é um relativismo objetivo e realista e acha que corresponde ao pensamento de Protágoras a interpretação sensualista da sua tese do homem-medida, que se encontra no *Teeteto*. V. entretanto *infra* pp. 147-148.



## CAPITULO II

### O HIPIAS MENOR

#### *Erudição e Capacidade*

*Introdução: a indagação socrática do bem.* — O *Hípias Menor* abre-se com o silêncio de Sócrates, em seguida a uma importante conferência<sup>1</sup> do sofista de Élide, e aos aplausos de uma assistência que o deixou a sós com um amigo. Este repara na insólita atitude, e o convida a juntar-se ao côro de louvores ou então contestar o que lhe pareceu bem explicado nas palavras do conferencista. Sócrates confessa então que gostaria de se informar com o próprio Hípias, que entre outras coisas também falara de Homero, a fim de esclarecer uma dúvida surgida em conversa com o próprio pai do seu interlocutor, a respeito da suposta superioridade da *Iliada* sobre a *Odisséia*, que seria decorrente da superioridade de Aquiles sobre Ulisses.<sup>2</sup> O que êle queria saber exatamente era se de fato Homero tinha concebido o primeiro como sendo melhor que o segundo.

O amigo leva-o então ao sofista, a quem pergunta se êle consente em responder à dificuldade de Sócrates. Hípias prontifica-se com a melhor vontade a fazer o que aliás julga de pouca monta. Responder isso a Sócrates, comenta êle, não é nada para quem costuma ir sempre às Olimpíadas, e lá se dispõe a fornecer qualquer esclarecimento pedido pelos ouvintes dos seus discursos. Sócrates felicita-o pelo feliz otimismo,<sup>3</sup> que êle presume não ser integralmente partilhado pelos atletas que vão competir naquela grande festa. Hípias pega o embalço e explica a razão do otimismo: desde que êle começou a concorrer nas Olimpíadas, jamais encontrou quem tivesse podido superá-lo. Sócrates reitera os seus cumprimentos, e também se desculpa de não ter feito na ocasião da conferência a questão que agora o embaraçava, e que êle repete em têrmos que põem mais a

(1) — 363.<sup>a</sup> “... τοσαῦτα ἐπιδειξαμένου ...” “ἐπιδείκνυμαι” (= demonstro) e “ἐπίδειξις” (= demonstração) são as palavras que habitualmente designam as lições públicas dos sofistas. A palavra “τοσαῦτα” parece-me constituir já um primeiro traço da “polymathia” de Hípias.

(2) — Era, como mostra a seqüência do diálogo, a tese desenvolvida, então por Hípias.

(3) — 364a 1 ..μακάριον ... πάθος πέπονθας ...

vontade a erudição do sofista: “Que dizias há pouco sôbre êstes dois homens, e como os distinguias?”<sup>4</sup>

O propósito desta breve introdução, evidente desde a primeira linha, é fazer uma pequena cena de intimidade para enquadrar apropriadamente a conversa dos dois sábios. Será em um fim de sessão, e diante de poucos ouvintes, que Hípias deverá pôr à prova o seu talento e a sua competência. É uma situação exatamente oposta à da solene reunião de há poucos minutos atrás. Já vimos como na *Apologia* Platão faz Sócrates insistir no contraste entre o sucesso dos sofistas e o caráter corriqueiro e familiar das suas conversas.<sup>5</sup> No *Protágoras* iremos encontrar outra ilustração dêsse contraste, conseguida através de uma bela seqüência de cenário.<sup>6</sup> E é curioso notar que também no *Hípias Maior* uma cena ainda mais sóbria do que a do nosso diálogo enquadra os mesmos interlocutores. Nenhuma pessoa mais está presente ali, e não se faz qualquer indicação do local em que os dois se põem a conversar. Assim também são apresentados o adivinho Eutifrão e o rapsodo Ion, ambos caracterizados com a mesma fatuidade de Hípias. Todos três são profissionais de renome, habituados ao contacto e à admiração do grande público. A arte platônica como que se compraz em transferir-los daquela atmosfera de prestígio para o ambiente modesto da familiaridade socrática. O efeito dramático dessa ambientação é aqui tanto mais sugestivo quanto o personagem em questão é um dos sofistas mais plenamente convencidos do seu sucesso profissional.

Os primeiros movimentos e palavras de cada interlocutor, complementando de modo igualmente feliz as indicações cênicas da introdução, estabelecem o clima psicológico e a base ideológica da discussão. Sócrates não refuta nem louva o que ouviu, porque se tinha detido em um ponto que lhe ficara obscuro. É a sua atitude habitual de atenção à própria ignorância, norteada pelo constante desejo de examinar e conhecer o que é bom. Quem é o melhor dos dois famosos heróis, e em quê? O alvo da pergunta não é tanto, como se verá em seguida, o confronto em si de dois personagens, quanto a procura de uma explicação do elemento distintivo (κατὰ τί),<sup>7</sup> que faz com que um dêles seja melhor, e que deve ser uma parcela a mais do bom. Descobrir tal parcela equivaleria não somente a provar a superioridade de quem a tivesse, como sobretudo a constatar uma gradação do bom, e portanto, subjacente a esta, a unidade da sua natureza.

---

(4) — 364.<sup>a</sup> “... καὶ πῶς διέκρινες αὐτούς; Essa expressão ocorre várias vezes a respeito de Hípias. v. infra p. 74.

(5) — v. supra pp. 9 e 25-26.

(6) — v. infra p. 74.

(7) — Hip. Me. 364b4.

*A resposta de Hípias: a erudita discriminação dos fatos.* — No entanto, conforme já assinalados,<sup>8</sup> Sócrates arrazoa um pouco sôbre a sua questão, e acaba por lhe dar outra fórmula. Hípias é simplesmente convidado a repetir o que dissera, e a explicar a distinção que tinha feito entre Aquiles e Ulisses. Esta pequena modificação, de aparência inocente, está de fato endereçada com muita propriedade e malícia à erudição do sofista. Ela vai arrancar-lhe uma resposta diferente da que êle teria dado à primeira forma da questão socrática,<sup>9</sup> e por razões óbvias. Hípias é um atleta da inteligência, visivelmente empolgado com o volume considerável dos seus conhecimentos, e muito propenso a servir-se dêles com irreflexão e intemperança. Como todo erudito, êle devia falar com autoridade e desenvoltura, aplicando fartamente ao seu assunto o processo das analogias e das distinções, que lhe permitia fazer digressões e variações sem conta. Em sua conferência de há pouco êle não falara sômente de Homero, cujo comentário devia ter sido apenas a nota brilhante de um arranjo de temas gerais de crítica literária, ética, mitologia e história.<sup>10</sup> É justamente para ir ao encôntro dessa competência polimorfa que Sócrates encobre sua questão inicial — quem dizes ser o melhor dentre Aquiles e Ulisses? — com o pedido final de uma distinção entre os dois heróis.

A resposta de Hípias, conforme a intenção de Sócrates, dá mais do que pedia a pergunta, determinando assim a direção do diálogo. Homero, diz êle, fez de Aquiles o mais nobre, de Nestor o mais sóbrio e de Ulisses o mais versátil.<sup>11</sup> É uma caracterização que revela o espírito positivo do sofista. Qualquer grego devia reconhecê-la imediatamente, e uma só leitura dos poemas homéricos é suficiente para nos deixar a mesma impressão de nobreza, sabedoria e versatilidade nos três tipos. No entanto, enquanto nossa expressão “o mais nobre” recobre uma noção moral bem distinta, susceptível de ser diferentemente entendida, mas jamais de ser confundida com outras similares, a palavra grega que lhe corresponde, o adjetivo *ἄριστος* significa literalmente “o melhor”, e portanto não é mais do que o superlativo de “*ἀγαθός*” (=bom), o que nos põe juntamente com Sócrates diante de uma noção muito mais ampla.

---

(8) — v. supra pp. 39-40.

(10) — V. DK II, B6:

(10) — V. DK II, b6: “Τούτων ἴσως εἴρηται τὰ μὲν Ὀρφεῖ, τὰ δὲ Μουσαίου κατὰ βραχὺ ἄλλωι ἄλλαχού, τὰ δὲ Ἡσιόδωι τὰ δὲ Ὀμήρωι, τὰ δὲ τοῖς ἄλλοις τῶν ποιητῶν, τὰ δὲ ἐν συγγραφαῖς τὰ μὲν Ἑλλήσι τὰ δὲ βαρβάροις: ἐγὼ δὲ ἐκ πάντων τούτων τὰ μέγιστα καὶ ὁμόφυλα συνθεῖς τούτων καινὸν καὶ κολυειδῆ τὸν λόγον ποιήσομαι.

(11) — Hip. Me. 364c6-8.

aquela em que o vimos na *Apologia* colocar o supremo objetivo do seu incessante inquérito sôbre a virtude.<sup>12</sup>

Essa observação é necessária para compreender a posição de Sócrates diante da resposta de Hípias. Ele declara que lhe pareceu entender a caracterização de Aquiles e a de Nestor, e essa reserva significa que êle a entendeu de modo diverso do sofista. Um pouco mais adiante, com efeito, em pleno curso da argumentação, êle pergunta a Hípias se quem é *o mais sábio e capaz* não é também o melhor justamente naquilo em que é mais sábio e capaz.<sup>13</sup> O sofista responde pela afirmativa, sem se dar conta de que se está esfumando dêsse modo sua distinção entre Aquiles e Nestor, mas Sócrates deixa-o inadvertido, e a questão em suspenso, para poder prosseguir em seu inquerito sôbre a distinção entre Aquiles e Ulisses, que não o satisfaz de todo.

Quanto à caracterização de Ulisses, ela nada esclarece a Sócrates, que começa por perguntar se também Aquiles não é versátil nos poemas homéricos. Hípias lhe retruca que se dá exatamente o contrário, que Aquiles é o mais simples e verídico, enquanto Ulisses é versátil e mentiroso. Esse raciocínio, inspirado no propósito de contestar a sugestão socrática de um Aquiles também versátil, força uma derivação pejorativa do conceito dessa palavra, que certamente ocorreu a Hípias no bom sentido de hábil, industrial, astuto, com que de preferência aparece no texto homérico. E a consequência é que parece ficar relegado a segundo plano o atributo “o mais nobre”, inicialmente conferido a Aquiles, agora qualificado de verídico em face de um Ulisses mentiroso; e que o valor correlativo das duas últimas noções permite subtender uma implícita referência a Ulisses do atributo “menos nobre”, correspondente à primeira qualificação de Aquiles. Este é bom, simples e verídico, e o outro é versátil, mentiroso e mau. O sentido de versátil fica assim estabelecido, em última análise, em função da antítese *bom-mau*, a qual, obtida por intermédio de *veredico-mentiroso*, constituirá o pano de fundo da argumentação socrática.

*A refutação socrática: a superior complexidade dos fatos* — Sócrates duvida da nova distinção de Hípias, assim como da legitimidade da sua referência ao texto homérico. Será que o poeta realmente a concebia assim, em termos de tão rigorosa exclusividade entre duas pessoas? E que o próprio Hípias também pensava dêsse modo? A resposta afirmativa do sofista dispensa o poeta da questão, para maior

(12) — Ap. 29 e 2, 30b2.

(13) — Hip. Me. 366d6-8. A associação de *capaz* a *sábio*, introduzida por Sócrates, corresponde ao concetio utilitarista da sabedoria próprio de Hípias. V. infra 43 n. 19 e p. 50.

(14) — Que não pode tê-lo presente à conversa, para dar pessoalmente as suas razões. v. infra p. 98.

prazer de Sócrates,<sup>14</sup> e os dois interlocutores ficam diante de um caso típico de “δισοοὶ λόγοι” i.é. de teses duplas, que constituíam um dos principais instrumentos da metodologia dos sofistas. A tese de Hípias — um é o mentiroso, outro é o verídico — afirma a exclusividade<sup>15</sup> dos dois tipos, susceptíveis de serem exemplificados pelos dois heróis homéricos. Sócrates vai-lhe opor a compatibilidade dos dois atributos em uma mesma pessoa, mentirosa ou verídica conforme a mentira ou a verdade que venha a proferir, e também reivindicará para a sua tese o exemplo de um Aquiles ou de um Ulisses igualmente verídicos e mentirosos, na medida em que tenham falado a verdade ou mentido.

Assim explicadas, o antagonismo dessas posições parece fictício, porque baseado em afirmações de fatos diferentes. Enquanto Hípias está falando de tipos que preferentemente dizem a verdade ou mentem,<sup>16</sup> e referindo-se a um fato banal, atestado pela experiência comum, Sócrates lhe vai contrapor, em nome da mesma experiência, outro fato banal, o da ocorrência da verdade e da mentira no mesmo homem. As duas teses se conciliariam perfeitamente, desde que se insistisse nessa distinção, já sugerida pelas próprias palavras dos dois interlocutores. No entanto, é preciso notar que a antítese socrática — a mesma pessoa se revela mentirosa e verídica<sup>17</sup> só é de fato estabelecida como resultado de sua argumentação contra o simplismo da tese de Hípias, e com o objetivo de lhe mostrar a dificuldade de aplicá-la a um juízo correto dos dois heróis.<sup>18</sup>

A argumentação contra a tese de Hípias (surgida, não esqueçamos, de uma distinção entre Aquiles e Ulisses) começa com o exame da noção de mentiroso, que é confrontada com a de doente. Os mentirosos não são como doentes, que têm a sua doença por incapacidade de ficar sadios. Pelo contrário, sua versatilidade e falácia supõem um poder,<sup>19</sup> que não deriva da ingenuidade (Aquiles foi declarado verídico, porque simples, ingênuo) ou da demência, mas sim da astúcia e da reflexão. São por conseguinte refletidos

(15) — 365c4 “... ἕτερος μὲν εἶναι ἀνήρ ἀληθής, ἕτερος δὲ ψευδής, ἀλλ’ οὐχ ὁ αὐτός.

(16) — 365b<sup>3</sup> Ἐν τούτοις δηλοῖ τοῖς ἔπεισιν τὸν τρόπον ἑκατέρου τοῦ ἀνδρός.

(17) — 369b 3-4.

(18) — 370d6-e4.

(19) — Essa noção reaparecerá no fim do diálogo (v. infra pp. 47-48) e também no Hípias Maior (p. 62), e os comentadores de Platão vêem nesse insistência uma alusão a um conceito hipiano de δύναμις. Dupréel (*Les sophistes*, p. 198) acha que esse conceito está bem explicado em Híp. Men. 366e., e que o seu sentido é o de um acréscimo de capacidade, de um progresso técnico. E Untersteiner (*I Sofisti*, pp. 349-352) o interpreta como uma “correlatividade do bem e do mal”, “ligados por uma unidade existencial” que se manifesta na natureza do homem, “soma de opostas qualidades.”

e, se refletidos, sabem o que estão fazendo. e portanto são sábios (Nestor foi declarado sábio) em suas mentiras, que eles perpetram quando bem querem, justamente porque têm o poder e a ciência de o fazer. Em consequência, jamais poderia ser mentiroso um homem ignorante, que é incapaz de mentir.

Para comprovar essas estranhas conclusões, Sócrates procura verificá-las na própria ciência de Hípias. Este é bom em aritmética, geometria e astronomia,<sup>20</sup> e em qualquer desses domínios, quanto maior fôr a sua competência, e conseqüentemente sua excelência,<sup>21</sup> maior será sua capacidade de acertar e dizer a verdade. Mas igualmente grande será o seu poder de fazer o contrário, de errar e mentir sempre que quiser, e muito maior que o do ignorante dessas ciências, cuja ruindade nesse ponto pode fazê-lo acertar casualmente numa verdade que esteja querendo dissimular. Outras ciências e técnicas de Hípias são passadas em revista, no evidente propósito de satirizar sua erudição universal, e em tôdas elas, assim como em qualquer outra espécie de competência, Sócrates o desafia a mostrar aquela exclusividade do verídico e do mentiroso entre duas pessoas diferentes. E o reconhecimento<sup>22</sup> do sofista lhe permite contrapor, como fecho dos seus argumentos, os dois heróis homéricos não como tipos diferentes ou opostos, mas semelhantes, não só quanto à mentira e verdade como a respeito de qualquer outra qualidade ou defeito.<sup>23</sup>

\*

\* \* \*

*Crítica ao método socrático: o apêgo às minudências do "λόγος".*  
— Procurando salvar sua tese, Hípias volta-se à crítica do método que o fêz contradizer-se. Em tom de enfado, êle reconhece a velha mania socrática de entrançar argumentos, <sup>24</sup> de destacar o mais difícil de uma proposição e agarrar-se aos seus mínimos detalhes, em vez de enfrentar em sua totalidade o fato que ela pretende esclarecer. Se Sócrates quiser discutir nesse espírito, êle poderá fazer, com muitas provas, uma cabal demonstração de que o Aquiles homérico não tem falsidade e é melhor do que Ulisses, que o poeta representou fraudulento e mentiroso. E que Sócrates por sua vez oponha discurso a discurso, se quiser provar que Ulisses é melhor do que Aquiles. Só assim os ouvintes poderão avaliar qual das duas teses é a melhor.

(20) — Cp. Hip. Ma. 285c.

(21) — Hip. Me. 366d 3-7.

(22) — Id. 369a 3.

(23) — Id. 369b 1-5.

(24) — Id. 369b 8 e ss. — "ἀεὶ οὐ τινας τοιούτους πλέκεις λόγους ...".

Não é difícil reconhecer nessas observações do sofista as mesmas características de espírito já manifestadas em suas primeiras respostas a Sócrates. Elas representam o protesto de uma inteligência bem informada, e portanto confiantemente apegada ao bom material da sua informação, contra o que lhe parece um abuso dialético, uma filigrana de palavras que dissimula a realidade do fato em questão. No caso presente, o fato é a representação homérica de dois tipos que o próprio Sócrates tinha evocado e de que no entanto êle logo se afastara, para tecer com simples palavras a sua contradição. A seu ver a única contradição legítima seria aquela que consistisse em apresentar provas contrárias, colhidas também no próprio texto homérico, e êsse seria o único procedimento que aos presentes daria condições para um julgamento sôbre as duas posições.<sup>25</sup>

Entretanto, em abono do método criticado, a arte de Platão se compraz em mostrar o realismo de Hípias envolvido e comprometido em sua própria crítica pelas noções que o exame socrático tinha analisado. Vimos acima como êsse realismo reagiu à sugestão socrática de que a versatilidade se encontrava também em Aquiles. Para reafirmá-la em Ulisses, como característica específica dêste, êle lhe opôs a simplicidade de Aquiles, um conceito de fácil associação com o de franqueza e veracidade. A associação foi feita e determinou por sua vez uma outra, a de falsidade a versatilidade, e foi êsse complexo analógico que motivou por fim a nova distinção verídico-falso, em prejuízo da anterior, nobre-versátil.<sup>26</sup> Agora, no momento em que êle sente a necessidade de insistir em sua posição realista e de acusar o irrealismo do seu interlocutor, ei-lo que introduz explicitamente a antítese bom-mau (Aquiles é melhor que Ulisses), que êle não chegara a formular, mas ficara, como vimos, subentendida, na distinção verídico-mentiroso.<sup>27</sup> Ora, era justamente a antítese bom-mau que interessava a Sócrates desde o comêço; o que êle queria saber era quem era o melhor dos dois heróis. E só agora Hípias, como sem querer, lhe respondia claramente. E essa resposta tardia e involuntária revelava por si só a inconsistência do seu realismo, as dificuldades que envolviam sua explicação do fato discutido.

*Revide socrático: a minudência dos fatos* — Revidando a crítica de Hípias, Sócrates esclarece que o seu empenho em apontar tais dificuldades não tem de sua parte o menor interêsse competitivo. Nem tampouco êle está interessado em contestar a sua sabedoria. Muito pelo contrário, o método que Hípias acaba de criticar, e que pelo visto o desnorteara, não é mais que um processo de aprendizagem,

---

(25) — Cf. Prot. 338a7 - b2 Hípias tinha o hábito das competições públicas, decididas pelo voto dos presentes, como nos concursos de música e poesia.

(26) — V. supra p. 41.

(27) — V. supra p. 42.

que consiste em indagar, retomar o que lhe é respondido e acompanhar a sua seqüência.<sup>28</sup> Longe de significar necessariamente uma fuga dos fatos, êle pode muito bem ser fruto de uma maior exigência em apurá-los. O apêlo ao senso da realidade é perfeitamente compreensível e mesmo louvável no decorrer de uma discussão, mas por si só êle não ensina a quem justamente tem dificuldade em comreendê-la, e sobretudo não dispensa, ao contrário ainda reclama maior atenção às afirmações de quem o faz. Assim, em face da declaração de Hípias, de que em Homero se encontram provas concretas da falsidade de Ulisses e da veracidade de Aquiles, Sócrates tem que lhe mostrar êste último, na mesma passagem da *Iliáda* pouco antes citada por êle próprio em apoio de sua tese, em atitudes que lhe parecem flagrantes delitos de mentira, porque de modo algum correspondiam ao sentido de suas palavras.<sup>29</sup>

Hípias lhe retruca que nesse caso se tratava de mentiras sem premeditação, involuntariamente proferidas sob a pressão de acontecimentos que acabrunhavam o espírito generoso do seu herói: seu rancor vingativo o fazia repetir as ameaças de partida, enquanto sua dor de ver os gregos derrotados não o deixava executar o que ameaçava.<sup>30</sup> Sócrates insiste na questão, fazendo-lhe observar a estranheza de que uma mentira assim tão ingênua pudesse escapar à atenção de um mentiroso qualificado como Ulisses, o qual todavia não duvidou um só instante das palavras que lhe disse Aquiles, e que minutos depois êste desdizia diante de Ajax. Hípias ainda acha o caso perfeitamente justificável, e explica a dubiedade de Aquiles como o resultado de hesitações e conflitos de uma alma simples. Se êle diz a um contrário do que conta a outro, é por ter, em sua boa fé,<sup>31</sup> mudado de opinião. Ulisses pelo contrário, continua êle no mesmo processo de deduções antitéticas, até a verdade que diz é premeditada, do mesmo modo que suas mentiras.

Mais uma vez as palavras de Hípias confirmam a tendência pragmática do seu pensamento. O comentário de Sócrates sobre o texto homérico levou-o a justificar sua caracterização tipológica com interessantes observações sobre a psicologia de Aquiles. Mas insistindo obstinadamente em distingui-lo de Ulisses, e levado pelas questões socráticas e estabelecer essa distinção em termos de contraste, êle teve que complementar aquelas observações com a indicação de uma nova faceta de Ulisses. Êste é finalmente um calculista ardiloso em face do ingênuo e temperamental Aquiles. E essa última distinção vem justamente depois de afirmar êle que Aquiles é melhor do que

(28) — Hip. Me. 369d<sup>4-5</sup>... διαπυνθάνομαι καὶ ἐκανασκοπῶ καὶ συμβιβάζω τὰ λεγόμενα...”

(29) — Id. 370d.

(30) — Id. 370e<sup>5-9</sup>.

(31) — Id. 371d<sup>8</sup>.

Ulisses,<sup>32</sup> o que implica em mais um processo antitético de assimilação do ingênuo ao bom e do esperto e atilado ao mau.

Ora, o que precisamente interessa a Sócrates é verificar a incidência do bom e do mau nas sucessivas caracterizações de Hípias, se porventura ela guarda uma certa constância que as legitime. Eis porque a êsse ponto êle deixa o texto homérico, e abruptamente aponta para a conclusão de que Ulisses seria melhor do que Aquiles. Pois em argumentação anterior os que de caso pensado mentiam se revelaram melhores, porque mais capazes, do que os que o faziam sem o advertirem. Hípias se surpreende como nós a essa relação entre um e outro caso, e contra ela aponta, por sua vez, para o fato de que a injustiça e o mal involuntários merecem uma indulgência que não existe para as más ações deliberadas, indulgência que se reflete nas leis, muito mais severas nestes casos do que naquêles. Sua observação é ainda "ὄλω τῷ πράγματι,<sup>33</sup> i.é. do fato total, sem mutilação ou redução. A evidência do argumento socrático êle opôs a evidência dos costumes e das leis, que revelam os mentirosos do lado dos culpados. E assim êle derivou inteiramente a questão socrática para o campo moral, onde melhor se acusa o seu aspecto paradoxal.

Sócrates se atém ao paradoxo, em atenção à seqüência dos argumentos, mas essa fidelidade lhe custa agora uma perturbação espiritual, que êle confessa ao seu interlocutor em palavras que contrastam com a confiante linguagem dêste último. A constituição das coisas e o seu modo de ser lhe fazem tropeçar,<sup>34</sup> explica êle, fazendo alusão à crítica anterior de Hípias,<sup>35</sup> e a melhor prova da sua insegurança e ignorância está em seu desacôrdo com os que entre os gregos gozam de uma reputação de sabedoria. Mas a compensá-lo dessa lacuna resta-lhe a boa disposição de aprender, que lhe permite não se envergonhar de estar sempre perguntando, assim como de ser reconhecido ao que lhe ensina, e ainda de não considerar como invenção própria o que aprendeu de outros.<sup>36</sup> Por isso êle não hesita em pedir ao sofista que o cure da crise de opinião em que o lançaram os argumentos, e acrescenta a exigência de que não lhe seja aplicada a terapêutica do longo discurso, ineficaz para o seu caso, mas sim a das breves respostas.

*Capacidade técnica e virtude* — Hípias aquiesce constringido, e não sem acusá-lo de perturbar a discussão, embora sem fazer, como teríamos desejado, o mínimo reparo ao modo como Sócrates reto-

(32) — V. supra p. 44.

(33) — V. supra p. 44 n. 24 e 369c1-2.

(34) — Id. 372b "τῶν μὲν γὰρ πραγμάτων ἢ ἔχει ἔσφαλμαι, καὶ οὐκ οἶδ' ὅπῃ ἐστὶ"

(35) — V. supra pp. 44-45.

(36) — A alusão deve ser endereçada ao próprio Hípias, e pode ser relacionada com o que êle diz no frag. 6 V. DK II 86 B 6 V. supra p. 41n.10.

mou suas últimas palavras. A generalização que êle estabeleceu com a noção de malfetor<sup>37</sup> foi traduzida por Sócrates com a de errar<sup>38</sup> que até então nao tinha surgido no diálogo. Esta última noção, que envolve a de incapacidade, servirá a êste para desenvolver uma série de argumentos tendentes a comprovar melhor o paradoxo da superioridade da ação má voluntária sôbre a mesma ação involuntária. Do lado em que estiver a vontade, em qualquer setor ou com qualquer instrumento da nossa atividade, a má ação revela no agente uma excelência que não possui o que a faz involuntariamente. O corredor que de propósito corre lentamente é superior ao que sem querer faz a mesma coisa. Do mesmo modo é melhor o corpo que propositadamente assume uma atitude feia, e o ôlho com que vemos curto; e o leme com que intencionalmente o piloto extravia o seu navio, e ainda, a natureza de um cavalo com que de propósito um cavaleiro cavalga mal, o talento de profissionais e artistas com que as respectivas obras sejam expressamente mal feitas, o espírito do servo que de caso pensado falhe e malbarate o seu serviço, e enfim o nosso próprio espírito, quando o êrro e o mal que faz é intencional.<sup>39</sup> A gradação analógica dos últimos exemplos é particularmente sensível no texto original, onde vemos Sócrates falar da ψυχή do cavalo, do cão, do arqueiro, do médico, do flautista e do citarista, do servo e enfim de cada um de nós, em paralelismo com as faculdades do corpo e os instrumentos de ação dos exemplos anteriores, e portanto em acepção vizinha à dêstes dois conceitos. É de se notar ainda a habilidade com que se fêz a transição da “ψυχή” do animal à “ψυχή” humana. Considerou-se esta primeiro em função de atividades específicas, nas quais se pode perceber facilmente a noção de capacidade atrás de uma má execução, a prestigiá-la em face de uma ação má por incapacidade. Mas no fim se pôs simplesmente a nossa alma em função do bem em geral, e então ficou paradoxal o que nos casos anteriores era perfeitamente compreensível: a excelência de uma má ação consentida sôbre a mesma ação involuntária.

Hípias fica reduzido a reiterar seu espanto, insistindo no absurdo de uma superioridade do intencionalmente injusto sôbre o que o é sem querer, o que leva Sócrates a apresentar-lhe, finalizando o diálogo, o aspecto mais radical do paradoxo. A justiça, em que Hípias insiste,<sup>40</sup> é uma capacidade ou uma ciência, ou ambas as coisas. Em qualquer das três hipóteses, a alma mais capaz, mais sábia, ou mais

(37) — 371e9-372a1 “καὶ πῶς ἄν, ὦ Σώκρατες, οἱ ἐκόντες ἀδικούντες καὶ ἐκόντες ἐπιβουλευσάντες καὶ κακὰ ἐργασάμενοι” ...

(38) — Id. 372d 5 e 2 “οἱ βλάπτοντες τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἀδικοῦντες καὶ ψευδόμενοι καὶ ἰξάπατωντες καὶ ἁμαρτάνοντες ἐκόντες ...”

(39) — Id. 373c<sup>4</sup>-375d.

(40) — Id. 365d<sup>3-4</sup>.

capaz e mais sábia ao mesmo tempo, é a mais justa, e também a melhor, pelo que foi admitido anteriormente.<sup>41</sup> Mais sábia e mais capaz, ela pode fazer igualmente o que é bom e o que é mau, e portanto o bem ou o mal que ela fizer, com capacidade e ciência, é consentido. E ainda, se cometer injustiça é fazer o mal e não cometê-la é agir bem, a alma justa e boa, sendo necessariamente sábia e capaz, é a que de propósito comete injustiça, e o homem bom seria aquele que voluntariamente erra e pratica atos feios e injustos, se é que, sublinha êle, existe alguém que age assim.

A discordância final do sofista é acompanhada pela do próprio Sócrates, que não obstante aponta para a necessidade lógica da aparência criada pelos argumentos,<sup>42</sup> confessa novamente seu próprio embaraço diante do contraste que ela apresenta com o ponto de vista habitual sobre a questão, e finalmente expressa sua estranheza de que também os sábios como Hípias se desnortassem na tentativa de elucidá-la. Essas breves palavras lançam sobre o resultado negativo do diálogo uma luz que permite discernir melhor os seus aspectos positivos.

*Aporia final: o bem e a ação voluntária.* — Sócrates não conseguiu, evidentemente, uma resposta satisfatória à sua questão inicial: Qual é o melhor, Aquiles ou Ulisses? Mas a seqüência da conversa lhe permitiu verificar, através das sucessivas respostas de Hípias, um aspecto especial de sua própria ignorância em matéria de virtude: sinceridade e falsidade, por mais nítida que pareça a sua demarcação, alternam-se na vida humana em complexa relação com o conhecimento do bem, e a franqueza ingênua pode afinal não ser mais que o resultado de uma ignorância, de que pelo menos está livre a dubiedade consciente.<sup>43</sup>

Todavia, não foi apenas a deficiência socrática que ficou mais uma vez comprovada. Tal como acontecia geralmente, também o seu interlocutor não se mostrou melhor. No entanto Hípias era um grande erudito, que tinha a seu crédito o conhecimento das ciências do seu tempo e a prática de muitas artes, o que lhe devia dar uma natural propensão a considerar o material da sua cultura como uma espécie de medida dos elementos concretos da realidade, e portanto um vivo sentimento do poder de ação que facultava essa cultura. O primeiro desses dois traços determinou, como vimos,<sup>44</sup> sua reação própria ao método socrático e conseqüentemente o roteiro geral do diálogo, que se desenvolveu em suma entre sua insistência na considera-

(41) — Hip. Me. 367c<sup>4-6</sup>.

(42) — Id. 367c “... ἀλλ’ἀναγκαῖον οὕτω φαίνεσθαι νῦν γε ἐκ τοῦ λόγου.”

(43) — V. Goldschmith, Les Dialogues de Platon — cap. III, § 50.

(44) — V. supra p. 44. (

ção dos "πράγματα" e o apêgo socrático à concatenação dos "λόγοι". O desajuste entre os argumentos de Sócrates e os fatos que o sofista lhe propôs sucessivamente, como dados concretos de uma realidade conhecida, revelou afinal a insuficiência do conhecimento universal dêste último, que não foi capaz de resolver para o outro as dificuldades de um dêesses dados.

Ele teria sido perfeitamente capaz, se soubesse perfeitamente, conforme foi também admitido antes.<sup>45</sup> No entanto, seu conhecimento confessadamente *pragmático* não dá conta de outras conexões entre ciência e capacidade, além daquela que parece explicar a inspiração utilitária da sua cultura universal.<sup>46</sup> A capacidade é também relativa à mentira, ao engano, ao êrro, à injustiça e ao mal em geral, e mesmo nesses casos ela é superior à incapacidade. Mas o paradoxo não deve ssustar. Se a incapacidade está ligada à ignorância, a capacidade, de qualquer coisa que seja, representa alguma ciência, mas quando é de uma ação má, ela deve ser resultante de um conhecimento imperfeito do bem. Esse raciocínio não está explícito nas palavras finais do diálogo, mas êle se depreende da maneira como Sócrates encerra a conclusão do paradoxo: "Aquêle que, ó Hípias, voluntariamente erra, agindo vergonhosa e injustamente, *se é que existe alguém assim*, não seria outro senão o homem bom"<sup>47</sup> A restrição socrática aponta discretamente, ao despedir-se do sábio de Élide, para a idéia de que o bem tem um poder absoluto, através do seu conhecimento, que é superior ao de tôdas as outras coisas, no sentido simples de que êle é algo mais do que o conhecimento de tôdas as coisas.

---

(45) — V. supra p. 44.

(46) — V. Goldschmidt, op. cit. p. cap. III, p. 104.

(47) — 376b 7-8 "Ὁ ἀρα ἐκὼν ἀμαρτάνων καὶ αἰσχρὰ καὶ ἄδικα ποιῶν, ὃ Ἰππία, εἴπερ τίς ἐστιν οὗτος, οὐκ ἂν ἀλλος εἶη ἢ ὁ ἀγαθός.

### CAPITULO III

#### O HIPIAS MAIOR

##### *Erudição e realidade*

*O tema e o interlocutor: a objetividade do belo* — O *Hípias Maior* aborda um tema mais bem determinado, e apresenta uma estrutura muito mais simples do que a do seu homônimo. Os argumentos que o constituem, em vez de se entrosarem como neste último em uma seqüência única, hábilmente articulada em discussões de temas derivados que parecem por vêzes interrompê-la, sucedem-se ao contrário em uma cadeia de etapas autônomas, que se desenvolvem cada uma por si própria, em uma articulação que à primeira vista não se percebe. Sócrates solicita do sofista uma definição do belo, consegue que êle lhe apresente três, e êle mesmo propõe outras quatro. Tôdas elas são sucessivamente examinadas e rejeitadas como insuficientes ou absurdas, o que confere ao diálogo o caráter negativo das primeiras obras de Platão.

Uma definição do belo significa para nós modernos um estudo especializado de estética, ou pelo menos uma imediata orientação nesse sentido dos têrmos que procuramos utilizar. De modo análogo o bom nos faz logo pensar em moral, o justo em direito, o ser em metafísica. Esse entendimento compartimentado não era a condição dos nossos interlocutores, para quem noções dêsse tipo dificilmente se destacavam do tecido vivo da linguagem comum, de que mal se diferenciava uma tradição filosófica ainda incipiente. Os sofistas tinham apenas iniciado um trabalho sistemático de desmontagem dessas noções, e o resultado do seu esforço se refletia em tôda uma literatura de teses duplas,<sup>1</sup> que afirmavam antagonisticamente a identidade e a diferença do justo e do injusto, do bom e do mau, do belo e do feio, do verídico e do falso, e assim por diante.

Um objetivo prático imediato inspirava a elaboração dessas teses. Era sobretudo através delas, do aprendizado do seu manejo, que os sofistas pensavam poder adestrar a inteligência e aguçar o espírito dos seus alunos para as grandes lides da vida. Mas êsse primeiro objetivo fatalmente deve ter sido logo superado por uma consequên-

---

(1) — V. supra pp. 11 e 32-33.

cia muito mais importante. A inteligência que assim se adestrava podia facilmente despertar para o problema das relações entre a realidade dos fatos — τὰ πράγματα e a linguagem — οἱ λόγοι — que os exprimia. Um mesmo ato ou coisa se podia enquadrar em definições de excelência ou deficiência, de virtude ou vício, de acordo com as circunstâncias que o acompanhassem, assim como pelo contrário duas coisas ou atos exatamente contrários podiam incidir, pelo mesmo motivo, numa mesma definição de virtude ou vício. A consciência de complexidade desas relações tendia a provocar duas atitudes opostas em face da possibilidade de apreensão dos fatos pela linguagem: ou esta os condicionava e mesmo os criava ou aquêles se impunham a esta e determinavam a sua articulação. A primeira atitude será, como veremos,<sup>2</sup> a de um Protágoras e de um Górgias; e a segunda, a análise do diálogo precedente já nos mostrou que era a de Hípias.<sup>3</sup>

É dentro desse contexto de idéias, bem mais amplo que o nosso disciplinado confinamento da questão, que se deve compreender o sentido da presente indagação socrática, assim como da escolha de Hípias para respondê-la. O empenho de Sócrates em examinar os vários aspectos da virtude, tal como o vemos no *Eutifrão*, no *Láques*, no *Cármides*, no *Protágoras*, na *República* I, corresponde a uma tendência para afirmar, contra aquelas manifestações contraditórias dos 'δισσοὶ λόγοι', uma realidade superior à dos fatos, que são tão contraditórios quanto aquêles. No encaço dessa realidade, apenas vislumbrada, sua argumentação fica oscilando, naquêles diálogos, entre o que se pode considerar como os dois termos de cada virtude que examina, entre a própria ação espiritual do homem e o ato que ela realiza. A piedade e o ato piedoso, a coragem e o ato corajoso, a moderação e o ato moderado, eis os polos que atraem intermitentemente o exame socrático da ἀρετή, e que demarcam aquela realidade que lhe interessa constatar e se possível definir, realidade que Aristóteles batizou com o nome de "τὰ ἐθικά".<sup>4</sup>

Acontece porém que, entre os elementos de tal realidade, determinada em função da atividade humana, encontram-se sobretudo o bom e o belo, que no entanto parecem transbordar dos limites puramente éticos dos fatos, e se podem estender a tôdas as coisas físicas. Justo, corajoso e moderado se diz sempre de um ato ou do homem que o pratica, enquanto belo pode dizer-se não apenas de um gesto do homem como do próprio homem, independentemente dos seus atos, ou da obra do estatutário ,da face lisa do ouro, da paisagem de

(2) — V. infra pp. 92 n. 80, 103 n. 115 e 112-116.

(3) — V. supra pp. 44-45 e 49-50.

(4) — Met. I, 987b.

um pôr-de-sol. O belo nos entra pelos olhos e ouvidos diretamente das coisas, antes de figurar no código dos nossos costumes e atos, como atestando sua origem exterior à ação humana. Sua objetividade parece assim mais extensa que a do justo, do moderado, do corajoso, que estão confinados no âmbito da virtude, e é ela que possibilita no presente diálogo uma virada decisiva do exame socrático para o lado complementar da ação humana, i. é. para o lado das coisas.

Essa circunstância explica a presença de Hípias pela segunda vez nos diálogos. Como isso não ocorre com nenhum outro interlocutor de Sócrates, a crítica moderna suspeitou de sua autenticidade, baseada no fato de que Aristóteles refere-se a um argumento no *Hípias Menor*, usando a expressão “o argumento no *Hípias*”, como se não houvesse dois diálogos platônicos com esse nome.<sup>5</sup> Mas a suspeita não é partilhada pela maioria dos platonistas,<sup>6</sup> que vêem outros tantos motivos, além da tradição, para considerá-lo autêntico. Assim se justifica a observação de há pouco. Hípias é evocado uma segunda vez, porque o reclamava a natureza da questão. Com um Cármides ou um Lisis, cuja beleza juvenil podia ser um excelente ponto de partida para a questão do belo, dificilmente Sócrates tomaria, para examiná-la, o rumo das coisas. E seria preciso imaginar o entusiasmo de uma festa que acenda a inspiração de poetas e amantes, para que ele pudesse de novo reatar na mesma questão os dois termos do seu exame, e procurar com o amor a natureza do belo. O sofista de Élide, com sua competência universal, e o sentimento de que ela lhe valia uma interpretação objetiva das coisas,<sup>7</sup> é o interlocutor ideal para fornecer ao método socrático a melhor oportunidade para uma investigação da realidade do belo.<sup>8</sup>

*Introdução: a erudição de Hípias e a atitude dos espartanos: o aspecto ético do belo.* — Para poder formular a pergunta que vai orientar todo o diálogo, Sócrates ouve de Hípias a notícia de que vai pronunciar uma conferência sobre as belas ocupações. Trata-se de uma composição que já mereceu o aplauso dos lacedemônios, um λόγος belamente composto e ainda bem disposto em seus tēr-

---

(5) — Met. V, 1025a<sup>6</sup>. Ver a esse respeito Sir David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, pp. 3-4, que apresenta outras passagens de Aristóteles, (*Top.* 146 a21-3; 102a<sup>6</sup> e 135a<sup>13</sup>), que ele supõe aludirem ao *Hípias Maior*.

(6) — Entre os quais, além de Ross, estão Arnim, Raeder, Ritter, Taylor, Goldschmidt. Joseph Moreau (*Le platonisme de l'Hippias Majeur*, in REG t. IV pp. 19-42) retoma a tese da inautenticidade, procurando demonstrar que a terminologia do diálogo supõe conceitos elaborados em diálogos tardios, como o Filebo por exemplo. Alguns pontos de sua argumentação serão mais adiante comentados.

(7) — V. supra pp. 49-50.

(8) — Hip. Ma. 286e<sup>3-4</sup>.

mos”;<sup>9</sup> no qual Nestor, a pedido do filho de Aquiles, lhe propõe “muitíssimas idéias justas e belíssimas”. Sócrates pega a deixa de Hípias e, fazendo um jôgo com a palavra belo,<sup>10</sup> explica o tipo de pergunta que lhe quer endereçar. A mesma pergunta, finge êle, que uma pessoa atrevida lhe fizera, ao lhe ouvir certa vez o que agora êle acabava de ouvir de Hípias, elogiando umas coisas como belas e censurando outras como feias. Donde sabia êle, Sócrates, quais eram as belas e quais as feias? Podia êle então dizer o que era belo? A questão é transferida ao sofista, com a promessa de que sua resposta, certamente convincente da parte de quem sabia tanta coisa, será logo retransmitida ao renitente personagem.

No entanto êsse é apenas o condicionamento imediato da questão. Para bem sentir a grande arte que o cria, é preciso considerá-lo na seqüência da longa conversa que o precede, e em que Hípias revela à indiscreta curiosidade de Sócrates dois aspectos opostos de sua atividade profissional, o do sucesso e o do malôgro. Só à luz dessa revelação é que se compreenderá devidamente a pertinência da questão socrática à notícia do discurso que o sofista queria proferir.

De início Sócrates o saudara como o belo sábio, que punha a sua sabedoria a serviço não só dos seus interêsses pessoais como dos de sua comunidade, a qual freqüentemente o encarregava de missões oficiais às cidades gregas. Era o homem perfeito,<sup>11</sup> que aliava a prática à teoria, dando com isso a melhor prova da superioridade dos sábios modernos sôbre os antigos, que se encaramujavam em seus estudos e descuravam por amor dêles as suas próprias economias. Uma prova dessa perfeição era o seu sucesso profissional, que superava o de Górgias, e mesmo o de Protágoras, conforme atestavam as somas consideráveis que lhe valeram suas lições na Sicília, no momento em que também êste conferenciava por lá.

No entanto, em apenas um ponto do mundo grego, precisamente a Lacedemônia, onde se fazia o maior número de suas visitas, Hípias não tinha recolhido os proventos de sua profissão de educador. A essa notícia a ironia socrática, que até então tinha-se limitado a embalar

(9) — Hip. Ma. 286a<sup>3-6</sup> “... παγκάλως λόγος συγχείμενος, καὶ ἄλλως εὖ διακειμένος.

Como a expressão seguinte entre aspas, trata-se de uma paródia ao estilo de Hípias. Notar a oposição dos provérbios “συν-” e “δια-”, hem como na expressão seguinte (πάμπολλα νόμιμα καὶ πάγκαλα) a superlativação com o elemento : παν —

(10) — 286c<sup>3-4</sup> “... καὶ γὰρ με εἰς καλὸν ὑπέμνησας

(11) — 281b<sup>5</sup> “Τοιοῦτον μέντοι, ὃ Ἰππία, ἔστιν τὸ τῆ ἀληθείᾳ σοφὸν τε καὶ τέλειον ἄνδρα εἶναι”. Cp. a notícia no Suidas (Diels, 86 A, 1) “ὃς τέλος ὠρίζετο τὴν ἀντάρκειαν. É provável que Hípias tenha associado a noção de “τέλειος” à de “αὐτάρκης”, e interpretado as duas como o resultado da “πολυμαθία”.

no sofista a feliz exposição dos seus próprios méritos, passara à ofensiva e, examinando as razões do seu incucesso financeiro entre os lacedemônios, procurara sugerir que êle só podia ser atribuído a uma grave deficiência do seu ensino.

Sócrates armara-lhe o seguinte problema. Se a sua grande sabedoria tinha maior valor educativo que a dos lacedemônios, que no entanto não lhe pagavam por suas lições, ou êstes não tinham dinheiro para pagar, ou de fato educavam melhor que êle, ou então êle não era capaz de convencê-los da superior excelência dos seus próprios métodos. Hípias não aceitara nenhuma das três hipóteses, e atribuíra a causa a uma simples questão de tradição. Mas se era um problema de tradição, que lhes proibia modificar suas leis e educar seus filhos contra os costumes pátrios, devia-se assim concluir que a tradição entre êles é errar, e não agir corretamente preferindo, por exemplo, educar seus filhos com a melhor orientação de Hípias. Que se era estritamente por uma questão de lei,<sup>12</sup> que não permitia entre êles uma educação estrangeira, nesse caso havia de se convir que recusar uma melhor educação estrangeira era atitude ilegítima, pois lei alguma, se corretamente instituída, manda preferir o pior ao melhor; e que portanto, se a educação de Hípias era melhor e mais útil, os lacedemônios, reconhecidamente bons legisladores e observadores da lei, incidiam nessa ilegitimidade ao recusar para os seus filhos a educação que o sofista lhes podia dar.<sup>13</sup>

Hípias reagira levemente à seriedade com que Sócrates apon-tara esta última conclusão, admitindo-a sem maior reserva, e mesmo agradecendo em tom de brincadeira o que lhe parecia um obséquio da parte de Sócrates, que estaria assim advogando a sua carta contra os lacedemônios. Êstes não queriam ouvir os seus mais belos conhecimentos, os de astronomia, nem os de aritmética, os cálculos, as sutis distinções do valor das letras, das sílabas, dos ritmos e modos.<sup>14</sup> A única coisa que lhes interessava era a narração das genealogias dos heróis e dos homens, das fundações das cidades, e em geral de tudo que se referisse à antiguidade, e fôra para atender a êsse gosto que êle compusera o seu 'ἁ.λόγος' de Nestor a Neoptôlemo, um discurso

(12) — Hip. Ma. 284c<sup>5</sup> "... οὐ νόμιμον αὐτοῖς παιδεύειν ..." Antes Hípias falara simplesmente de "οὐ γὰρ πάτριον..." (b<sup>5</sup>). A distinção leva Sócrates a interrogá-lo sobre o problema da instituição das leis, um tema favorito de Hípias. V. infra p. 91 e cp. Xen. Memorabilia, IV, c. 4.

(13) — Joseph Moreau (art. cit., REG, T. LIV pp. 20-23) assinala a importância dessa passagem que, sugerindo a extensão ética da noção de "καλόν", através da incapacidade de Hípias para explicar seu pouco sucesso entre os lacedemônios em matéria de educação, estabelece por isso mesmo uma ligação dialética entre uma introdução aparentemente artificial e o tema do diálogo.

(14) — 285c-d.<sup>2</sup>.

sobre as belas ocupações, louvado pelos lacedmônios, há pouco acusados de não acolherem os outros belos ensinamentos seus. É à vista de tudo isso que Sócrates lhe lança a sua pergunta sobre o belo, como a exigir dêle um critério que lhe pudesse explicar ao mesmo tempo a razão da preferência dos lacedemônios por determinadas belas coisas, e a reação de Hípias a êsse comportamento, que êle próprio admitira não estar de acôrdo com a sua reputação de bons observadores da lei. Como podia Hípias aceitar ser louvado no que tivesse dito sobre belas ocupações, por quem se recusava sem razão a aceitar integralmente o seu ensino? Tal complacência não devia parecer a Sócrates de acôrdo com um seguro entendimento das coisas belas, e pelos menos devia merecer uma explicação da parte de quem era tão versado no conhecimento das coisas em geral.

*As definições de Hípias: noções substantivas.* . . — Sob pretexto de repetir as objeções do seu interlocutor anônimo para melhor combatê-lo, Sócrates reformula o contexto da sua pergunta, aduzindo uma série de casos análogos ao do belo. É pela justiça que os justos são justos, começa êle a indagar de Hípias, e portanto é alguma coisa a justiça. Igualmente, é pela sabedoria que os sábios são sábios e pelo bem que os bons são bons, sabedoria e bem sendo portanto cada um alguma coisa. Do mesmo modo, tôdas as coisas belas são belas por força do belo, que também é alguma coisa. O que Sócrates quer saber é justamente que coisa é essa.<sup>15</sup>

Nesse nôvo esquema a questão socrática está enriquecida de dois elementos importantes, que não se encontravam naquêle simples estabelecimento de uma relação entre as coisas belas e o belo.<sup>16</sup> O primeiro dêles é a noção de instrumentalidade ou causalidade atribuída à justiça e à sabedoria, ao bom e ao belo. Nos dois primeiros casos compreende-se fàcilmente essa atribuição, porque é feita a virtudes, entendidas comumente como as fontes dos atos e coisas virtuosas. Em um inquérito sobre a temperança, Sócrates parte do fato de que a temperança está em Cármides e é por ela que o jovem é temperante.

Aplicada porém ao bom e ao belo, a noção de instrumentalidade os põe na mesma situação das virtudes, e lhes confere portanto uma existência autônoma mais difícil de se conceber do que no caso delas. À vista dos atos justos de um homem pode-se mais fàcilmente conceber a realidade — uma realidade moral, não importa — da justiça do que a do bem ou da beleza, cuja manifestação se processa, como foi assinalado,<sup>17</sup> tanto nos atos humanos como nas coi-

(15) — Hip Ma. 287a-d<sup>4</sup>.

(16) — 286c-d. Cp. supra p. 40 fine.

(17) — V. supra pp. 52-53.

sas físicas. É essa dificuldade de *realizar* o bom e o belo, paralelamente à *realização* habitual da justiça e da sabedoria, assim como das demais virtudes, que explica o segundo elemento da questão, e que é justamente a insistência em afirmá-los a todos como “sendo alguma coisa”.<sup>18</sup> Mas enquanto a justiça e a sabedoria, sendo alguma coisa, são alguma coisa em nós, o belo, considerado análogamente como sendo também alguma coisa, pelo fato de não ser uma virtude é fatalmente uma coisa fora de nós, ao lado de outras coisas belas.<sup>19</sup>

Essas observações ajudam a compreender melhor as definições de Hípias e a crítica de Sócrates. Os comentadores deste diálogo parecem contentar-se facilmente com a idéia de que elas revelam apenas o propósito platônico de ridicularizar o sofista, se não é que denotam realmente o grau de inépcia do seu pensamento, inteiramente perdido na amorfa variedade dos seus múltiplos conhecimentos. Naturalmente esse é também o ponto de vista do comum dos leitores modernos, que não podem atentar ao contexto original da questão socrática. Com efeito, pensamos nós trazendo Hípias para a nossa situação, definir o belo por uma virgem bela, ou pelo ouro, ou por vida longa e próspera, parece-nos ou o máximo da distorção caricaturesca ou o mínimo de capacidade intelectual, pouco compreensível aliás em quem justamente era satirizado pela abundância de conhecimentos que conseguira acumular. A intenção caricaturesca existe, mas não propriamente na atribuição das três primeiras definições, que não pretendem também indicar uma extrema penúria espiritual de Hípias. Também Menão, com todos os ensinamentos de Górgias, e apesar de não ser particularmente visado pela ironia socrática, instado a definir a virtude, comete um erro lógico semelhante ao do nosso sofista, senão mais grave,<sup>20</sup> enumerando as virtudes em vez de explicar a essência única da virtude. E pior ainda, o jovem Teeteto, matemático já iniciado nos mistérios da abstração e assaz louvado por seu grande talento, surpreendentemente incide no mesmo erro, indicando o conjunto das ciências e técnicas em sua primeira definição da ciência.<sup>21</sup>

a) ... *de um simples objeto físico (uma viagem bela)* — Aliás Hípias é representado como perfeitamente consciente da dificuldade da questão, que ele procura contornar, reformulando-a por sua vez de acordo com o sentido realista que ela lhe parecia apontar. Que coisa é uma coisa bela? É sem dúvida isso, previne-se êle, que deseja saber

---

(18) — Hip. Ma. 287c<sup>5</sup>,<sup>10</sup>, d<sup>2</sup> J. Moreau, art. cit., p. 26.

(19) — Superior ou transcendental a elas, não importa. O que se quer aqui é apenas ressaltar a importância da realização (ou “*reificação*”) do belo.

(20) — Porque não o influenciava um contexto semelhante ao que se apresenta a Hípias.

(21) — Teet. 146c<sup>7</sup>-d<sup>3</sup>.

quem pergunta quê é belo.<sup>22</sup> E apesar do desacôrdo de Sócrates, que explica não se tratar de “que coisa é bela”, mas “o que é o belo”, é à sua própria fórmula que Hípias responde, escolhendo uma coisa que a seu ver tinha por si o reconhecimento de todos. “Uma virgem bela, eis, ó Sócrates, o próprio belo”. Para não entrar a conversa, apenas começada, Sócrates accita a resposta, mas apresenta outras igualmente válidas. “Uma égua bela ou uma lira bela, eis também o próprio belo.” Hípias concorda naturalmente, mas ao terceiro exemplo de Sócrates êle resiste. Como, em assunto tão sério, imiscuir ao nobre o vulgar e acrescentar aos casos citados o de uma marmita bela, E diante de insistência de Sócrates em assinar-lhe o mesmo título de beleza que fôra admitido nos casos anteriores, êle lhe explica que “a marmita em geral”<sup>23</sup> não é bela como a égua e a virgem em geral, nem como os demais tipos de coisas belas.

Apesar de sua inspiração retórica,<sup>24</sup> essa objeção de Hípias tem uma conseqüência dialética importante. A idéia de que é inconveniente citar-se uma marmita bela pressupõe, para justificá-la, uma hierarquização de coisas belas, e depois uma concepção rudimentar de gênero a se sobrepôr, de modo ainda impreciso, ao imediato entendimento das coisas individuais. Essa articulação incipiente das coisas em gêneros possibilita por sua vez, no confronto dêstes, uma melhor verificação de que nenhum dêles coincide completamente com o que se possa supôr como o têrmo de uma escala, e que na questão de Sócrates é o próprio belo. Se uma marmita bela é indigna de figurar ao lado de uma virgem bela (e portanto é como se fôsse feia em face desta), do mesmo modo uma virgem bela parece feia ao lado de uma deusa, o que é bastante para excluí-la de uma equivalência absoluta com o belo, de que é mais próxima uma deusa bela. E dêsse modo, o que Hípias tinha proposto como uma espécie de paradigma de beleza, como que a sua mais alta *realização*, revela-se apenas como um ponto intermediário em uma série de coisas que estão sempre aquém, e por isso jamais podem ser completamente aquêle próprio belo. Seu senso realista, mesmo permitindo-lhe agrupar as coisas em gêneros, e portanto considerá-las em uma realidade superior, não consegue ir além da escolha de um dêstes gêneros, cuja contingência<sup>25</sup> é logo evidenciada pela seqüência do agrupamento.

(22) — 287d<sup>5.6</sup> “... Ἄλλο τι οὖν, ὦ Σώκρατες, ὁ τοῦτο ἐρωτῶν δεῖται πυνθέσθαι, τί ἐστι καλόν;”

(23) — 288e 5-6 “... ἀλλὰ τὸ ὅλον τοῦτο οὐκ ἔστιν κρίνειν ὡς ὄν καλόν...”

(24) — Porque o que a motinhou foi apenas o zelo pela observância das normas convencionais de uma conversa elegante. Cp. no *Parmenides* (130c) uma atitude contrária do chefe eleata, que exorta o jovem Sócrates a não temer o que possa parecer ridículo na busca da verdade.

(25) — 289c<sup>4.5</sup> 2 “... ἐρωτηθεὶς τὸ καλὸν ἀποκρίνει ὁ τυγχάνει ὄν, ὡς αὐτὸς φῆς, οὐδὲν μᾶλλον καλὸν ἢ αἰσχρόν;”

b) *de um agente físico (o ouro)* — Além dessa deficiência de ser, Sócrates faz ver a Hípias que também a ausência de causalidade, previamente aceita como uma das características do belo, invalida por completo sua primeira definição. “Ainda te parece, pergunta êle, que o próprio belo, *com o qual* tôdas as outras coisas se adornam e se mostram belas, desde que se lhes acrescente aquela forma,<sup>26</sup> é uma virgem bela, ou uma égua, ou uma lira?” É o suficiente para que Hípias escolha outra coisa bela, guiado agora exclusivamente pela idéia de causalidade. Belo é o ouro, que adorna todo objeto a que se acrescenta, tornando belo mesmo o que antes parecia feio. A argumentação socrática segue a mesma linha de há pouco. Também o marfim e a pedra podem adornar e tornar bela uma estátua, desde que, segundo o próprio Hípias, sejam convenientemente empregados. Donde se deduz que, se inconvenientemente empregado, o ouro é menos belo que a pedra ou a madeira, e que por exemplo uma cheirosa colher de pau, que não quebre a marmita e portanto não prive de uma boa refeição, sendo mais conveniente do que uma de ouro, é mais bela do que esta.

c) . . . *de um fato humano (viver e morrer feliz)* — A seguinte e última definição de Hípias revela sua reação a dois pontos da última crítica socrática. Em primeiro lugar, a noção de conveniência mostrou-lhe mais claramente do que o precedente confronto de gêneros belos a contingência da beleza do ouro, que *nem sempre* é belo e mesmo pode ser feio, independentemente de comparação com outros materiais.<sup>27</sup> Em segundo, êle percebeu que Sócrates estendera os limites dessa noção. De uma conveniência estética (o ouro conveniente para a beleza de uma estátua), êle passara em um segundo exemplo à idéia mais geral de adequação a um bom fim (a madeira é própria à preservação da marmita, que garante uma boa refeição). O belo que lhe cabia definir deveria portanto ter uma continuidade de ser, uma permanência que o fizesse sempre belo, e por outro lado sua realidade não se confinaria necessariamente ao âmbito dos nossos sentidos. Essas novas exigências e condições lhe inspiraram conseqüentemente uma orientação para o domínio ético. O belo é algo como uma vida longa e próspera, com riqueza, saúde e honra em tôda parte.<sup>28</sup> Mas a nova fórmula, além de incidir no mesmo erro de apresentar um belo contingente (a vida breve de Aquiles foi também bela, e provavelmente não o teria sido se prolongada), comporta o

(26) — 289d<sup>2-4</sup> “ὃ καὶ τᾶλλα πάντα κοσμεῖται καὶ καλὰ φαίνεται, ἐπειδὴν προσγένηται ἐκείνο τὸ εἶδος...”

(27) — Ao passo que “virgem bela” só se pode dizer que é uma coisa feia relativamente, i. e. enquanto ela é menos bela que uma deusa.

(28) — 291d<sup>9-13</sup>.

mesmo defeito da primeira, o do não levar em conta a causalidade do belo.<sup>29</sup>

*As sugestões de Sócrates: noções adjetivas . . .* — A essa altura Hípias já não podia mais continuar apresentando o mesmo tipo de respostas. Em vão o seu enciclopedismo confiante procuraria entre as coisas belas uma que fôsse o próprio belo, presente e atuante em tôdas elas. A querer insistir no processo, êle acabaria por tornar ainda mais ridículo o que a princípio se podia ainda compreender como definições defeituosas. Mas uma vez contestadas estas, e apontadas as suas falhas, não mais se justificava a sua repetição, apenas dissimulada pela variedade das coisas propostas. É então que Sócrates lhe arranja uma saída honrosa, evocando novamente o personagem anônimo, por cuja conta corre um breve e mordaz comentário à ingenuidade das definições precedentes, assim como a sugestão de um novo tipo de resposta.

E de fato as quatro definições seguintes apresentam um caráter comum que as distingue das anteriores, e que é o fato de tôdas elas definirem o belo por uma noção adjetiva, enquanto aquelas procuraram identificá-lo com noções substantivas. Isso supõe uma concepção mais abstrata da sua realidade, acima e além da que se entende nas coisas físicas e nos fatos humanos. A partir de agora Hípias continuará no diálogo apenas como um assistente, e essa representação é duplamente significativa. Em primeiro lugar ela está de acôrdo com o que as suas observações dão a entender sôbre o seu conceito de realidade, simplesmente *pragmático*.<sup>30</sup> A partir de agora não mais se discutirá à base desse conceito. E depois, seu fácil aquiescimento à ficção de um personagem anônimo, que a essa altura o substitui nas propostas de definições, tem um sentido preciso no esquema do método socrático. Aceitando a co-participação de um segundo<sup>30a</sup> na responsabilidade pelas definições precedentes, é como se êle se subtraísse a um reconhecimento da sua própria ignorância, condição necessária para um compromisso franco com a marcha dos argumentos e uma conseqüente participação em seus resultados. Por isso mesmo seu papel será doravante o de uma testemunha à margem de um debate, e não o de um discípulo ou amigo que se deixa levar pela mente de Sócrates a um nível de abstração que o empolga. Formalmente êle apoiará as sucessivas proposições do ateniense, mas, uma vez solicitado a justificar seu apoio, cada nova resposta sua representará uma descida daquêle nível ao domínio das coisas e dos fatos,

(29) — V. supra pp. 56 e 59.

(30) — V. supra pp. 45, 50 e infra 67-68.

(30<sup>a</sup>) — I. e. do Sócrates fictício, que teria sido interrogado pelo interlocutor anônimo.

retardando ou complicando a marcha natural dos argumentos para as respectivas aporias a que tendem.<sup>31</sup>

a ... *do conveniente (ser e parecer)* — A primeira dessas proposições tem uma conexão evidente com a segunda definição de Hípias. Diante da observação socrática de que também o marfim e a pedra podiam ser belos como o ouro, êle próprio introduzira a idéia de conveniência,<sup>32</sup> e chegara mesmo a resumi-la em uma fórmula que muito se avizinha da que agora Sócrates lhe propõe. "O que convém a cada coisa, dissera êle, é o que a torna bela.<sup>33</sup> Sócrates não faz mais do que proceder a uma substantivação de "o que convém" (o conveniente) e remontar da idéia de causa (tornar belo) à de identidade (o belo é o conveniente). Para bem marcar o processo, êle usa a expressão "o próprio conveniente", em evidente paralelismo com a fórmula "o próprio belo"; e como em um apêlo à tendência realista do pensamento hipiano, êle acrescenta "e a natureza do próprio conveniente".<sup>34</sup>

No entanto Hípias parece interessar-se menos pela simples identificação entre a natureza do conveniente e a do belo do que por uma apresentação de prova concreta do acêrto da nova definição. "Se alguém põe uma túnica ou um calçado que lhe convenha, mesmo que seja um pobre coitado, ei-lo que parece mais belo".<sup>35</sup> Sócrates não tem outro trabalho senão o de acrescentar a êsse "parece mais belo" o que êle tem de implícito, i. e. "do que é", e objeta-lhe que êsse acréscimo de aparência, excedendo do âmbito do que é, deve provir de uma causa diferente do belo que é (quer pareça ou não), e que portanto o conveniente, assim entendido, seria apenas uma ilusão do belo. A relação "o belo — coisas belas" surge assim traduzida em termos de ser — parecer, em um esboço rudimentar da posterior ontologia platônica, que estabelece e articula os diversos graus da realidade. Hípias continua indiferente a essa rápida sugestão do caráter problemático da realidade, e por isso não tem dúvida em corrigir o que dissera sôbre o conveniente, afirmando agora que a sua presença nas coisas faz não só com que elas pareçam, mas também sejam belas.<sup>36</sup> Sócrates aponta-lhe então o espetáculo dos fatos humanos, a diversidade das instituições e a variedade dos afazeres, e lembra-lhe o incessante desacôrdo e a interminável desavença que se observam entre os homens a respeito da sua beleza, o que não ocorreria certamente se uma mesma coisa — τὸ αὐτό — fizesse ao mesmo tempo ser e parecer belo. Obrigado então a escolher entre "fa-

(31) — V. Goldschmidt, op. cit. §§ 8 e 50.

(32) — Hip. Ma. 290c.

(33) — 290d<sup>5</sup>

(34) — 293e<sup>4</sup>

(35) — 294a<sup>5.7</sup>

(36) — 294e<sup>8.4</sup>.

zer parecer” ou “fazer ser” para caracterizar o conveniente, Hípias opta pela primeira alternativa, com o que fica de pé a objeção socrática.

b<sup>1</sup>) . . . *do útil: para o bom e para o mau (noção de capacidade)*

— As duas definições seguintes representam, como o assinalou J. Moreau,<sup>37</sup> uma tentativa de correção do conceito de conveniência, reduzido por Hípias ao de uma aparência susceptível de desentendimentos e divergências a seu respeito. Os exemplos anteriores da marmita de barro e da colher de pau, mais apropriadas que uma marmita e uma colher de ouro respectivamente, são a fonte da nova abstração socrática que marca a primeira etapa da correção. O conveniente que não fôsse apenas uma aparência seria aquêlê que de fato serve para produzir o belo. Ora, o que serve é útil, e portanto é êste que produz o belo, e daí a hipótese “o belo é o útil”. Sócrates tem o cuidado de dar exemplos que de imediato depuram a idéia de utilidade, apresentando-a sob o aspecto geral de adequação a uma finalidade. Dos olhos que podem ver dizemos que são belos, argui êle, do mesmo modo que falamos de um corpo belo para a corrida ou a luta, ou de qualquer animal, utensílio ou instrumento, de qualquer costume ou lei, sempre tendo em vista o seu préstimo ou a sua utilidade para algum fim.<sup>38</sup>

Mas a noção de utilidade é vizinha à de capacidade — δύναμις — que vimos ser insistentemente explorada no *Hípias Menor* contra o próprio sofista,<sup>39</sup> como se se tratasse de uma peça importante de sua doutrina. Sócrates não perde a ocasião de retrazê-la diante de Hípias, assim tão bem acompanhada. Útil, prossegue êle,<sup>40</sup> é a coisa capaz — τὸ δυνατόν — de produzir outra, e portanto a capacidade é uma coisa bela, e feia a incapacidade. Novamente o sofista intervém com o seu realismo prático, pretendendo apresentar uma prova do acêrto da última inferência socrática no fato de que, na vida pública, o ser poderoso — τὸ δυνατόν εἶναι — é o que há de mais belo, enquanto que o contrário é o mais feio. E Sócrates remata oportunamente o comentário, indagando-lhe se porventura não seria pelo mesmo motivo que a sabedoria é o que há de mais belo, e a ignorância o mais feio. E assim, diante da surpresa de Hípias, eis de nôvo, à luz do binômio belo-feio, a identificação capacidade-sabedoria, incapacidade-ignorância, que no *Hípias Menor* se estabelecera em paradoxal relação com a verdade e o êrro, o bem e o mal. Aqui ao contrário, diante do contentamento do sofista pelo belo resultado do argumento,<sup>41</sup> Sócrates desenvolve uma demonstração sem

(37) — “Le Platonisme de l’Hippias Majour”, REG, t LIV, pp. 31 ss.

(38) — Hip. Ma. 295c<sup>4</sup>.

(39) — V. supra pp. 43 n. 19 e 47-48.

(40) — 295c7-9.

(41) — 296b1-2 “... ἐπεὶ νῦν γέ σοι ὁ λόγος παγκάλως προβέβηκε.”

paradoxo, a de que qualquer ação supõe um conhecimento e um poder, e como são muitas as ações humanas más, segue-se que há uma capacidade ou um poder mau, com o que se anula a identificação capaz-belo e portanto útil-belo.

b<sup>2</sup>) . . . do proveitoso: causa e efeito (bom e belo são diferentes) — O próprio Hípias tenta salvar essa definição, especificando o sentido de útil de acôrdo com o que lhe sugeria a última objeção socrática. Se há todavia atos humanos bons, diz êle, é no poder de fazê-los que está o belo. Por conseguinte, retoma Sócrates, êste é não o indiferentemente útil, i. e. o eficaz, mas o útil proveitoso —

τὸ ὠφέλιμον. Mas proveitoso é que produz o bom, e o que produz é causa e o que é produzido é efeito, e causa e efeito são coisas diferentes. Por conseguinte, se o belo é “uma espécie de pai do bom”, êle não é bom, nem êste aquêle, do mesmo modo que pai não é filho nem filho pai.<sup>42</sup>

Também a Protágoras veremos que Sócrates apresentará um paradoxo semelhante: o justo não é piedoso nem o piedoso é justo, porque cada um tem sua identidade própria, inconfundível com a outra. Mas o sofista de Abdera, com a experiência do seu relativismo, lhe dirá que as coisas não são tão simples assim, e não aceitará nem o paradoxo nem a identidade absoluta das duas noções.<sup>43</sup> E o discípulo de Górgias, Polo, para defender o prestígio do orador e provar o seu poder, chega a postular na própria prática da justiça o conflito do belo e do bom.<sup>44</sup> Hípias pelo contrário simplesmente acompanha Sócrates na recusa do paradoxo. A identificação ética do belo e do bom era profundamente arraigada nos sentimentos do povo helênico para que a sua simples dissociação dialética não despertasse uma imediata repulsa,<sup>45</sup> e a reação de Hípias é bem típica nesse sentido. Mas nada em suas palavras denota mais do que essa reação comum, inteiramente alheia ao grave problema que Sócrates devia vislumbrar nesse tipo de argumento, um problema de certa forma paralelo ao das virtudes, e que era o da relação das idéias entre si.<sup>46</sup>

c) . . . do agradável de ver e de ouvir: a unidade do ser. Finalmente, como que contra a vontade de Hípias, que já pela segunda

(42) — J. Moreau (art. cit. REG t LIV p. 34 n. 2) observa a grande semelhança entre a terminologia dessa argumentação e a do Filebo: a oposição entre ativo e passivo (ποιῶν καὶ ποιούμενος), sua correspondência às noções de causa e efeito, e sobretudo a expressão “ἐν πατρὸς ἰδέα”, que êle acha ser uma fórmula de escoia.

(43) — V. infra p. 89 e n. 72.

(44) — V. infra pg. 129.

(45) — Uma interessante mostra desse sentimento de conexão íntima entre o belo e o bom é a expressão “καλὸς καὶ ἀγαθός”, que designava o homem bem educado, o que os inglêses chamam de “gentleman”

(46) — V. infra p. 88 n. 66.

vez lhe pede um prazo para pensar a sós,<sup>47</sup> Sócrates apresenta uma última hipótese, que não está na seqüência das três anteriores, mas tem certamente suas raízes na primeira resposta do sofista. Com efeito, todos os exemplos de beleza citados naquela ocasião sugerem um confinamento do belo na sensibilidade visual (virgem bela) ou auditiva (lira bela), e o primeiro comentário que a respeito do caráter dessa sensibilidade nos acudiria é sem dúvida o de que nos agradam os objetos que a produzem. Assim procede Sócrates, que fala “do que nos alegra” através da visão e da audição, e propõe a fórmula “o agradável de ver e de ouvir”. Mas logo ao primeiro assentimento de Hípias êle se precavém, curiosamente, contra a idéia de uma necessária exclusão nessa fórmula das belas ocupações e das belas leis, a qual provocaria certamente uma crítica do impertinente anônimo. E é nesse momento que Platão faz o sofista cometer a sua maior gafe no diálogo. Ingênuamente êste alicia a cumplicidade de Sócrates, com a sugestão de que “talvez isso escapasse ao nosso homem,”<sup>48</sup> enquanto o filósofo, triunfantemente, dá-lhe a sua maior lição, revelando sob os traços daquêle inquiridor exigente a sua identidade profunda. Uma vez porém feita, com essa lição de autenticidade, aquela ressalva com os costumes e as leis, Sócrates pode agora conceder ao seu interlocutor a acepção puramente sensualista dos termos da sua fórmula, e examinar exclusivamente a sua viabilidade lógica.

A primeira coisa a considerar nessa definição, observa Sócrates, é que ela identifica o belo com uma parte do agradável. A consequência é que não é por ser agradável que o agradável é belo, mas sim por ser essa parte do agradável. Acontece porém que essa parte do agradável, que para ser especificada como o belo deve ter um caráter único, possui pela própria hipótese uma constituição heterogênea. Com efeito, “de ver” e “de ouvir” são duas modalidades irreduzíveis uma à outra, que se podem acrescentar ao agradável, mas sem perder cada uma a sua singularidade, o que justamente as impede de constituir em conjunto uma caracterização única. Uma bela imagem, que não é ouvida, não poderia ser bela por êsse motivo, por ser agradável de ver e de ouvir, nem um belo som por ser agradável de ouvir e de ver.<sup>49</sup>

Por outro lado, se se entende separadamente a expressão “de ver e de ouvir”, como a comenta Aristóteles, substituindo o *e* por *ou*,<sup>50</sup> elimina-se aquela dificuldade mas surge uma outra. Sendo o

(47) — A primeira vez foi em 295a,4-6 depois de rejeitada a definição do belo pelo conveniente. Uma prova de sua distância no debate.

(48) — 298b<sup>5-6</sup>.

(49) — 299c<sup>4-9</sup>.

(50) — Tópicos, 146a<sup>21-33</sup>. V. Taylor, op. cit. pp. 83-84.

belo o agradável de ver ou de ouvir, ao mesmo tempo êle é e não é, pois agradável de ver não é agradável de ouvir, e vice-versa. A disjuntiva *ou*, indicando a distinção das duas modalidades, desfaz uma caracterização em comum das duas modalidades e a conseqüente justificação do seu agrupamento sob a rúbrica de um só nome. Elimina-se dêsse modo a necessária unidade do belo (o belo são duas coisas então), conseqüência tanto mais evidente quanto a própria hipótese já supõe um desmenbramento de uma unidade (o belo não é todo o agradável, mas apenas o de ver e de ouvir).

Sócrates não desenvolve explicitamente as considerações de Aristóteles, baseando-se em uma modificação da própria hipótese, mas prefere manter a sua fórmula e indicar as condições em que ela poderia servir a uma correta definição do belo. Seria preciso, diz êle, que os seus dois têrmos (agradável de ver e agradável de ouvir) tivessem algo que fôsse comum ao mesmo tempo e cada um dêles e ao seu conjunto. Em outras palavras é como se êle implicitamente englobasse em sua fórmula a modificação posterior de Aristóteles, e a entendesse como “o agradável de ver e (ou) de ouvir”, insistindo em que aquêle caráter específico do agradável devia ser comum não só ao conjunto das duas modalidades (e), como também a cada uma delas separadamente (ou). E para melhor acentuar a dificuldade dessa exigência lógica (porque o específico de uma parte forçosamente não é da outra e o específico das duas forçosamente as unifica), êle infere um corolário que escandaliza Hípias e dá margem a uma troca de palavras à primeira vista simplesmente episódica, mas na realidade muito bem destinada a um esclarecimento suplementar do pensamento do sofista e da sua conseqüente atuação no diálogo.

“Se êstes dois prazeres (sc. da visão e da audição), diz Sócrates, têm conjuntamente um caráter que em separado não tem, não é por êsse caráter que êles seriam belos”.<sup>51</sup> Hípias acha absurdo que se dê um caso dêsses, e até que Sócrates lho mostre êle se empenha em demonstrar a sua impossibilidade, mencionando uma longa série de casos contrários. Se ambos somos justos ou injustos, belos ou feios, necessariamente cada um de nós é justo ou injusto, belo ou feio, e assim por diante. E como Sócrates reconhece igualmente êsses casos, êle conclui sua demonstração em tom de revanche triunfante, com uma crítica ao método socrático na mesma linha da que já encontramos no Hípias Menor.<sup>52</sup> Sócrates responde monstruosidades, sem examinar a *totalidade dos fatos*. Êle e os seus ficam a bater no belo e em cada ser que *destacam e recortam nos argumentos*,<sup>53</sup> e é

(51) — Hip. Ma. 300b<sup>4-5</sup>.

(52) — V. supra pp. 44-45.

(53) — 301b: “τὰ μὲν ὅλα τῶν πραγμάτων οὐ σκοπεῖς...”; “...κρούετε δὲ ἀπολαμβάνοντες τὸ καλὸν καὶ ἕκαστον τῶν ὄντων ἐν τοῖς λόγοις κατατέμνοντες.

por isso que lhes escapam *em sua continuidade as grandes formações naturais da realidade*. Esse seccionamento imoderado do real leva-o assim a imaginar que uma qualidade ou uma essência possa pertencer a um par de coisas sem pertencer a cada uma delas, ou vice-versa. Pensar assim, conclui Hípias, é irrazoável, imponderado, ingênuo, e irrefletido.<sup>54</sup>

Mas para surpresa sua, Sócrates aponta-lhe a opinião comum de que êle e Hípias, em conjunto, são dois, o que não obriga que cada um, separadamente, seja dois; do mesmo modo os dois são um par, e nem por isso cada um de per si o é, assim também ocorrendo com várias outras atribuições análogas. Tais casos, comenta êle irônicamente, não seriam possíveis segundo Hípias, com a sua “continuidade lógica da realidade”,<sup>55</sup> uma concepção que pelo visto não leva em conta a discontinuidade daquelas atribuições numéricas. Hípias naturalmente observa que se trata de um caso diferente, mas isso é o bastante para justificar o corolário socrático, que justamente implicava na possibilidade de um caráter comum a um conjunto de termos, sem o ser a cada um dêles separadamente. E mais ainda. Como o belo não é do mesmo tipo do par, do ímpar, do um e do dois, ou de qualquer outro atributo numérico, fica de pé a objeção à viabilidade da fórmula “agradável de ver e de ouvir”, que procura caracterizar a unidade do belo com duas modalidades heterogêneas do agradável.

Numa última tentativa, Sócrates procura desvencilhar sua fórmula dessa relação numérica que a invalida, apelando para um terceiro elemento que eliminaria as exigências antagônicas daquela caracterização. O que pode haver de comum não só aos dois tipos do agradável como a cada um dêles separadamente é forçosamente algo além do conjunto e dos dois termos, e êsse algo Sócrates o supõe como sendo a sua inofensividade. Mas dessa idéia êle deriva a do bem (os prazeres mais inofensivos são os menos maus, e portanto os melhores), e dêsse modo a argumentação vai recair na mesma dificuldade anterior, pois dizer que o belo é o prazer vantajoso é de nôvo partir para a consequência de que o belo (prazer vantajoso causa do bom) não é bom.

*Reação final de Hípias: sentido de sua crítica ao método socrático.* — Diante dessa aporia final, Hípias se crê em condições de voltar à sua crítica ao método socrático de discussão, desta feita insistindo na completa ausência de interesse prático dos seus argumen-

(54) — 301c2.3-διάκασθε. οὔτως ἀλογίστως καὶ ἀσκέπτως καὶ εὐήθως καὶ ἀδιανοήτως. Ob. as aliterações e a redundância. Trata-se sem dúvida de uma paródia do estilo do sofista. Cp. infra p. 74 n. 20.

(55) — 301e3-4 “οὐ γὰρ οἷον τε διανεκεῖ λόγῳ τῆς οὐσίας κατὰ Ἱππίαν εἶχειν.”

tos, que êle compara pitorescamente às aparas e lascas que se desprendem da madeira desbastada. O que êle aprecia e louva é o discurso bem elaborado e belo, capaz de persuadir qualquer assembléia, e de garantir para o seu autor os maiores prêmios, que são a salvação da própria vida, a dos seus bens e dos seus amigos. São razões ponderáveis, lhe retruca Sócrates, mas que apenas se contrabalançam às do seu personagem interior, que no silêncio da sua casa lhe repetirá gravemente a mesma censura de sempre: “Como saberás que um discurso foi belamente composto, ou qualquer outra ação belamente praticada, quando ignoras o belo? E se essa é a tua condição, pensarás que viver assim é preferível a estar morto?”<sup>56</sup> O melhor a fazer diante disso é suportar as duas censuras, a do sofista que denuncia a sua argumentação inútil, e a da consciência, que reclama contra o descaso de uma teoria utilitária por questões de princípio, que envolvem a sua vaidade e mérito.

As palavras finais de Hípias correspondem perfeitamente à sua apresentação no início do diálogo. Mais do que no *Hípias Menor*, Platão insistiu em salientar a variedade dos seus conhecimentos e o seu sucesso profissional, para contrastá-los com a reserva com que os lacedemônios acolhiam o seu ensino. Instado a explicar a razão dessa atitude, Hípias se contentara em referir-se à fôrça da tradição espartana, e em acrescentar que, mesmo assim, soubera achar para êsse gôsto conservador um assunto próprio: a história dos heróis e das colonizações. Foi uma explicação que revelou ao mesmo tempo o imediatismo prático do seu pensamento e sua inadvertência ao sentido da pergunta socrática,<sup>57</sup> logo após aclarado pela questão sobre o belo. Abordada esta questão e verificada finalmente a sua insolubilidade, nada mais conseqüente nêsse profissional erudito do que desferrar-se da humilhação, censurando a inanidade da questão de Sócrates. A bela réplica dêste, aceitando a crítica do sofista e acrescentando-a àquela outra, da sua consciência, encerra o diálogo com a sugestão de que Hípias não acedeu ao problema de uma realidade que extravasava dos dados das suas ciências.

---

(56) — Hip. Ma. 304d8-e-3.

(57) — V. supra p. 55 n. 13.



## CAPITULO IV

### PROTAGORAS

#### A objetividade do "λόγος"

*As proporções do diálogo.* — O *Protágoras* é um dos diálogos que melhor ilustram a diversidade de opiniões que afetam a obra platônica. Enquanto Wilamowitz o considera uma brilhante composição dramática, desprovida de qualquer preocupação filosófica, e portanto o situa entre os primeiros diálogos, e mesmo entre aqueles que a seu ver foram escritos antes da morte de Sócrates,<sup>1</sup> Taylor se impressiona com a complexidade de sua estrutura, com a gravidade dos seus temas, com a amplitude de perspectivas que eles supõem, e por êsse motivo só pode compreendê-lo como produto da plena maturidade do filósofo, como fruto da mesma estação do *Fédão*, do *Banquete*, a quem acha que disputa a primazia da beleza literária, e da *República*.<sup>2</sup> Em posição intermediária, Jaeger procura mostrá-lo como o coroamento de uma série de obras menores, em particular do *Eutifrão*, do *Laques* e do *Cármides*, cujos temas são retomados e tratados em conjunto, em uma tentativa de sintetizar o problema da virtude-ciência.<sup>3</sup>

A rigor êsses três pontos de vista não se contradizem, desde que se excluam as indicações cronológicas, e mesmo é de sua combinação que se pode captar o pleno sentido do diálogo. Antes de tudo trata-se de uma obra dramática de extraordinária vivacidade, inspirada principalmente no propósito de revelar os sofistas em ação, bafejados pelo entusiasmo e admiração dos grandes círculos de Atenas, e surpreendidos por uma reação diferente da dos conservadores hostis, que esconjuravam até a sua presença,<sup>4</sup> pela inteligência de um homem que usava as suas mesmas armas, e com elas podia testá-los em suas pretensões profissionais. Já na Antiguidade a própria Academia considerava êsse primeiro aspecto do *Protágoras*, confirme

---

(1) — O informe é tirado de Jaeger, *Paideia*, II, p. 468 ns. 3 e 4, e p. 489, n. 2.

(2) — Plato, *the man and the work*, pp. 174 e 235.

(3) — *Paideia*, II<sup>o</sup>, p. 489.

(4) — *Men.* 91c 2-6.

indica o sub-título — ou os sofistas — que lhe apuseram, bem como a classificação do diálogo no gênero demonstrativo.<sup>5</sup>

Mas uma representação dramática dêsse tipo supõe algo mais que um puro talento de dramaturgo, por mais genial que este seja. A constituição de um cenário sugestivo, a caracterização dos personagens, o movimento das cenas, tudo isso está perfeito, mas subjacente ao aparato dramático decorre uma argumentação que não se restringe a um tema de circunstância, ou mesmo a uma sucessão de tópicos e de argumentos sem maior alcance que a de sua própria sequência dialética. Ao contrário, apesar das numerosas peripécias da ação, da variedade de situações, das alternativas de discurso e debate,<sup>6</sup> das interrupções e retomadas de argumentos, não se quebra ou se perde o fio condutor de um amplo debate, que delimita, através de importantes temas pedagógicos e éticos, as posições de Sócrates e dos sofistas, e em particular de Protágoras. Essa perspectiva explica o fato de que se trate aqui do problema da virtude em geral, e se procure verificar o ponto de vista socrático da unicidade da sua natureza, através dos vários aspectos de que ela se reveste na experiência humana, numa espécie de resumo, como assinala Jaeger, dos inquéritos isolados sobre a piedade, a coragem, a temperança, a justiça, que se encontram respectivamente no *Eutifrão*, no *Laques*, no *Cármides*, no *Hípias Menor*.<sup>7</sup>

Todavia, enquanto nos citados diálogos, excetuando-se o *Hípias Menor*, a discussão parte da pergunta “Que é tal virtude?”, e se desenvolve toda em torno das sucessivas respostas apresentadas, no *Protágoras* a questão “Que é a virtude?” só aparece no próprio desfêcho do debate,<sup>8</sup> e pode-se dizer, como uma das suas principais conseqüências, e mesmo como o seu grande resultado positivo, a indicar irônicamente a vitória da argumentação socrática, indagadora da essência, sobre a terrível sabedoria relativista do sofista de Abdera. Essa aparente inferioridade doutrinária do diálogo, que termina onde aquêles outros começam, significa na verdade uma capacidade adulta de remontar além dos dados mais ou menos claros de uma doutrina ou de um pensamento já desabrochados, e de prescrutar a zona obscura dos seus começos. O relato das conversas de Sócrates com os jovens frequentadores dos ginásios atenienses revela a assimilação in-

---

(5) — Ver, a respeito, a interessante obra de Henri Alline, *Histoire du Texte de Platon*, pp. 52 e 124 ss.

(6) — I. e. de “μακρός λόγος” e “βραχυλογία”, como os próprios sofistas designavam respectivamente a peça retórica e o argumento dialético.

(7) — Embora no *Hípias Menor* o exame da questão esteja condicionado, como vimos, ao da noção de capacidade.

(8) — Prot. 360e.

teligente de uma dialética em plena fase de expansão e de amadurecimento, empenhada em orientar espíritos dóceis através das primeiras dificuldades do conhecimento das coisas humanas. Seu confronto com o mais antigo e o mais venerável dos sofistas denota uma visão profunda de duas forças espirituais que se confundiam aos olhos do grande público, e que entretanto divergiam radicalmente. Para caracterizá-las devidamente, era preciso um diálogo de proporções mais amplas e de estrutura mais sólida e complexa, onde os temas socráticos pudessem surgir do próprio impacto da presença atuante e das formais pretensões dos sofistas.

\* \* \*

*Pequena introdução: Elogio de Protágoras.* — Como o *Fédão*, o *Banquete* e a *República*, o *Protágoras* é um diálogo narrado, e como a *República*, narrado pelo próprio Sócrates, com a particularidade de o ser em uma cena dialogada como nos primeiros e aqui desenrolada logo após o encontro que vai ser relatado. Essa última circunstância confere uma nota de emoção especial ao pequeno prelúdio. Sócrates acaba de sair da casa de Cálías, e se dispõe a contar a um amigo tudo que lá se passou, inclusive o que precedeu e motivou a sua visita ao famoso sofista. Todos os diálogos narrados supõem naturalmente uma repetição de conversas memoráveis de Sócrates, muitas delas já bem remotas. Assim, quem narra os discursos do *Banquete* é Apolodoro, que os tinha ouvido de um dos convivas.<sup>9</sup> E no início do *Parmênides* um conterrâneo de Anaxágoras procura Antifonte para pedir-lhe que repetisse o que tinha ouvido de Pitodoro, a respeito de uma antiga conversa de Sócrates com Zenão e Parmênides.<sup>10</sup> A freqüência dessa ficção é sem dúvida significativa de um fato real, do hábito que tinham os contemporâneos de Sócrates de memorizar as grandes palestras dos sábios da época. Aqui o que impressiona é a resistência e o gosto filosófico de Sócrates. Um amigo anônimo lhe pergunta se êle vem de uma caça ao belo Alcebíades, o que faz supor que o seu aspecto está transtornado, exatamente como o amante do *Banquete*, aturdido pela visão do objeto amado.<sup>11</sup> No entanto, para surpresa do curioso, não se tratava de Alcibiades, mas de um mais belo ainda, nem mais nem menos que o sábio Protágoras, mais belo justamente em razão de sua sabedoria. É ainda como o mesmo amante do *Banquete*, que à beleza corporal prefere a do espírito e das ciências,<sup>12</sup> e que na contemplação e no trato destas esquece tempo e fadiga.

(9) — Banq. a<sup>5</sup>-b<sup>2</sup>.

(10) — Par. 126 ss.

(11) — Banq. 206 d-c.

(12) — Id. 210 ss.



*Comêço da narração: o conselho de Sócrates.* — A sabedoria que Protágoras professa, e em razão da qual Sócrates o homenageia acima de Alcebiades, tem reflexos de beleza superiores ao brilho imediato de uma simples conferência. Assim o demonstra o alvoroço de um jovem, que nas sombras da madrugada vai despertar Sócrates e lhe pedir que o levasse até o sofista, para que êste também o fizesse sábio, a qualquer preço. Sócrates mal lhe refreia a impaciência, fazendo-lhe ver a inconveniência da hora e convidando-o a esperar um pouco. O tempo suficiente para mirar no jovem espírito a refração do nome de Protágoras, e prepará-lo convenientemente ao encontro com a celebridade. Hipócrates bem sabe que Protágoras é um sofista, como o outro Hipócrates era médico, como Policlito e Fídias são escultores. Mas o que êle já não sabe bem é o que pretende do seu ensino. A idéia de ser, tal como nos casos do médico e dos escultores, o aprendizado específico da sua arte o faz corar, e é preciso que Sócrates o tranquilize, apontando-lhe para a possível semelhança entre a função de Protágoras e a do mestre-escola, que não ministra um ensino profissional, mas sim liberal.

No entanto, a provação do jovem está apenas começada. Ele se alegrou intempestivamente com a distinção socrática, que o poupava de uma vergonha inspirada em um preconceito social, mas por outro lado apontava para um aspecto de suma gravidade. A educação liberal, i. e. a formação do homem e não do técnico, implica em uma entrega da própria alma aos cuidados de um educador. E se é isso o que Hipócrates quer, êle vai confiar sua alma a um tipo de educador que pelo visto êle desconhece, e que portanto — fato de suma importância para Sócrates — êle não sabe “se é uma coisa boa ou má”. Seu conhecimento de um sofista se pode resumir na afirmação de que êle é “um entendido em coisas sábias”,<sup>13</sup> ou na de que “é o que sabe tornar uma pessoa hábil no falar.”<sup>14</sup> Sócrates não tem dificuldade em lhê<sup>3</sup> mostrar que são qualidades e capacidades comuns a quem quer que tenha uma competência qualquer. Para distinguir o sofista do pintor e do citarista é preciso justamente conhecer o objeto da sua sabedoria e da sua competência prática,<sup>15</sup> o que Hipócrates confessa ignorar.

(13) — Prot. 312c6 “...ὡσπερ τοῦνομα λέγει, τοῦτον εἶναι τὸν τῶν σοφῶν ἐπιστήμονα”. Na frase grega, é sensível a correlação “σοφιστής — σοφῶν”.

(14) — Id. 312d 5-6 “τί ἄν εἴπομεν αὐτὸν εἶναι... ἢ ἐπιστάτην τοῦ ποιῆσαι δεῖνὸν λέγειν.” “Cp. Gor. 449d “καὶ ποιῆσαι ἄν καὶ ἄλλον ἄήτορα”.

(15) — Cf. infra pp. 112-116.

Como Sócrates não é um sofista, i. e. um educador profissional, não será ele que vai esclarecer o jovem nesse ponto, que servirá justamente de tema para a abordagem de Protágoras. O que ele faz no momento é aproveitar o seu estado de espírito, que se prestou dócilmente aos benefícios de uma breve refutação, logo atingindo o ponto ideal da ignorância socrática, para lhe dar alguns conselhos sobre o perigo a que se vai expor, pelo fato de não saber ao certo o que é um sofista. Sua própria opinião não é muito lisonjeira nem animadora. Parece-lhe o sofista um nôvo tipo de comerciante, que vende os alimentos do espírito, i. e. os conhecimentos, e que portanto não se preocupa precipuamente com a qualidade da sua mercadoria, mas sim com a sua venda. E o seu tráfico é tanto mais arriscado que o do outro, o dos que se destinam ao corpo, quanto o alimento espiritual é logo todo ingerido e assimilado, no momento em que o entrega o seu vendedor no próprio ato do ensino, sem que haja para o que o recebe a mínima possibilidade de reservá-lo provisoriamente para um exame posterior das suas condições e qualidades. Pois quem aprende já leva consigo o dano ou o benefício do que aprendeu.

Essa crítica socrática, que reaparecerá no *Sofista*, em um século processo de classificação,<sup>16</sup> tem sido considerada pelos modernos como uma reação própria de uma mentalidade reacionária à legítima pretensão de uma nova classe de profissionais, que enfrentava bravamente um velho preconceito social e tentava uma organização do saber própria a fazê-lo entrar regularmente no mercado cultural. Ninguém pensaria em censurar os nossos professores de hoje, comenta Gomperz,<sup>17</sup> pelo fato de receberem o salário do seu trabalho. Por outro lado, os próprios defensores da crítica socrática acabam por lhe acrescentar um sentido que ela não tem, quando a traduzem um tanto apressadamente em incisivos termos de venalidade dos sofistas, exorbitando sem dúvida das afirmações dos diálogos. Aqui no *Protágoras*, por exemplo, Sócrates fala tão somente de venalidade das mercadorias espirituais e não dos que se atrevem a vendê-las, e o máximo que daí se pode inferir é o reconhecimento da grave responsabilidade, ou do risco temerário, dos que assumem tal encargo. No fundo, essa crítica afina mais com o ponto de vista moderno do que aquela atitude pioneira dos sofistas. Um justo salário para o trabalho do mestre é um meio seguro, admitimos nós, para evitar os perigos de uma concorrência que estimula o vedetismo e acarreta fatalmente o mau aproveitamento de energias preciosas. Do mesmo modo os

---

(16) — Sof. 223c-224e.

(17) — Pensadores Griegos, vol. 1, pp. 469-476.

guardiães-filósofos, pensa o Sócrates da *República*, na mesma linha do que, na *Apologia*,<sup>18</sup> insistiu em proclamar a sua abstenção dos lucros profissionais, devem ter os bens suficientes para cuidar, com a devida isenção de ânimo, das suas tarefas de direção e educação da cidade.<sup>19</sup> Quanto aos sofistas do nosso diálogo, longe de os arrolar em uma censura direta e pessoal, que de antemão tiraria todo interesse de uma conversa com eles, Sócrates se prontifica a ser o porta-voz do jovem Hipócrates, e a consultá-los sobre esse delicado problema. E assim se encerra a primeira cena do diálogo, que em suas tintas de madrugada, de intimidade caseira, de singela confissão e comunhão de espírito, forma um belíssimo contraste com as vivas cores do espetáculo mundano, que vai enquadrar convenientemente a aparição e a profissão de fé do famoso Protágoras.

\*

\* \* \*

*O ensino de Protágoras: a boa deliberação.* — A chegada à casa de Cálías é um pitoresco intervalo, muito oportunamente inserido entre duas conversas de espírito bem diferente. O porteiro já está impaciente com tanto afluxo de gente, e lá dentro uma multidão de aficionados se distribui no cortêjo dos três grandes sofistas. Protágoras vai e vem ao longo do pátio, acompanhado de ouvintes aos lados e atrás, os quais têm que fazer uma verdadeira evolução coral a cada meia-volta sua. Hípias está no pátio oposto, em uma cátedra, e “distingue e discorre”<sup>20</sup> a cada pergunta que lhe fazem sobre a natureza e os fenômenos celestes. A astronomia parecia ser a sua ciência predileta.<sup>21</sup> E a voz de barítono de Pródico — um verdadeiro Tântalo<sup>22</sup> ressoava como um zumbido em um pequeno cubículo, abafada ainda pelos cobertores, indiscernível em toda a sábia graduação dos seus sinônimos... Sócrates se detém um instante a contemplar com o seu jovem companheiro o grande espetáculo. Os sofistas estão em seu ambiente e em plena função. É o momento próprio para abordar Protágoras e apresentar-lhe Hipócrates e o seu problema.

Interrompido por Sócrates em pleno curso de sua lição, Protágoras lhe pergunta, com a sobriedade do profissional afeito ao seu ofício, se os dois querem uma entrevista em particular ou preferem

(18) — Ap. 31b-c.

(19) — Rep. II, 416d-417h e VI 498c.

(20) — 315c<sup>7</sup> “...διέκρινεν και διεξήει τὰ ἐρωτώμενα.” V. *Supra* pp. 40 n. 4.

(21) — Cp. Hip. Ma. 285b<sup>8</sup>-c<sup>2</sup> “...ὃ σὺ κάλλιστα ἐπίστασαι τὰ περὶ τὰ ἄστρα τε καὶ τὰ οὐράνια πάθη;”

(22) — A imagem é pitoresca. O castigo de Tântalo (v. Od. XI, 582-92) simboliza bem a insatisfação de Pródico no estabelecimento dos sinônimos. Cp. 337a-c<sup>4</sup>.

que êles lhes fale ali mesmo, diante de todos. Sócrates hàbilmente lhe transfere a decisào. O rapaz é de família importante e de natureza<sup>23</sup> tão bem dotada quanto a dos seus melhores companheiros, e imagina que se ilustrará na cidade, conforme deseja, se freqüentar suas lições. Ao próprio Protágoras, portanto, competia decidir pelo modo mais conveniente de atender a essa consulta. Não menos hàbilmente o sofista aproveita da manobra socrática para fazer sua apresentação oficial, seu "ἐπάγγελμα", que no contexto do diálogo se contrapõe nitidamente as advertências feitas há pouco ao jovem Hipócrates a respeito da sua profissão. Este sai agora definitivamente do diálogo e, reduzido a um simples espectador, cabe à nossa imaginação acompanhar o crescente deslumbramento da sua inteligência moça a cada razão dos dois gigantes.

Sócrates tem razão em se precaver dêsse modo, começa Protágoras, porque a profissão do sofista está exposta à hostilidade e às intrigas dos elementos que tradicionalmente respondem pela formação e aprimoramento da mocidade. No entanto, o despeito e a animosidade não decorrem, como habitualmente se pensa, da novidade de sua arte, que é bem antiga. Apenas os seus antigos conhecedores e praticantes, levados pelo mêdo, encobriam-na com disfarces diversos, com a poesia, com as iniciações e os oráculos, com a música e a ginástica. Assim, o seu grande ancestral foi o próprio Homero, e outros nomes universalmente consagrados pelos gregos, não só na poesia como naquelas outras atividades, exerceram função idêntica à sua. Todos foram sofistas famosos, que todavia não conseguiram com seu ardil ingênuo evitar o que temiam, pois justamente aos poderosos, que comandam a opinião geral, não puderam êles dissimular o verdadeiro caráter da sua atividade educadora. O ardil foi mesmo contraproducente, pois não fêz mais que acentuar a má vontade dos homens, que nêle viram antes um sinal de velhacaria. Por êsse motivo êle tomou a atitude oposta, e abertamente se proclama um sofista e educador dos homens, sua longa experiência tendo-lhe já demonstrado que a melhor precaução é a sua, a da franqueza e da sinceridade.

Esse primeiro pronunciamento de Protágoras desperta no leitor moderno o mais vivo interêsse. As idéias nêle emitidas, embora encaixadas no que parece um esquema estereotipado e pronto a ser utilizado em tôdas as ocasiões análogas, preludiam o grande discurso que logo mais êle vai proferir, e revelam a orientação geral do seu

---

(23) — Trata-se sem dúvida de uma alusão à idéia de Protágoras, de que o ensino requer, ao lado do treino, um talento natural. V. Diels II, 80 B 3, "φύσεως καὶ ἀσκήσεως διδασκαλία δεῖται: καὶ ἀπὸ νεότητος ἀρξάμενους δεῖ μανθάνειν".

pensamento. O homem, suas atitudes e ações, sua civilização — eis o campo dos seus estudos e da sua sabedoria. A explicação de sua desassomburada atitude revela um observador perspicaz dos fatos sociais e de sua laboriosa evolução. Ela supõe uma consciência embrionária de que uma continuidade histórica se processa sob a aparência desconexa daqueles fatos. A educação humana se efetua através de várias técnicas, entre as quais a sua lhe parece a mais avançada, a mais consciente do seu objetivo.

No entanto, Sócrates não escutava Protágoras com o mesmo interesse nosso, e o que êle ouviu pode ter-lhe parecido bem concebido e bem elaborado, sem dúvida, mas sem relação imediata com o propósito da sua visita, que era o de consultá-lo sôbre o seu tipo de ensino e saber se êle atendia à indefinida aspiração do jovem Hipócrates. A continuidade do processo educativo sob várias formas, a identidade fundamental das atividades de um sofista, de um poeta ou de um professor de ginástica ou de ciência não lhe diziam nada sôbre a própria educação, ou sôbre a própria natureza da virtude, e poetas e técnicos deviam igualmente ser interrogados sôbre os princípios, condições e objetivos das suas respectivas artes. Eis porque Sócrates não considera no arrazoado de Protágoras, com uma malícia que para muitos trai o “parti pris” de Platão, mais do que o propósito, afinal expressamente declarado,<sup>24</sup> de aproveitar da consulta do jovem para fazer diante de todos uma propaganda do seu ensino. Conseqüentemente êle sugere a conveniência de Hípias e Pródico presenciarem a conversa, e logo se forma uma assembléia geral.

Que acontecerá ao jovem amigo de Sócrates, se freqüentar as lições de Protágoras? É a abertura do grande debate a que todos os hóspedes da casa de Cálias vão assistir. E a resposta do sofista, simples e vaga como um oráculo, promete uma disputa de longo fôlego, pois revela um bom lutador que sabe resguardar-se, e mal descerra uma ponta do véu que recobre o seu difícil pensamento. “No dia em que êle vier ter comigo voltará melhor para casa, e no dia seguinte a mesma coisa; e cada dia êle propenderá para o melhor”.<sup>25</sup> O melhor (não o bom), eis uma palavra chave do pensamento de Protágoras, e sua grande premissa de educador. Todo o seu longo discurso de daqui a pouco correrá sôbre essa idéia necessariamente relativa. Uma vez especificados em determinada condição, os homens se ensinam e se corrigem, i. e. se tornam melhores, e tal é a sua crença na incessante eficiência desse processo, que lhe parece impossível que o mau civilizado não seja melhor do que o melhor selvagem.<sup>26</sup> E não será por acaso que Platão, muito mais tarde,

(24) — Prot. 317c 4-5.

(25) — 318a<sup>9</sup> ‘καὶ ἐκάστης ἡμέρας αἰεὶ τὸ βέλτιον ἐπιδιδόναι’.

(26) — V. infra p. 84.

trazendo-o novamente para o diálogo socrático, far-lhe-á assimilar o sábio ao médico, e dizer que a sua sabedoria consiste em inculcar ou persuadir, não idéias ou opiniões mais verdadeiras, mas sim melhores.<sup>27</sup>

Enquadrada na interpelação de Sócrates, que expressamente menciona o desejo de seu candidato de tornar-se ilustre na cidade,<sup>28</sup> é verdade que a resposta de Protágoras, não obstante a sua vaga formulação, tem um sentido político, e que os atenienses que a ouviram devem tê-la achado satisfatória, porque justamente a entenderam sob êsse aspecto. Tornar-se melhor para os contemporâneos de Péricles era simplesmente prosperar em consonância com a glória e a grandeza de Atenas. Um bellissimo ideal sem dúvida, de que Sócrates também devia compartilhar, mas com a energia própria da sua inteligência, e que portanto lhe estava a reclamar urgentemente uma superior consideração. Atenas estava às vésperas de uma catástrofe que a sua política de grandeza não soubera esconjurar,<sup>29</sup> e parecia-lhe lógico que homens melhores o pudessem fazer. Tal como quem aprende pintura e se torna melhor nessa arte faz um quadro mais belo, ou quem aprende música e nela se aprimora e toca melhor e mais belo, do mesmo modo, era a sua premente indagação, a prosperidade de Atenas e de seus cidadãos não estaria reclamando um conhecimento técnico, que deve possuir todo aquêle que, como Protágoras, se anuncia tão francamente como um educador de homens?<sup>30</sup>

Prosseguindo na mesma linha de reserva que manterá em todo o curso do diálogo, Protágoras não aceita nem rejeita logo a sugestão socrática. Se por um lado, como se a aceitasse, êle explica que o seu ensino não consiste em um acúmulo de ciências tais como as que constavam do programa de Hípias, por outro lado, esquivando-se a uma caracterização técnica, êle o define em termos ainda muito gerais, de sabedoria prática tradicional. O conhecimento que êle transmite é uma capacidade de bem deliberar nos negócios privados e públicos,<sup>31</sup> graças à qual o homem pode administrar do melhor modo o seu patrimônio, e agir e falar com a maior eficiência no domínio político. Sócrates tem que força-lo a uma definição mais precisa, e leva-o assim ao expresso reconhecimento de que o que êle pretende

---

(27) — Teet 166d-167d e infr5a p. 148.

(28) — Prot. 316b<sup>9</sup>-c.

(29) — Taylor (op. cit. p. 236) coloca a cena do diálogo "at a period before the opening of the Archidamian war" (431) e nota a ausência de qualquer indicação de estremecimento nas revelações entre cidades que logo seriam inimigas.

(30) — Cp. infra pp. 122-123.

(31) — 318e<sup>5</sup>-319a<sup>2</sup> "...εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ δικίαν διοικῶι καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατότατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν."

ensinar é a arte política, e de que o seu objetivo é portanto a formação de bons cidadãos. E só a partir dêsse ponto êle tem os dados necessários para mostrar ao sofista as dificuldades em que via envolvidos os fundamentos da sua profissão.

Se o que Protágoras ensina fôsse realmente um conhecimento técnico, Sócrates estaria pronto para reconhecer que o seu ensino é legítimo, como o da pintura e o da música. O que se ensina é forçosamente uma arte ou ciência,<sup>32</sup> i. e., um corpo de preceitos ou princípios claramente ordenados a um determinado fim, cuja transmissão é regularmente garantida por uma longa tradição de mestres e discípulos. Ora, apesar do "ἐπάγγελμα" de Protágoras, da sutil filiação que êle fez de sua "arte" a outras mais antigas e consagradas, Sócrates vê contra a sua tecnicidade a objeção de dois fatos sociais de suma importância. O primeiro é o duplo comportamento das assembleias atenienses, segundo se trata de deliberações de ordem técnica ou de decisões de política geral. No primeiro caso só se admitem a conselho os técnicos, de quem se sabe que tiveram de mestres um um aprendizado regular. No segundo, todos podem dar sua opinião, evidentemente no pressuposto de que não há uma arte especial para as questões concernentes à boa direção dos negócios públicos. O segundo fato é a diferença que existe entre a virtude dos grandes homens e a dos seus filhos. Enquanto um Péricles consegue dotar seus filhos de tudo que depende de instrução, sua própria sabedoria e excelência êle não é capaz de transmitir-lhes, o que seria incompreensível se tal transmissão só dependesse de sua vontade. A consideração dêsses casos lhe faz pensar que virtude não se ensina, a menos que Protágoras, com sua muito experiência,<sup>33</sup> seus múltiplos estudos e suas numerosas descobertas, lhe mostre o contrário.

Essa objeção socrática suscita dificuldades que vão além dos limites de sua atual discussão com Protágoras, e que merecem ser encaradas para que bem se compreenda o alcance da resposta dêste último. Se o que se ensina é arte ou ciência, e se a virtude parece-lhe agora, a Sócrates, que não pode ser ensinada, segue-se que virtude não é arte ou ciência, o que parece contradizer uma íntima tendência do seu pensamento, conforme se verá a seguir, em sua tentativa de estabelecer a unidade das virtudes sob o rótulo da "σοφία"<sup>34</sup> bem como em sua sugestão final de uma "τέχνη μετροτική".<sup>35</sup> Por

(32) — V. infra p. 105 e cp. Me. 87-c.

(33) — 320b<sup>7-8</sup> "...σε πολλῶν μὲν ἔμπειρον γεγονέναι, πολλὰ δὲ μεμαθηκέναι, τὰ δὲ αὐτὸν ἐξηγηκέναι." Sem dúvida uma alusão a conceitos do sofista sobre níveis do conhecimento. Quanto à experiência, cp. infra p. 111 n. 5.

(33) — Prot. 320b<sup>7-8</sup>

(34) — 332a<sup>5</sup>-333, 333c-e, 360d<sup>4-6</sup>.

(35) — 356d<sup>4</sup>. V. infra pp. 102-103.

consequente, seríamos tentados a inferir, a atual objeção de Sócrates é um simples jôgo dialético, que não corresponde ao que é porventura à sua mais arraigada convicção.

Na realidade porém Sócrates está sendo sincero, e sua dúvida sobre a ensinabilidade da virtude não afeta o seu grande princípio de que a virtude é afinal uma ciência. O que ocorre é que jamais o vemos nos diálogos a se declarar um conhecedor dessa ciência, e daí sua insistência em afirmar que não é um "διδάσκαλος", i. e. um mestre, justamente naquilo em que êle confunde a sabedoria de muitos. E a sua bela metáfora da maiêutica, referida em um diálogo tardio que versa sobre a ciência,<sup>36</sup> ilustra um método radicalmente diferente do processo de ensino das artes e ciências tradicionais, o qual implica em uma concepção especial dessa ciência. A dificuldade que perturba a reflexão socrática se localiza de modo particular na consideração dos dois fatos acima apresentados, e consiste em discernir o mais rigorosamente possível a diferença que há entre as técnicas conhecidas e consagradas, e essa de fazer bons cidadãos, que para êle supõe a ciência do bom cidadão, a ciência do bom, a própria ciência virtude, objeto do seu incessante exame.

\*

\* \* \*

*A solução de Protágoras; 1.º — o mito* — Protágoras percebe muito bem até que altura atinge a aporia socrática, e para alcançá-la escolhe o que lhe parece o meio mais apropriado, o recurso ao mito. Como um velho que fala aos mais novos, comenta êle com discreta finura.<sup>37</sup> E assim aparece nos diálogos, pela primeira vez provavelmente,<sup>38</sup> essa velha forma de ensino da sabedoria tradicional, que forma tão curioso contraste na cadeia de perguntas e respostas que marca o seu desenvolvimento dialético. Por sua própria natureza o mito não demonstra diretamente, mas sugere como uma imagem, e essa característica lhe confere uma função especial na estrutura dos diálogos.<sup>39</sup> Sócrates será daqui por diante o narrador quase exclusivo dessas velhas histórias, e ao introduzi-las, geralmente ao termo dos mais cerrados argumentos, êle faz advertências semelhantes à que se pode adivinhar nesse sóbrio comentário de sofista. O que se vai ouvir é diferente de um discurso, da argumentação de um "λόγος".

(36) — Teet. 149a-151d<sup>6</sup>.

(37) — 320c<sup>3</sup>. Comparar todavia no *Hípias Maior* (286a<sup>1-2</sup>) a ironia com que Sócrates assimila o ensino genealógico do sofista de Élide às histórias que as velhas contam às crianças.

(38) — Se o *Protágoras* é anterior ao Górgias, como admite a quase totalidade dos comentadores (com a exceção de Taylor).

(39) — V. J. Brun, op. cit. pp. 33 e 34.

e reclama do ouvinte uma atitude diferente, uma espécie de volta ao espírito infantil, uma predisposição à simpatia e à confiança, que possa relaxar a mente da minuciosa atenção lógica e prepará-la à modesta aceitação de simples imagens.

Essas considerações servem para prevenir contra um possível mal-entendido na interpretação da resposta de Protágoras. A brilhante paródia que Platão consegue fazer do seu estilo pode inconscientemente levar à falsa inferência de que o seu caráter mitológico, em face do argumento socrático, é uma marca da inferioridade da sua sabedoria. Muito pelo contrário, o intuito platônico parece antes o de registrar a finura de espírito do velho sofista, que sabe colhêr a boa lição das fábulas e apresentar a sua alegoria profunda. Em todo caso sua resposta está admiravelmente encaixada na estrutura do diálogo, e representa um esforço leal de reconstituição do seu pensamento, desafiado pela reflexão socrática a se pronunciar sobre a exequibilidade de uma arte que se via agora muito claramente que não devia ter as mesmas condições de atuação das outras, uma vez que o seu objetivo se postulava formalmente que fôsse a consecução da virtude política.

Protágoras elabora o seu mito com o material da lenda de Prometeu, cuja providência êle põe em contraste ao mesmo tempo com a irrefletida diligência do seu irmão Epimeteu,<sup>40</sup> e com a superior sabedoria de Zeus, dispensador da justiça.<sup>41</sup> Quando os deuses decidiram formar os mortais, diz êle, encarregaram os dois irmãos de arranjar e distribuir a cada espécie as qualidades que lhes fôsem convenientes. Epimeteu pede ao irmão para fazer sozinho o trabalho, e quando tivesse terminado que êle examinasse o resultado. Mas com tanto empenho êle se ateu à tarefa e tanto distribuiu que acabou sobrando a raça humana. Esta ficara inerme, sem a fôrça dos grandes, sem a ligeireza dos pequenos, sem as asas dos voláteis ou o refúgio dos répteis, sem alimentação e resguardo definidos. É então que intervém Prometeu. A dificuldade leva-o a roubar o fogo de Hefesto e Atena, e com êle a sabedoria técnica dos dois, a qual êle presentia aos desprovidos homens. Com esta parte divina, que os

---

(40) — “Προμηθεύς” significa literalmente. “O que aprende antes, o Previdente”, enquanto “Ἐπιμηθεύς” é “O que aprende na ocasião”. A distinção que Protágoras estabelece entre os dois irmãos é mais profunda que a de Hesíodo (Teog. 511), que ao primeiro chama de “αἰολόμητιν” (=de mente sutil) e ao segundo de “ἄμαρτίνοον” (de espírito errado, desajeitado).

(41) — A superioridade do dom de Zeus (pudor e a justiça) sobre o de Prometeu (as artes) inspira-se talvez em Hesíodo, que representa Zeus como o guardião da justiça (Trab. 250 ss) e reduz as proporções de Prometeu como o defensor da humanidade tal como é tratado por Esquilo em seu *Prometeu acorrentado*.

aparentava aos deuses, os homens naturalmente os reconheceram, e lhes fizeram altares e estátuas.<sup>42</sup> Depois êles articularam sua voz e constituíram os nomes das coisas, e inventaram casas, roupas, calçados, cobertas e alimentos. E assim puderam superar as condições de vida adversas que lhes criara a impensada aplicação de Epimeteu.

No entantno, cedo se revelou a insuficiência do dom de Prometeu. Os homens viviam dispersos, e os seus recursos não davam para que, individualmente, pudessem êles sobrepor-se à fôrça e ao número dos animais ferozes. Procuraram então reunir-se e formar cidades, mas aí começaram a ofender-se mutuamente e a destruir-se, por falta de uma arte política,<sup>43</sup> e novamente se dispersaram e se expuseram à ameaça de extermínio pelas feras. Zeus então temendo por seu completo aniquilamento envia-lhes o seu mensageiro Hermes com a missão de distribuir entre todos êles justiça e pudor que lhes haveriam de servir como fatôres de ordem para as suas cidades, e “como liames congraçadores de amizade”. A distribuição universal dêsse duplo dom é expressamente recomendada ao mensageiro, que não devia agir como fizera Prometeu, repartindo entre poucos as aptidões artísticas. Eis porque, conclui o mito, não só os atenienses como também todos os outros povos admitem o conselho de qualquer cidadão em matéria política, que se resolve tôda ela em termos de justiça e prudência.<sup>44</sup>

\*  
\*   \*  
\*

2.º — *A consciência do mito: o λόγος* — Evidentemente essa conclusão responde apenas a um ponto da crítica socrática sobre o ensino da virtude política, e assim mesmo à custa de uma consequência muito mais embaraçosa para outro ponto daquela crítica. Se a justiça é um dom de que todos os homens obrigatoriamente partilham, e portanto justifica a participação de todos nos conselhos políticos, segue-se que sua posse é o efeito natural de um simples recebimento, e não de uma aquisição obtida com esforço, com arte, e portanto com ensino. Mas Protágoras tem perfeita consciência da difi-

---

(42) — Não deixa de ser curiosa essa precedência cronológica da piedade à justiça, e corresponde a uma observação correta das sociedades primitivas em que o culto aos deuses absorve de certa forma os princípios rudimentares da justiça.

(43) — 322b<sup>5</sup> “πολιτικὴν γὰρ τέχνην οὐκ ἔχον, ἥς μέρος πολεμική.”

(44) — 323a1-2 “ἦν δεῖ διὰ δικαιοσύνης πᾶσαν ἔναι καὶ σωφροσύνης”  
Observar como Protágoras introduz, inadvertidamente, a noção de prudência, estreitamente associada à de justiça. É êsse procedimento que determinará o ponto de partida do inquérito socrático sobre a unidade das virtudes. V. infra, p. 137 n. 86.

culdade, e o seu mito, bem construído, fornece-lhe condições para desenvolver uma explicação pormenorizada do complexo processo que traduz o recebimento daquele dom divino. Também as outras artes, cujo ensino é justamente sublinhado no argumento socrático, figuram no mito como dom divino que se ensina. Assim a dificuldade se reduz ao fato de que o dom de Prometeu, concedido a poucos, se compatibiliza melhor com a idéia de ensino que o de Zeus, outorgado à totalidade dos homens. E é a noção precisa dessa dificuldade, a idéia de um ensino universal do que é todavia inerente à nossa natureza, que determina o movimento dialético da longa explicação que Protágoras apõe ao seu mito.

Uma outra grande prova da participação universal da justiça entre os homens, continua Protágoras, está no fato de que, enquanto nenhum dêles alega possuir uma virtude artística que não possui, e se o faz é tido por louco, todos ao contrário insistem em se afirmar justos, quer sejam ou não, e o louco nesse caso é justamente aquele que nega em si essa virtude própria do cidadão, tal é a exigência de justiça latente no convívio humano. Por outro lado, e aqui entra "λόγος" oposto,<sup>45</sup> o que argumenta pela ensinabilidade da virtude, os homens têm um comportamento diferente em face de dois tipos de defeito. Aquêles que resultam da natureza ou da sorte merecem de todos um respeitoso consentimento, quando não é comiseração. Ao contrário, os que se imagina que sejam resultantes de falta de cuidado, ou de exercício, ou de ensino, são objeto de animosidades, de castigos e advertências, e entre êles está a injustiça, a impiedade, e tudo que é contrário à virtude política. O castigo é assim, conclui Protágoras, um fenômeno mais complexo do que a simples vingança, movimento puramente animal, e supõe a indistinta convicção de que a virtude se prepara e se ensina.<sup>46</sup>

Quanto à segunda questão de Sócrates — Por quê os grandes homens não ensinam sua virtude aos seus próprios filhos? — a solução está em que, antes de tudo, se considere precisamente a exigência de uma repartição universal da justiça. Se de fato esta é algo necessário à convivência humana, a ponto de poder causar a sua inobservância as maiores sanções, e se, apesar de poder ser ensinada,<sup>47</sup> os pais não a ensinam aos seus filhos, quando os instruem em

---

(45) — V. supra p. 33 n. 58.

(46) — O que não quer dizer, como muito bem explica Taylor (op. cit. p. 244) que êle tem apenas êsse aspecto corretivo e não implica também em uma satisfação moral ao ofendido imposta ao defensor.

(47) — De fato essa premissa, que constitui justamente a dúvida socrática, não foi demonstrada; Protágoras apenas apontou para o castigo como prova do ensino da virtude. Protágoras tomou-a agora para, por seu intermédio, fazer ressaltar o absurdo do caso contrário.

tantas coisas menos preciosas, bem estranha seria a virtude dos homens. Na verdade, o absurdo de uma virtude que se recusasse a transmitir-se aos filhos força definitivamente a crer no seu ensino, e Protágoras passa então a fazer um minucioso e pitoresco relatório do seu longo aprendizado em todo o curso da vida humana.

Desde criança, diz êle, o homem começa a aprender da ama e dos pais o justo e o injusto, o belo e o feio, o piedoso e o ímpio. E na escola os primeiros mestres cuidam mais de lhes ensinar a decência e o decôro do que as primeiras letras. E quando aprende a ler, fazem-no estudar os poemas dos bons poetas, cheios de conselhos, de comentários e elogios dos grandes homens, o que desperta em seu jovem espírito o desejo de os igualar. O citarista e o pedotriba cooperam nessa tarefa, o primeiro habituando o seu jovem espírito aos ritmos e melodias, moderando o seu natural bravio e predispondo-o assim ao bom emprêgo dos seus atos e palavras,<sup>48</sup> e o segundo fortalecendo o seu corpo para melhor servir ao espírito e não forçá-lo a recuar, na guerra e nas demais lutas. E depois de tudo isso, a própria cidade se encarrega de completar êsse ininterrupto processo formativo, apresentando-lhe suas leis e por elas orientando-o em todos os seus passos na vida pública, ensinando-lhe a dirigir e a ser dirigido, e castigando-o em caso de infração com uma prestação de contas que, pelo seu próprio nome,<sup>49</sup> está a indicar a ensinabilidade da virtude.

A resposta final à questão socrática será então que de fato os pais ensinam aos filhos a sua virtude, que é comum à coletividade, mas êstes é que não a aprendem no mesmo grau, ou melhor, não têm muitas vêzes uma natureza tão bem dotada para assimilar mais do que o mínimo exigido de todos.<sup>50</sup> Êsse ponto fica melhor esclarecido se imaginarmos para qualquer outra virtude artística a situação atual da virtude política. Se, por exemplo, o ensino da flauta fôsse necessário à sobrevivência da sociedade, todos se empenhariam em ensiná-lo uns aos outros, e ninguém haveria que não soubesse um pouco dessa arte, o que não impediria de haver bons e maus flautistas, qualquer que fôsse a excelência ou mediocridade dos pais nesse domínio.

---

(48) — 326b “ἵνα ἡμερώτεροί τε ᾖσιν καὶ εὐρυθμότεροι καὶ εὐαρμοστότεροι γιγνόμενοι χρήσιμοι ᾖσιν εἰς τὸ λέγειν τε καὶ πράττειν”

A educação musical, a influência da eurritmia e da harmonia, é condição de eficiência na ação e na palavra. Cp. essa passagem com Rep. III, 40b-d<sup>1</sup>.

(49) — O nome grego é “εὐθύνα” (lit. correção), do mesmo tema de “εὐθύνω” (= corrigir).

(50) — V. supra p. 75 n. 23.

Essa engenhosa hipótese serve ainda para introduzir uma crítica oportuna à atitude de espírito que Protágoras julga inspirar a questão de Sócrates. Este agora se dá ao luxo de duvidar do ensino da virtude, o que certamente êle não faria se estivesse entre selvagens, cujo feroz primitivismo o levaria sem dúvida a preferir a companhia dos piores criminosos da civilização. O que ocorre, explica Protágoras, é que a universalidade do ensino da virtude nas sociedades civilizadas possibilita essa absurda idéia de sua inexistência ou impossibilidade, tal como ocorre também com o ensino da língua pátria, que se aprende do berço, ou mesmo com o das práticas artesanais, que se transmite rotineiramente de pais a filhos. Em todos êsses casos, a generalidade do ensino não impede que apareçam tipos mais capazes de o ministrar de modo melhor, ou em grau mais elevado; e no domínio da virtude, do aprimoramento geral de cada um, Protágoras se considera justamente um desses tipos, e por isso se julga no direito de cobrar o preço do seu serviço, que o próprio aprendiz fixa.<sup>51</sup>

\*  
\*   \*  
\*

*A reação socrática: o problema da multiplicidade da virtude.*  
— Sócrates confessa que o discurso do sofista produziu-lhe o efeito de um encantamento, tal como outros interlocutores afirmam ficar com o resultado de suas questões.<sup>52</sup> Mais uma vez<sup>53</sup> devemos aqui ter cuidado com a noção de ironia socrática para que não falseie o nosso juízo sobre o sentido dessa afirmação. Já sabemos que logo mais será a sua vez, que a sua dialética levará a melhor sobre o sutil adversário, e isso nos predispõe a uma imagem grosseira da sua ironia, como se ela nada mais fôsse que um pedante fingimento, que procurasse aliciar nossa cumplicidade no desprezo ao entrevistado. Na realidade, o fascínio da palavra foi uma das experiências mais fecundas do ateniense do V século, e só a partir dessa experiência, estimulada poderosamente pelos sofistas, é que se pode compreender a incansável energia que possibilitou a Sócrates a sua terrível disciplina dialética. Mais do que qualquer um dos seus contemporâneos, êsse conversador demoníaco devia deixar-se contagiar pela magia da persua-

(51) — A essa modalidade de estipulação está ligada a célebre anedota de Evatlo, contada por Diógenes Laércio, IX 50ss. Como Evatlo, não ganhara a primeira causa, que era a condição para efetuar o pagamento, Protágoras disse que lhe intentaria um processo, com o que o faria pegar de qualquer maneira: se Evatlo ganhasse, porque tinha ganho a primeira causa, e se perdesse, porque êle Protágoras tinha ganho.

(52) — V. Me. 79e<sup>8</sup>-80b<sup>7</sup>, e Banq. 215 c-d.

(53) — V. supra pp. 19, 34 ss.

são, como um médico que ingerisse o narcótico para melhor estudar os seus efeitos. Através dela êle devia sentir particularmente testado o seu método de investigação, sua tentativa de discernir o certo do incerto, a ignorância da ilusão. E o que Protágoras acabava de lhe dizer fornecia-lhe um material de primeira qualidade para êsse seu constante esforço de averiguação.

As linhas do mito e o longo comentário que o explica e completa trataram a questão socrática sôbre a possibilidade do ensino da virtude sôbre um plano bem mais geral do que o dos seus dois raftermentos, colocando-a na ampla perspectiva de uma concepção da vida humana. Os dons artísticos e a competência política, ambos suscetíveis de receber no grego a designação comum de virtude,<sup>54</sup> são tratados simplesmente como fatos, em face dos quais nos cabe tão somente nos inteirar do processo de sua efetuação na dinâmica da sociedade. Uma observação cuidadosa do comportamento dos homens em suas relações sociais nos ensina primeiramente a grande diferença que há entre o primeiro e o segundo tipo de virtude, i. e. entre as aptidões artísticas e a aptidão política, e depois a suprema importância desta última, que delimita, por assim dizer, todo o contorno da realidade humana, entendida como um contínuo processo de assimilação do dom da justiça. Dos braços da ama aos bancos das assembléias o homem é constantemente solicitado a preservá-lo, através da temperança e da piedade, da prudência e da coragem, i. e. das várias modalidades de atitude que reclama cada tipo de relação sua com os seus semelhantes ou com os deuses.

No entanto, essa visão global da virtude política, ao mesmo tempo existente em todos e em todos suscetível de uma aquisição suplementar, por um aprendizado que assume as mais variadas formas, só foi possível mediante uma inconsciente intervenção de certos conceitos, que entraram na seqüência do discurso como se fôsem sinônimos. Para descrever a virtude política, Protágoras falou primeiro de justiça e pudor,<sup>55</sup> depois de temperança,<sup>56</sup> depois de piedade,<sup>57</sup> e êsses inadvertido desdobramento, embora corresponda a uma expressão realista da complexa experiência moral humana, naturalmente complica a hipótese da possibilidade do seu ensino. Afinal essa multiplicidade de aspectos corresponde a uma realidade única, cujo conhecimento condicionaria o trato correto de todos êles, ou se trata mesmo de virtudes distintas, cada uma com sua propriedade espe-

(54) — Prot. 322d<sup>7-8</sup> "...ὅταν μὲν περὶ ἀρετῆς τεκτονικῆς ἢ λόγος ἢ ἄλλης τινὸς δημιουργικῆς..."

(55) — 322c<sup>2</sup> "...αἰδῶ τε καὶ δίκην..."

(56) — 323a<sup>2</sup> ἦν δεῖ διὰ δικαιοσύνης πᾶσαν ἰέναι καὶ σωφροσύνης."

(57) — 323e<sup>4</sup> "...Ὡν ἔστιν ἓν καὶ ἡ ἀδικία καὶ ἡ ἀσεβεία καὶ συλλήβδην πᾶν τὸ ἐναντίον τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς."

cífica, sua consistência própria (tais como são os olhos, o nariz e a boca em relação ao conjunto do rosto), e consequentemente seu ensino especializado?

A oportunidade de assinalar essas duas alternativas ressalta da própria resposta de Protágoras, que é pela segunda, negando dêsse modo a unidade da virtude, que no entanto o desenvolvimento do seu discurso parecia subentender.<sup>58</sup> A primeira consequência que Sócrates lhe aponta é que, se há partes distintas da virtude, a posse de uma delas não implica na de outra, o que o próprio Protágoras se encarrega de ilustrar com o fato de que há muitos homens corajosos que são injustos, e muitos justos que não são sábios. Na realidade, o que êle faz é introduzir inadvertidamente, no esquema da indagação socrática, mais dois outros elementos — sabedoria e coragem — que por sua própria natureza vão polarizar tôda a discussão subsequente. Das cinco virtudes assim trazidas à questão, a "σοφία" é aquela que mais de perto condiz com a razão e a ciência, coisas que se exercitam e ensinam, enquanto que a coragem é justamente aquela que mais claramente parece ligada a uma força da natureza, e portanto mais irracional, mais afastada de qualquer idéia de conhecimento ou de ciência. A última etapa da discussão vai precisamente girar em torno do empenho socrático em identificar êsses dois elementos aparentemente inconciliáveis.

Mas até chegar a êsse ponto a discussão terá passado por muitas peripécias, que em sua aparente desordem fazem esquecer tudo que até aqui foi tratado, e deixam uma impressão de ruptura de assunto, de discontinuidade temática, pela qual nos sentimos inclinados a responsabilizar o método de discussão socrática. Trata-se de um efeito conscientemente procurado por Platão, como veremos mais adiante, pelo qual se evidencia sua aguda penetração no pensamento dos seus dois interlocutores. Em face do belo discurso de Protágoras, excelentemente desenvolvido sôbre premissas mal definidas, a argumentação socrática atuará no sentido de assinalar aquela deficiência fundamental, e a êsse respeito suas primeiras questões são decisivas. Malgrado tôda a sua prudência de bom lutador, o sofista reage como se não percebesse logo até onde Sócrates queria chegar, e é como se êle entrasse em uma armadilha. Ele que tão cuidadosamente discorrera sôbre o processo de aquisição da virtude, sem precisar de falar em sua natureza ou essência — simplesmente um dom divino — logo estará empenhado em sustentar a distinção essencial dos seus vários aspectos, contra a tentativa socrática de verificar pelo contrário a sua unidade, e essa atitude já implica, segundo o princí-

---

(58) — V. nota anterior: "Ὅτι ἐστὶν ἕν..."

pio socrático de que o que se ensina é ciência, em uma reversão de posições quanto ao problema inicial da ensinabilidade da virtude, reversão que Sócrates só irá assinalar no desfêcho do diálogo.<sup>59</sup>

\*  
\*            \*

*Os argumentos de Sócrates: a unidade das virtudes.* — A primeira investida de Sócrates contra a multiplicidade das virtudes se desdobrará em três fases distintas, nas quais êle procurará apontar respectivamente para a identidade ou a grande semelhança da justiça e da piedade, da sabedoria e da temperança, e por fim da temperança e da justiça.<sup>60</sup> No primeiro caso, segundo a hipótese accita por Protágoras, justiça e piedade sendo cada uma delas uma virtude diferente, com propriedade distinta, segue-se que a justiça é algo como ser justo e não como ser piedoso, e portanto é algo não piedoso, e então ímpio, o mesmo podendo-se dizer da piedade, como de algo que é injusto.<sup>61</sup> No segundo, a insensatez — ἀφροσύνη — é reconhecida pelo sofista como o oposto da sabedoria — σοφία. E também que, pela insensatez, os homens são insensatos, e como tais agem incorreta e prejudicialmente, o contrário ocorrendo com os sensatos, cuja sensatez é assim, ao lado da sabedoria o oposto da insensatez. Ora, o próprio Protágoras admite também que só há um contrário do bom, que é mau, e do belo, que é o feio, e do justo, que é o injusto, e assim por diante. Portanto êle tem que reiterar ou a existência de um só contrário ou a diferença entre sabedoria e sensatez.<sup>62</sup> No terceiro caso enfim, é indagada a possibilidade de coexistir a injustiça com a temperança. Mas ser temperante Protágoras admite que é pensar bem, deliberar bem e agir bem, e dêsse modo se vislumbra a consequência absurda de se cometer injustiça agindo bem.<sup>63</sup>

Todo êsse trecho é de uma extraordinária habilidade na interpretação das posições dos dois interlocutores, o que é tanto mais significativo quanto é por êle que começa pròpriamente o seu confronto dialético. À primeira vista, a argumentação socrática parece de um formalismo ingênuo, senão malicioso, e o próprio Sócrates é que parece sofisticar contra dm Protágoras que adota o ponto de vista do bom senso. Por exemplo, o fato de que injustiça não é piedade não

(59) — V. nfra p. 105 ss.

(60) — Observar através das três etapas a igualdade sabedoria = temperança (2ª) = justiça (3ª) = piedade (1ª).

(61) — Prot. 330c-e.

(62) — 332a<sup>5</sup>-333b<sup>4</sup> “ἀφροσύνη” é exatamente o contrário de “σωφροσύνη” (sensatez, moderação, temperança). V. supra p. 81 n. 44.

(63) — Cp. infra pp. 127-128.

implica em que seja uma coisa ímpia, e muito menos a própria impiedade, como finaliza o paradoxo. Sócrates estaria assim confundindo grosseiramente o conceito de alteridade com o de oposição, conforme estabelecerá no *Sofista* o estrangeiro eleata,<sup>64</sup> enquanto Protágoras tem uma reação semelhante à nossa, recusando o paradoxo. Pior ainda, no segundo e no terceiro casos ele estaria fazendo um simples jôgo de palavra, e querendo pegar o prudente sofista em uma simples questão de sinonímia, enquanto este, ludibriado, procura esquivar-se por meio de uma resposta que resulta impertinente.

No entanto, é preciso notar primeiramente que a linguagem de Sócrates não tem a precisão técnica que inconscientemente lhe emprestamos, quando a comentamos. O seu objetivo não é propriamente o de querer provar *per absurdum*, nessa primeira etapa, a identidade absoluta entre dois conceitos. O que ele quer é simplesmente apontar para as dificuldades de traçar limites que esclareçam justamente a distinção entre duas virtudes que têm algo de comum, a ponto de lhe parecer que são “ou a mesma coisa ou o que há de mais semelhante”.<sup>65</sup> Em outras palavras, é, no fundo, o problema de participação de uma em outra, o qual será mais tarde exaustivamente abordado a respeito das idéias.<sup>66</sup> No *Górgias* ele nos dará uma bela fórmula dessa comunhão da justiça e da piedade através da temperança (o temperante é o que cumpre o seu dever para com os deuses — e é piedoso; e para com os homens — e é justo),<sup>67</sup> em um contexto que lembra precisamente o modo como foram surgindo as diversas virtudes na explicação que Protágoras deu do ensino e aquisição da justiça.

Quanto ao argumento *insensatez* — *sabedoria*, *sensatez*, é o caso de se ponderar que, por trás da sinonímia, temos realmente um complexo de fatos morais que não se deslinda facilmente. Como observa Taylor,<sup>68</sup> em todas as línguas que tenham literatura ética existe uma relação semelhante entre *sensatez* — *temperança* — *sabedoria*, e *insensatez* — *intemperança* — *tolice*, e este hábito lingüístico envolve a idéia, nem sempre claramente discernida, de que toda intemperança é fruto de insensatez, de falta de sabedoria.

(64) — Sof. 257b “ὅποταν τὸ μὴ ὄν λέγωμεν, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος, ἀλλ’ ἕτερον μόνον”.

(65) — Prot. 330-d6-e.

(66) — Par. 136 a ss.

(67) — Gor. 507a-c 7. Cf. infra 137.

(68) — Op. Cit. 249 — “When we reflect on the familiarity of the corresponding expressions in all languages which have an ethical literature, we should rather infer that the fact is no accident, but valuable evidence of the truth of the main tenet of Socratic morality. The thought underlying the linguistic usage is clearly that all morally wrong action is the pursuit on something which is not what rightly informed intelligence would pronounce good, and it is always wise to pursue what is truly good and foolish to prefer anything else.”

Finalmente, a compatibilidade da injustiça com a temperança começa a ser refutada mediante a exploração do duplo sentido de uma expressão com que os defensores dessa tese tinham que se haver. Os gregos diziam de uma pessoa que tinha bom êxito que ela agia bem (εὖ πράττειν) e por aí vemos como se podia “justificar” a tese imoral. A temperança ou a sensatez de um ato injusto se revelaria assim no seu bom êxito, pois o que comete injustiça “εὖ πράττων” mostraria por isso mesmo sua sensatez. Sócrates introduz essa noção ambígua, e vai começar a examiná-la através de questões sobre a utilidade do bem. Sua intenção é evidentemente a de mostrar que realmente não existe bom êxito em qualquer ato injusto, cujo efeito imediato é corromper a alma de quem o pratica, um dano pior do que qualquer outro lucro imaginável, tal como êle dirá no *Górgias*.<sup>69</sup>

Mas sua argumentação é interrompida por uma hábil tirada de Protágoras sobre a relatividade do bom e do útil.<sup>70</sup> Aliás foi com essa idéia que êle também respondeu à conclusão paradoxal do primeiro argumento. E o seu êrro ali foi uma decorrência de atitude extremada. Cioso de sua condição de profissional, que estava ali para exercer sua competência, êle se sentiu no dever de sustentar a tese da diversidade das virtudes contra as dúvidas do seu interlocutor. Por isso, em vez de se contentar em compartilhar da incerteza socrática, e de se deter na simples recusa do paradoxo “piedade é algo não justo e portanto injusto”, e na prudente constatação de que existe alguma diferença entre as duas virtudes, êle tentou passar à ofensiva. Há semelhança entre justiça e piedade, acrescentara êle, como há de algum modo entre o preto e branco, entre duro e mole, e assim em tudo que parece de mais contrário um ao outro.<sup>71</sup> Ora, conforme lhe adverte Sócrates, não era êsse evidentemente o caso da justiça e da piedade, e portanto uma resposta daquelas apenas revelava uma inconformação com o tipo de problema surgido.<sup>72</sup>

\*

\* \* \*

*Interrupção do debate: reação de Sócrates e da assistência.* — Entretanto, o segundo desvio relativista de Protágoras foi muito mais descabido e, talvez por isso mesmo, muito mais eficiente em seus propósitos antagonísticos. Antevendo o desfêcho do último argumento socrático, e aproveitando-se de uma pergunta sobre a identidade do bom e do útil ao homem, Protágoras agarra-se a êsse apêndice “ao ho-

(69) — Gor. 469b<sup>8-9</sup> 508d<sup>7</sup> ss.

(70) — Prot. 333d<sup>10</sup>-334c<sup>7</sup>.

(71) — 331d-332.

(72) — 332a2 “... ἐπειδὴ δυσχερῶς δοκεῖς μοι ἔχειν πρὸς τοῦτο...”

mem”, para contrariar a dedução em vista. “Muitas coisas que não são úteis ao homem, diz êle, eu afirmo que são boas.”<sup>73</sup> Sócrates corrige sua questão, pondo-a em termos genéricos: “Mesmo o que não é de todo útil?” E de nôvo êle tangencia: “De modo algum; mas eu de muitas coisas sei que aos homens são inúteis, alimentos, bebidas e remédios, enquanto outras são úteis; outras, para os homens, não são nem uma coisa nem outra, mas sim para os cavalos; outras são apenas para os bois, e outras para os cães...” e assim por diante. A longa série de exemplos da relatividade do útil arranca palmas estrepitosas da assistência entusiasmada, o que significa praticamente uma consagração do sofista, e também o abafamento das graves questões que lhe havia feito Sócrates, e que ficaram em suspenso.

Diante de tão leviana atitude, tanto do seu interlocutor quanto dos ouvintes, Sócrates não tem outra coisa a fazer senão desistir de continuar o debate nesse mesmo espírito. Dirigindo-se a Protágoras, êle lhe pede que encurte suas respostas, declarando-se fraco de memória e incapaz de seguir os seus longos desenvolvimentos. É a vez do sofista fazer sua desforra. Acaso êle deve responder mais breve do que necessário — Evidentemente não, diz Sócrates. Mas sim, o tanto quanto necessário? — Sim. E o quanto lhe parece a êle ou a Sócrates? Novamente êste confessa sua inaptidão aos longos discursos e apela para a reconhecida capacidade do outro, de tanto poder discorrer longamente quanto de responder brevemente.<sup>74</sup> E como Protágoras insiste em não transigir, com pose de vencedor, explicando-lhe que se tivesse, em seus muitos anos de officio, respondido como parecesse conveniente ao interlocutor, êle não teria o nome que agora tinha, Sócrates acha que o melhor a fazer é partir.<sup>75</sup> Mas seu gesto provoca uma nova comoção nos presentes, que o impedem de sair, como espectadores que se afligissem com a idéia de interrupção de um espetáculo raro de luta entre dois grandes da palavra. E assim se inicia um episódio que a didática dos comentadores se compraz em chamar de interlúdio, e louvar em sua função dramática de relaxador da tensão de espírito, que brevemente deverá acentuar-se mais ainda, diante do recrudescimento da questão.

---

(73) — Prot. 333e ss.

(74) — 329a-b7.

(75) — Porque de fato êle nada tinha a objetar à explicação de Protágoras. Segundo o seu próprio método, o respondente só deve responder o que lhe parece apropriado. Mas a questão está em precisar a noção de “conveniente”, que é relativa. Conveniente a que? Ao renome do respondente ou ao correto tratamento da questão? Protágoras a entende claramente no primeiro sentido, e por isso Sócrates desiste de prosseguir, mas não sem lhe fazer ver seu próprio descaso por um renome de sabedoria que lhe roubasse a oportunidade de aprender alguma coisa.

Na verdade, nada mais prejudicial ao pleno entendimento de toda essa passagem do que a insistência em seu valor dramático. Não é que este não existia, e em alto grau. Mas a insistência leva a pensar apenas no lado pitoresco do episódio, nos traços de caricatura, na arte de encenação, em detrimento de um ponto de vista mais simples e direto, qual seja o de considerar os próprios efeitos da interrupção do debate e o esforço socrático para garantir a sua seqüência. E assim nos passa despercebido, por exemplo, o fato de que, inspirando a arte dramática de Platão, pode estar sua refletida lembrança do real comportamento do seu mestre em muitas circunstâncias análogas. O grande amor de Sócrates aos λόγοι seu profundo empenho e tenaz resistência em velar pelo seu livre desenvolvimento, podiam refratar-se nos acidentes mais pitorescos, e é sobretudo um fenômeno desse tipo que somos convidados a contemplar agora.

O primeiro a glosar as razões de Protágoras é o próprio dono da casa, que apela para a compreensão de Sócrates. Mas logo ocorre Alcibiades, em defesa do seu amigo, explicando que cabia ao sofista aquiescer ao pedido de Sócrates, uma vez que este se confessava inferior nos discursos. E depois é Crítias, o sofista parente de Platão, que pede a Pródico e a Hípias que intervenham na disputa Cálias-Alcibiades, a fim de que se salvasse a sorte da reunião. Estes não se fazem de rogados, e o primeiro exhibe sua peça exortatória, uma bizarra sucessão de distinções verbais, enquanto o segundo, ao tomar a palavra, não perde a ocasião para preludiar com a sua idéia favorita do antagonismo entre a lei, "o tirano dos homens", e a natureza, pela qual todos os que estão ali são "parentes, familiares e concidadãos."<sup>76</sup> O sentimento geral é de que se trata de uma luta cujo desfêcho deve ser garantido, e de que portanto, segundo a sugestão de Hípias, os dois contendores devem comportar-se com humor esportivo, ceder mutuamente às pretensões um do outro, e mesmo escolher um árbitro da discussão, que possa garantir plenamente o resultado final, com a devida declaração de vencedor e vencido. Quanto a comentários sobre o conteúdo da discussão malograda, nenhum. Uma vez estourada a contenção em que Sócrates conseguira mantê-la, desencadeou sobre ela, de todos os lados, uma intemperança verbal que a submergiu. Um espetáculo de turva alacridade, através do qual Sócrates ia tentar a seqüência dos seus argumentos. Rejeitando hábilmente a sugestão de Hípias, êle faz sua proposta. Protágoras podia agora perguntar, e êle faria a vez de respondente.

\* \* \*

---

(76) — Prot. 337c-d. Cp. supra 55 n. 12.

*A antilogia do poema de Simônides.* — Depois de muita relutância, que revela um temperamento bem diferente do de Hípias,<sup>77</sup> Protágoras consente em questionar. E explicando que uma parte importantíssima da educação é um bom conhecimento dos poetas, propõe como objeto de discussão um poema de Simônides, que também trata de virtude. Recitados os três primeiros versos,

Sim, vir a ser verdadeiramente um homem bom  
é difícil, de mãos, pés e mente  
firme, sem falha forjado,<sup>78</sup>

êle indaga de Sócrates se conhece todo o poema e, obtida a confirmação, se lhe parece correto e bem feito. Nova afirmativa de Sócrates e êle lhe contesta, declarando que o poema é contraditório. Para prová-lo, cita-lhe outros versos:

Nem para mim o dito de Pítaco é devidamente  
ajustado, embora por um sábio mortal  
proferido: é difícil ser bom, diz êle,<sup>79</sup>

e aponta a contradição; Simônides não está de acôrdo com quem diz a mesma coisa que êle, e portanto não está de acôrdo consigo mesmo.

E nisso se resume todo o seu questionário, que é surpreendentemente preenchido por extravagantes respostas de Sócrates. Dir-se-ia que é êste que agora está trapaceando, por vingança do que há pouco o outro lhe fizera. De fato êle entra no mesmo jôgo do seu interlocutor, mas levado em último análise pelo próprio caráter da questão que lhe é proposta. Porque afinal, que pretendia Protágoras com o seu desafio a que o outro lhe mostrasse uma contradição em um determinado poema? Simplesmente testar sua competência na interpretação dos poemas? Mas ainda assim, em que consistiria essa competência? Em uma habilidade de captar, na aparente coerência da linguagem, sobretudo da linguagem poética, a discordância de determinadas palavras e conceitos, tomados isoladamente? Isso de fato corresponde à tendência antinômica do seu pensamento, tal como fazem supor dois dos seus fragmentos e o título de um dos seus livros.<sup>80</sup> E nesse caso pode-se conjecturar que a questão feita a Só-

(77) — Cp. supra pp. 39 e 60.

(78) — 339b 1-3. "ἄνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι  
χαλεπὸν, χερσίν τε καὶ ποσὶ καὶ νόφ  
τετραγώνον, ἄνευ ψόγου τετυγμένον.

(79) — 339c 3-5. οὐδὲ μοι ἐμμελέως τὸ Πιττάκειον  
νέμεται καίτοι σοφοῦ παρὰ φωτὸς εἰ-  
ρημένον' χαλεπὸν γὰρ' ἐσθλὸν ἔμμεναι".

(80) — V. supra pp. 11 e 33. A obra em apêreço são as Antilogias, em dois livros (DK II 80 B 5).

crates era uma espécie de faca de dois gumes, de modo que, se êste tivesse respondido pelo sim, Protágoras negaria a contradição apontada, qualquer que ela fôsse, e assinalaria a coerência do poema.

De qualquer modo, a idéia de desafiar um interlocutor, cuja força dialética fôra suficientemente comprovada, a indicar uma contradição em um determinado poema, significa antes de tudo que não devia ser tão evidente esta contradição. E tal hipótese, fortalecida pela excelência do poeta, que dificilmente imaginamos iria contradizer-se de modo tão banal, parece confirmada por um pequeno pormenor, que é uma diferença de sinônimos entre o primeiro verso do poema e a citação de Pítaco. Trata-se dos verbos "γενέσθαι" e "ἔμμεναι", de tão grande fortuna na literatura filosófica grega, os quais, no intuito de conservar a mesma ambigüidade de sua relação, traduzimos respectivamente por *vir a ser* e *ser*. É sem dúvida sôbre essa ambigüidade que Protágoras repousa sua questão, pronto a revidar a qualquer resposta.

Mas para bem perceber o seu alcance deve-se considerar primeiramente que a diferença radical entre "γενέσθαι" e "ἔμμεναι" é o resultado de uma longa tradição filosófica, começada com as doutrinas cosmológicas da escola de Mileto, centralizadas sôbre a idéia de "γίγνεσθαι" (tôdas as coisas *se produzem* da água, do ilimitado, do ar, dos elementos, etc.), e consumada com a meditação ontológica de Parmênides, que decantou a idéia de "εἶναι" (τὸ εἶν), isolando-a de qualquer interferência com a de tornar-se, produzir, vir a ser. E depois, que essa evolução erudita não eliminou a tendência popular, aglutinativa, dêsse grupo semântico, e que precisamente numa frase como a de Pítaco, "ser (i. e. ἔμμεναι) um homem bom é difícil", *ser* pode ser entendido, no grego como em português, na acepção lata de *atingir a condição de, tornar-se, vir a ser*. Assim, a referência a Pítaco só se compreende mesmo, no estado atual do poema<sup>81</sup>, à luz daquela distinção erudita entre "εἶναι" e γίγνεσθαι", que Protágoras dissimula com a sugestão da acepção comum que os identifica.

A ser correta essa interpretação, o divertimento de Sócrates, com suas respostas extravagantes, tem um sentido bem preciso. Protágoras escolhera naturalmente um caso em que podia manifestar a tendência do seu pensamento, contrário àquela distinção entre *ser* e *tornar-se*. E Sócrates, muito de propósito, põe-se a insistir nessa distinção, diante

---

(81) — O que resta dêle é apenas o que está citado, de modo esparso, no *Protágoras*.

de quem justamente não a aceitava, como vemos pelo *Crátilo* e pelo *Teeteto*, onde a interpretação da sua famosa frase do homem-medida se baseia na identificação de “γίγνεσθαι” a “εἶναι”.<sup>82</sup> Mais ainda, êle tem a habilidade de não se empenhar sèriamente nessa questão, e dela se serve para estabelecer antilogias, conforme o gôsto do sofista. Se não é a mesma coisa *ser e tornar-se*, e se Simônides diz que tornar-se bom é difícil, segue-se que ser bom, ao contrário do que diz Pítaco, é fácil. E logo êle apresenta a tradução poética dessa tese em versos de Hesíodo: “Diante da virtude os deuses põem suor...; mas quando se chega ao seu cimo ela é fácil de se possuir”.<sup>83</sup> A objeção de Protágoras é simplesmente a de que todos os homens têm a êsse respeito uma opinião contrária, uma objeção que com tôda certeza Sócrates não aceitaria em outras circunstâncias.<sup>84</sup> Aqui êle deixa passar, para acentuar ainda mais o caráter burlesco da sua apologia do poema.

Talvez, continua êle, insistindo na exploração das antilogias, e apelando novamente para a sabedoria especial de Pródico, Simônides entendesse com a palavra *χαλεπὸν* o que habitualmente entendemos, quando dizemos de uma coisa *difícil* de fazer que ela é *ruim* de fazer. E assim, sensível a essa aceção de *χαλεπὸν* que lhe parecia predominante, êle estaria afinal censurando Pítaco por cometer o inaceitável paradoxo “é ruim ser bom”<sup>84a</sup> Apoio entusiástico de Pródico, nova objeção de Protágoras (difícil é difícil mesmo), e Sócrates agora parte, como dissera há pouco Hípias a respeito de Protágoras,<sup>85</sup> para o “pélago das palavras”, num discurso quase tão longo quanto o de Protágoras, a fazer uma interpretação global do poema de Simônides.

A idéia central dessa demonstração é ainda a diferença entre *γενέσθαι* e *εἶναι* só que desta vez não mais firmada na oposição difícil-fácil, mas sim na graduação difícil-impossível. “Tornar-

---

(82) — No *Crátilo* (386a<sup>1-4</sup>) a explicação da frase de Protágoras “o homem é medida dos fatos” é seguida da interpelação “ou te parece que êles têm uma certa permanência do seu próprio ser?” o que supõe uma assimilação de “φαίνεσθαι” e “γίγνεσθαι”. No *Teeteto* essa assimilação é feita formalmente. V. *Teet.* 152<sup>1-3</sup> “... ἐστὶ μὲν γὰρ οὐδέποτε οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται. Καὶ περὶ τούτου πάντες ἐξῆς οἱ σοφοί, πλὴν Παρμενίδου συμφερέσθων. Προταγόρας τε καὶ Ἡράκλειτος καὶ Εμπεδοκλῆς...”

(83) — Hesíodo, *Trabalhos e Dias* 2891292  
“τῆς δ’ ἀρετῆς ἰδρωτὰ θεοὶ προπάροιδεν ἔθικαν/ἀθάνατοι: ... ἐπὶ γὰρ δ’ εἰς ἄκρον ἔκηαι / ὀηδίη δὴ ἔπειτα πέλει, χαλεπὴ περ εὐοῦσα.”

(84) — Cp. *infra* p. 129 n. 57. e pp. 130 n. 60.

(84<sup>a</sup>) — A expressão de Simônides “tornar-se bom é ruim” lucraria pelo contrário com o paradoxo, significando implicitamente que, para alguém se tornar bom, é preciso que antes tenha deixado de ser bom, o que é ruim.

(85) — *Prot.* 338a<sup>5-9</sup>.

se bom é difícil” teria dito Simônides corrigindo a frase de Pítaco, porque ser bom é impossível ao homem inconstante, e só possível à divindade. Mas para chegar a essa explicação Sócrates faz um longo e curioso preâmbulo. Creta e Lacedemônia, começa êle, são os lugares gregos que há mais tempo cultivam a filosofia, e que têm o maior número de sofistas.<sup>86</sup> É essa aliás a razão da sua superioridade sobre os outros gregos, e não a arte militar ou a coragem, como se pensa erradamente. E tão ciosos são êles da sua sabedoria que a dissimulam diante das demais cidades, e só a exercem “intra muros”, com exclusão absoluta de todos os forasteiros. Mas uma prova decisiva de suas aptidões filosóficas está na surpreendente habilidade com que um espartano, por exemplo, habitualmente infenso às discussões e ao longo palavreado, desfecha de repente uma breve sentença, que deixa o seu interlocutor embasbacado como uma criança. Ora, essa estranha sabedoria poucos são os que têm o privilégio de reconhecer, mas entre êses poucos figuram os famosos sete sábios, um dos quais justamente o nosso Pítaco. Todos êles se notabilizaram precisamente pela concisão lacônica de sentenças como “Conhece-te a ti mesmo”, “nada em excesso”, “é difícil ser bom”, etc. Foi também o caso de Pítaco, contra cuja frase Simônides tentou investir, “como contra um bom lutador”, de cuja derrota êle esperasse auferir grande glória. Essa teria sido a gênese do poema, o secreto intuito de refutar um grande sábio e sobrepor-se à sua fama.<sup>87</sup>

A graduação *difícil-impossível* é obtida mediante uma análise do primeiro verso, que é sem dúvida uma paródia de um método de explicação de texto corrente na época. Sócrates começa por comentar a inserção<sup>88</sup> da partícula “μὲν” que não estaria no verso de Simônides “πρὸς ἕνα λόγον” i. e. para uma afirmação única, independente de uma afirmação contrária subentendida. A outra afirmação seria justamente a citação posterior de Pítaco, que de fato está introduzida pela partícula adversativa “δέ” (οὐδέ μοι ἐμμελέως. . .).<sup>89</sup> Mas o curioso é que a idéia adversativa, segundo o comentário de Sócrates, transplanta-se para a frase principal, o primeiro verso. Assim entendida (Não, mas sim tornar-se um homem bom é difícil, ó Pítaco, verdadeiramente), a frase reclama naturalmente um comentário

---

(86) — Como muito bem observa Alfred Croiset, em sua edição do Protágoras (Belles-Lettres, Tome II I.e partie, p. 61 n. 1), essa idéia de que há sofistas cretenses e lacedemônios constitui uma réplica irônica ao discurso de Protágoras sobre a antiguidade dos sofistas.

(87) — Evidentemente Sócrates está brincando. Trata-se, mais uma vez, de uma irônica alusão ao espírito competitivo que animava aquela reunião de sofistas, turbulentamente manifestado momentos antes.

(88) — 343c<sup>7</sup>-d<sup>0</sup>.

(88) — 343c<sup>7</sup>-d<sup>0</sup>.

(89) — V. supra p. 92 n. 79.

à posição de “ἀλαθῆως” que no verso está entre “ἀγαθὸν μὲν” e “γενέσθαι”, e se refere a “γενέσθαι”. Mas em lugar de explicar isso, e aqui começa a sua distorção, Sócrates prefere apontar para a improbabilidade de *verdadeiramente* referir-se a *bom* (o predicativo de *tornar-se*), porque Simônides não teria a ingenuidade de pensar o bom sem ser verdadeiramente (ou em outras palavras o que é bom é, não apenas parece).<sup>90</sup> Então é preciso transpor<sup>91</sup> o advérbio para o fim da frase (tornar-se um homem bom é difícil, verdadeiramente), e essa interpretação leva-o a ‘completar’ o pensamento do poeta (mas é possível, enquanto ser bom é impossível), apoiado em outros versos do poema.

No entanto as novas citações suscitam novos comentários. A inconstância do homem na prática do bem, apontada em dois versos como o resultado de “um conjunto irremediável de circunstâncias”,<sup>92</sup> é hábilmente relacionada com o problema do conhecimento. Uma desgraça irremediável na direção de um barco, no cultivo de uma terra ou no trato de um doente só pode existir para o piloto, o agricultor ou o médico, que são *competentes* e bons nessas respectivas atividades (e podem portanto perder sua competência e tornar-se maus nesse domínio). Outro grupo de versos,

bem sucedido todo homem é bom,  
e mau quando mal sucedido,<sup>93</sup>

serve-lhe para avançar na mesma idéia, desta vez à custa da exploração do duplo sentido de “εὖ πράττειν” que literalmente é *agir bem*, mas é sobretudo usado na acepção de *ter sucesso*.<sup>94</sup> A boa ação, comenta Sócrates, que faz o sucesso do escriba ou do médico, é o aprendizado das letras ou das doenças, e pelo contrário a má ação que faz o seu insucesso é a perda desses conhecimentos. Porque quem se pode tornar um mau médico não é o leigo que nem mesmo é médico, mas justamente quem já possui a condição de médico, e de bom médico. Do mesmo modo não se pode tornar mau quem já é mau, mas sim quem antes se tornou bom, evidentemente (é o que fica sugerido pela analogia) pela aquisição de algum conhecimento.

Pro fim, a própria doutrina da inexistência do erro involuntário acaba sendo também “encontrada” em outros versos.

(90) — É uma insinuação contra a idéia central de Protágoras, que identifica o ser ao parecer.

(91) — Prot. 343e<sup>3</sup> e 344a<sup>5</sup>.

(92) — 344c<sup>4-5</sup>.

(93) — 344e<sup>7-8</sup> “πράξας μὲν γὰρ εὖ πᾶς ἀνὴρ ἀγαθός,  
κακὸς δ’ εἰ κακῶς.”

(94) — V. supra p. 89.

A todos eu elogio e amo,  
quem de propósito nenhum ato feio  
pratique; à necessidade nem deuses se opõem.<sup>95</sup>

onde a expressão *de propósito* é referida, não ao verbo da relativa, mas aos dois da principal. A razão é que Simônides, como toda pessoa culta, não poderia ter cometido a tolice de imaginar que alguém possa cometer uma falta sem ser por ignorância, voluntariamente. . . E que, por outro lado, o seu ofício de poeta cortejado o obriga às vezes a fazer elogios constrangidos. . . Que para êle Simônides “basta que um homem não seja mau nem por demais inepto, e em são juízo conheça a justiça”,<sup>96</sup> e “tudo é belo, quando não se mistura o feio.”<sup>97</sup> Sua censura a Pítaco é justamente por essa falta de reconhecimento do meio termo humano, em que jamais se atinge a condição ideal de absolutamente ser bom.

O importante em todo êsse extenso episódio é que Sócrates conseguiu satisfazer as exigências lúdicas dos numerosos ouvintes, saindo-se bem da luta a que Protágoras o lançara. Instado a assinalar uma oculta contradição num poema, êle terçou armas com um extravagante comentário de texto, e descobriu ao contrário, em uma contradição que lhe fôra apontada, uma nova harmonia de idéias e princípios que eram exclusivamente seus. A direção dialética de Protágoras não foi suficiente para impedir o êxito dessa manobra, graças à qual, no entanto, Sócrates adquiria condições para voltar ao seu primeiro inquérito.

Em nós modernos, como sem dúvida em muitos dos leitores antigos dos diálogos, tal procedimento não deixa de despertar um certo sentimento de reserva, senão de suspeita, quanto à sua seriedade.<sup>98</sup> Gostaríamos de que Platão tivesse feito Sócrates simplesmente advertir o seu interlocutor, com toda lealdade, na primeira ocasião em que o sentiu responder fora de propósito. Tal gesto, imaginamos, teria evitado a turva necessidade de que o leviano se viesse mesclar ao sé-

(95) — 345d<sup>3-5</sup> “πάντας δ' ἐπαίνημι καὶ φιλέω  
ἐκὼν ὅστις ἔρδη

μηδὲν αἰσχρόν: ἀνάγκη δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται.”

(96) — Prot. 346c<sup>2-3</sup> - “ἔμοιγ' ἔξαρκεὶ δ' ἂν μὴ κακὸς ἦ μηδ' ἄγαν ἀπάλαμνος...”

(97) — 346c<sup>10</sup> — “πάντα τοὶ καλὰ, τοῖσι τ' αἰσχρὰ μὴ μέμικται.”

Comentando êsse verso, Sócrates diz que o seu sentido não é como o de quem dissesse, por exemplo, que tudo é branco, quando não se mistura o preto, o que é evidentemente uma alusão a 331d<sup>3-4</sup>, onde Protágoras explica que “o branco sob certos aspectos, assemelha-se ao preto”. Simônides está simplesmente expressando o meio-termo da condição humana, e não tentando uma definição relativista do belo, pela simples ausência do feio.

(98) — Ver a êsse respeito R. Schaerer, *La question platonicienne*, cap. III, pp. 28-33.

rio no tratamento de uma questão anunciada como de magna importância,<sup>99</sup> e sobretudo nos pouparia de apelar simplesmente para a famosa ironia socrática, a fim de justificar o que, no fundo, não achamos correto.

No entanto, pensando bem, uma reação dessas significa na verdade uma má concepção do diálogo platônico em geral,<sup>100</sup> e no caso específico, ela corresponderia à exigência de um completo desfiguramento dos dois personagens em confronto, das mentalidades que cada um deles representa. Teria Protágoras aceito tranquilamente a advertência? O que êle responde a Sócrates, mesmo quando êste, em tom de vencido, lhe pede para responder brevemente, dá a entender que não.<sup>101</sup> Por outro lado a advertência socrática existe, mas não onde achamos que seria a primeira ocasião, e é essa diferença de tempo que marca o profundo alcance da sua dialética. Esqueçemo-nos fãcilmente de que o princípio fundamental desta é o respeito rigoroso aos dados do interlocutor, a partir dos quais ela abre os caminhos das suas aporias. Aqui êsses dados são os de um profissional do debate, honestamente convicto da ilimitada possibilidade de superação do discurso humno, sempre susceptível de antagônicas formulações. Aceitando êsses dados, Sócrates fêz a sua tese torte,<sup>102</sup> que lhe valeu o aplauso geral e ficou a reclamar, como indica Alcibiades,<sup>103</sup> uma nova contrapartida de Protágoras. Mas é só então que vem a advertência de Sócrates, e ainda assim feita através de uma crítica a si próprio. Êle denuncia o caráter servil da sua própria fala de há pouco, feita com uma linguagem alheia, de um poeta que não estava presente para se defender, sôbre cujo sentido não se podia chegar a um acôrdo definitivo, e convida Protágoras a uma conversa de homens livres, pessoal, *em que os dois ponham à prova a verdade de suas respectivas afirmações.*<sup>104</sup>

---

(99) — 310a<sup>8</sup>-314c, em particular 314b<sup>5-6</sup> “...ήμεϊς γάρ ετι νέοι ὥστε τοσοῦτο πρᾶγμα διελέσθαι”.

(100) — V. supra pp. 14-15 e 27-28.

(101) — V. supra p. 90 n. 75.

(102) — I. e. “ὁ κρείττων λόγος” que afirmou, em defesa de Simônides, a diferença entre “εἶναι” e “γενέσθαι”.

(103) — Prot. 347b<sup>2-6</sup>.

(104) — 348a<sup>5-6</sup> “...τῆς ἀληθείας καὶ ἡμῶν αὐτῶν πείραν λαμβάνοντας”. (lit. “tirando a prova da verdade e de nós próprios”). Essa formal distinção entre a verdade e o que dela dizem os interlocutores é bem dirigida, a essa altura do diálogo, ao autor dos “καταβάλλοντες (λόγοι)” que logo mais verá afirmar-se, contra os dois interlocutores, um “λόγος” único que expressará uma verdade superior ao esfôrço lógico dos dois.

\*  
\*   \*  
\*

*Nova resposta de Protágoras: a irracionalidade da coragem.*

Numa simetria de movimentos que acusa por assim dizer o ritmo psicológico do debate, agora é a vez de Protágoras se recusar a prosseguir. Novamente os assistentes intervêm, Alcibiades lhe pede que se pronuncie claramente sôbre se quer ou não continuar, Cálias lhe suplica que continue, e Sócrates aproveita a ocasião para lhe explicar suas próprias disposições. Ele não está ali pelo simples gôsto de discutir por discutir, mas sim porque quer examinar a questão que a si próprio o embaraça.<sup>105</sup> Sua vontade é tanto maior quanto se trata de o fazer com uma pessoa cujos títulos e qualidades lhe dão justificadas esperanças de resolvê-la. E incontinentemente ele passa a resumir os dados da primeira discussão, mas agora com uma precisão de linguagem técnica inexistente no momento em que nascia a questão.<sup>106</sup> Os cinco nomes de virtude então mencionados aplicam-se a um só fato, ou a cada nome dêsses se sobrepõe uma essência própria, um fato que tem cada um seu caráter próprio, sem que um seja como o outro?<sup>107</sup> Protágoras optara pela segunda hipótese, afirmando que se tratava de partes da virtude, dessemelhantes entre si e ao todo. Agora Sócrates quer saber se o seu pensamento é ainda o mesmo, ou se porventura o sofista não estava então tentando pô-lo à prova.

Como se pode ver, a questão agora foi bem arranjada para predispor Protágoras a uma concessão. Em lugar do radical dilema identidade-alteridade (e oposição), surge um de mais fácil escolha, o de semelhança-dessemelhança,<sup>108</sup> que permite ao sofista admitir a semelhança entre quatro das virtudes citadas, ao mesmo tempo que êle insiste na grande diferença entre essas quatro partes e a coragem. E como prova de sua nova distinção, êle aponta para o fato de existirem muitos homens, que são ao mesmo tempo injustos, ímpios, intemperantes e ignorantes, e no entanto corajosos. A demonstração do contrário será desenvolvida em duas etapas ligadas por uma argumentação que tem causado muita dificuldade aos comentadores.

Na primeira delas Sócrates começa por obter de Protágoras a admissão de que o corajoso é ousado. E por outro lado que a virtude é, tôda ela, uma coisa bela, não podendo haver parte alguma

---

(105) — Cp. supra pp. 45-46.

(106) — V. supra p. 85-86 e Prot. 329c-d.

(107) — 349 e ss.

(108) — 349c<sup>2-3</sup>: “οὐχ ὡς τὰ τοῦ χροσοῦ μόρια ὁμοιά ἐστὶν ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ οὐ μόριά 'εστίν”.

dela que seja feia. Garantidas essas premissas. Protágoras reconhece também que em algumas circunstâncias a ousadia é vergonhosa quando por exemplo um homem se atira a uma empresa sem estar profissionalmente preparado para enfrentá-la. Sócrates conclui então que só a ousadia bela é coragem e que, para ser bela, ela requer um preparo, i. e. um conhecimento. A sabedoria então, êle resume, seria coragem.

Resistindo à conclusão socrática, Protágoras dá a entender que ela só poderia ser válida se êle tivesse também admitido a recíproca da premissa “todo corajoso é ousado”. Na verdade a conclusão só foi possível porque de fato êle não a sustentou, desde que reconheceu a possibilidade de uma ousadia vergonhosa, que não podia ser coragem, que é sempre bela. Sua ressalva é portanto descabida, e serve apenas para introduzir a crítica que êle formula ao raciocínio socrático. Por idêntico processo, pretende êle, poder-se-ia também demonstrar que a fôrça é sabedoria, da seguinte maneira: os fortes são capazes; os que sabem lutar são mais capazes do que os que não sabem, e se tornam, quando aprendem, mais capazes do que antes, quando não sabiam; portanto a sabedoria é fôrça. Mas isso é inaceitável, explica êle, porque supõe a admissão da recíproca “os capazes são fortes”, que é incorreta. Capacidade e fôrça são coisas diferentes, a primeira proveniente do conhecimento, da loucura ou da paixão, enquanto que a segunda resulta da natureza e de uma boa nutrição do corpo. De modo análogo a ousadia provém daquelas primeiras fontes, enquanto a coragem é um efeito da natureza e da boa nutrição da alma.<sup>109</sup>

No entanto, a analogia com o que Sócrates desenvolveu é apenas formal. Falta-lhe uma proposição importante,<sup>110</sup> a que corresponderia à menor socrática de que nem tôda ousadia é bela, pela qual justamente adquire fôrça conclusiva sua afirmação anterior de que os que sabem são mais ousados do que os que não sabem. Por outro lado, na conclusão do seu raciocínio, de acôrdo ainda com o que respondera a Sócrates, Protágoras devia ter assimilado a relação fôrça-poder, não a coragem-ousadia, mas pelo contrário a ousadia-coragem. A ousadia é que surgiu no argumento socrático como o elemento natural, em face do que se pode adquirir, i. é. a coragem-ciência. Na verdade essa inversão, resultante da associação conhecimento-loucura-paixão (como se loucura e paixão não de-

(109) — 350c7-351b3.

(110) — E que seria “nem tôda fôrça é bela”, em face de “tôda capacidade é bela”, ou vice versa, pois em qualquer caso isso não corresponde ao esquema socrático “tôda coragem é bela, nem tôda ousadia é bela”. Tanto “fôrça”, como “capacidade”, como “ousadia” são susceptíveis de ser belas ou não.

pendessem mais da natureza) tem por fim recolocar a coragem no polo oposto ao das virtudes semelhantes (entre as quais está a sabedoria), e excluí-la dêsse modo da esfera do saber, denegando assim a êste um domínio universal sôbre as ações humanas, como pretende a doutrina socrática da unidade das virtudes. Para demovê-lo dessa posição, Sócrates executa a mais bela demonstração da sua tese da virtude-ciência, com uma tal desenvoltura na escolha e manejo de conceitos e argumentos que faz estremecer nossa arraigada apreciação da sua ortodoxia.

\*  
\*   \*  
\*

*O bem e o prazer: arte de mensuração.* — Abruptamente êle interroga Protágoras sôbre o sentido de viver bem e viver mal. No primeiro caso é viver sem aborrecimento e sem dor? E portanto agradável? E portanto o viver agradável é bom, e desagradável é mau? Protágoras se retrai: — Só se se tratar de prazeres belos. O que lhe vale uma interpelação feita com a maior candura do mundo: — Mas tu não chamas, como a maioria dos homens, algumas coisas agradáveis de más, e algumas outras aborrecidas de boas? Eu digo “enquanto são agradáveis, não pelo que resulta delas depois.”<sup>111</sup> E como o sofista se embaraça mais ainda, hesita, e por fim sugere a conveniência de examinar êsse ponto, Sócrates lhe impõe a condição. Tal como o médico pede ao doente que tire a roupa para lhe poder examinar o peito e as costas, e saber da saúde de seu corpo, assim êle pede a Protágoras que lhe desvende o seu pensamento, a fim de que êle possa saber qual a sua atitude em face da ciência. Parece-lhe esta ser algo de forte, senhoril e dominador, ou pelo contrário uma coisa secundária e servil, dominada e arrastada por qualquer outra, pela paixão, pelo prazer, pela dor, pelo amor, pelo mêdo? Protágoras se sente como pôsto ao muro, e percebe que não convém à sua condição de mestre ficar com a segunda opinião, que é a do comum dos homens. E assim ei-lo agora aliado de Sócrates, que o convida a enfrentar aquela opinião comum, em defesa do poder da ciência.

Em nenhum outro momento dos diálogos encontra-se talvez uma visão mais penetrante da profunda diferença entre a mentalidade de Sócrates e a dos sofistas do que a que se destaca desta inesperada aliança, forçada por assim dizer pela solene advertência do primeiro contra o grave risco de uma inconsciente desvalorização do saber. Porque de fato Protágoras nesse ponto está mesmo é com o comum

---

(111) — Prot. 351c4 “...καθ’ ὃ ἡδέα ἐστίν, ἄρα κατὰ τοῦτο οὐκ ἀγαθὰ, μὴ εἶ τι ἀπ’ αὐτῶν ἀποβήσεται ἄλλο;

dos homens, êle que vem sustentando a irracionalidade da coragem, e que há pouco hesitou em discordar da idéia, também comum, de que há prazeres maus e desprazeres bons. Esta idéia está em íntima correlação com outra, a de que a ciência é impotente em face do prazer na conduta humana, como denota muito bem a expressão “conhecer o melhor e não o fazer, dominado pelo prazer”. O que uma frase dêsse tipo significa é justamente, primeiro o domínio do prazer sôbre o saber, e depois uma oposição entre o que aquêle incita a fazer e o objeto da ciência, i. e. o melhor, o bom. Nela o prazer aparece lógicamente como o responsável pelo pior e, por uma natural extensão, como êle próprio o pior, o mal.

Por outro lado, a qualificação de um prazer mau se baseia na experiência das suas conseqüências negativas. Êle é mau por seus efeitos danosos, e essa estimativa dos danos é em nós um tanto vaga, nela parecendo entrar apenas uma carga de aborrecimentos e uma descarga de prazeres. Isso significa que, abstraídas as conseqüências, um prazer é bom em si, e uma dor em si é má. Com muita prudência Sócrates não se empenha pessoalmente além dessa simples qualificação do prazer em si, feita logo no início do seu argumento,<sup>112</sup> na qual muito apressadamente nos inclinamos a ver uma identificação do prazer e do bem.<sup>113</sup> Ora, o que acontece é que êle não está aqui discutindo êsse problema ao nível de suas próprias idéias, mas sim no plano da experiência humana, diante de um homem que fundamenta a sua concepção da realidade na experiência humana. E nesse plano êle deixa que a sua simples qualificação do prazer descambe<sup>114</sup> para uma identificação dêste ao bem, mas extraída de idéia comum dos prazeres maus e desprazeres bons, e assim êle pode revelar, com aquiescimento de Protágoras, o que há de contraditório na fórmula “conhecer o melhor e não o fazer, dominado pelo prazer”; e, por trás dessa contradição, o que há de desordenado e obscuro na apreciação comum do prazer, do bem e da ciência. No conflito entre o prazer e o bem, a ciência se interpõe de um modo totalmente diverso do que dá a entender aquela fórmula, e sobretudo surpreendente para o autor da sentença de que o homem é a medida de tôdas as coisas.

(112) — Prot. 351e “Τούτο τοίγυν λέγω, καθ’ ὅσον ἡδέα ἐστίν, εἰ οὐκ ἀγαθὰ...”  
(= é isso o quero dizer, se enquanto é agradável, não é bom).

(113) — Contra essa opinião, que tem levado muitos comentadores a ver uma contradição entre essa passagem e Gor. 495 ss, em que Sócrates justamente sustenta contra Cálicles a distinção entre prazer e bem, ou o sinal de uma mudança de pensamento de Platão, Taylor (op. cit. pp. 260-261) nos dá um bom esclarecimento, justamente insistindo em que Sócrates está argumentando com a tese que está implícita na idéia de “fazer o mal, vencido pelo prazer”.

(114) — 355b<sup>3</sup>-c.

Desde que, prossegue Sócrates, segundo a experiência comum das conseqüências negativas do prazer, o bom é o agradável e o mau o desagradável, aquela explicação do êrro moral se evidencia irrisória, se em sua fórmula, em vez dos dois termos designativos de uma mesm acoisa, usarmos apenas um dêles: “conhecer o bem e fazer o mal dominado pelo bem”, ou então, “conhecer o agradável e fazer o desagradável, vencido pelo agradável”. O único sentido possível a êsses verdadeiros enigmas é o de que a diferença entre o bom ou o agradável e o mau ou o desagradável é de ordem puramente quantitativa, e que fazer o mal consiste num êrro de cálculo a respeito do bom ou agradável que domina a ação má, pela qual se ganha um bem ou um prazer menor a trôco de um maior que se perde. Nossa vida é assim uma balança em que temos de pesar prazer por prazer, dor por dor, e prazer por dor, levando em conta ainda o imediato e o distante. Essa imagem faz lembrar uma outra, a de uma perspectiva em que as reais dimensões se deformam aos nossos sentidos. Se nossa salvação dependesse de um exato cômputo de grandezas dêsse tipo, é claro que precisaríamos de uma arte de mensuração — (μετρητική τέχνη), que nos garantisse contra o poder do aparente (ἡ τοῦ φαινομένου δύναμις), e firmasse o nosso espírito sôbre o verdadeiro.<sup>115</sup> Mas de fato ela depende de um cômputo, que apenas não é de dimensões ou de números, e sim de prazeres e desprazeres. Portanto precisamos realmente de uma arte de mensuração, e quem diz arte, diz conhecimento, ciência. Qual seja esta arte, não é êste o momento de dizer, pois o que importa agora é concluir que a má escolha dos prazeres, i. e. o ser dominado pelo prazer, é fruto da maior ignorância, que Protágoras, Pródico e Hípias se afirmam capazes de extirpar nos homens.

A essa altura Sócrates, muito oportunamente,<sup>116</sup> lembra a conveniência de que compartilhem da questão discutida os outros dois sofistas, a quem pergunta se estão de acôrdo com suas conclusões. E obtido o seu assentimento caloroso, com muita habilidade êle destaca dessas conclusões, como de uma ganga impura, o que realmen-

---

(115) — Essa idéia comporta uma dupla crítica ao pensamento de Protágoras: primeiramente à sua tese do homem-medida, a que ela contrapõe uma arte de medida capaz de interferir em nossa opinião, e depois à identificação da realidade com a aparência, que é o corolário daquela tese, conforme Platão a interpreta no *Crátilo* (386a) e no *Teeteto* (152a-c).

(116) — Porque logo a seguir, depois de obter também a adesão dos outros sofistas ao princípio de identificação entre o bem e o prazer, implícito na máxima “fazer o mal dominado pelo prazer”, Sócrates passa à sua verdadeira doutrina, a de que ninguém deixa de fazer o bem voluntariamente. Observe-se que a condicional “se o agradável é bom” (358b7) não obriga de modo algum a inferência da principal.

te lhe interessa demonstrar, e que lhe vai servir para retomar o argumento contra a tese da irracionalidade da coragem. Se o agradável é bom, prossegue êle, ninguém, sabendo ou imaginando que uma coisa é melhor do que a que está fazendo, e possível de se fazer, fica fazendo esta, quando lhe é possível fazer a melhor. Ninguém voluntariamente vai ao encontro do que é mau, nem do que pensa ser mau, nem é da natureza humana querer ir ao que é mau, de preferência ao que é bom. Nôvo acôrdo unânime de todos, a partir do qual Sócrates se volta para o problema da coragem.

Protágoras havia dito que os corajosos eram ousados e iam ao encontro do que a maioria dos homens temia enfrentar.<sup>117</sup> Sócrates agora, depois de ter obtido, através de um longo exame da concepção comum do prazer e de suas relações com o bem, o reconhecimento de que ninguém vai ao encontro do mal cientemente, pergunta-lhe o que é o temor ou o mêdo, e se não lhe parece que é uma certa expectativa do mal. Protágoras e Hípias concordam, Pródico faz uma restrição irrelevante a uma das palavras, com o que Sócrates tira uma primeira conclusão. Nenhum homem quererá ir ao encontro do que teme, desde que o que se teme é o que se considera um mal a vir.

Convidado a esclarecer melhor a direção que tomam os corajosos, Protágoras não acha explicação mais clara que a que lhe aponta o próprio Sócrates,<sup>118</sup> recorrendo à observação mais imediata. É a oposta à que tomam os covardes, que vão para o que lhes inspira confiança (τὰ θαρραλέα), enquanto os corajosos vão ao encontro do que inspira temor (τὰ δεινά). Mas enfrentar o que inspira temor é ir ao que se sabe ser um mal, o que foi admitido ser impossível. Na verdade todos os homens vão ao que lhes inspira confiança, e sob êsse ponto de vista, comenta Sócrates com certa malícia,<sup>119</sup> corajosos e covardes se encaminham ao mesmo objetivo. O sofista protesta escandalizado, apontando para o fato banal de que os primeiros querem ir à guerra e os segundos não, e aí se consuma a demonstração socrática. Ir à guerra é belo, se é belo é bom, e se é bom é agradável, tudo de acôrdo com o que foi admitido. Por conseguinte, se os covardes não querem ir à guerra, é porque não estão sabendo que é um ato belo, bom e agradável. Seu temor é então vergonhoso, porque resultante do desconhecimento e da ignorância, assim como sua confiança que, impelindo-os à fuga, de fato os está atirando ao menos belo, ao pior e menos agradável. E se é a ignorância

(117) — 349e<sup>1-3</sup> Soc.: “Πότερον τοὺς ἀνδρείους θαρραλέους λέγεις ἢ ἄλλο τι; Prot.: Καὶ ἴτας γ' ἔφη, ἐφ' ἃ οἱ πολλοὶ φοβοῦνται ἰέναι

(118) — Prot. 359c.

(119) — Justamente porque o paradoxo é dirigido contra o princípio protagórico de que realidade e aparência se confundem.

que determina a sua covardia segue-se que é uma sabedoria, uma ciência do que é ou não temível, que faz os verdadeiros corajosos.

\*  
\*   \*  
\*

*Conclusão final: personificação do "λόγος" e sua vitória sobre os interlocutores.*

Instado por Sócrates a declarar se ainda lhe parece que há homens ignorantes mas corajosos, Protágoras consente em lhe conceder a retratação, mas não sem uma censura ao que lhe parece um mau gosto de exhibir a própria vitória. Sócrates se explica. Ele perguntou isso tudo com o propósito de examinar as condições da virtude<sup>120</sup> e o que vem a ser a própria virtude. Pois uma vez que isso se esclarecesse, tornar-se-ia claríssimo o que os dois procuraram em tão longa discussão, um a dizer que a virtude não se podia ensinar e o outro que se podia. E o resultado foi que o discurso de ambos, chegado ao fim, parece ter-se personificado num árbitro irônico que os acusa de se terem deixado levar a posições exatamente contrárias às que haviam assumido inicialmente; pois um, querendo reduzir a ciência tôdas as virtudes, postula necessariamente o seu ensino, antes contestado, enquanto o outro, empenhando-se em mostrar o contrário, está implicitamente tentando eliminar o que parece ser a condição necessária do seu ensino, pois o que se ensina é arte ou ciência.

Essas considerações finais de Sócrates não devem ser entendidas apenas como uma engenhosa metáfora de um conversador brilhante. Por trás da metáfora está a viva emoção de uma inteligência diante dessa estranha objetividade da palavra, do "λόγος" que muitas vezes se afirma contra aquêles próprios que a formulam, como que obrigando-os a respeitar o seu próprio desenvolvimento. Freqüentes vezes Sócrates refere-se nos diálogos a essa força objetiva do "λόγος", mas em nenhuma outra argumentação ela se lhe evidenciou de modo tão categórico quanto aqui, nessa total inversão de posições a que insensivelmente se submeteram os dois interlocutores. Como foi possível tal resultado? Ou mais precisamente, onde se cruzaram os dois, nessa longa e acidentada conversa, e se deixaram

---

(120) — 360e<sup>8-9</sup> "πῶς ποτ' ἔχει τὰ περὶ τῆς ἀρετῆς καὶ τί ποτ' ἐστὶν αὐτό... Observe-se como a pergunta sobre a essência da virtude (τί ποτ' ἐστὶν;) surge depois da que é feita sobre a sua experiência efetiva (πῶς ποτ' ἔχει τὰ λι. como se apresentam as coisas referentes à virtude), o que é ainda muito apropriadamente dirigido ao pensador rela-

conduzir cada um ao campo oposto? Em comentário anterior<sup>121</sup> foi de passagem assinalado êsse momento. Quando Sócrates levava Protágoras a distinguir as várias virtudes do seu discurso, cuja unidade essencial êle pelo contrário ia sustentar, nessa ocasião os dois começavam realmente a contrariar suas respectivas opiniões iniciais sôbre a possibilidade do seu ensino. Mas pensando bem, se êsse momento foi decisivo, êle por sua vez resultou de outros que o prepararam e lhe deram êsse caráter, e por outro lado seguiram-se-lhe muitos outros, antes que aquêla situação desconcertante se revelasse como o próprio desfêcho do diálogo.

Porque afinal, seríamos tentados a conjecturar, qual o motivo por que Sócrates não procurou, a partir daquele instante, colocar o problema precisamente nos têrmos com que soube assinalar a sua reviravolta? — Se virtude é ciência, deveria êle ter logo dito a Protágoras, pode ser ensinada; se não é, tua pretensão não se justifica. Agindo assim, é a nossa impressão, êle teria economizado um tempo precioso para desenvolvimentos mais positivos da questão, já nitidamente formulada. Entretanto, tal conjectura apenas denotaria nossa tendência a subestimar as verdadeiras condições do diálogo socrático. . . Platão está realmente confrontando a reflexão socrática com o pensamento de uma outra pessoa, e esta pessoa aqui não é um contemporâneo seu do IV século, nem mesmo um cidadão grego qualquer do V século, mas um sábio que se ufanava de ter criado a autonomia de uma profissão, antes servilmente dispersa por entre várias outras atividades humanas. O problema do ensino da virtude veio assim surgindo paulatinamente das primeiras respostas dêsse sábio às sucessivas perguntas que Sócrates lhe formulou, em nome do seu jovem amigo, e num complexo de dados complementares que deixaram entrever algumas concepções básicas da sua doutrina. O jovem Hipócrates se tornará melhor com suas lições, não adquirindo conhecimentos científicos, mas um bom discernimento nos negócios públicos e privados. Ser-lhe-á ministrada uma arte política, ou melhor uma arte de ser bom cidadão, que no entanto não pode ser reduzida à pura tecnicidade das outras artes, porque ela envolve uma assimilação contínua de certas faculdades ou virtudes que caracterizam a própria natureza humana e definem, como vimos, a sua realidade.

A partir dêsses primeiros dados a argumentação socrática se encarregou de pôr a descoberto a inspiração que os arranjou. Aquelas faculdades ou virtudes, conteúdo de uma arte especial, devem ter uma secreta relação que explique suas aparentes contradições na experiência humana, e procurar explicar estas por um simples enqua-

---

tivista. Cf. supra p. 70.

(121) — V. supra pp. 86-87.

dramamento num vasto esquema de relativismo universal,<sup>122</sup> é não explicar nada, querendo explicar tudo. No caso em questão, piedade e justiça por exemplo se assemelham mais entre si do que o preto e branco, e essa diferença pelo visto não conta em tal método de explicação. Em particular o caso da sabedoria ilustra a sua ineficácia. Para Sócrates ela aparece subjacente em qualquer outra virtude, quando esta é examinada sob certo ponto de vista, em certo contexto, e essa constância na própria relação indica-lhe uma realidade oposta a essa relação, como algo que é contra algo que *se vê, parece*.

Essa distinção é cautelosamente endereçada a um interlocutor que se recusa “per fas et nefas” a aceitá-la, insistindo no puro relativismo das coisas. Sócrates tem que achar outro meio de apresentá-la, e o consegue quando está respondendo ao interrogatório de Protágoras, que interrompeu o curso dos seus argumentos. Nenhum homem é bom, mas apenas pode *tornar-se*. Esse novo destaque do ser, confrontado agora com a própria condição humana, serve-lhe para descortinar aos olhos do sofista uma nova perspectiva, surpreendentemente iluminada pela noção de sabedoria. Embora não atinja a plenitude de ser bom, o homem tende invariavelmente a ela, e o que parece contrariar essa direção não é mais que o efeito de uma falta de sabedoria. Esta surge assim sob um novo aspecto, o de uma grande resistência na conduta humana, antecipando-se desse modo à última resistência de Protágoras, que aponta a coragem como a única virtude irracional, justamente por assimilá-la a uma força de natureza. Mas a natureza no homem, prossegue Sócrates, é um tecido de ações e paixões que se combinam em vista de um bem inconscientemente identificado como o prazer, e nesse conjunto a força da coragem se revela como derivada daquela outra, a da sabedoria, a qual se manifesta na exigência de uma arte da medida, a que o homem tem de se submeter, em vez de ser êle próprio a medida. E como a comprovar a supremacia dessa força, que nos compele a uma realidade não definida pelas aparências, é agora, e só agora, o momento de notificar a Protágoras que o próprio desenvolvimento da questão, o “λόγος” que ambos estiveram conduzindo, superou essa direção individual, e se fez à revelia de ambos mais poderoso<sup>123</sup> que a tese que cada um queria que prevalecesse.

---

(122) — Prot. 331d-c e 334a-e7.

(123) — V. supra pp. 105 e 98 n. 102. Observar em particular a comparação “ὅσπερ ἀνθρώπος” (361a<sup>4</sup>), que me parece complementar a alusão de “τέχνη μετροπικῆ” e “ἡ τοῦ φαινομένου δύναμις”. V. supra. p. 130 n. 115.



## CAPITULO V

### Górgias

#### A veracidade do "λόγος"

*As perspectivas do diálogo:* O *Górgias* é um diálogo bem mais extenso que o *Protágoras*, e mais do que este parece avizinhar-se das quatro grandes obras geralmente situadas no ápice da produção platônica.<sup>1</sup> Sua estrutura dialética, de proporções igualmente complexas e arrojadas, não serve apenas, como naquêle outro, para desenvolver uma crítica em profundidade a um determinado pensamento, mas ainda para carrear, de par com essa crítica, uma tal densidade de doutrina, e um sôpro tão vivo de fé e convicção nos têrmos dessa doutrina, que nos sentimos em clima bem diferente do que respiramos nos chamados diálogos menores ou socráticos, no *Protágoras* inclusive. A imagem patética de Sócrates, delineada com tanta sobriedade na *Apologia*, e posteriormente diluída na feliz reconstituição de alguns dos seus "λόγοι" menos comprometedores, reaparece aqui enriquecida de novos elementos. Seus argumentos são sempre os mesmos, girando em tórno das virtudes e em particular da justiça, mas aqui êles se enxertam de modo surpreendente numa exaltada afirmação da própria personalidade, que é vantajosamente confrontada com a de todos os grandes homens da história de Atenas.<sup>2</sup>

O tema imediato do diálogo é a retórica, e por isso os antigos lhe apuseram a subtítulo de "περὶ τῆς ῥητορικῆς".<sup>2a</sup> Mas êste tema logo descamba para um outro, o da natureza do poder, e êste por sua vez deriva para um terceiro, a supremacia do bem sôbre o prazer. Com cada um dêles Sócrates tem um interlocutor diferente, e êsse fato não tem apenas um valor dramático, como procuraremos demonstrar. Górgias participa apenas da primeira discussão, mas sua responsabilidade se prolonga nas duas violentas intervenções dos seus amigos, que tomaram o seu lugar. O que êle professa ensinar, em-

(1) — Jaeger, (Op. cit. II, cap. VI) o situa após o *Protágoras* e o entende como o têrmo da reflexão platônica sôbre o exame socrático da virtude, afinal concebida como uma "τέχνη πολιτική"

(2) — Jaeger, (op. cit. II, p. 545): "Sin embargo, lo nuevo en el *Górgias* es que aquí el acusado no es Sócrates, sino el estado".

(2a) — V. supra p. 70 n. 5.

bora tenha um contórno mais preciso do que o "ἐπάγγελμα" de Protágoras, êle não consegue caracterizar satisfatòriamente como arte, e é essa deficiência que provoca a intervenção dos seus amigos, com a consequente derivação para aquêles temas éticos, que parecem dar a configuração definitiva do diálogo.

Ao contrário do Górgias, o *Fédro* tem um subtítulo — περί τοῦ καλοῦ — e, depois de atingir o climax do seu desenvolvimento com um soberbo discurso de Sócrates, em que se desenha aos nossos olhos, à luz da teoria das Idéias, uma representação mítica da alma humana, de sua natureza, origem e destino, êle declina ao seu fim através de uma prosaica revista de técnicas e processos de conhecidos mestres de retórica, e de um exame das condições de formação de uma retórica ideal, capaz de servir de guia à alma humana em seu laborioso itinerário para as regiões do belo e do bom. Em outro diálogo posterior, o *Banquete*, Platão como que preludia a essa concepção de uma retórica ideal, e faz tóda a dialética da obra através de uma cadeia de discursos sôbre o amor, que culmina numa mística apresentação dêste como o agente demoníaco de uma progressiva revelação do belo em si. Êstes dois fatos atestam o grau do interesse que Platão tomou pela retórica, e da influência que esta exerceu sôbre o seu pensamento, profundamente trabalhado pela disciplina da argumentação socrática. A conexão da retórica com os temas do amor e da beleza, dentro do quadro da teoria das idéias, aparece como o resultado final dessa influência, e como uma exigência da sua conceituação como arte, nos têrmos em que Sócrates definirá aqui esta última, para os ouvidos escandalizados de Polo. O que Górgias aqui não soube dizer a Sócrates, Platão fez depois o próprio Sócrates dizer a Fedro, nas margens encantadas do Ilisso, e essa resposta tardia não deixa de ter algumas ressonâncias gorgianas, que resistiram à penetração do inquérito socrático. Dentro dessa perspectiva poderemos perceber melhor, com a ajuda também de alguns textos de Pórgias, o que há de impreciso, mas também de sugestivo, na presença dêsse sofista em nosso diálogo, assim como em algumas posições que êle deixa expostas aos argumentos socráticos.

\*

\* \*

*Introdução: o método retórico e o dialético.* — Taylor vê na ausência da forma narrativa nesse diálogo, que teria permitido ao seu autor fazer um retrato de Górgias, paralelo ao de Protágoras, um sinal da sua composição primitiva, anterior mesmo à de muitos diálogos menores, que já apresentam êsses perfis.<sup>3</sup> Sua observação é

(3) — Plato, the man and his work, p. 103.

justa apenas no que se refere à questão da forma, porque retratos há dois aqui, e muito conscientemente esboçados, o de Polo e sobretudo o de Cálicles. Górgias é focalizado exclusivamente como professor de retórica, e para responder como tal a uma questão precisa: qual é o objeto da sua arte. Também Sócrates, que geralmente é apresentado com muita riqueza de detalhe, é introduzido aqui com a mesma impessoalidade. Ele chegou tarde à verdadeira festa que foi a "ἐπίδειξις" de Górgias, mas não se interessa por sua repetição, porque vem com o expresso propósito de se informar sobre a virtude própria da arte do ilustre forasteiro. Cálicles acha que a questão é de fácil atendimento e o convida a dirigir-se ao próprio Górgias, mas Polo, para, poupar o seu mestre, se oferece a respondê-la. Sócrates também se faz substituir por seu amigo Cerefonte, que a fórmula segunda o método socrático, i. e., apresentando-lhe previamente exemplos análogos de artes conhecidas. Esse vivo jôgo cênico indica claramente que, assim como a pergunta de Cerefonte é socrática, a resposta de Polo é de inspiração georgiana.

A resposta do discípulo merece ser traduzida na íntegra, e o mais literalmente possível: "Muitas artes há entre os homens, ó Cerefonte, descobertas a partir da experiência, experimentalmente; pois a experiência faz com que nossa vida proceda segunda a arte, enquanto a inexperiência faz com que ela proceda segundo a sorte. De tôdas essas artes cada um de modo diverso se ocupa de uma, e das melhores os melhores; entre êstes está Górgias, que se ocupa da mais bela das artes."<sup>4</sup>

Com essa resposta Polo teve a honra de figurar também no pórico da *Metafísica* de Aristóteles, que cita a sua frase, alterando-a ligeiramente: "a experiência fez a arte, e a inexperiência a sorte."<sup>5</sup> Mais adiante Sócrates terá ocasião de explicar ao próprio Polo, em desabono da retórica, a grande diferença que êle encontra entre experiência e arte. Por enquanto êle tem que considerar sua resposta em relação com a pergunta feita por seu amigo, e naturalmente acha-a descabida. Polo não deu uma definição da retórica, não disse o que ela era, mas fez-lhe um belo elogio,<sup>6</sup> como se alguêm já a tivesse

(4) — 448c<sup>4-9</sup> "Ὁ Χαιρεφῶν, πολλὰ τέχνη ἐν ἀνθρώποις εἰσὶν ἐκ τῶν ἐμπειριῶν ἐμπείρως ἠρτημένα: ἐμπειρία μὲν γὰρ ποιεῖ τὸν αἰῶνα ἡμῶν πορεύεσθαι κατὰ τέχνην, ἀπειρία δὲ κατὰ τύχην. Ἐκάστων δὲ τούτων μεταλαμβάνουσιν ἄλλοι ἄλλων ἄλλως, τῶν δὲ ἀρίστων οἱ ἀριστοί: ὧν καὶ Γοργίας ἐστὶν ὄδῃ, καὶ μετέχει τῆς καλλίστης τῶν τέχνων".

(5) — *Met.* A, 981, 3-4. Aristóteles deriva a arte da experiência, enquanto que a conceituação de arte que veremos Sócrates expor logo mais apenas considera sua referência ao bem. V. *infra* p. 125-126.

(6) — *Cp.* Banq. 198c-199b<sup>5</sup>, onde para o próprio elogio Sócrates requer que se diga a verdade, i. e. o que é o objeto elogiado.

censurado. E convém observar que no texto grego o elogio fica bem disfarçado em definição, o que não pode ocorrer nas traduções modernas. A expressão correspondente a “muitas artes há é “πολλὰ τέχνη εἶσιν” (= muitas artes são), em que “εἶσιν” responde formalmente ao “ἔστι” da pergunta de Cerefonte. Mas de fato o seu sentido é o de existir, enquanto o seu correspondente na pergunta é simplesmente o verbo ser predicativo. É curioso que em outro diálogo um outro discípulo de Górgias faz a mesma confusão, a respeito de uma pergunta sobre o que é virtude.<sup>7</sup> Tal coincidência não pode ser fortuita, e não pode deixar de lembrar o tratado de Górgias sobre o não-ser (περὶ τοῦ μὴ ὄντος), em que muitos dos seus argumentos se baseiam em idêntica confusão.<sup>8</sup>

Além dessa ambiguidade preliminar, que lhe serviu para introduzir a importante noção da experiência como fonte da arte, a resposta de Polo está repleta dos artifícios verbais que caracterizam a prosa de Górgias, de aliterações e paralelismos morfológicos da mais variada espécie, os quais chamam a atenção para si mesmos, em prejuízo da que se deve dar à sua pertinência e acerto. Sócrates observa bem esse feitio de aparato, e irônicamente felicita o discípulo por sua consumada formação retórica. Mas aproveita também a oportunidade para pedir ao mestre que responda êle próprio à questão, e que o faça em breves palavras. É uma preocupação que já sabemos que lhe é habitual,<sup>9</sup> sobretudo quando está discutindo com os sofistas, mas que aqui Platão o fará repetir muitas vezes e sob várias formas, no evidente propósito de bem marcar a dificuldade de adaptar o inquérito socrático à mentalidade retórica. Numa espécie de pressentimento dessa dificuldade, Górgias é instado a não desmentir<sup>10</sup> o que êle prometer, caso se decida a responder segundo as necessidades da dialética socrática.

\*  
\* \* \*

*O inquérito socrático: a ligação necessária do “λόγος” ao real.* — Aquiescendo à vontade de Sócrates, mas não sem deixar de lhe fazer o mesmo tipo de observação que já lhe fizera Protágoras a

(7) — Me. 72a<sup>1-2</sup> “Καὶ ἄλλαι πάμπολλαι ἀρεταὶ εἰσιν, ὥστε οὐκ ἀπορία εἶπεν ἀρετῆς περὶ ὃ τί ἐστίν...”

(8) — V. supra p. 12.

(9) — Hi. Ma. 286c<sup>3</sup> e Prot. 329b.

(10) — 449b<sup>8-9</sup> A expressão “μὴ ψεύση” é sem dúvida alusiva à noção gorgiana de “ἀπάτη” associada à de persuasão. V. Frag. 11 (11) “ὄσοι δὲ ὄσους περὶ ὄσων καὶ ἔπεισαν καὶ πείθουσιν ψευδῆ λόγον πλάσαντες.”

êsse respeito,<sup>11</sup> Górgias responde que o objeto da sua arte, a retórica, são os discursos. O próximo passo de Sócrates nos parece impertinente, a nós modernos. Ele alega que também as outras artes são sôbre discursos, como por exemplo a medicina tem por objeto os discursos que revelam como os doentes se devem curar, e a ginástica os que se referem à boa ou má disposição do corpo, e essa analogia nos parece descabida, porque Górgias evidentemente está se referindo a peças oratórias.

No entanto o nosso sentimento de reprovação decorre do especial costexo lingüístico em que apreciamos o problema pôsto por Sócrates diante de Górgias, e que nos impede inclusive de apreciar a verdadeira novidade que é a resposta dêste. Nós falamos de discursos e palavras, enquanto os gregos recobriam as duas noções simplesmente com o termo "λόγοι". Se temos sôbre êles a vantagem dessa distinção, êles tinham sôbre nós a de estarem mais aptos a perceberem, com uma denominação única, a unidade fundamental da linguagem humana, sob os seus vários aspectos. Um orador que falasse do seu "λόγος" poderia bem estar significando uma peça oratória, mas aceitaria fãcilmente, como faz Górgias, a legitimidade de um argumento que lhe exigisse uma diferenciação.

Por outro lado, quando dizemos que Sócrates interrogou a Górgias sôbre o objeto da retórica estamos sendo corretos, mas ainda dentro do contexto próprio da nossa língua, que não nos dá a mesma perspectiva oferecida pelas palavras da pergunta de Sócrates. A questão sôbre o objeto de uma determinada arte ou ciência não desperta em nós mais do que a consideração de um binômio que poderíamos chamar de sujeito-objeto. Ora, a pergunta de Sócrates, literalmente, tem essa forma rebarbativa: "Dentre as coisas existentes, a respeito da qual delas é a retórica?" As coisas existentes são as coisas que são, "τὰ ὄντα", uma forma muito simples e muito cômoda para indicar algo como a multiplicidade total da realidade. Segundo seu hábito, Sócrates apresenta dois exemplos dêstes "ὄντα", que são objetos de artes conhecidas: a fabricação de mantos e a composição de melodias. E o segundo exemplo é uma sugestão, senão uma insinuação do que Górgias vai dizer. A gradação de mantos (produção artesanal) a melodias (produção artística) pode muito bem se estender a discursos (produção artística), e é justamente o que Górgias faz, significando com "λόγοι" obras de arte, tal como as melodias, e como estas situadas no conjunto das coisas que são, da realidade. A pergunta de Sócrates parece portanto formulada com o expresso propósito de receber uma resposta que revelasse a origi

---

(11) — Prot. 334d-e e v. supra p. 90.

nal concepção do discurso como obra de arte, feita exclusivamente com palavras, sem o canto, o ritmo e o metro da poesia.<sup>12</sup>

Só a partir dessa explícita indicação da originalidade com que Górgias concebia os seus discursos é que, por sua vez, se pode compreender plenamente o sentido da restrição socrática. O material exclusivo da arte de Górgias, i. e. as palavras, apresenta a peculiaridade de ser comum a tôdas as artes, que delas se servem em grau maior ou menor. E aqui Sócrates introduz uma questão aparentemente sôlta das outras, e respondida por Górgias como uma evidência. A retórica, que não é sôbre todos os discursos, capacita a falar os que a estudam, e conseqüentemente a pensar sôbre aquilo de que falam. A conexão íntima da palavra e do pensamento se impunha aos gregos com tanto mais fôrça quanto o próprio conceito de razão se designava entre êles também com o termo "λόγος". Mas Sócrates tem que registrar a admissão por Górgias dessa verdade, para melhor colocar diante dêle o resultado de sua primeira resposta. Se tôdas as artes, em grau diverso, empregam palavras que são pensamentos sôbre os seus respectivos objetos, segue-se que êsses "λόγοι" não se podem situar entre os objetos, como um tipo dêles, mas sim sôbre êles, como um lençol sôbre um corpo. Há de um lado as coisas, "τὰ ὄντα", e de outro os "λόγοι", que se articulam segundo elas, nos vários compartimentos técnicos, sem no entanto se confundirem com elas, como uma parcela entre outras.

A explicação que a seguir Górgias tenta dar sôbre a sua primeira resposta mostra muito bem que êle entendeu a objeção socrática tal como a descrevemos. Pois com muita habilidade êle afasta a noção de objeto e a substitui pela de instrumento. "Eu afirmo, diz êle, que a arte retórica é sôbre discursos (περὶ λόγουσ), porque, enquanto nas demais artes tôda a sua ciência por assim dizer é sôbre operações manuais e atividades semelhantes, tôda a ação e execução da retórica é através de palavras (διὰ λόγων).<sup>13</sup> Sócrates tem que fazê-lo voltar à noção de objeto dentro do seu esquema de "τὰ ὄντα", revidando-lhe que também outras artes têm a sua ação e execução exclusivamente através de palavras, tais como a aritmética e o cálculo, a geometria e a astronomia. O que as diferencia entre si e das demais é justamente o objeto determinado a que se

(12) — V. 502c<sup>6-8</sup> e cp. o Frag. 11, (9). DK, II, B p. 290: "τὴν ποιήσιν ἅπασαν καὶ νομίζω καὶ ὀνομάζω λόγον ἔχοντα 'μέτρον". Essa definição da poesia pelo metro implica numa concepção artística do discurso. M. Untersteiner, (I sofisti, p. 233) vê nessa concepção a assimilação do discurso à poesia trágica, que representaria para Górgias a forma por excelência do conhecimento, irracional e feito de engano e prazer estético (p. 227 ss.).

(13) — 450 b-c.

aplicam, e que está no conjunto das coisas existentes, dentre as quais Górgias deve apontar também aquela a que se refere a retórica.

— É o que há de mais importante e de melhor entre as coisas humanas, responde o sofista, parecendo atender ao apêlo socrático, mas de fato voltando ao nível do elogio de Polo, que definira a retórica como a arte mais bela. Uma afirmação dessas, volta-lhe Sócrates, é facilmente sujeita a contestações, como indica a letra de uma canção muito cantada nos banquetes, a qual diz que o maior bem é ter saúde, o segundo é ser belo, e o terceiro é ser rico sem fraude. Górgias tem que refutar o médico, o mestre de ginástica e o financista, explicando-lhes a razão da superioridade de sua própria arte, e dizendo-lhe qual é êsse maior bem a que se aplica a atividade específica da retórica. — É o que é verdadeiramente o maior bem para os homens, continua êle, o que lhes dá sua própria liberdade e domínio sôbre os outros em suas respectivas cidades: o ser capaz de persuadir os juizes do tribunal, os membros do conselho, os deputados da assembléia.<sup>14</sup> Com tal poder o orador, em qualquer reunião de caráter público, reduzirá o médico, o mestre de ginástica e o financista a simples escravos seus.

Sócrates poderia antecipar aqui o que mais adiante êle dirá a respeito de uma questão de Polo,<sup>15</sup> que em vez de uma Górgias lhe está dando duas respostas: primeiro, que a retórica dá, a quem sabe utilizá-la, liberdade e domínio sôbre os outros, e segundo, que o seu objeto próprio é a persuasão. Se êle não o faz agora, é que devia compreender muito bem a razão e o alcance dessa duplicidade, e ficar aguardando o momento oportuno para examinar o primeiro item (dir-se-ia que Platão está se lembrando do conceito gorgiano de "καιρός",<sup>16</sup> predominantemente psicológico, e insinuando-lhe uma função dialética superior). Ao trazer à tona a idéia de persuasão, Górgias teria naturalmente que apresentá-la com ênfase que traduzisse o supremo valor que lhe atribuía, e que para êle se manifestava

(14) — O parágrafo 13 do "Elogio de Helena" (DK II 82 11) começa dizendo que "a persuasão, penetrando a alma com a palavra, modela-a como quer", e dá o exemplo dos discursos dos cosmólogos, dos discursos judiciários e políticos e das discussões filosóficas. Os primeiros tornam "evidente aos olhos da opinião o que é incrível e incerto", os segundos persuadem multidões, "escritos com arte e não com verdade" (v. p. 33 n. 61), e os terceiros mostram a "rapidez do pensamento, com quanta facilidade êle muda o que uma opinião crê".

(15) — Gor. 486c7 ss.

(16) — DK II 82 B 13 "καιροῦ δὲ οὔτε ᾧήτωρ οὐδεὶς οὔτε φιλόσοφος εἰς τόδε χρόνον τέχνην ὤρισεν οὐδ' ὅσπερ πρώτος ἐπεχείρησε περὶ αὐτοῦ γράφειν Γ. ὁ Λεοντίνοσ οὐδ' ὅτι λόγου ἄξιον ἔγραψεν."  
M. Untersteiner (op. cit. pp. 151 ss) associa a idéia de "καιρός" à de "ἀπάτη", e com elas procura caracterizar uma concepção trágica do conhecimento em Górgias. Cp. supra n. 12.

em resultados práticos de uma evidência incontestável. Daí o exemplo que lhe ocorreu apresentar como o melhor comprovante desse valor supremo, o das reuniões de caráter político em geral (ὅστις ἂν πολιτικῶς ξύλλογος γίγνηται),<sup>17</sup> nas quais a habilidade do orador decide o rumo das grandes deliberações.

Mas êsse exemplo é mais do que uma ilustração do ilimitado poder do orador, pois êle abre para o debate uma nova perspectiva em que se vislumbra o magno problema da direção e do destino do estado. Para abordá-lo convenientemente, será preciso que vários elos se interponham ainda, a ligar alguns dos seus dados com a questão ainda em suspenso do objeto da retórica. Por isso é que, por enquanto, o que mais importa para Sócrates é decantar desse entusiasmo que a valoriza a própria idéia de persuasão, e mostrar que com êle Górgias ainda está se esquivando a situar no conjunto das coisas existentes o objeto da retórica. Para tanto basta-lhe indicar que também as outras artes produzem persuasão, justamente sôbre os objetos a que se aplicam e que ensinam; e que, mais uma vez, o que as diferencia nessa persuasão comum são os seus respectivos objetos. Entre êstes Górgias deve apontar o que é afetado pela persuasão retórica. E afinal o professor se rende a essa insistência do argumento, e aponta para um dos objetos que sabemos estão no centro da reflexão socrática. A persuasão retórica, diz êle, é própria daquelas reuniões de caráter político, e se refere ao que é justo ou injusto.

*A especificação do justo e a seqüência do inquérito: a) poder da retórica e justiça.* — Fazendo agora um restropecto das sucessivas respostas de Górgias, vemos que elas fornecem o seguinte resultado. A retórica é a arte dos discursos, que opera exclusivamente através de discursos, de discursos sôbre o que há de mais importante para os homens, que é a persuasão, que incide sôbre o justo e o injusto. Dois aspectos importantes ressaltam logo à primeira vista nessa série de proposições. O primeiro é a sua marcha progressiva do geral para o específico, e o segundo é o resultado final dessa especificação: o aparecimento da noção do justo num esquema que expressamente sustenta o seu caráter objetivo. A progressão das proposições oferece uma semelhança impressionante com a que se observa nas divisões em dicotomias do *Sofista* e do *Político*, e muitos comentadores não hesitam em filia-la ao mesmo processo.<sup>18</sup> De fato, cada resposta de Górgias foi obtida mediante a apresentação por Sócrates de um tipo ou gênero de respostas que a excluíam e que, num gráfico, poderíamos figurar à esquerda de cada uma delas, obtendo

(17) — Gor. 452e3.

(18) — A. Diès, *Le Politique*, Notice p. XXII (Edition Belles-Lettres), e V. Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon*, pp. 165-164.

assim uma representação análoga às que se fazem das dicotomias daqueles diálogos:

ARTES

de produção || de produção  
de coisas || de discursos

sôbre cada || sôbre o mais  
coisa || importante

riqueza ||  
beleza, ||  
saúde, ||

Persuasão

sôbre || sôbre o  
cada || justo e o  
coisa || injusto

Entretanto, o que há de importante nessas divisões, em face das que se encontram no *Sofista* e no *Político*, feitas pelo estrangeiro eleata, é o fato de elas estarem aqui, pela primeira vez, a serviço da argumentação socrática. Até agora vimos esta desenvolver-se em geral sob uma forma que parece justamente o contrário dessa marcha ao específico. Uma determinada resposta é criticada por sua falta de amplitude suficiente para abranger alguns casos que a ela estão afetos, e assim surge uma outra, numa tentativa de atingir uma maior generalização.<sup>19</sup> Geralmente esta não atinge o ponto ideal para constituir uma resposta satisfatória, e a frequência desse resultado negativo mostra o nexó íntimo desse tipo de argumentação com as aporias socráticas sôbre a essência das virtudes e dos valores éticos em geral. Aqui pelo contrário, em vez de resultarem numa aporia, as questões de Sócrates contribuíram para que as respostas de Górgias fôsem adquirindo paulatinamente um maior grau de certeza, à medida que se especificavam.<sup>20</sup> A retórica não é mais vagamente a arte dos discursos, mas a arte dos discursos que persuadem sôbre o justo e o injusto.

Mas acontece que essa certeza é obtida mediante a introdução de um dado que constitui justamente um dos objetos da aporia socrática, e assim ela representa o começo de uma nova etapa de argumentação. A noção do justo aparece, como vimos, como uma das coi-

(19) — É o que ocorre nas questões do *Eutifrão*, do *Láques*, do *Cármides* e, como vimos, do *Hípias Maior*.

(20) — É por isso que Goldschmidt (V. supra n. 18), considera a dicotomia no Górgias um processo de combate. Por ela Sócrates levou o seu interlocutor a precisar sua primeira resposta.

sas existentes ( $\tau\iota\ \tau\acute{\omega}\nu\ \delta\upsilon\tau\omega\nu$ ), como uma componente da realidade, e o reconhecimento por Górgias dêsse seu caráter objetivo autoriza Sócrates a voltar-se sôbre ela e examinar como ela interfere na sua última definição. Êle continua ainda e processo de dicotomia, e indaga de Górgias se êle admite uma dupla modalidade de persuasão, uma que dá apenas uma crença sem conhecimento, e outra que transmite a ciência, e qual delas é a que a retórica produz. Górgias declara que é o primeiro tipo, a persuasão de crença, e reconhece por tanto que o orador não tem, nos tribunais e em outras assembléias, uma função docente sôbre o que é justo ou injusto, mas apenas lhes incute a êsse respeito uma determinada convicção.

A partir de então Sócrates tem todos os dados necessários para proceder segundo o seu método habitual de argumentação,<sup>21</sup> e por êle refutar, através da revelação da sua própria aporia, a fórmula que êle próprio arrancou de Górgias para definir a retórica. Segundo a analogia com os objetos das outras artes, que com ela foram confrontadas, sôbre o justo e o injusto deveria também haver uma persuasão resultante do conhecimento. Se não é essa a que resulta da retórica, Górgias deve explicar ainda em que consiste a sua alegada supremacia sôbre a que as outras artes produzem. Pois quando se trata de tomar uma decisão justa em assuntos técnicos, como por exemplo a saúde pública, a construção de portos e arsenais, a adoção de medidas econômicas ou estratégicas, são os respectivos técnicos que têm mais pêso nas assembléias e fazem prevalecer as suas opiniões.<sup>22</sup>

Essa superioridade dos técnicos é contestada pelo professor de retórica, que aponta para os exemplos de Temístocles e de Péricles, por cujos conselhos e não pelos dos arquitetos, foram construídos os muros, os arsenais e os portos que representaram para Atenas as bases do seu império. Sócrates reconhece o fato, e por isso mesmo justifica melhor ainda o seu espanto e a sua curiosidade de saber em que consiste êsse poder maravilhoso da retórica.<sup>23</sup> E Górgias, aproveitando a ocasião e esquecendo naturalmente sua promessa de responder "κατὰ βραχύ",<sup>24</sup> incide no mesmo êrro inicial de Polo, e imagina satisfazer o espanto de Sócrates insistindo ainda com mais ên-

(21) — Que não consiste apenas em testar as respostas à pergunta "Que é X", que justamente requer aquela generalização, mas também em fazer outras questões do tipo de "X é Y?" (v. Robinson, *Plato's Early Dialectic*, p. 49), por exemplo, "retórica é como medicina?".

(22) — Os mesmos fatos foram apresentados a Protágoras (v. supra p. 78) para lhe objetar o ensino da virtude política.

(23) — Sua reação é irônica, pois êle explicará mais tarde a Cálicles, depois de dizer a Polo que os oradores não tem poder (v. infra p. 127), que os grandes políticos atenienses não melhoraram de fato a cidade, mas lhe foram servis, satisfazendo-lhes os caprichos. (v. infra p. 138-139).

(24) — V. supra p. 113 n. 11.

fase na ilustração do poder extraordinário da sua arte. Esta engloba os de tôdas as outras artes, e chega ao ponto de fazer com que o orador seja capaz de persuadir uma assembléia a preferi-lo a qualquer outro técnico em questões de sua própria especialidade.<sup>25</sup> Só que a tal ponto êle é evidentemente tão abusivo quanto o fato de um pugilista exercer a sua arte contra amigos e parentes, e Górgias se sente no dever de fazer essa ressalva, no propósito de isentar o que ensina a retórica da responsabilidade do seu abuso pelos que a aprendem. A cada um, remata êle, compete utilizá-la com justiça, e é com essa finalidade que a ensina o seu professor, que não merece portanto o ódio e a punição das cidades pelas conseqüências danosas do mau emprêgo do seu grande poder.

b) *Persuasão da crença e justiça* — Assim temperada com o senso comum da justiça, a retórica fica como que redimida dos próprios excessos que atestam a sua grandeza, e sua excelência ressalta numa visão realista dos fatos. No entanto, para Sócrates muita coisa importante entrou em jôgo nesse bloco de evidência que é a explicação de Górgias, que parece ofuscar com seu brilho tôda a discussão anterior. Em particular ela conseguiu, e sem o aparentar, confundir novamente o objeto da retórica, que agora não é mais o justo e o injusto, mas tôdas as outras coisas sôbre que recai a competência das outras artes, e ocorrendo então que o justo e o injusto passam sorrrateiramente à categoria de meras modalidades da sua ação universal.

Sócrates sente que é preciso prosseguir com cautela, e não deixar que os seus argumentos se atirem desprevenidos contra essa verdadeira fortaleza em que se encastelou a retórica. Por isso detém-se um momento, e consulta o seu interlocutor sôbre a sua disposição de manter a conversa num espírito de cooperação e não de luta.<sup>26</sup> antes de lhe dizer que as suas últimas palavras não lhe parecem ter seqüência nem harmonizar-se com suas respostas precedentes.<sup>27</sup> Só na primeira hipótese vale a pena continuar, e então êle lhe dará suas razões. Górgias protesta os mesmos sentimentos de Sócrates, mas com muito tato lembra a conveniência de se consultar também a comodidade dos ouvintes, que estavam ali a escutá-lo havia já bastan-

(25) — É ainda a noção do engano (v. supra ns. 10 e 16), introduzida para sublinhar o grande poder persuasivo da retórica, maior, é o que dá a entender a explicação de Górgias, do que o da persuasão do conherimento, lembrada por Sócrates.

(26) — V. supra p. 112.

(27) — Gor. 457 e 2-3 e infra 481a2. A insistência na idéia de harmonia (ἀκλόουθα, σύμφωνα, συνᾶδειν), que é novamente lembrada a Cálicles (482b5-c2), me parece constituir uma alusão a um conceito gorgiano, relevante em seu ensino retórico. Cp. o começo do Encômio de Helena (v. infra n. 29a), em que a palavra “ἁμόμοζ” que se pode como Untersteiner traduzir por harmonia, tem uma evidência especial.

te tempo.<sup>28</sup> Mas para infelicidade sua o próprio Cálicles se faz, juntamente com Cerefonte, o intérprete do desejo geral de ver continuar o debate, e Platão tem a malícia de fazê-lo agora manifestar sua verdadeira paixão por discussões desse tipo, num irônico contraste com o desprezo que mais adiante êle lhes afirma votar.<sup>29</sup> Górgias não tem assim outro remédio senão se submeter a novas questões de Sócrates.

Estas se referem ao estranho fato que é a superioridade da persuasão retórica sobre a das outras artes, e pretendem explorar o seu verdadeiro sentido. Quando se dá o caso, recomeça Sócrates, de em uma assembléia um orador ser mais persuasivo do que um médico em assuntos de medicina, isso significa em última análise que o ignorante vem a ser mais persuasivo do que o sábio numa assembléia de ignorantes. Se o mesmo fenômeno ocorre com relação às outras artes, segue-se que a retórica não precisa conhecer como são as próprias coisas, e que ela deve ter inventado um certo processo de persuasão, que faz com que os seus cultores pareçam aos ignorantes saber mais do que os sábios.

A confirmação de Górgias não deixa dúvida sobre a sua perfeita consciência de que é justamente nesse expediente de aparência, contra a verdade dos fatos, que consiste a superioridade da retórica. Não há de sua parte, como é o caso de Protágoras, a idéia precisa de querer identificar essa aparência com uma realidade que, pelo contrário, é o próprio pressuposto do caráter extraordinário da sua produção pelo discurso persuasivo. Sua atitude aqui coincide inteiramente com o que êle diz nos parágrafos 8-15 do seu *Encômio de Helena* a respeito do poder da palavra, sobretudo do seu poder de ilusão. Essa idéia me parece supor o implícito reconhecimento de um senso comum da realidade, assim como de uma eventual veracidade do discurso<sup>29a</sup> em face dos quais justamente avulta o caráter extraordinário da persuasão do discurso “escrito com arte”. Essa veracidade não lhe parece ser mais do que uma das virtudes do “λόγος”, e aqui no diálogo em todo caso, é como se êle admitisse a veracidade dos discursos dos técnicos que êle comenta com uma desenvoltura que raia o cinismo: — “Pois não é muita comodidade, ó Sócrates, não ser em nada inferior aos especialistas, sem ter aprendido as outras artes, mas apenas esta única?”<sup>30</sup>

---

(28) — V. supra p. 111 e comparar a atitude de Górgias com a de Protágoras (Prot. 338 e 348 b-c).

(29) — Gor. 485b ss.

(29a) — Ver o belo começo do Encômio de Helena:

“Κόσμος πόλει μὲν εἰανδρία, σώματι δὲ κάλλος, ψυχῆι δὲ σοφία, πράγματι δὲ ἀρετή, λόγῳι δὲ ἀλήθεια:...”

(30) — 459c3-5.

Sócrates evita um comentário, que faria sem dúvida a discussão marcar passo, e volta-se para o que acha mais urgente, a saber, o exame dos casos em que aquela aparente sabedoria da retórica incide sobre o justo e o injusto, que antes Górgias apontara como o seu objeto exclusivo. A hipótese de uma sabedoria real sobre esse mesmo assunto compromete de um modo mais direto do que nos outros casos a reputação do orador, e esse fato complica as premissas do ensino da retórica. Falar sobre o justo e o injusto, como sobre o feio e o belo, e o bom e o mau, com uma mera aparência de saber, equivale para Sócrates a parecer bom sem o ser.<sup>31</sup>

Em face disso ele põe Górgias diante de duas alternativas: ou os que se candidatam ao seu ensino devem coshecer previamente o que é justo ou injusto, sob pena de não lhes poder ser ensinada a retórica — e então pelo menos ela se confina conscientemente naquela aparência de saber; ou não é necessário esse conhecimento, e também Górgias não o ensinará aos seus discípulos — pois não é o seu ofício<sup>32</sup> — e fa-lo-á tão somente capaz de parecer saber o que é justo sem o saber, e portanto parecer ser bom sem o ser.

Pôsto nesse dilema entre a dignidade ou o rigor da sua arte, Górgias prefere assinar-lhe a dignidade, mas através de uma resposta hesitante, em que se percebe o intuito platônico de marcar a sua falta de convicção no que está dizendo. “*Mas eu penso, ó Sócrates, que se se dá o caso de alguém não saber essa scoisas, ele as aprenderá comigo*”.<sup>33</sup> Daqui a pouco Polo tentará desculpá-lo dessa concessão, a que atribuirá o malôgro das respostas seguintes do seu mestre. E sua observação é exata, mas tampouco será bem sucedida, como veremos, sua tentativa de eximir a retórica do conhecimento do justo e do injusto. Pelo menos a preocupação do mestre, embora lhe valendo o preço da refutação socrática, terá tido o mérito de protelar a expressa condenação da retórica à categoria infamante de uma prática rotineira, inspirada no instinto da lisonja.

*A refutação socrática: a ciência do justo.* — A refutação de Sócrates chega enfim ao seu termo, através de uma curiosa inferência do conhecimento do justo, obtida pelo confronto com o conhecimento dos objetos das outras artes. Se o que aprendeu os princípios da arquitetura, da música ou da medicina é respectivamente arquiteto, médico ou músico, pela mesma razão, Górgias também o admite, o que aprendeu os princípios da justiça — τὰ δίκαια<sup>34</sup> — é justo. Ora, o justo

(31) — Gor. 459c4-e.

(32) — 459e5 “οὐ γὰρ σὸν ἔργον”. Essa indicação concorda com Me. 95c2-5, que é mais explícito. O que Menão admira em Górgias é que, longe de prometer ensinar a virtude, o que ele faz é zombar de quem promete.

(33) — 460a3-4.

(34) — 460b10-11.

jamais terá vontade de cometer injustiça, e portanto o orador que segundo a recente concessão de Górgias, ou já sabia ou aprendeu com o estudo da retórica os princípios da justiça, jamais se disporá a cometer injustiça com a sua arte, e isso contraria aquela ressalva anterior, feita a propósito da eventualidade de uma má utilização da retórica.<sup>35</sup>

Essa redução do saber ao ser, que também nós, sem maiores escrúpulos, fazemos ao nível das qualificações profissionais, revela-nos, assim aplicada ao plano ético, um dos aspectos mais radicais da concepção socrática da virtude-ciência. Geralmente esta concepção se expressa na indicação de uma causalidade necessária entre o saber e o agir, que aqui aparece, num terceiro elo, como uma conseqüência do ser.<sup>36</sup> Quem conhece o que é justo, ou de um modo geral o que é bom, não vai fazer o que é injusto ou mau — eis a fórmula que habitualmente a traduz, e que aqui só aparece depois de uma qualificação, análoga à do profissional, daquêle que conhece o que é justo. A analogia que enquadrou essa qualificação nos parece defeituosa, porque como Protágoras achamos que a injustiça é algo que se distribui entre os homens de um modo diferente do que se observa na repartição das artes. Mas o fato é que Sócrates está aqui realmente pensando em termos de arte ou profissão, como o demonstrará sua exposição de logo mais, quando mencionará a justiça como uma das quatro artes que cuidam do bem do homem, da qual a retórica será indicada justamente como sua contrafacção.<sup>37</sup> E todo o desenvolvimento ulterior do diálogo, com cuas constantes referências a questões políticas, atesta a preocupação de pôr em evidência o problema da realização da justiça como uma técnica de bom governo.

Górgias não reagiu como Protágoras a essa consideração técnica da justiça, e isso pode parecer tanto mais inverossímil quanto o próprio testemunho dos diálogos procura assinalar o seu ceticismo em matéria de ensino da justiça e da virtude em geral,<sup>38</sup> enquanto Protágoras em seu diálogo se apresenta a Sócrates com a expressa declaração de que ensina a virtude política. Segundo o ponto de vista socrático, de que o que se ensina é ciência ou arte, o normal seria que tivesse ocorrido o contrário, que Platão tivesse feito Protágoras aceitar e Górgias recusar essa sugestão de uma tecnicidade da justiça e da virtude em geral. Mas o caso é que o contexto em que Sócrates propõe essa sugestão é diferente para os dois sofistas. A Protágoras êle apresenta dois fatos que, à base da analogia entre a virtude política e as artes, parecem contrariar sua pretensão de poder en-

---

(35) — Gor. 458d-457c4.

(36) — 460b10-11 e c4.

(37) — 463 ss.

(38) — V. supra n. 32.

siná-la. Daí o empenho dêste em recusar a analogia, que é novamente sugerida no fim do diálogo, como uma consequência da argumentação desenvolvida sôbre os próprios dados do seu discurso.<sup>39</sup>

Quanto a Górgias, a inferência *conhecer o justo — ser justo* lhe é apresentada na etapa final de uma argumentação orientada no sentido de averiguar o real objeto da sua arte, a uma altura em que êle já se encontra comprometido por suas respostas precedentes. Por conveniência ou não, êle acaba de admitir que podia ensinar o que é justo, e que portanto o orador que êle ensinou tem êsse conhecimento, essa ciência. E tal admissão lhe foi como que exigida, como vimos, pelo senso de dignidade da sua arte, em consequência do seu prévio reconhecimento de uma dupla modalidade de persuasão, uma simplesmente de crença, verdadeira ou falsa, e outra de conhecimento, sempre verdadeira. Mas de crença ou de conhecimento, o que para êle caracterizava essencialmente essa persuasão, e que por isso o fez apontá-la como o próprio objeto da retórica, era o seu poder absoluto sôbre as decisões da nossa alma. É ela que dirige a vontade do enfêrmo, dos membros de uma assembléia, como da bela Helena.<sup>40</sup> Quem a concebia assim não podia recusar o princípio socrático de que quem conhece o justo necessariamente o pratica, e mesmo, uma vez admitida a persuasão de conhecimento, *sempre* verdadeira, a inferência de que é justo, i. e. sempre o pratica. E tanto mais esta se lhe impunha agora quanto êle já não podia, como à primeira vista poderíamos imaginar, corrigi-la em favor da sua profissão, e objetar que, à base daquela analogia com os outros profissionais, o que conhece o que é justo é o orador; pois isso equivaleria a lhe denegar a capacidade, de persuadir sem um real conhecimento, pelo qual justamente êle procurou sublinhar o poder da retórica.<sup>41</sup>

Assim focalizada, essa passagem, de uma lógica à primeira vista suspeita, ao mesmo tempo que constitui um notável exemplo da acuidade com que Platão penetra o pensamento dos interlocutores de Sócrates, através das respostas que lhes empresta às questões dêste, revela-se como uma peça de capital importância para o restabelecimento do diálogo, ora encerrado na aporia socrática. Sob pena de ter que reformular tudo que antes dissera sôbre a persuasão — o seu poder sôbre a alma, sua dupla modalidade, sua incidência sôbre o justo e injusto — Górgias não podia agora eximir-se de aceitar a inferência de Sócrates, e consequentemente de contemplar com êste o resultado final de suas respostas: um orador que sabe o que é justo, e que portanto está persuadido sôbre êle e não pode deixar

(39) — É a sugestão da

“τέχνη μετρητική”. V. supra p. 103.

(40) — V. supra n. 14.

(41) — Gor. 456a76-457c4.

de praticá-lo, no entanto eventualmente é injusto no exercício da sua arte. Era como se, novamente, a persuasão de crença tivesse mais força do que a de conhecimento, e a realidade do que é justo e injusto, por conseguinte, não se impusesse mais necessariamente do que a sua aparência.

\*

\* \* \*

*Interrupção de Polo e definição socrática da retórica.* — O silêncio de Górgias às últimas considerações de Sócrates é interrompido por uma voz de moço, que com seu acento apaixonado tumultua a perplexidade do momento, e força uma nova direção ao diálogo. O malôgro de uma definição da retórica, com a consequente problematização dos seus termos — a realidade do justo, um conhecimento que a revela, uma persuasão que a dissimula — tudo isso é violentamente apagado pela imagem agonística de uma derrota, lançada à conta de um procedimento desleal do adversário. Trata-se do mesmo discípulo que, à chegada de Sócrates, quis poupar o seu mestre da canseira de mais uma "ἐπίδειξις", e generosamente se oferecera a satisfazer a curiosidade do ateniense. Seu ardor está agora recrudescido, e perturbada a sua inteligência, que percebeu a causa imediata da contradição de Górgias, mas não sabe o que fazer para corrigi-la. Górgias concedêra o que não devia, quando afirmara que podia ensinar o que era justo, diz êle, e no entanto, duas linhas adiante, já está protestando contra a alternativa necessária de que seu mestre não conhece e não ensina o que é justo, e remata tudo isso com uma acusação pessoal: os expedientes que Sócrates utiliza nas discussões revelam uma grande impolidez.<sup>42</sup>

Sócrates resume a beleza dessa impetuosidade juvenil com um certo cumprimento,<sup>43</sup> e se dispõe e canalizá-la para o problema criado pelas respostas de Górgias, que será daqui por diante pouco mais do que um simples ouvinte. No entanto, o diálogo ainda não atingiu a sua terça parte, e os seus grandes lances ainda estão por vir. O que foi discutido não passou de um calmo prelúdio a contendas mais acirradas, de que estará afastado o titular do diálogo. Assim como não partiu dêle o protesto contra o resultado da

(42) — 461b3-c5. Observar em particular a brusca interrupção em 461c2.

" — ἐπεὶ τίνα οἶει... ", que justamente contradiz sua primeira observação.

(43) — 461c6 " ὦ κάλλιστε Πῶλε... " O epíteto é apropriadamente dirigido a quem daqui a pouco irá sustentar que praticar injustiça é *me-lhor* do que sofrê-la, embora seja *menos belo* (474c4 ss). A distinção entre belo e bom (v. todavia p. 63) é em Polo o sinal de um instintivo reconhecimento do aspecto moral do bom, em conflito com o seu aspecto utilitário, e é isso que Cálicles vai censurar-lhe.

primeira argumentação socrática, tão pouco êle se manifestará sôbre as conclusões ainda mais vexatórias da segunda, que será atacada com penetração de vista por um adepto que demonstra possuir o seu mesmo grau de madureza.

Esse curioso revezamento tem que ser explicado antes de tudo por um escrúpulo de Platão em atribuir a Górgias a mesma reação e as mesmas idéias dos seus dois amigos. Mas por outro lado, a persistência com que êle fará Sócrates voltar ao tema da retórica, nas duas discussões seguintes, revela o intuito de relacioná-las com a primeira, e de insinuar, através dessa continuidade, uma inspiração gorgiana nas respostas bem caracterizadas dos outros dois interlocutores. Aquilo que o professor de retórica não se dispunha a retrucar às questões socráticas, por habilidade e por um senso de responsabilidade profissional, o jovem discípulo ou o simples cidadão podiam fazê-lo, com a franqueza<sup>44</sup> da pouca idade ou da condição liberal. Através dêles será possível fazer com que Sócrates rompa o impasse que de outra maneira encerraria o diálogo, e marche decididamente no sentido de uma caracterização da retórica, baseada justamente naquela consideração da realidade das coisas, que Górgias tanto relutou em aceitar.

O efeito imediato da intervenção de Polo é uma surpreendente troca de papel na discussão, em que êste, aproveitando uma sugestão de Sócrates, assume o encargo de perguntar. Já vimos no *Protágoras* um episódio parecido com êste,<sup>45</sup> e de consequência também análoga: as questões formuladas não têm longa articulação, e deixam completamente sôlto o nôvo respondente, que acaba por retomar o seu papel habitual. Entretanto, ao contrário das de Protágoras, as perguntas de Polo são respondidas com a maior seriedade, e obtém de Sócrates uma riqueza de material doutrinário que contrasta com a sua habitual indigência nesse ponto, e só tem correspondente em suas manifestações nos quatro grandes diálogos da madureza.

Retomando as primeiras palavras de Polo, dirigidas a Cerefonte, Sócrates começa por afirmar que a retórica não é uma arte, mas um empirismo,<sup>46</sup> uma prática que visa ao agrado e ao prazer. Polo mal tem tempo de apontar para a beleza dêsse objetivo, e é logo surpreendido por uma idêntica qualificação da culinária. As duas

(44) — Essa “παρρησία” necessária ao diálogo socrático, para que sua refutação tivesse realmente um efeito purificador, geralmente não se observa nos sofistas (v. Hip. ma. 298b7-4, Prot. 331c3-d e supra p. 154 n. 33), em virtude da noção que tinham das exigências de sua profissão. Ver a êsse respeito J. Burnet, *Greek: Philosophy*, § 88, p. 109.

(45) — V. supra pp. 91-92.

(46) — É a mesma palavra que Polo usa logo no começo do diálogo, em sua “definição” da retórica. V. supra p. 111 n. 4.

atividades fazem parte de um conjunto mais vasto, que, em atenção a Górgias, Sócrates hesita em dizer qual é, e só o faz com a expresso consentimento dêste, que momentâneamente retoma o lugar do seu discípulo, em um significativo gesto de interesse pessoal pelo que vai ser exposto. Há um tipo de atividade, continua Sócrates, que não é do domínio da arte, mas de fato constitui apenas uma prática de lisonja. Além da retórica e da culinária, essa prática abrange ainda a maquilagem e a sofística, e êsses quatro ramos, agrupados em função do corpo e do espírito, deixam patente a sua afinidade fundamental, através de uma perfeita correspondência com quatro artes que se correlacionam segundo o mesmo critério. A culinária e a maquilagem tratam do corpo, como a medicina e a ginástica, mas enquanto estas cuidam da sua verdadeira saúde e beleza, aquelas se contentam apenas com uma aparência. Uma semelhante duplicidade de tratamento do espírito revela uma relação análoga entre a justiça e a legislação, que cuidam do seu bem real, e a retórica e a sofística, que como a culinária e a maquilagem, perseguem também apenas uma aparência.<sup>47</sup>

A bela sistemática dêsse texto pode distrair nossa atenção do seu nexó íntimo com os dados do anterior inquérito socrático. Tôda ela está ainda fundamentada, entretanto, sôbre a distinção entre conhecimento e crença, então surgida em tôrno da noção gorgiana de persuasão,<sup>48</sup> e agora enriquecida de novos elementos, que lhe dão uma perspectiva mais definida. O foco dessa perspectiva é o homem considerado em sua dupla vida corporal e espiritual. A primeira é reconhecidamente o objeto de um duplo tratamento, que por sua vez tem duas modalidades de valor bem diferente. O corpo se mantém em seu bom e belo estado pelos exercícios da ginástica, e é corrigido dos seus eventuais desequilíbrios pela dieta da medicina, mas paralelamente se lhe aplicam cosméticos e especiarias, mais cômodos e agradáveis, porém de um efeito apenas aparente. Os dois grupos de atividades relativas ao corpo apresentam assim uma correlação entre o bem e a realidade, e o prazer e a aparência, que corresponde à presença do conhecimento ou da crença em um e outro. Considerada em função do espírito, para o qual se supõem as mesmas condições de tratamento, essa correlação situa a retórica ao lado da sofística, no mesmo plano inferior da culinária e da maquilagem, e dêsse modo filia a sua persuasão a um conceito mais vasto, o da lisonja, que está para a arte como o prazer e a aparência estão para o bem e a realidade.

Igualmente estreita é a conexão dêsses novos dados, que curiosamente fornecem uma solução socrática ao que há pouco era obje-

(47) — Gor. 464c5-465e.

(48) — 454c7 ss.

to de uma aporia,<sup>49</sup> com as duas discussões seguintes. Polo protesta, com o seu brio juvenil, contra a humilhante concepção de uma retórica que não passa de uma simples prática de lisonja, porque o que lhe parece é justamente o contrário, que ela é um instrumento de domínio e poder. E Cálicles, com o seu bom senso de homem de ação se insurgirá contra a realidade de um bem que, a ser como indicam os argumentos socráticos, significaria que a vida comum dos homens está pelo avesso. Essas objeções se apresentam a Sócrates com a força própria de convicções vitais, profundamente apegadas à massa compacta dos fatos humanos, e daí o seu caráter agressivo de desafio ao que lhes parece não ser mais que uma inane e leviana construção verbal. Sócrates terá que defender o que afirmou a Polo, encarando decididamente êsses fatos humanos e animando com êles o seu abstrato esquema das artes e suas contrafações. A importância dessa obrigação corresponde a longa extensão dos dois debates seguintes, e as conclusões alcançadas em ambos, por sua argumentação, bem que confirmam o comentário de Cálicles sobre o conseqüente sentido de nossa vida, mas por isso mesmo é que elas conseguem revelar indiretamente a objetiva consistência do bem e da justiça, através de seus intermitentes reflexos na fisionomia do nosso espírito e das nossas cidades.

\*

\* \* \*

*Refutação do ideal de Polo: verdadeira utilidade da retórica.* O grande fato que Polo apresenta contra a depreciação socrática da retórica é o evidente poder dos oradores que, com seus discursos, decidem a morte, o confisco ou o auxílio de quem lhes aprouver, tal como fazem os onipotentes tiranos. Sócrates se compraz em arrelhar essa estouvada consideração, antes de encaminhá-la às graves premissas que ela esconde, e com muito espírito comenta que não se trata de uma só coisa que Polo está considerando, mas de duas.<sup>50</sup> Os oradores fazem o que os tiranos fazem, sem dúvida, mas isso não é poder, se o poder é um bem. Uma pessoa que faz o que entende, faz o que lhe parece ser o melhor, mas se ela está sem razão é claro que o que lhe parece melhor não coincide com o que a razão lhe

---

(49) — Esse novo aspecto da intervenção de Sócrates nos diálogos, não mais apenas inquirindo, mas também respondendo, e respondendo definitivamente (suas respostas a Protágoras vimos que serviram essencialmente para que êle próprio voltasse ao interrogatório; v. supra p. 98 n. 103) marca de fato o início do seu papel doutrinário nos grandes diálogos da madureza.

(50) — V. supra p. 115 n. 15.

mostraria. Por conseguinte, ela não faz o que realmente quer e não tem poder. Polo se intriga com essa distinção entre querer e parecer querer, e Sócrates aproveita o momento para fazê-lo voltar a responder às suas questões,<sup>51</sup> que a explicarão melhor. Quando um homem age, êle parece geralmente querer aquilo que constitui o seu próprio ato, como quando êle se põe a andar ou pára. Mas de facto é em vista do bem-estar do seu corpo que êle faz essas duas ações opostas, do mesmo modo que o doente que toma o seu remédio não quer propriamente o remédio, mas a saúde, que êste restabelece. Sob êsse ponto de vista matar, confiscar e exilar é como andar e parar isto é, são atos que se fazem em vista de uma outra coisa, do que se pensa ser bom e que pode não ser.<sup>52</sup>

A fôrça dêsses argumentos não é suficiente para demover do espírito de Polo a imagem do poder do orador, iluminada pelo confronto com a do tirano. Num movimento característico da sua idade, êle quer ir além dos argumentos e perscruta os sentimentos pessoais de Sócrates. E para maior surpresa sua os sentimentos dêste estão em perfeita harmonia com os argumentos. Não obstante, a conversa entra numa fase difícil, que culmina em uma nova advertência de Sócrates sôbre o método que devem utilizar.<sup>53</sup> Imaginando que Sócrates sentia pelo orador o contrário do que davam a entender as suas razões, Polo consulta-o sôbre o seu desejo de fazer na cidade o que bem entendesse, e o que obtém é uma prévia questão de esclarecimento sôbre a maneira de o fazer, se era com justiça ou não. A questão tem o efeito de depurar no jovem a imagem do poder do orador, que aparece em tôda a sua crueza. De qualquer maneira que o orador aja, é a sua interpelação, não é êle em ambos os casos, um homem digno de inveja?<sup>54</sup> A resposta de Sócrates assume primeiro um tom religioso,<sup>55</sup> e gradativamente se revela à irreverente impaciência do outro. Não se deve ter inveja de quem não é invejável, assim como de quem não é feliz, mas sim compaixão. Aquêle que mata justamente não é miserável, mas também não é invejável, enquanto quem o faz injustamente, além de miserável, é digno de piedade, mais ainda do que a sua vítima que, por sua vez, é menos infeliz do que quem tem uma justa morte. Tudo isso porque o maior dos males é a prática do injustiça.

(51) — V. o comentário de René Schaerer a essa passagem (La Question Platonicienne, p. 27) e cp. supra 97 ss.).

(52) — Observar o aspecto paradoxal (bem endereçado a uma mentalidade retórica) dessa comparação entre os maiores crimes e os atos mais simples, igualados pelo propósito do bem.

(53) — V. supra p. 112.

(54) — Gor. 468e7-10.

(55) — 469a2 “εὐφύμει, ὦ Πῶλε” é a ordem de silêncio, proferida nas cerimônias de mistério.

Tôdas essas afirmações esbarram ainda na desconfiança de Polo quanto à sinceridade socrática. O maior de todos os males, retruca êle, não é a prática, mas sim o sofrimento da injustiça, e é incrível que Sócrates não prefira, como todo homem, a vida ideal do orador e do tirano, que coroa a sua injustiça com a impunidade e o sucesso. Ocorre-lhe citar o exemplo de Arquelau, cujo próspero reinado repousa sobre um monte de crimes, mas Sócrates simplesmente lhe declara que não o conhece pessoalmente, assim como nada sabe da educação do grande rei da Pérsia para poder admitir a sua propaganda felicidade.<sup>56</sup> E diante da sua obstinação em insistir no seu ponto de vista, através de um eloquente relato dos criminosos sucessos do tirano da Macedônia, a seu ver reconhecidamente admitidos e invejados por todos, será preciso chamar-lhe a atenção sobre a ineficácia desses argumentos retóricos, que se limitam a apresentar testemunhas e a intimidar com espantalhos ou com o riso,<sup>57</sup> coisas que não têm nenhum poder sobre a convicção espiritual. É com esta, e unicamente com esta, que lida o método dialético — τὸ διαλέγεσθαι ao qual Polo é mais uma vez convidado a se submeter, com a promessa de que através dêle se tornará manifesta a sua íntima adesão aos princípios que está combatendo: é pior cometer injustiça do que sofrê-la, e ficar impune é pior do que ser castigado.

Espicaçado pelo paradoxo e pela ousadia da promessa, Polo passa a responder com mais isenção de ânimo. O pior é sofrer a injustiça, reafirma êle, embora seja mais feio cometê-la. Essa dissociação do feio e do mau, do belo e do bom, muito freqüente na reflexão moral comum, resulta de um estreito cruzamento entre duas concepções do bem. O bom que afirmamos não ser belo é simplesmente o agradável em choque com o que vagamente sentimos como o mais conveniente e apropriado.<sup>58</sup> É o que Sócrates procura mostrar a Polo, quando examina com êle o duplo aspecto da noção de belo. Dizemos que uma coisa é bela ou pelo prazer que sua vista nos dá ou por sua perfeita adaptação ao fim que lhe é próprio, por sua utilidade, diz Sócrates.<sup>59</sup> Polo aplaude essa definição do belo pelo prazer e pelo bom — ἡδονῆ τε καὶ ἄγαθῶ — que é como êle tra-

(56) — 470e6-7 “...οὐ γὰρ οἶδα παιδείας ὅπως ἔχει καὶ δικαιοσύνης.”

Êsse nexa entre educação e justiça, abruptamente apresentado em face da imagem que Polo fazia do grande rei da Persia — o próprio símbolo do poder — ilumina tôda a argumentação de Sócrates contra a teoria do homem forte de Cálicles. V. Jaeger, op. cit. II, pp. 519 ss.

(57) — Nessa nova advertência metodológica (v. supra p. 112) Sócrates faz sem dúvida alusão a um preceito da retórica gorgiana. V. DK 82 B 12 “δεῖν ἔφη Γ. τὴν μὲν σπουδὴν διαφθεῖρειν τῶν ἐναντίων γέλωτι, τὸν δὲ γέλωτα σπουδῆι, ὀρθῶς λέγων.

(58) — É a mesma noção de conflito moral expressa na frase “fazer o pior, vendido pelo prazer”, analisada no Protágoras. V. supra p. 101 ss.

(59) — Cp. supra pp. 62-63.

duz a última expressão socrática, tal como também nós fazemos comumente, quando de uma coisa útil dizemos que é boa para alguma finalidade. Sócrates retoma a expressão de Polo, assim como o seu antônimo *mau*, que análogamente corresponde ao antônimo de *útil*, i. e. *prejudicial*, *nocivo*, para proceder à seguinte demonstração. Uma coisa é mais bela do que a outra por uma diferença ou de maior prazer ou de maior utilidade ou de ambas as coisas, do mesmo modo que, se é mais feia, é ou por ser mais desagradável ou mais nociva. Ora, se cometer injustiça é mais feio do que sofrê-la, é evidente que não é por ser mais desagradável a quem comete, mas sim por ser mais nociva e pior.

Depois de comentar a radical diferença desta argumentação,<sup>60</sup> que ao contrário da de Polo exigiu apenas o testemunho dêste, utilizado todavia como condição indispensável para o reconhecimento de uma verdade, Sócrates passa ao exame do segundo ponto de divergência. Polo admite que pagar pelo crime é o mesmo que ser justamente castigado, e que as coisas justas, enquanto justas, são belas. E a seguir, que a tôda atividade corresponde necessariamente uma passividade que lhe é conforme. Se alguém bate forte ou golpeia fundo, igualmente forte ou profunda é a lesão do que foi batido ou golpeado. De modo análogo, quem castiga com acêrto castiga justamente e faz uma ação justa, à qual corresponde em quem a recebe um efeito justo. O castigado recebe portanto um tratamento justo, e se justo belo, e se belo bom, conforme o que foi admitido por Polo; e portanto ainda, se é bem tratado,<sup>61</sup> êle tem uma vantagem de que se priva o impune. Sua alma torna-se melhor, desembaraçada da injustiça, que é pior do que a pobreza e a doença justamente em razão da sua novicdade. E assim como o doente vai ao médico<sup>62</sup> e suporta a dor do tratamento em vista da sua saúde, que é o maior bem do corpo, do mesmo modo deve o criminoso ir ao encontro do juiz, a fim de readquirir pela justiça o maior bem que perdera, o de sua alma. O que não age assim procede como o doente que, temeroso do tratamento médico, prefere persistir em sua enfermidade. Se êsse é o caso de Arquelaou, forçoso é convir que êle é o mais infeliz dos homens, como todo tirano. E se isso é verdade, será também ne-

(60) — V. supra n. 57.

(61) — 477a3 “Ἄγαθὰ ἄρα πάσχει ὁ δίκην διδούς”

(62) — A referência à medicina aparece com uma freqüência impressionante no *Górgias*. O fato deve explicar-se antes de tudo porque a medicina oferecia a Platão um dos melhores exemplos para ilustrar a concepção de arte oposta à adulação. Mas não deixa de ser curioso que no diálogo se encontrem duas referências ao irmão médico de Górgias (448b5 e 456b2), o que faz supor sua familiaridade com os conceitos de medicina, que podem tê-lo influenciado em sua concepção da virtude persuasiva do “λόγος”. Cf. DK II 82 B (14).

cessário admitir que a verdadeira utilidade da retórica só se revelaria de um modo bem paradoxal. Sua virtude persuasiva só deveria ser utilizada para convencer os juizes da nossa própria culpabilidade, ou de nossos parentes e amigos, e só no caso de querermos prejudicar algum desafeto, fazendo com que êle permaneça na injustiça, é que deveríamos usá-la em sentido contrário, tal como realmente fazem os oradores nas assembléias e tribunais.

\*

\* \* \*

*Intervenção de Cálicles: o direito do mais forte.* — Essa inaudita conclusão toca as raias do absurdo, em face do qual silencia por seu turno a voz do inexperiente Polo. É então que intervêm Cálicles, num sentido inteiramente diferente da impetuosa arrancada do primeiro. Sua primeira observação, lançada com a firmeza de um homem que se sente importunado em suas sólidas posições, tem o efeito fulminante de uma reprimenda. — Sócrates está falando sério ou brincando? E na primeira hipótese, a ser verdade o que êle acaba de dizer, que significaria tudo isso, senão que nossa vida está em sentido inverso, e fazemos tudo ao contrário do que devíamos fazer? São palavras que ressoam como a própria voz do bom senso, ofendido em seu realismo pelos reflexos deformadores de uma extremada dialética. Sócrates percebe a fôrça íntima dessa reação e logo aponta para a sua origem, em uma manobra igualmente calma e segura. Por mais radicalmente oposta que pareça a atitude de Cálicles, ela tem com a sua própria justamente uma origem comum, que é em ambos um arraigado amor, voltado todavia para objetos bem diferentes. Sócrates ama Alcibíades e a filosofia, enquanto o amor de Cálicles é por Demos, o filho de Pirilampes, assim como também pelo contrário, êle a recebe com desenvoltura, explicando que o to-amante siga as exigências do amado, e êsse é o grande motivo por que os dois estão ali em campos opostos, cada um falando a linguagem do seu amado. É esta portanto que está em causa, e Cálicles recebe a solene advertência de que, se não refutar o ponto de vista da filosofia, na questão há pouco discutida com Polo, êle ficará por tôda a vida em desacôrdo consigo mesmo, em uma situação portanto bem pior do que se tivesse contra si a discordância de todos os homens.<sup>63</sup>

Essas palavras devem ser apreciadas à luz do *Banquete* o do *Fedro* para que melhor se perceba o seu alcance, dissimulado pelo efeito humorístico que lhes dá a referência a Alcibíades e ao filho de Pirilampes. No primeiro daquêles diálogos o amor aparece como uma

---

(63) — V. supra p. 119 n. 27.

fôrça divina que se manifesta em várias formas, mas em tôdas elas de um modo avassalador,<sup>64</sup> e no segundo essa fôrça é assimilada a um delírio que, em vez de debilitar, pelo contrário tonifica a nossa mente.<sup>65</sup> O primeiro traço dessa penetrante caracterização do amor está justamente aqui nesse jocoso comentário de Sócrates, pelo qual se explica o nôvo clima de máxima tensão em que daqui por diante se vai desenrolar o debate. Cálicles pode enfrentar as últimas conclusões de Sócrates, obtidas com o reconhecimento de Polo, porque sôbre os seus dois antecessores êle tem a vantagem de uma extraordinária vivência das suas idéias, que é o que Sócrates quer dizer quando fala do seu amor ao povo, e de sua incondicionada conformidade com as suas razões. Graças a essa situação privilegiada, êle pode fazer a única coisa possível agora, que é rejeitar em bloco não só as conclusões socráticas como o próprio método e o próprio espírito que as possibilitaram.<sup>66</sup>

O defeito capital do espírito socrático, segundo Cálicles, é a extemporânea infantilidade de suas ocupações. Em outras palavras, Sócrates peca por falta de senso prático, que se atrofiou nêle em virtude de um exagerado apêgo à filosofia. Sob pretexto de perseguir a verdade, êle se embrenha em um cipoal de palavras que antes dissimula do que revela a crua realidade da vida, e é por êsse meio escuso que êle apanha o incauto adversário. Foi assim que êle agiu com Górgias e com Polo, que apesar de prevenido caiu na mesma cilada. O que os perdeu, segundo Cálicles, foi a vergonha de dizer o que pensavam, o respeito pelas simples palavras. Górgias não ensina o que é justo ou injusto e devia ter dito, assim como Polo não devia ter hesitado em afirmar que é mais feio sofrer do que cometer injustiça. Pois o que ocorre é que o justo se nos apresenta em dois planos contraditórios, o da natureza e o da lei. Enquanto esta o situa em têrmos de uma igualdade que protege os fracos em detrimento dos fortes, manda a natureza que o melhor tenha mais do que o pior e o domine. Os grandes conquistadores não são mais do que um flagrante exemplo da desforra da natureza, que nêles se revela contra a bastarda submissão à lei. Essa verdade se aprende na prática da vida, que deve substituir o estudo da filosofia tão logo se atinja a idade viril. Em caso contrário, por mais excelentes que sejam as aptidões intelectuais do cidadão, êle oferecerá o triste espetáculo de uma criança que balbucia ou de um escravo que treme diante do que é realmente importante e grave, a saber, aquelas questões em que

---

(64) — Banq. 185b4-c, 188d3-e, 192c3-e, 202e-203b, 205a5 ss. e 210 ss.

(65) — Fedro, 294b8 ss.

(66) — V. Jaeger, op. cit. II, p. 525 ss. "Calicles es el primero de los defensores de la retórica que opone al ataque ético de Sócrates contra esta un "pathos" de verdad propio. Con ello ... etc".

estão em jôgo nossa vida, nosa independência e poder. Esse é precisamente o caso de Sócrates, que é convidado com muita amabilidade a abandonar essa mania filosófica, sôbre a qual pesa a constante ameaça de um fim inglório, maquinado pelo primeiro orador que com êle se indisponha.

O que torna particularmente interessante essa veemente crítica de Cálicles é a sua fundamentação teórica. Sócrates não é acusado aqui simplesmente por seu proverbial descuido do lado prático da vida,<sup>67</sup> ou mesmo pela falta de alcance social da sua estranha sabedoria.<sup>68</sup> Cálicles procura relacionar êsses defeitos que lhe atribui com um êrro de princípio, que segundo êle é a deliberada confusão socrática de dois planos bem discutidos da nossa representação do justo. Na economia da natureza êste tem um semblante diferente do que lhe fazem as leis. Aquela exalta o mais forte e melhor, que estas rebaixam, e compete ao homem enfrentar a realidade trágica dêsse conflito e fazer valer sua virilidade, contra os efeitos debilitantes de uma domesticação que o desnatura. Agindo como age, Sócrates faz pior do que aquêles que simplesmente accitam a domesticação, porque vai ao ponto extremo de querer justificar com o carimbo da verdade o que os outros toleram apenas por ignorância.

Dêsse modo a antinomia entre natureza e lei aparece aqui sob a sua forma ao mesmo tempo mais radical e mais nobre, graças à impregnação de um sentimento de seriedade e responsabilidde que a valoriza. Já vimos como Platão no *Protágoras* fez Hípias encaixá-la no exórdio de uma breve alocução,<sup>69</sup> destinada a conciliar as partes litigantes. Sócrates e Protágoras e seus respectivos adeptos, diz êle ali, não devem desentender-se, porque a natureza lhes dá um parentesco, uma familiaridade e uma amizade que não lhes confere a lei, que é tirânica para os homens.<sup>70</sup> Um fragmento de Antifonte, recentemente descoberto, nos dá sôbre o mesmo tema uma análise fria, que motiva uma atitude bem menos nobre do que essa gentil apologia da natureza. A observância das prescrições legais, escreve Antifonte, deve ser limitada aos casos testemunhados, porque elas geralmente são contrárias ao bem-estar do homem, e as suas sanções só se aplicam aos crimes flagrantes, ao passo que as da natureza recaem inevitavelmente sôbre quem a transgride, quer seja ou não observado.<sup>71</sup> Cálicles é aqui mais incisivo do que Hípias na sua valoração da natureza, e mais corajoso do que Antifonte na sua rejeição das leis. Uma e outra coisa constituem para êle as componentes

(67) — Xen. Mem. I, cap. VI e cp. Ap. 31b-c.

(68) — V. supra p. 21 n. 10. Ap. 31c4 ss.

(69) — V. supra p. 91.

(70) — V. supra p. 55, n. 12.

(71) — DK II 87 B 44.

da própria virtude humana, que êle contrapõe indignado ao que lhe parece ser um degenerado intelectualismo. A êsse respeito convém lembrar a interessantíssima observação de Jaeger,<sup>72</sup> segundo a qual essas palavras de Cálicles, pelo carinho com que são relatadas e que lhes comunica uma energia extraordinária, refletem uma tendência do espírito platônico, talhado para dominar, mas definitivamente sofreado pela disciplina da dialética socrática. De fato, o que vamos observar daqui por diante é o gradual esfacelamento dêsse verdadeiro bloco monolítico que é a crítica de Cálicles, e a concomitante construção do nôvo monumento, sôbre o qual Sócrates assenta uma imagem grandiosa da justiça.

\*

\*     \*

*A réplica socrática:* — As primeiras questões de Sócrates logo vão atingir o cerne do pensamento de Cálicles. Sua tese do justo “κατὰ φύσιν” se firma sôbre um conceito ambíguo do que é mais forte e melhor. Que quer êle dizer exatamente com essa expressão? São naturalmente mais fortes e melhores as grandes cidades que atacam e dominam as pequenas? Mas se é assim, também a maioria que com suas leis igualitárias contém e domina a fôrça do homem excepcional é finalmente mais forte e melhor do que êle, e portanto essas leis são por natureza justas. Se por outro lado o melhor e mais forte deriva sua fôrça da inteligência e é o mais prudente, também aqui há necessidade de uma ulterior especificação. Os médicos, os tecelões e os agricultores são os mais prudentes no trato das suas respectivas ocupações, e nem por isso reclamam para si mais do que o devido em alimentos, roupas e sementes. Cálicles contesta a pertinência dêsses casos e explica que a sabedoria a que se refere é a dos que tratam dos negócios da cidade e são suficientemente corajosos para executar o que concebem, e insiste em que a êstes é inerente o direito a ter mais e dominar os outros.

E então que Sócrates lhe faz uma pergunta decisiva: — E os que são assim fortes devem dominar-se a si mesmos?<sup>73</sup> A pronta negação de Cálicles põe mais a descoberto o seu homem forte. A sabedoria e a coragem que fazem a sua fortaleza estão afinal a serviço do prazer, que é a norma da sua felicidade. Sua vida deve ser um processo ininterrupto de satisfação e estímulo dos desejos e de plena expansão das paixões. Em defesa dêsse ponto de vista Cálicles enfrenta decididamente as primeiras questões de Sócrates. A temperança é a prudência dos tolos, e dizer que a felicidade está com os

(72) — Op. cit. II pp. 524-525.

(73) — Gor. 491d3.

que de nada precisam é afirmar que as pedras e os cadáveres são felizes. Não o assusta a imagem pitagórica do tonel furado, que Sócrates lhe apresenta como o símbolo de uma vida insaciável. Pelo contrário, êle a recebe com desenvoltura, explicando que o tonel nel cheio significaria ausência de desejo e prazer.<sup>74</sup> Um pouco mais adiante Sócrates comentará com finura êsse radicalismo, servindo-se de uma metáfora religiosa. Cálicles é um grande iniciado da vida, sem no entanto ter passado pelos pequenos mistérios, a que agora êle tem que aceder.<sup>75</sup> Êsses pequenos mistérios são os argumentos que vão mostrar que prazer e bem não são a mesma coisa, como pretende a sua alta iniciação.

O primeiro passo conduz Cálicles a uma visão grotesca, que é suportada com impaciência. Sócrates lhe pergunta se quem tem sar-na vive feliz, pelo constante desejo e prazer de se coçar, e de se coçar não apenas na cabeça mas também nas outras partes do corpo. A seqüência da questão é por demais embaraçosa, e Sócrates a resume indagando de Cálicles se êle considera feliz a vida do debochado. A essa cômica refutação, que lembra mais uma vez o preceito gorgiano de desfazer a seriedade com o riso,<sup>76</sup> seguem-se duas séries complementares de argumentos, a primeira baseada numa análise fisiológica do prazer,<sup>77</sup> e, a segunda numa consideração ontológica do bem.<sup>78</sup> O primeiro é o resultado da satisfação de um desejo, que é no fundo uma sensação dolorosa de carência, como revelam os casos mais simples de ter fome e ter sede. Mas é um resultado concomitante à própria dor, e que se extingue quando cessa o desejo.<sup>79</sup> Ora, outra é a condição de existência do bem, que de sua presença — παρουσία — exclui o mal. E se é pela presença do bem que os bons são bons, a admissão de uma identidade entre o bem e o prazer contraria certos valores éticos que os próprios defensores daquela identidade não pensam em contestar. Cálicles por exemplo atribui ao seu homem forte prudência e coragem. Desde

---

(74) — Tôda essa passagem (492 ss.) é um verdadeiro “ἀγών” retórico, em que as metáforas brilhantes se sucedem. À imagem das pedras e dos cadáveres, Sócrates retrucará ainda que o ideal de vida de Cálicles é o de uma tarambola (χαρδιός). O escoliasta de Platão explica que se trata de uma ave “que ao mesmo tempo que come evacua”.

(75) — As cerimônias da iniciação aos Mistérios se dividiam em duas etapas cuja sucessão era obrigatória. O iniciado na última era — ἐπόπτης (= vidente). O comentário socrático é irônico: Cálicles tem um entendimento superior, que implica no conhecimento de verdades mais modestas, que êle não possui.

(76) — V. supra n. 57.

(77) — Gor. 495 e 497.

(78) — 497d-488b.

(79) — V. comentário da mesma idéia no Féd. 60b-c7.

então Sócrates pode fazer-lhe ver que tanto os prudentes como os imprudentes, tanto os corajosos como os covardes sentem igualmente prazer e dor, o que significa que sua presença não determina a bondade ou a ruindade dos homens e das coisas.

A essas conclusões Cálicles não tem outra resposta senão que elas manifestam uma vez mais a infantilidade de argumentação sócrática, que se agarra às pequenas palavras<sup>80</sup> como as crianças ao seu brinquedo. Assim, seu assentimento a uma identificação absoluta entre prazer e bem não merecia êsse luxo de atenção, porque fôra mais uma exigência momentânea do calor do debate, que em seu bom senso, efeito a nuances, êle não hesitara em satisfazer, ciente que estava do universal reconhecimento de que há prazeres melhores e piores. Sócrates não perde a ocasião para assinalar a ladinice dessa justificativa, que não fez mais do que revelar uma quebra da promessa de Cálicles,<sup>82</sup> mas acolhe feliz a nova posição dêste, que lhe vai permitir retomar os pontos discutidos com Polo e aplicá-los, diante de um interlocutor sem mais resistência, na elaboração de uma teoria da justiça, em que se complementam uma crítica à vida política de Atenas e uma afirmação do sentido político da sua própria atividade.

A distinção entre bem e prazer e a subordinação dêste àquêle trazem de nôvo o tema do paralelismo entre arte e adulação, mas agora abordado do ponto de vista da coletividade. A retórica é agora associada a outras formas de adulação, encontradas na música e na poesia,<sup>83</sup> e classificada em dois tipos, a de aparato e a política. Cálicles hesita em ver nesta exclusivamente uma contrafacção de arte, e apela para o exemplo dos grandes estadistas do passado, cujos grandes feitos lhe parecem o melhor atestado do caráter técnico da sua eloquência. Para eliminar essa hesitação Sócrates recorre a uma analogia com as outras artes. O artesão não procede à toa — οὐκ εἰκῆ — no manejo do seu material, mas em vista de realizar uma certa forma — εἶδος τι — que determina uma ordenação apropriada de cada elemento e uma observação rigorosa da sua conveniência e harmonia com os demais.<sup>84</sup> O mesmo princípio orienta as artes do pedotribo e do médico, que visam à perfeita ordem e harmonia do corpo, e é portanto sôbre êle que se deve firmar a arte do homem pú-

(80) — Cp. supra (pp. 44-45 e 66-67). A observação de Cálicles todavia não tem exatamente o mesmo sentido da de Hípias, que comporta um ponto de vista gnoseológico.

(81) — 485-d.e-

(82) — A da "παρρησία", conforme Sócrates assinalou em 487b<sup>5</sup> e 7.  
V. supra p. 125 n. 44.

(83) — V. supra p. 114 n. 12.

(84) — V. supra p. 30 ns. 41 e 42.

blico. A justiça é o "εἶδος" que êle deve realizar na alma dos seus concidadãos, e essa tarefa lhe impõe frequentemente a obrigação de lhes contrariar os desejos, de lhes soffrear a intemperança e castigá-los.

Dêsse modo, o que diante de Polo era apontado apenas como um emprêgo paradoxal da retórica, surge agora como a própria face da justiça, a cujos estranhos reflexos é preciso habituar a visão ofuscada dos ouvintes. Cálicles reluta em se submeter a essa operação, e sua attitude é tão sintomática quanto o súbito gesto contrário de Górgias, que manifesta seu desejo de ver Sócrates prosseguir com a palavra. Enquanto esta para o primeiro representa um humilhante tripúdio sôbre o seu realismo de homem de ação, para o segundo sente-se que ela ressoa com o prestígio de uma fôrça que lhe é familiar, a da persuasão, aqui orientada em sentido oposto ao que toma habitualmente em sua arte, e voltada para a realidade com o mesmo fascínio com que a sua o era para a ilusão.<sup>85</sup> Aos ouvidos complacentes de Górgias, Sócrates recapitula os argumentos que o fizeram chegar a essa noção de ordem e harmonia e, num monólogo repassado de emoção, êle se detém a considerá-la em nosso espírito, justificando-a como uma exigência da própria estrutura do universo. A ordem em nossa alma, explica êle, é sinal de temperança,<sup>86</sup> e esta se traduz necessariamente em piedade, justiça e coragem, conforme as circunstâncias, e se insere harmoniosamente na vasta comunidade que mantém unidos o céu e a terra. Proclamar o direito de ter mais, querer justificar a "πλεονεξία", é desconhecer a grande lei da igualdade geométrica, que vigora entre os deuses e os homens.<sup>87</sup>

Uma vez descortinada essa perspectiva universal da justiça, Sócrates passa a responder à grave crítica que lhe fizera Cálicles sôbre os efeitos deformadores da sua filosofia que segundo êle tirava ao homem as armas necessárias à garantia e preservação da sua independência. Para não soffrer injustiça o homem se alia ao poder, ou o conquista, mas êsse procedimento lhe custa um prejuízo maior, o de cometer injustiça. A aliança ao poder só é possível mediante um processo de íntima assimilação aos hábitos de quem o detém, e é nisso que reside a sua perniciosidade.<sup>88</sup> Num último lampejo de resistência Cálicles observa que mesmo assim o amigo do poder tem a vantagem de matar o que a êle não se alia e é bom. O revoltante do fato parece-lhe a última razão da sua tese realista. Sócrates então lhe faz ver que o objetivo do homem não é precipuamente viver

(85) — V. supra p. 115 n. 14.

(86) — A expressão grega é "σωφροσύνη" e o seu contexto revela sobretudo o aspecto de "prudência, sabedoria". Cp. supra p. 81 n.44.

(87) — Gor. 507e5-508a8 e v. infra p. 150.

(88) — Cp. Rep. VI, 481c ss., onde Sócrates se estende sôbre as influências perniciosas do meio sôbre as naturezas bem dotadas.

muito tempo, e que viver mal é pior que morrer. E para ilustrar essa augusta verdade êle evoca uma cena simples da vida ateniense, num dos trechos mais poéticos da obra platônica. O piloto que desce do seu navio, depois de receber o parco salário do passageiro que êle trouxe são e salvo à terra, passeia com ar modesto pelo cais do Pireu, como quem sabe que a sua travessia foi um fato banal e tanto pode ter sido um bem como um mal para os que a fizeram com êle.<sup>89</sup> Cálicles deve refletir nesse caso e concluir que pelo mesmo motivo os oradores não se devem vangloriar pelas vidas que salvam ou pelos patrimônios que preservam, pois êles não sabem realmente se isso é o que mais convém para os seus clientes.

A profunda sugestão dessa imagem tem o efeito prodigioso de apaziguar o ânimo de Cálicles, que pela primeira vez se dirige a Sócrates em tom realmente amistoso e confessa a sua perplexidade diante das razões de Sócrates. Êste pode agora, com a devida cautela, conversar com êle como faz com um discípulo, e nessas condições percorrer a última etapa da sua argumentação. Se a arte política visa ao bem e não o prazer dos cidadãos, Cálicles pode provar que a possui, se indicar quais os cidadãos que já tornou melhores com sua ação política. Mas essa é uma prova que êle não pode apresentar nem a seu respeito, nem com relação a qualquer outro político de Atenas. Sócrates passa em revista os mais famosos estadistas atenienses do século V, e a todos inclui na categoria infamante de adutores, que agiram com o povo no mesmo espírito dos cozinheiros e maquiladores.<sup>90</sup> O que êles fizeram foi encher a cidade de arsenais e edifícios, foi satisfazer os apetites dos seus habitantes, sem todavia cuidar de pôr justiça em suas almas e os tornar melhores. Êstes acabaram por condená-los a todos, num vergonhoso atestado do malôgro da sua eficiência política. E se porventura êles se queixaram dessa recompensa, sua queixa terá sido tão insensata quanto a dos sofistas que reclamam dos discípulos que não lhes pagam as lições de virtude. Num e outro caso caberia, em vez de reclamação, um honesto reconhecimento da ineficácia dos seus métodos.

O extremado radicalismo dessas idéias deve ser entendido como a exata contrapartida dos pontos de vista que Cálicles expõe para justificar sua intervenção no debate. Sua tese do homem forte, sôbre cujo realismo êle fez questão de insistir, escudava-se em última análise no exemplo da vida excepcional dos grandes homens, que em razão da sua própria grandeza projetam a um segundo plano, em

---

(89) — Gó. 511c<sup>8</sup>-c<sup>5</sup>.

(90) — No Menão (93c 95a e 99b<sup>3</sup>-d<sup>4</sup>) êsse julgamento é atenuado. Os grandes políticos têm uma opinião verdadeira que não é ciência mas os faz agir corretamente.

nosso julgamento, certos defeitos ou certas faltas que numa vida comum são categòricamente condenadas. Ora, é sòbre êsses próprios grandes homens que se lança a crítica socrática, solapando dêsse modo o último alicerce da convicção realista de Cálicles. Seus gestos, atitudes e ações são medidos por um padrão diferente. Não se trata da grandeza histórica de Atenas, que sob a sua prosperidade deixa adivinhar a tumefação de uma doença longamente incubada. Os cidadãos não se tornaram melhores, o bem não se veio realizando em suas almas nem conseqüentemente no organismo da sociedade, eis para Sócrates o fato capital que os condena irremediavelmente. Como diz muito bem A. Croiset,<sup>91</sup> Platão o faz instalar-se no âmago do absoluto, para daí julgar as contingências históricas. As dimensões destas se perdem numa perspectiva intemporal, iluminada pela idéia do bem, e pronta para enquadrar a configuração da república ideal.

Entre aquelas contingências, ou mais pròpriamente no último elo da sua cadeia, Platão situa a atividade do próprio Sócrates, considerada como talvez o único caso de uma autêntica arte política. É uma concepção bem mais ousada que a da *Apologia*, que explica simplesmente a missão de Sócrates como algo diferente da política.<sup>92</sup> Aquí ela é identificada como a verdadeira política, sòbre a qual pesa no entanto, a ameaça da mesma reação que há pouco o próprio Sócrates apontava como um sinal evidente do malôgro da ação política dos grandes estadistas atenienses: os próprios cidadãos poderão levá-lo ao tribunal e condená-lo. Será um destino que, segundo seus próprios argumentos, parece contrariar a sua pretensão de exercer a verdadeira arte política, já que os atenienses, condenando-o, terão dado uma prova de violência e injustiça. A explicação de Sócrates a êsse respeito é perfeitamente aceitável para o seu caso, mas obriga a uma necessária ressalva em seu severo julgamento dos grandes políticos do passado. Também êstes podem ter sido condenados pela opinião pública nas mesmas condições em que êle admite a possibilidade da sua condenação, i. e. como um médico o seria por uma assembléia de crianças, instigada pela eloquência de um cozinheiro. Platão omite essa ressalva e singulariza o exemplo de Sócrates, diferenciando-o ao mesmo tempo do sofista e do orador, que ensinam ou aconselham profissionalmente uma justiça que êles não conhecem em suas linhas essenciais, e que portanto êles não respeitam em suas últimas exigências. A justiça é algo de muito superior a esta vida, é o que êle lhe faz dizer no final dos seus argumentos, e a sua plena consumação só se dá num julgamento em que juízes e julgados es-

---

(91) — *Górgias*, Notice p. 97, Edition Belles-Lettres.

(92) — V. supra p. 21.

tão depurados de tudo que pode afetar a transparência das suas almas.<sup>93</sup>

A última parte dessa conclusão não cabe nos simples limites dos argumentos e Sócrates a enquadra nos moldes de um mito, que êle insiste em apresentar como um "λόγος", i. e. um relato verdadeiro. É um procedimento análogo ao de Protágoras,<sup>94</sup> que explicou o seu mito de Prometeu e Zeus com um "λόγος" sôbre a universalidade e o ensino da justiça, aparentemente incompatíveis. A diferença é que aqui o "λόγος" socrático está antes incrustado nos dados do mito. No tempo de Cronos o julgamento final dos homens era feito no último dia de sua vida, e por juizes vivos. A conseqüência era que muitos passavam indevidamente para as Ilhas dos Bem-aventurados ou para o Tártaro, por influências estranhas à estrita justiça: um belo corpo, riquezas, poder, etc. Zeus então resolve transferir êsse julgamento para depois da morte, e o entrega a três grandes mortos. Porque a morte, e está aqui o "λόγος" socrático, é uma separação do corpo e da alma, e é esta que importa julgar, despojada do aparato da sua vida terrena. Então se revelará a quase constante maldade dos poderosos, e pelo contrário a bondade de muita gente simples, e em particular a dos filósofos, que cumpriram a sua tarefa própria e não se dispersaram em vã agitação. E o que motiva essa diferença capital entre êsses dois destinos, Sócrates não deixa de o assinalar numa última advertência a Cálicles, é o respeito ou à aparência ou à realidade da justiça. Tanto ou mais do que a Cálicles, essas palavras se endereçam a Górgias, a lhe significar que a realidade e a verdade são ainda a maior fonte de persuasão,<sup>95</sup> e que é através delas que o discurso humano atinge sua plena dignidade.

---

(93) — É já o tema da morte como separação da alma e do corpo, e conseqüente purificação da primeira, o qual será desenvolvido na primeira parte do *Fédo*.

(94) — V. supra p. 79-80.

(95) — Ver em particular 527d6 "τότε βουλευσόμεθα, βελτίους ὄντες βουλεύεσθαι ἢ νῦν", e comparar com 452d9 e 7 e 454b5-8.

## CONCLUSÃO

Podemos agora fazer um retrospecto do caminho percorrido ao longo desses quatro diálogos, e verificar, através da sua aparente discontinuidade, a perfeita seqüência de uma crítica que, ao mesmo tempo que revela aspectos de doutrina no panorama dos diálogos, destaca dessa perspectiva uma fisionomia nítida dos nossos três sofistas, sem a riqueza de detalhes de uma biografia histórica, mas com um conjunto de traços que definem o pensamento de cada um deles, e que em geral não se desfiguram em face da moderna apreciação sobre o valor da sofística e dos sofistas.

É verdade que uma primeira impressão nos pode induzir a conclusões exatamente opostas. Pois antes de tudo, não vimos entre esses diálogos uma sucessão contínua, que nos fizesse sentir o comêço de um determinado justamente pelo fim de outro, e nos desse assim a idéia de um propósito deliberado de tratar diretamente do problema dos sofistas. Pelo contrário, não apenas não existe esse elo formal como nem mesmo se percebe logo qualquer relação entre os temas que iniciam cada diálogo: o valor de Aquiles, a noção do belo, o ensino da virtude, a retórica. Mais ainda, à medida que se foi desenvolvendo cada um desses temas iniciais, vimos surgir outra série de questões de conexão igualmente difícil: a superioridade do erro voluntário sobre o involuntário, a inutilidade de um saber teórico, e essência da virtude, a iniquidade da política ateniense e a justiça de Sócrates. Enfim, sobre esse amontoado de questões silencia finalmente a voz dos sofistas, sem que a seu respeito se diga qualquer palavra, a não ser os irônicos cumprimentos de Sócrates. Tudo isso, poder-se-ia pensar, é de natureza a desaconselhar qualquer veleidade de procurar discernir, nessa "selva selvaggia", um julgamento objetivo dos sofistas.

Entretanto, essa primeira impressão é naturalmente corrigida, desde que se atente melhor ao caráter próprio da obra platônica, que começou, como vimos,<sup>1</sup> com a intenção de reconstituir as conversas de Sócrates, que justamente supunham, para o seu pleno desenvolvimento e os seus resultados quase sempre aporéticos, a opinião dos outros. Essa intenção é predominante, senão exclusiva, nos primeiros diálogos, entre os quais se inserem os que acabamos de percorrer.

---

(1) — V. supra pp. 27-28.

O intuito principal desses primeiros diálogos gira, como assinalou Jaeger,<sup>2</sup> em torno do inquérito socrático sobre a natureza das virtudes, e se localiza sobretudo no *Eutifrão*, no *Láques*, no *Cármides* e no *Protágoras*. É então nessa perspectiva, e tendo em vista as condições especiais de elaboração da obra platônica, que podemos extrair dos nossos quatro diálogos o perfil intelectual de Hípias, Protágoras e Górgias.

Em primeiro lugar, a visão de conjunto de Jaeger deixa naturalmente em segundo plano outros aspectos do inquérito socrático menos diretamente ligados ao problema da natureza e relação das virtudes. Assim o *Ion* trata da interpretação dos poetas e da inspiração, o *Menexeno* parodia irônicamente os lugares-comuns de uma retórica empírica, o *Lisis* preludia o tema do amor e o *Alcebiades* o da competência política. Esses exemplos mostram que não se deve tomar muito literalmente a indicação de Jaeger. É certo que a argumentação ou a atitude socrática também aqui estão sempre centralizadas sobre a noção do bem e da ciência, mas o importante é que o ponto de partida dessa argumentação é diferente, pois ele revela não apenas outras facetas dessa argumentação como também outras resistências, outros temas, outros personagens.

Essa diversidade de aspectos dos diálogos permite, além daquê-  
le de Jaeger, outros pontos de vista gerais sobre o seu agrupamento, e foi justamente a partir de um deles que focalizamos o conjunto dos dois *Hípias*, do *Protágoras* e do *Górgias*. Evidentemente o que nos guiou de início foi o simples fato de estarem eles intitulados com o nome daquêles sofistas. Essa circunstância pareceu-nos ter a sua importância.<sup>3</sup> Mas além desse indício formal, outros elementos mostram claramente que há entre eles um parentesco que os distingue em um grupo à parte. E esse parentesco se depreende precisamente da insistência com que vimos Platão ressaltar a função do "λόγος" no desenvolvimento da cada um deles. O "λόγος" socrático e o "λόγος" dos sofistas — eis o intuito que liga os quatro diálogos e lhes dá o seu verdadeiro sentido, o de um confronto entre a atitude de Sócrates e a dos sofistas em face da realidade.

O primeiro momento desse confronto focaliza justamente a oposição mais evidente: a consciente ignorância socrática e a inconsciente erudição de Hípias. Os sinais externos desse contraste estão habilmente inseridos na contextura dos dois diálogos, onde o saber enciclopédico de Hípias é prolixamente comentado, no primeiro para ilustrar a noção da capacidade de mentir,<sup>4</sup> e no segundo para res-

---

(2) — V. supra p. 69.

(3) — V. supra pp. 36-37.

(4) — V. supra pp. 43-44.

saltar a indiferença de um povo bem educado a êsse saber polimórfico.<sup>5</sup> E em face dessa cultura que inspira ao seu possuidor um feliz otimismo, Sócrates apresenta a sua ignorância sôbre os heróis homéricos,<sup>6</sup> ou sôbre uma pequena questão que afeta as suas conversas mais banais.<sup>7</sup>

Evidentemente tudo isso tem um caráter de encenação, em que se pode perceber o sinal de um “partis pris” contra o sofista. No entanto essa encenação está tão intimamente ligada ao desenvolvimento e ao desfêcho do diálogo, que também se pode pensar em sua propriedade. Sua coloração satírica surge assim como o resultado e não a causa da má figura de Hípias no debate com Sócrates. E essa má figura provém da própria concepção que êle revelava ter da função da sua cultura. Como vimos,<sup>8</sup> êle a entendia precipuamente como uma aquisição de ciências, cujos dados refletiam a própria realidade dos fatos e por isso mesmo forneciam a quem os adquirisse uma capacidade que traduzia justamente a plena realização do homem. Hípias é o representante obrigatório de sua cidade em tôdas as questões importantes com os outros estados, e sua súpioridade sôbre os antigos filósofos reside precisamente na plena conformação da sua próspera vida privada com a sua eficiente atuação política.

A crítica que Platão lhe formulou, através da argumentação socrática, não foi prôpriamente à ortodoxia dessa concepção, mas à imprecisão dos conceitos que a integram. A aquisição de ciências para Hípias não parecia implicar em qualquer reflexão crítica, e apenas limitava-se a uma laboriosa retenção de dados. Isso explica a importância que êle atribuía à função da memória no aprendizado, e a irônica alusão, nos dois diálogos, ao seu processo mnemônico que o fazia repetir cinquenta nomes depois de uma só leitura.<sup>10</sup> Platão criticará muito mais tarde, no Teeteto,<sup>11</sup> essa concepção irrefletida do saber, com a metáfora do pombal. Uma pluralidade de ciências na memória não nos garante por si mesma a distinção do certo e do errado no manejo de cada uma delas.

No *Hípias Menor* essa crítica foi feita, segundo o critério socrático, à luz da noção do bem, e voltou-se naturalmente para a noção de capacidade. Instado por Sócrates a dizer quem era o melhor entre Aquiles e Ulisses, Hípias respondeu, baseado em referência ao tex-

(5) — V. supra pp. 54-56.

(6) — V. supra p. 39.

(7) — V. supra pp. 53-54.

(8) — V. supra pp. 41, 49, 54-5.

(9) — Hip. Ma. 281-282.

(10) — Hip. Me. 368d<sup>σ</sup> — “καίτοι τό γε μνημονικόν ἐπελαθόμεν σου, ὡς ἔοικε, τέχνημα” e Hip. Ma. 285e<sup>7</sup>-286a<sup>2</sup>.

(11) — 197b-200d.

to homérico, que *o melhor de todos* era Aquiles, mas em um contexto que diluía por assim dizer a idéia de bom.<sup>12</sup> A argumentação socrática forçou-o a destacar essa idéia através do confronto com Ulisses, cuja versatilidade acabou sendo definida como falsidade e posteriormente associada à noção de capacidade. O resultado foi o paradoxo que vimos, o da superioridade do êrro voluntário, a demonstrar indiretamente, como assinala Goldschmidt,<sup>13</sup> que a noção de capacidade como um ideal da vida humana é falha, pois se trata de uma faculdade que tanto é relativa ao bem como ao mal, que justamente é preciso discernir na realidade dos fatos. Essa conclusão não está explícita no diálogo, cujo paradoxo final parece dar razão à censura de Hípias ao método socrático: um tecido miúdo de argumentos que mal se adapta à totalidade do fato em questão.<sup>14</sup>

No entanto, o simples apêlo ao fato não constitui por si só um critério de julgamento contra os argumentos de quem justamente se confessava inseguro diante dos contôrnos desse fato. O realismo hipiano precisava ser abordado mais diretamente, e foi êsse o sentido que procuramos destacar no comentário do *Hípias Maior*. Sócrates pediu a Hípias que lhe dissesse o que era o belo, e antes teve o cuidado de lhe indagar se o belo era alguma coisa.<sup>15</sup> Essa pergunta, aparentemente sem importância, apelava justamente para o seu realismo, e foi ela que nos deu a chave de interpretação do diálogo. Hípias respondeu naturalmente que sim, que o belo era alguma coisa, como a justiça era alguma coisa, e igualmente a sabedoria. E a seguir nos deu aquelas respostas: uma virgem bela, o ouro, uma vida feliz. Respostas ridículas e, poderíamos pensar, incompatíveis com a sua erudição.

Entretanto, mais uma vez, a evidente intenção satírica na atribuição dessas respostas a Hípias pode corresponder a uma justa interpretação. Vimos que a discussão em tórno do belo não se podia fazer naquela época dentro das mesmas condições metodológicas de hoje.<sup>16</sup> Sócrates não pediu pròpriamente a Hípias que lhe definisse a noção do belo. No curso de uma conversa o primeiro achou ocasião para perguntar se o belo era uma coisa e o segundo, respondendo afirmativamente, procurou defini-la de acôrdo com o seu realismo, por coisas ou fatos concretos, expressos, como procuramos assinalar, por substantivos. Hípias sentiu aliás, desde o início,<sup>17</sup> dificuldade em encontrar essa coisa, mas sua reação às propostas de Sócrates que

(12) — V. supra pp. 41-42.

(13) — Op. cit. pp. 103-106.

(14) — V. supra p. 44.

(15) — Hip. Ma. 287d2 “ὄντι γε τινα τοῦτοφ”.

(16) — V. supra pp. 51-52.

(17) — V. supra pp. 57-58.

definiam o belo com noções adjetivas, revela uma incapacidade em compreender a substantivação daquelas noções, substantivação que justamente implicava para êle na sua existência como fatos isolados. Êle recuou diante da distinção entre ser e parecer,<sup>18</sup> acolheu calorosamente a definição do belo pelo útil porque lhe pareceu que a prova estava na própria vida política — i.é .um fato<sup>19</sup> — e finalmente, diante do caso das atribuições numéricas (Sócrates e Hípias são dois, o que cada um dêles não é separadamente), sugerido como uma cilada, êle tornou a fazer a mesma crítica que vimos no *Hípias Menor*, mas com uma explicação mais precisa do seu realismo. Sócrates não examina o conjunto dos fatos, isola cada um dêles nos seus argumentos, e por isso lhe escapa a natural continuidade dos seres corpóreos.<sup>20</sup>

Evidentemente essa explicação não demoveu a questão socrática, que ficou sem resposta. Mas ela serviu para acentuar melhor a diferença que separava os dois interlocutores. O realismo de Hípias mostrava-se inapto a mover-se além de uma visão por assim dizer plástica dos fatos, tais como êles lhe eram apresentados pela multiplicidade de ciências. Adquiridas estas, a articulação daquêles não oferecia problema, e o conhecimento da realidade estava garantido. Dêsse realismo os argumentos socráticos procuraram extrair a conceituação do homem bom primeiramente, e depois a do próprio belo, prèviamente reconhecido como um componente da realidade. O resultado foi negativo e os argumentos socráticos mostraram contra Hípias o apecto problemático da realidade, que era bem mais complexa do que uma simples soma de fatos fornecidos pelas ciências.

No entanto os argumentos socráticos não eram pròpriamente, como vimos,<sup>21</sup> o instrumento de uma ciência positiva. Êles serviam para o inquérito da virtude, i. e. de uma realidade que não era bem caracterizada na concepção hipiana. A inspiração primordial do *Protágoras* foi sem dúvida a de confrontá-los com um pensamento exatamente oposto ao de Hípias. Vimos Protágoras criticar o ensino enciclopédico de Hípias, e que sua crítica aos argumentos de Sócrates, longe de lhes censurar um esfacelamento da realidade, parece pelo contrário acusá-los de forçar uma simplificação da mesma.<sup>22</sup> Piedade não é justiça, mas nem por isso é uma coisa injusta, o branco tem sob algum ponto de vista alguma relação com o preto, o que é útil ao homem não é ao animal e o que é a êste não é à planta.<sup>23</sup> Mais

(18) — Hip. 294e.

(19) — Hip. Ma. 295e-296a<sup>3</sup>.

(20) — V. supra pp. 65-66 n. 53.

(21) — V. supra p. 18 ss.

(22) — Prot. 331b<sup>8</sup> "Ὅν πάνυ μοι δοκεῖ, ... οὐτως ἀπλοῦν εἶναι".

(23) — Prot. 331c-d e 334a-c.

ainda, a realidade de que êle trata, desde as suas primeiras respostas, é a realidade humana, que êle sente em íntima conexão com a sua nova profissão,<sup>24</sup> e que êle preferiu abordar com a simbologia do mito para melhor caracterizar a sua complexa constituição. Tudo isso revela uma inteligência bem diferente de Hípias e supõe o traquejo dialético que vislumbramos em seus poucos fragmentos.

O confronto dêsse sutil pensamento com a argumentação socrática constitui a meu ver um dos mais belos êxitos da obra platônica. Platão soube armar para o diálogo de Protágoras e Sócrates uma estrutura complexa que pudesse comportar todo o alcance dos princípios básicos de ambos, e como um bom artista êle dissimulou essa construção difícil sob a aparência de uma alegre reunião, com uma habilidade dramática que enganou a muitos comentadores,<sup>25</sup> que não viram no *Protágoras* nenhum sentido filosófico. A grande proeza consistiu, como vimos, em fazer com que os dois interlocutores chegassem ao fim do diálogo, inadvertidamente, em posições exatamente opostas às que adotaram de início. Taylor,<sup>26</sup> que entretanto considera o alto valor filosófico do diálogo, comenta êste fato simplesmente como um "tour de force", i. e. não vê nêle mais do que um recurso dramático. A meu ver as palavras finais de Sócrates que assinalam essa reviravolta chamam a atenção justamente para a sua importância, e foi por esta reviravolta que procuramos explicar o sentido profundo do diálogo.

Com efeito, os vários momentos que assinalaram a intervenção de Protágoras no diálogo mostram o aspecto antitético do seu pensamento, tal como indicam os seus dois fragmentos sôbre os "λόγοι" opostos.<sup>27</sup> Sua profissão é estimada e não é, a virtude é um dom divino (e portanto não é ensino) e é um ensino humano, é justiça e pudor, e não é apenas justiça e pudor. Êsse antitetismo foi muito bem explanado nos discursos longos,<sup>28</sup> mas já não deu bom resultado nas objeções aos argumentos socráticos contra a pluralidade essencial das virtudes,<sup>29</sup> implícita no grande discurso e posteriormente afirmada por Protágoras. Uma simples visão do relativismo das coisas não explicava a Sócrates o problema preciso da semelhança e da diferença da justiça e da piedade, da temperança e da sabedoria, da justiça e da temperança. A segunda dessas objeções o diálogo amea-

---

(24) — Ê o que denota sobretudo a consciência que êle tinha da controvertida situação da sua profissão (v. supra pp. 75-76) assim como o trecho do seu discurso sôbre a educação humana (Prot. 325c5-328c).

(25) — Entre os quais Wilamowitz (v. Jaeger, *Paideia* II, p. 489n?).

(26) — Op. cit. p. 261-262.

(27) — V. supra pp. 11 e 33.

(28) — 316c4-317c5 e 320c8-328d2.

(29) — V. supra p. 89.

çou findar-se, e foi preciso uma longa digressão — uma causa independente do “λόγος” dos dois interlocutores, foi o que Platão quis sugerir<sup>30</sup> — para que êle continuasse sob uma forma ao mesmo tempo mais explícita e mais radical. A coragem é uma virtude irracional, e portanto nada tem a ver com a sabedoria, que Protágoras concedeu ter muita afinidade com as outras virtudes. Para combater essa nova tese — um caso típico de “κρείττω ποιεῖν” — Sócrates introduziu hàbilmente seu princípio de que a prática do mal é consequência do desconhecimento do bem, através de uma identificação do bem e do prazer em que êle não se empenhou pessoalmente,<sup>31</sup> mas à qual êle acabou por obter a adesão de Protágoras, que de início a contestara.

Foi exatamente essa última etapa da argumentação socrática que preparou a grande crítica do diálogo ao pensamento de Protágoras. A hipótese de que o prazer é o bem trouxe a conclusão de que, para se logrã-lo ao máximo, é preciso haver uma arte da medida, que se exerça contra o poder da aparência, o qual nos levaria em suma, no longo curso da vida, a tomar prazeres menores por maiores. O que chamou a atenção nesse resultado foram, como vimos, as noções de medida e de aparência. Elas me parecem constituir uma clara alusão à grande frase de Protágoras, “o homem é a medida de tôdas as coisas. . .”,<sup>32</sup> que todavia não aparece explícita no diálogo, e que mais tarde, no *Crátilo* e sobretudo no *Teeteto*, Platão assimilará à tese heracliteana do mobilismo universal das coisas.

È curioso que os críticos não tenham atentado bem a essa circunstância tão simples, que justamente no diálogo em que põe o próprio Protágoras em face de Sócrates, Platão não tenha achado lugar para inserir uma frase que depois é abordada em dois momentos tão importantes de sua produção literária. Foi a consideração dessa circunstância que me levou à presente interpretação do *Protágoras*, que eu considero solidária com a explicação platônica daquela frase. No *Crátilo* e no *Teeteto* Platão realmente interpreta a frase do homem-medida, i. e. coloca-a no contexto de um problema preciso (o conhecimento de uma realidade), que não constitui pròpriamente o objeto do *Protágoras*. E que Platão tinha perfeita consciência de que estava de fato interpretando a frase do sofista, i. e. derivando-lhe um sentido mais preciso, que êle reconhecia não possuir a própria frase, parece-me prová-lo claramente duas passagens do *Teeteto*. A primeira é quando êle introduz a frase:<sup>33</sup> “De uma outra maneira êle

---

(30) — V. supra pp. 91 e 97-98.

(31) — V. supra pp. 101-103 n.113.

(32) — V. supra p. 103.

(33) — Teet. 152a1-2 e c9-10.

(sc. Protágoras) disse isto mesmo” (sc. que ciência é sensação); e mais adiante: “. . . e foi isso o que êle nos indicou por enigma, a nós que somos a multidão, enquanto que a seus discípulos, no mistério da iniciação, êle dizia a verdade.”

A segunda é mais importante, e trata-se da célebre Apologia de Protágoras, que não me parece um socorro no sentido em que Diès o entende.<sup>34</sup> Depois de mostrar a inviabilidade do conhecimento com a concepção de um mobilismo universal, ao qual foi assimilada a tese de Protágoras, Sócrates imagina que êste ressuscita e protesta contra o tratamento feito à sua tese. O que Sócrates refutou foi a inabilidade do jovem Teeteto,<sup>35</sup> e a verdade de sua tese significa que “o sábio é aquêle que sabe mudar o que parece e é mau a cada um de nós, e fazê-lo parecer e ser bom”, que o que o homem sadio sente não é mais verdadeiro do que o que sente o doente, e que “o que parece justo e belo a cada cidade é o que para ela é justo e belo, enquanto assim o considerar”.<sup>36</sup>

A extraordinária habilidade dêsse texto está justamente em sugerir a autêntica ambiguidade da frase do homem-medida, “aclarada” pela interpretação do diálogo. Como tôda frase dêsse tipo, ela comporta muitas interpretações, que não são incompatíveis, porque cada uma delas lhe aborda um dos seus múltiplos aspectos.<sup>37</sup> Ora, o que Platão me parece ter feito no *Protágoras* foi precisamente abordá-la em tôda a fôrça do seu “enigma”, conforme êle a qualifica na *Teeteto*. E o melhor modo de o fazer foi apenas sugerí-la no resultado final de uma argumentação que apontava para a necessidade de uma arte de medida, para o perigo do poder da aparência, e enfim para a revelação de um “λόγος” que se afirmava contra os dois interlocutores. Contra um relativismo subjetivista de que afinal a frase do homem-medida é a expressão, e de que os dois fragmentos sôbre as teses opostas,<sup>38</sup> indicam a orientação prática, Platão quis ressaltar, através da grande peripécia do diálogo, a objetividade de um “λόγος”, que tinha suas leis de desenvolvimento próprias, às quais o homem se deve conformar através de uma arte de medida.

---

(34) — Théétète, p. 193 n. 1 “Cette Apologie ne sera un pur pastiche: ce sera du Protagoras, mais refait e mieux fait” A observação posterior de Sócrates (171d-e), citada por Diès, implica de fato em idéia de orientação e portanto modificação, mas que pode ser relativa à interpretação anterior.

(35) — 166ad.

(36) — 166d ss.

(37) — O homem em geral, de Gomperz (Pensadores Priegos, p. 502), o convencionalismo sociológico, de Dupréel. (Les sophistes, pp. 24—), a conoscibilidade das experiências, de Untersteiner (I sofisti, pp. 54-56).

(38) — V. supra p. 92 n. 80.

No entanto, estabelecida essa autonomia própria do "λόγος", que contraria uma indefinida possibilidade de teses opostas, Platão teve que considerá-la com o pensamento de quem parecia escudar-se nela para justificar a concepção da sua arte. A idéia central do pensamento de Górgias era sem dúvida a da persuasão, que êle considerava sobretudo em seu aspecto de engano, produzido por uma arte da palavra.<sup>39</sup> O "λόγος" surgia assim para Górgias, como para todo artista, como uma fôrça de magia, de encantamento, que perturbava no espírito uma realidade articulada pelo senso comum ou pelas outras técnicas ou ciências, e era justamente essa perturbação que lhe conferia o seu valor essencial, e como que lhe dava foros de uma realidade superior, de natureza predominantemente psicológica. É geralmente sob êsse aspecto que os comentadores modernos analisam os seus fragmentos, em particular M. Untersteiner, que lhe atribui uma concepção trágica do conhecimento, derivada de uma meditação do sentido da tragédia.<sup>40</sup>

Platão percebeu a meu ver êsse estetismo de Górgias, e o que me parece comprová-lo é justamente o tipo de argumentação com que êle fez Sócrates abordá-lo. Como vimos, pela primeira vez nos diálogos os argumentos dêste procederam no sentido do geral ao particular, e o objetivo dessa nova direção foi forçar o mestre de retórica a uma referência dos seus "λόγοι" a uma realidade objetiva, de que êle manifestamente queria livrá-los, considerando-os exclusivamente sob o seu aspecto literário<sup>41</sup> ou em sua virtude persuasiva.<sup>42</sup> Essa referência à realidade é o mesmo critério que Platão usará na República. X para criticar a poesia.<sup>43</sup> Trata-se sem dúvida de um critério que à primeira vista parece repugnar visceralmente à estética moderna, sobretudo quando considerado estritamente à luz daquela escala de seres, estabelecida no sexto livro da República,<sup>44</sup> em cujo último setor êle inclui a produção poética. Entretanto, o próprio Platão disse muito mais sôbre o fenômeno poético do que êsse simples confinamento da poesia na ilusão, conforme atestam o *Menão*, o *Banquete*, o *Fedro*, e êsse outro aspecto da sua crítica deve fazer ver que o da República se prende exclusivamente ao ponto de vista da formação dos filósofos.

Com maior razão ainda se pode compreender a validade dêse critério de julgamento para a arte de Górgias. Êste ensinava uma

---

(39) — V. supra pp. n. 10 e 119 n. 25.

(40) — Op. cit. cap. 8.º, pp. 224-234.

(41) — 450b8-c2.

(42) — 452 e 9-7.

(43) — 595a ss.

(44) — 509d7-511e.

arte de fazer discursos, e quem a procurava, não com fins profissionais como Polo, mas "ἐπι παιδείᾳ" como o Hipócrates do Protágoras,<sup>45</sup> intencionava naturalmente utilizá-la nas assembleias para tratar de questões de política em geral, em que se discute sobre o justo ou o injusto de uma medida. Górgias não podia deixar de admitir esse fato, destacado pelo inquérito socrático. E uma vez admitido isso, êle ficou diante da realidade que justamente Sócrates investigava, a da virtude. No fim do primeiro debate, êste lhe observou que êle não soubera harmonizar<sup>46</sup> sua profunda intuição sobre o poder persuasivo do "λόγος" com um aspecto daquela realidade, o da justiça. E como os seus dois amigos sucessivamente protestassem contra uma argumentação que lhes parecia deformar uma visão realista do que é justo e injusto, a aporia socrática se transformou em uma penetrante crítica aos pressupostos da concepção gorgiana da retórica: o desconhecimento do bom e sua identificação com o agradável. O ideal do orador que domina pela palavra e se mira no poder do tirano ou na intemperança do homem forte resulta afinal de uma prática do "λόγος" que não atingiu ainda, como pretende, a condição de uma verdadeira arte, porque confunde o bom e o agradável, o ser e o parecer, entrelaçados na vida do homem e da cidade como o avesso de um tecido. O tirano de Polo, o homem forte de Cálicles, os grandes políticos de Atenas e a própria grandeza do império ateniense são os aspectos brilhantes desse avesso, que o fazem passar pelo direito a quem os olha com o simples recurso de um empirismo.

Os argumentos de Sócrates contra Polo e Cálicles procuraram justamente fazê-los olhar além, para uma imagem geométrica da justiça,<sup>47</sup> espelhada na própria ordem do universo assim como na "σωφροσύνη" do cidadão,<sup>48</sup> e também na visão mítica de um julgamento final, que corrigirá as deformações dessa imagem na fisionomia da cidade. Uma importante consequência dessa argumentação é que ela transfigura por assim dizer a própria imagem de Sócrates, tal como a vimos no debate com Hípias, com Protágoras e com o próprio Górgias, e como ela aparece em geral nos outros diálogos socráticos: um hábil manejador de argumentos, sutil, reservado e espirituoso, e enfim enigmático no término de cada conversa. Ao contrário, o Sócrates que vimos discutir com Polo é já, em muitas passagens, o mesmo personagem do *Fédão* e do *Banquete*, da *República* e do *Fedro*, um inspirado expositor de doutrinas, atento à mensagem de poetas e adivinhos, místico, religioso, dogmático.

---

(45) — Prot. 312a-b.

(46) — Gor. 457e<sup>2-3</sup> e 418a<sup>2</sup> V. supra p. 119, n. 27.

(47) — 507e5-508a8.

(48) — 507a5-c7.

Entretanto êsses novos traços harmonizam-se perfeitamente com os anteriores,<sup>49</sup> e pode-se dizer que êles apenas completam o esboço de uma figura muito complexa, que soube conciliar em um pensamento fecundo os aspectos mais antagônicos da cultura da sua época. O Sócrates da segunda fase da produção platônica será justamente o expositor da teoria das idéias, cuja origem, segundo o *Fédro*,<sup>50</sup> estava naquela hipótese simples de causalidade — uma coisa é bela porque tem nela algo do belo —, nascida por sua vez da crise filosófica de Sócrates, que o fez desistir de estudar diretamente a realidade — τὰ ὄντα — e recorrer ao emprêgo dos "λόγοι" para contemplá-la através dêstes. Platão escreveu muitos diálogos antes de nos dar essa importante notícia sôbre a formação do pensamento de Sócrates, e poderíamos perguntar por que êle não o fez antes, logo em um dos primeiros diálogos, a título de uma explicação preliminar, que prevenisse os leitores contra uma interpretação imediata e desfavorável do seu caráter aporético.

A resposta a essa questão me parece que pode ser dada à luz da interpretação que fizemos dos diálogos de Sócrates com três grandes nomes da sofística do século V. A crise de Sócrates não foi um fenômeno isolado e excepcional, conforme atesta a própria eclosão do movimento sofístico, resultante em parte do impasse criado em tôrno dos problemas da realidade e do conhecimento, suscitados pela própria evolução do pensamento filosófico. O que foi excepcional em Sócrates foi a solução da sua crise. Concebendo os "λόγοι" como reflexos da realidade, êle permaneceu ao mesmo tempo fiel ao postulado fundamental das cosmologias anteriores — o de que há sob a aparência das coisas uma realidade objetiva — e à consciência da problemática dessa realidade, própria da sua época. Foi essa concepção que vimos confrontada com a dos nossos três sofistas e, por assim dizer, definitivamente testada: a realidade não é totalmente conhecida por uma soma de "λόγοι" que traduzam um indiscriminado acúmulo de ciências, não está tôda contida nos próprios limites de um "λόγος" subjetivo susceptível de uma infinita sucessão de afirmações antagônicas, nem tampouco se dissimula irremediavelmente no irracionalismo de um "λόγος" persuasivo, que se afirma contra ela.

Depois dêsse tríplice confronto, Platão tinha dito o que lhe pareceu essencial a respeito dos principais representantes do movimento sofístico. O que êle dirá depois sôbre o próprio movimento é uma consequência dessa crítica pessoal, e reflete o sentido negativo das suas conclusões. Afinal a erudição de Hípias, a relativismo de Pro-

---

(49) — V. René Schaerer, op. cit. pp. 170-176.

(50) — V. supra p. 31.

tágoras e o estetismo de Górgias não forneciam elementos suficientes para uma cabal resposta ao inquérito socrático sobre a virtude, que projetava sobre o problema da realidade uma visão muito mais profunda. Na perspectiva dos grandes diálogos, que se pode dizer que são a resposta platônica a êsse inquérito, as referências aos sofistas são naturalmente poucas,<sup>51</sup> episódicas, impessoais, como a sugerir que as verdadeiras dimensões do seu pensamento e da sua atividade são afinal bem mais exíguas do que o que faziam crer a admiração e a hostilidade que os cercavam.<sup>52</sup> Para o autor da *República* tal exiguidade resultava, essencialmente, de uma excessiva simplificação com que êles abordaram o mesmo problema socrático. Com êsse defeito de princípio êles acabaram fazendo de seu labor educativo uma obra de engano, como o pintor que pintasse um objeto e quisesse passar o seu quadro pelo próprio objeto.<sup>53</sup> Essa idéia encontrou plena formulação no esquema de um diálogo metafísico que, rejeitando o princípio parmenideano da existência do não-ser e estabelecendo com essa rejeição a possibilidade do êrro, caracteriza o sofista como um imitador do verdadeiro sábio, um sábio aparente, um artífice de ilusão.<sup>54</sup> Ela representa o pensamento definitivo de Platão sobre os sofistas, considerados em bloco como uma força cultural, mas a tradição, isolando-a da crítica dos primeiros diálogos, projetou-a indiscriminadamente sobre todos os nomes da sofística do século V, e criou para o seu autor uma reputação de parcialidade, que esperamos ter contribuído para corrigir com o presente trabalho.

---

(51) — Platão escreveu ainda o *Eutidemo* (v. supra p. 9 n. 6), um diálogo que tem características bem diferentes dos que estudamos. Sob os traços de dois personagens grotescos, sem nenhum pensamento próprio, sem o menor senso de respeitabilidade, êle está exclusivamente satirizando um tipo, o do erístico do século IV, e com um objetivo que me parece claramente indicado pelo estranho fim do diálogo: o de rebater os ataques daquêles que, como Isócrates, se inclinavam a censurar nos discípulos de Sócrates, e no próprio Sócrates, a falta de interesse prático de suas discussões.

(52) — No *Menão* (92b3-d5) Sócrates censura Ânito, o seu futuro acusador, por esconjurar irrazoavelmente o próprio nome dos sofistas, *sem os conhecer*. O sentido dessa curiosa passagem me parece aclarado por uma outra da *República* (VI, 492a-b e 493a-e), em que Sócrates sublinha o sentido da influência dos sofistas, inteiramente decorrente da própria influência do meio social, a cujas tendências e opiniões êles procuravam atender, por um simples instinto de lisonja (v. supra pp. 125-126).

(53) — Rep. X 596b ss. e Sof. 233d9 ss.

(54) — Sof. 265a ss.

## BIBLIOGRAFIA

### Textos de Platão

J. Burnet, *Platonis Opera*, 5 vol. Oxford, Claredon Press, 1899-1907.

Platon, *Oeuvres Complètes*, Collection des Universités de France, publiée sous le patronnage de l'Association Guillaume Budé:

- Tome I — Hippias Mineur — Alcibiade — Apologie de Socrate — Eutyphron — Criton, Texte établi et traduit par Maurice Croiset.
- Tome II — Hippias Majeur — Charmide — Lachès — Lysis, Texte établi et traduit par Alfred Croiset.
- Tome III — 1e. Partie — Protagoras, Texte établi et traduit par Alfred Croiset, avec la Collaboration de Louis Bodin.  
2e. partie — Gorgias — Menon — Texte établi et traduit par Alfred Croiset, avec la collaboration de Louis Robin.
- Tome IV — 1e. partie — Phédon, Texte établi et traduit par Léon Robin.
- Tome V — 1e. partie — Ion, Menexène Eutidème, Texte établi par L. Méridier.  
2e. partie — Cratyle, Texte établi par Louis Méridier.
- Tome VI — La République, Livres I-III, Texte établi par Emile Chambry avec introduction d'Auguste Diès.
- Tome VII — 1e. partie, La République, Livres IV-VII, texte établi par Emile Chambry.  
2e. partie, La République, Livres VIII-X.
- Tome VIII — 1e. partie. Parménide, Texte établi et traduit par A. Diès.  
2e. partie — Théétète.  
3e. partie — Le Sophiste.
- Tome IX — 1e. partie — Le Politique, Texte établi et traduit par A. Diès.  
2e. partie — Philèbe. Texte établi et traduit par A. Diès.
- Tome XIII — 1e. partie — Lettres, Texte établi et traduit par Joseph Souillé.

### Obras Antigas:

Aristotelis — *Metaphysica* — *Recognovit brevique adnotatione critica instruit W. Jaeger* — Osford (1957).

- Aristotelis — Topica et Sophistici Elenchi — Recensuit brevis adnotatione critica instruit W. D. Ross Oxford (1958).
- Diogenes Laertius — Lives and opinions of eminent philosophers, in ten books, vols I e II — Edição bilingüe da Loeb Classical Library, Tradução de R. D. Hicks, M. A.
- Eschyle — Prométhée Enchaîné, Edition “Les Belles Lettres”, tradução e introdução de Paul Mazon — Paris — 1949.
- Hésiode — Les Travaux et les Cours — Edition “Les Belles Lettres” — Tradução e Introdução de Paul Mazon — Paris — 1951.

Obras Modernas:

- A. E. Taylor — “Plato, the man and his work” — Meridian Books — New York, 1957.
- A. E. Taylor — “The mind of Plato” — First American Edition — Ann Arbor — Paperbacks — The University of Michigan Press.
- A. E. Taylor — “Socrates — the man and his Thought” — Doubleday Anchor Books, New York — 1954.
- A. Diès — “Autour de Platon” Vols. I e II — Gabriel Beauchesne Editeurs — Paris — 1927.
- Antonio Tovar — “Un libro sobre Platón” — Colección Austral Madrid, 1956.
- Antonio Tovar — “Vida de Sócrates” — Madrid — 1947.
- Benjamin Farrington — “Greek Science” Pelican Book — Melbourne, London — Baltimore — 1953.
- Sir David Ross — “Plato’s theory of Ideas” — Oxford — At the Clarendon Press — 1953.
- Eugène Dupréel — “Les Sophistes — Protagoras — Gorgias — Prodicus — Hippias” — Editions du Griffon — Neuchâtel — 1949.
- Emile Bréhier — “Histoire de la Philosophie” — I.º Presses Universitaires de France — Paris — 1948.
- Ernest Barker — “Greek Political Theory — Plato and his Predecessors” — Methuen & Co. — London — 1957.
- E. Faguet — “Pour qu’on lise Platon” — Paris, 1905.
- Edward Zeller — “Sócrates y los Sofistas” — Editorial Nova — Buenos Aires — Tradução Argentina de J. Rovira Armengol — 1955.
- E. Zeller — “Outlines of the history of Greek Philosophy” — Tradução inglesa de L. R. Palmer, Trinity College, Cambridge, 13a. edição, revisada por Wilhelm Nestlé — Meridian Books — New York, 1957.
- J. F. M. Cornford — “Before and after Socrates” — University Press, Cambridge — 1960.
- George Grote — “A History of Greece” V. VIII.
- Gilbert Murray — “The Literature of Ancient Greece” — The University of Chicago Press, Third Edition, 1956.

- Georges Bastide — “Le moment Historique de Socrate” — Presses Universitaires de France Paris — 1939.
- Hermann Diels — “Die Fragmente der Vorsokratiker”. Berlin, 7.<sup>a</sup> edição, 1954.
- J. Brun — “Platon y la Academia” — Trad. de Alfredo Llanos — Editorial Universitaria de Buenos Aires — 1961.
- Jean Beaufret — “Le Poème de Parménide” — Presses Universitaires de France — Paris — 1955.
- John Burnet — “Early Greek Philosophy” — 4.<sup>a</sup> Ed. — Adam and Charles Black, Londres — 1930.
- John Burnet — “Greek Philosophy — Thales to Plato” — Macmillan — London — 1960.
- J. Vialatone — “Pour lire Platon” — 2e. édition revue et complétée — Les Editions de l'Ecole — Paris 1956.
- Kathleen Freeman — “The Pre-Socratic Philosophy — a Companion to Diels” — Oxford — 1956.
- Kathleen Freeman — “Ancilla to the Pre-Socratic Philosophus” — Oxford — 1956.
- Mario Untersteiner — “I sofisti” — Einaudi Editori — Torino — 1949. “Sofisti, Testimonianze e Frammenti” — 3 volumes — La Nuova Italia Editrice — Firenze — 1949.
- O. Gigon — “Les Grands Problèmes de la Philosophie Antique” — Payot — Paris — 1961.
- Paul Vicaire — “Platon — critique littéraire” — Paris — 1960.
- Pierre Maxime Schuhl — “L'oeuvre de Platon” — Hachette — Paris — 1954.
- R. Alline — “Histoire du Texte de Platon” — Paris — Champion — 1915.
- Richard Robinson — “Plato's Earlier Dialectic” — 2.<sup>a</sup> ed. — At the Clarendon Press — Oxford — 1953.
- René Schaerer — “La Question Platonicienne” — Etude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les dialogues — Neuchâtel 1938 — Secrétariat de l'Université.
- Rodolfo Mondolfo — “Sócrates” — Editôra Mestre Jou — S. Paulo — 1963.
- V. Brochard — “Etudes de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne” — Nouvelle Edition — Paris — J. Vrin — 1954.
- Victor Goldschidt — “Les dialogues de Platon — Structure et méthode dialectique” — Presses Universitaires de France — Paris — 1947.
- V. de Magalhães Vilhena — “Le Socrate historique et le Socrate de Platon” — Presses Universitaires de France — Paris — 1952.
- Werner Jaeger — “Paideia” — Fondo de Cultura Económica — México 1962.
- Theodoro Gomperz — “Pensadores Griegos” — Historia de la Filosofia, de la Antigüedad, vol. I. Tradução de Guilherme Körner, Editorial Guaranía, Buenos Aires.



## INDICE

Introdução .....	7
Capítulo I .....	17
A Apologia .....	17
Capítulo II .....	39
O Hípias Menor .....	39
Capítulo III .....	51
O Hípias Maior .....	51
Capítulo IV .....	69
Protágoras .....	69
Capítulo V .....	109
Górgias .....	109
Conclusão .....	141
Bibliografia .....	153



UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor: — Prof. Dr. Miguel Reale

Vice-Reitor: — Prof. Dr. Orlando Marques de Paiva

FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS

Diretor: — Prof. Dr. Eurípedes Simões de Paula

Vice-Diretor: — Prof. Dr. Candido Lima da Silva Dias

Secretário-Substituto: — Lic. Eduardo Marques da Silva Ayrosa