

Revista Eletrônica Antiguidade Clássica – No. 002/ Semestre II/2008/pp.52-59

O escopo do *Górgias* de Platão e o objeto do *élenkhos* socrático

JANAÍNA SILVEIRA MAFRA
Mestre em Filosofia (UFMG)
janainamafra@yahoo.com.br

Vai, amigo, não te enfaste sendo benfazejo, refuta-me⁽¹⁾

No catálogo de Trasiló, mencionado por Diógenes Laércio⁽²⁾, o *Górgias* aparece com o subtítulo: sobre a retórica (περὶ ῥητορικῆς)⁽³⁾. Esse subtítulo, entretanto, não funciona como uma descrição do escopo (σκοπός) do diálogo, como observa Olimpiodoro, comentador neoplatônico do séc. VI d.C.:

Quanto ao escopo do diálogo, diferentes posições foram tomadas. Uns dizem que ele consiste em discutir a retórica, esses o intitulam de *Górgias ou sobre a retórica*, e o fazem erroneamente, pois descrevem o todo baseando-se apenas em uma parte: Sócrates conversa com Górgias sobre a retórica, e é a partir disso que eles estabelecem o escopo do diálogo [...]. Outros dizem que ele consiste em discutir a justiça e a injustiça, por que os justos são felizes e os injustos infelizes e miseráveis [...]. Essas pessoas extraem o escopo do diálogo de uma parte dele, *i.e.*, dos argumentos contra Polo. Outros dizem que ele consiste em discorrer sobre o demiurgo, uma vez que no mito [Sócrates] fala sobre o demiurgo, como devemos saber. Dizemos, todavia, que ele consiste em *discutir sobre os princípios éticos que nos conduzem à felicidade política* / περὶ τῶν ἀρχῶν τῶν ἠθικῶν διαλεχθῆναι τῶν φερουσῶν ἡμᾶς ἐπὶ τὴν πολιτικὴν εὐδαιμονίαν - 0.4, grifo nosso⁽⁴⁾.

Segundo Olimpiodoro, o escopo do *Górgias* seria o tema mais geral da ética⁽⁵⁾. O diálogo estabeleceria seis causas ou princípios éticos da felicidade política: a material (a alma), a eficiente (a vida filosófica), a formal (a justiça e a temperança), a paradigmática (o *kósmos*), a instrumental (a educação) e a final (o bem)⁽⁶⁾. Dessas seis causas ou princípios, três teriam uma relevância particular, pois seriam os temas das três principais seções do texto, constituídas pelas conversas entre seus respectivos personagens e Sócrates: na conversa com Górgias, Platão investigaria se a *causa eficiente* da felicidade política é a retórica ou a vida filosófica; na conversa com Polo, se sua *causa formal* é a injustiça ou a justiça; na conversa com Cálicles, se sua *causa final*

Revista Eletrônica Antiguidade Clássica – No. 002/ Semestre II/2008/pp.52-59

é o prazer ou o bem. Esses princípios ou causas, interpenetrando-se, visariam uma meta comum, a felicidade política⁽⁷⁾.

Comentadores modernos também consideram a ética e seus desdobramentos políticos o tema central do *Górgias*, o que Canto-Sperber confirma, em poucas palavras, ao seguir os passos de Dodds: “a crítica da retórica é sempre motivada pela vontade de definir qual gênero de vida é preciso adotar”⁽⁸⁾. Dodds diz, antes dela, que os dois temas, o da retórica (ῥητορικῆ) e o da felicidade (εὐδαιμονία), estão entrelaçados em todo o diálogo e que o domínio da retórica é, em uma democracia, a via de acesso fácil para o poder. A retórica é a arte do sucesso e o termo ῥήτωρ, como esclarece o helenista, aplica-se não apenas ao professor dessa arte, mas também aos cidadãos que, ocasionalmente ou com frequência, fazem um uso público e, portanto, político da palavra. É preciso, então, escolher qual modo de vida seguir: o do político-retor, que orienta suas ações segundo os critérios da eficácia e do sucesso? Ou o do político-filósofo, que orienta suas ações segundo os critérios da excelência e da felicidade?⁽⁹⁾ Segundo Dodds, a questão sobre o valor da retórica pode ser posta nesses termos ou em termos mais abrangentes, que concernem aos valores humanos de um modo geral: *que modo de vida é preciso viver* (ὅτινα χρὴ τρόπον ζῆν)⁽¹⁰⁾.

Monique Dixsaut, por sua vez, sustenta que “o *Górgias* é o diálogo onde há o maior número de termos que conotam a refutação (*élenkhos*, *elénkhein* e todos os termos compostos formados a partir desse verbo), de modo que poderíamos pensar que esse é o seu verdadeiro assunto”⁽¹¹⁾. Mas ela reconhece como seu objetivo central a reflexão sobre as origens da *dóxa*, sobre as contradições e os conflitos que o pensamento *doxástico* engendra entre o particular e o universal, o privado e o público. Portanto, quando afirma que o *élenkhos* poderia ser pensado como o verdadeiro assunto do diálogo, ela o toma como uma prática de exame, cuja finalidade principal é por à prova “a própria opinião, a brutalidade das afirmações e negações que a exprimem, os conflitos violentos que ela engendra entre o interesse particular e o público e a pretensa técnica persuasiva que apenas conforta ou contesta esses interesses”⁽¹²⁾. Transitando do assunto do objetivo do diálogo ao do *élenkhos* em seu contexto, Dixsaut critica a leitura de Vlastos que, em *Socratic Studies*, assevera que Sócrates tem um conjunto de crenças morais universalmente válidas e implicitamente presentes em todo homem, a partir das quais a negação das crenças imorais dos interlocutores é deduzida⁽¹³⁾. Ela considera que o “Sócrates [de Vlastos] faz muito caso das crenças ou das opiniões para alguém

Revista Eletrônica Antiguidade Clássica – No. 002/ Semestre II/2008/pp.52-59

que afirma que crer não é conhecer”(14). Se o exame conduzido por Sócrates produz um efeito na alma, este não consiste em reforçar as crenças morais do interlocutor, nem em libertá-lo de suas crenças imorais, mas da crença que ele tem de saber o que não sabe, esse é o único modo de fazer com que alguém conheça ou tenha ciência de algo. Essa é a finalidade principal do *élenkhos* no *Górgias* e Dixsaut a chama de “finalidade epistemológica”, que é seguida de uma consequência ética, “de uma consequência e não de uma finalidade”, como ela enfatiza(15).

Dixsaut questiona a idéia, muitas vezes aceita pelos comentadores, de que Sócrates exige do interlocutor que ele diga [sempre] o que acredita (*say what you believe*)(16). Influenciado pela definição aristotélica de *peirástica*(17), Vlastos considera que dizer o que se acredita é uma condição para a busca elênica da verdade moral(18); ele considera que a franqueza é a única forma de garantir a dimensão existencial do exame, ou seja, de garantir que não apenas as proposições dos interlocutores sejam examinadas, mas também suas vidas(19). De fato, há bases textuais no *Górgias* e em outros diálogos que corroboram essa dimensão do exame:

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

Sócrates diz a Trasímaco: Bem aventurado, não respondas contra o que [te] parece, a fim de que também realizemos algo(20).

Οὐδὲν γὰρ δέομαι τὸ “εἰ βούλει” τοῦτο καὶ “εἴ σοι δοκεῖ” ἐλέγχεσθαι, ἀλλ’ ἐμέ τε καὶ σέ. Τὸ δ’ “ἐμέ τε καὶ σέ” τοῦτο λέγω, οἴομενος οὕτω τὸν λόγον βέλτιστ’ ἂν ἐλέγχεσθαι, εἴ τις τὸ “εἴ” ἀφέλοι αὐτοῦ.

Sócrates diz a Protágoras: Pois não preciso examinar (ἐλέγχεσθαι) o “se queres” isso e o “se te parece”, mas o me e o te. E digo este “me e te” pensando que assim o argumento seria examinado (ἐλέγχεσθαι) melhor, se alguém retirasse o “se” dele(21).

Καὶ πρὸς φίλιου, ὦ Καλλίκλεις, μήτε αὐτὸς οἴου δεῖν πρὸς ἐμὲ παίζειν μηδ’ ὅτι ἂν τύχῃς παρὰ τὰ δοκοῦντα ἀποκρίνου.

Sócrates diz: Pelo [deus] da amizade, Cálicles, não penses que é preciso zombar de mim, tampouco responder qualquer coisa que lhe sobrevenha contra o que te parece(22).

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

Revista Eletrônica Antiguidade Clássica – No. 002/ Semestre II/2008/pp.52-59

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

Trasímaco pergunta a Sócrates: [...] que te importa isto, dizia, se me parece ou não, se não refutas (ἐλέγχεις) o argumento? Nada, eu retorquia⁽²³⁾.

ἔνεκα περαίνεσθαι τὸν λόγον ἔρωτῶ, οὐ σοῦ ἔνεκα.

Sócrates diz a Górgias: faço perguntas a fim de que o argumento se desenvolva e não por causa de ti⁽²⁴⁾.

Como atesta a passagem 333c5-8 do *Protágoras*, o exame tem por objeto principalmente o *lógos*: “para mim, não importa que tu sejas desse ponto de vista ou não, se ao menos respondes” (οὐδέν μοι διαφέρει, ἐὰν μόνον σύ γε ἀποκρίνη, εἴτ' οὖν δοκεῖ σοι ταῦτα, εἴτε μή)⁽²⁵⁾. Mas é preciso reconhecer que ele também tem uma repercussão *pessoal*⁽²⁶⁾ sobre aqueles que o conduzem, pois, como Sócrates diz nesse mesmo diálogo, “pode acontecer que o *élenkhos* também tenha por objeto eu próprio, que faço as perguntas, bem como aquele que as responde”⁽²⁷⁾. Se Sócrates ora exige do interlocutor que ele diga o que acredita, ora cuida de examinar seus argumentos (*lógoi*), não há razão para adotarmos uma leitura moralizante, que cola o enunciador a seu discurso, tampouco uma leitura *logicista*, restrita à esfera do *lógos*, que desassocia por completo o enunciador de sua enunciação. Sustentamos, portanto, que o objeto do *élenkhos* socrático é, sim, o *lógos*, seja ele produto das crenças do interlocutor ou não, mas pode ser⁽²⁸⁾ que, ao ter o *lógos* refutado, aquele que o proferiu, provando uma dificuldade consigo próprio⁽²⁹⁾, transforme-se, ou seja, pode ser que deixe de crer que sabe o que não sabe e, predispondo-se verdadeiramente a conhecer algo, venha a discorrer e a agir em conformidade com as determinações desse novo conhecimento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Fontes Antigas - Platão

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

PLATON. *Œuvres Complètes*. Trad. L. Robin. Paris: Gallimard, 1959-1960. (Collection Bibliothèque de la Pléiade).

PLATON. *Œuvres Complètes*. Paris: Les Belles Lettres, 1920-1956. (CUF - Collection des Universités de France).

Revista Eletrônica Antiguidade Clássica – No. 002/ Semestre II/2008/pp.52-59

PLATON. Collection GF-Flammarion, Paris.

Apologie de Socrate. Criton. Trad. Luc Brisson, 1997.

Protagoras. Trad. F. Ildefonse, 1997.

Gorgias. Trad. M. Canto-Sperber, 1989.

Ménon. Trad. M. Canto-Sperber, 1991.

Sophiste. Trad. N. –L. Cordero, 1993.

République. Trad. Georges Leroux, 2002.

Obras selecionadas:

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

PLATON. *Gorgias.* Trad. Alfred Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1955.

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

PLATON. *Apologie de Socrate.* Trad. Maurice Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1946.

PLATON. *Lachès.* Trad. Alfred Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1949.

PLATÃO. *Láques.* Trad. Francisco Oliveira. Lisboa: Edições 70, 1989.

PLATÃO. *Ménon.* Trad. M. Iglésias. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2001.

PLATO. *The Republic of Plato.* Critical notes, commentary and appendices by James Adam. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

PLATÃO. *República.* Trad. notas de M. H. R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

PLATON. *Le Sophiste.* Trad. A. Diès. Paris: Les Belles Lettres, 1986.

PLATON. *Théétète.* Trad. A. Diès. Paris: Les Belles Lettres, 1950.

2. Outras Fontes Antigas

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres.* Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UnB, 1988.

OLYMPIODORE. *Platonis Gorgiam Commentaria.* Leipzig: L. G. Westerink, 1970.

OLYMPIODORUS. *Commentary on Plato's "Gorgias".* Trad. Robin Jackson / Harrold Tarrant. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998.

ARISTÓTELES. *Física I-II.* Trad. Lucas Angioni. Campinas: *Cadernos de Tradução*, 2002.

Revista Eletrônica Antiguidade Clássica – No. 002/ Semestre II/2008/pp.52-59

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. G. Reale. Milano: Rusconi, 1997.

ARISTOTELIS. *Topica et Sophistici Elenchi*. Oxford: Clarendon Press, 1958.

ARISTOTE. *Tópiques* (livros I-IV). Trad. J. Brunschwig. Paris: Les Belles Lettres, 1967.

ARISTOTE. *Les Réfutations Sophistiques*. Trad. L. -A. Dorion. Paris: Vrin, 1995.

3. Comentários:

BALAUDÉ, Jean-François. “La philosophie comme mise à l’épreuve les mutations de l’*elenchos* de Socrate à Platon”. In: Pierre-Marie Morel (ed.). *Platon et l’objet de la science*. Paris: Presses Universitaires de Bordeaux, 1996.

BALAUDÉ, Jean-François. “La finalite de l’*elenchos* d’après les premiers dialogues de Platon. In: Gabriele Giannantoni e Michel Narcy (ed.). *Lezione socratiche*. Roma: Centro di Studio del pensiero antico, 1997.

DIXSAUT, Monique. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001.

DIXSAUT, Monique. “Réfutation et dialectique”. In. *Agonistes: Essays in Honour of Denis O’Brien*. Ashgate Publishing, 2005, p. 9-43.

IRWIN, Terence. “Say what you believe”. *Apeiron* 26 (1993), p. 1-16.

MAY, Hope. “Socratic Ignorance and the Therapeutic Aim of the Elenchus”. *Apeiron* 4 (1997), p. 37-50.

SCOTT, Gary Alan (ed.). *Does Socrates have a method? Rethinking the elenchus in Plato’s dialogues and beyond*. Pennsylvania: Penn State Press, 2002.

VLASTOS, Gregory. “The Socratic Elenchus”. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1 (1983), p. 27-58.

VLASTOS, Gregory. “The Socratic Elenchus: Method is All”. In: *Socratic Studies*. Cambridge University Press, 1994.

4. Outras referências:

BRANDWOOD, Leonard A. *A Word Index to Plato*. Leeds: W. S. Maney & Son, 1976.

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire etymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1977.

DENNISTON, John D. *The Greek Particles*. Oxford : OUP, 1959.

CRESPO, E.; CONTI, L., MAQUIEIRA, H. *Sintaxis del Griego Clássico*. Madrid : Gredos, 2003.

Revista Eletrônica Antiguidade Clássica – No. 002/ Semestre II/2008/pp.52-59

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

LIDDELL, Henry.; SCOTT, Robert; JONES, Stuart. *A Greek-English Lexicon*. New edition. Oxford, 1996.

MALHADAS, Daisi; DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; NEVES, Maria Helena de Moura. *Dicionário Grego-Português, vol I e II [α-θ]*. Cotia: Ateliê Editorial, 2006 (volumes restantes no prelo).

¹ Ἀλλὰ μὴ κάμῃς φίλον ἄνδρα εὐεργετῶν, ἀλλ' ἔλεγχε - *Górgias* 470c7. Ἀλλά tem aqui uma função exortativa, pois antecede os verbos κάμνειν e ἐλέγχειν, expressos respectivamente nos modos subjuntivo (κάμῃς) e imperativo (ἔλεγχε). Sobre o emprego dessa conjunção, quando seguida de verbos nesses modos, ver LIDDELL, SCOTT & JONES, 1996, p. 687. Dodds diz sobre essa passagem: “ἀλλ' ἔλεγχε é adicionado para esclarecer o que é a εὐεργεσία” - DODDS, comentário de PLATO. *Gorgias*, 1959, p. 241. Lembramos que as citações das obras modernas e clássicas vêm todas com traduções nossas. Optamos por manter a maioria dos termos gregos tal como aparecem em seus contextos de ocorrência, conservando o caso, o número, a pessoa, o tempo, etc., a fim de facilitar sua localização. Para as citações de Platão, utilizamos a edição dos textos gregos estabelecidos por J. Burnet, 1900-1907.

² *Vidas, Doutrinas e Sentenças dos Filósofos Ilustres*, III, 59.

³ Segundo Diógenes Laércio, Trasiló divide o *corpus* em nove tetralogias, sendo que cada diálogo é seguido por um título, cuja origem é geralmente o nome de um de seus personagens, e por um subtítulo, que diz respeito ao seu tema. A sexta tetralogia é compreendida pelo *Eutidemo* ou sobre a erística, pelo *Protágoras* ou sobre os sofistas, pelo *Górgias* ou sobre a retórica e pelo *Mênon* ou sobre a excelência (*Ibidem*).

⁴ JACKSON / TARRANT, tradução de OLYMPIODORUS. *Commentary on Plato's "Gorgias"*, 1998 (modificada por nós). Texto grego estabelecido por *Platonis Gorgiam Commentaria*, 1970, 0.4, 18-20.

⁵ Cf. *Commentary on Plato's "Gorgias"*, *op. cit.*, p. 57, n. 13.

⁶ Olimpíodoro parece ter se inspirado na doutrina aristotélica das causas (cf., p. ex., *Física* II 3-9 e *Metafísica* Δ 2).

⁷ Ver *Commentary on Plato's "Gorgias"*, *op. cit.*, 0.5 - 0.9.

⁸ CANTO-SPERBER, tradução de PLATON. *Gorgias*, 1993, p. 20.

⁹ A partir de uma análise contextualizada das ocorrências do termo εὐδαιμονία no *Górgias*, sustentamos que, para Sócrates, a felicidade consiste em dispor de determinada educação e na realização das excelências. Como atestam, p. ex., as passagens: 470e, quando Sócrates diz que a felicidade consiste em dispor de determinada educação (παιδεία) e na realização da justiça (δικαιοσύνη) e que, portanto, o homem injusto (ἀδίκος) e perverso (πονηρός) é infeliz (ἄθλιος); 523b, quando Sócrates, a partir de uma narrativa mítica e simbólica sobre a retribuição, diz que os homens que viveram a vida de modo justo (δικαίως) e piedoso (ὀσίως) serão afastados dos males e encaminhados para a ilha dos bem aventurados, onde viverão numa felicidade plena (πάση εὐδαιμονίᾳ), enquanto os que viveram a vida de modo injusto (ἀδίκως) e impiedoso (ἄθέως) serão encaminhados para o Tártaro, o cárcere da punição e da justiça.

¹⁰ DODDS, comentário de PLATO. *Gorgias*, 1959, p. 2-4.

¹¹ DIXSAUT, 2005, p. 67.

¹² *Op. cit.*, p. 68.

¹³ Ver VLASTOS, 1994, p. 1-29. Esse texto é o resultado de uma revisão de seu artigo “The socratic elenchus”, 1983, p. 27-58.

¹⁴ DIXSAUT, 2005, p. 56-57.

¹⁵ O adjetivo *epistemológico* é empregado aqui como uma derivação do termo ἐπιστήμη, geralmente traduzido por *ciência*.

Revista Eletrônica Antiguidade Clássica – No. 002/ Semestre II/2008/pp.52-59

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

¹⁷ A *peirástica* é um tipo de argumento refutatório que deduz a contraditória a partir das opiniões (ἐκ τῶν δοκούντων) do respondedor - *Refutações Sofísticas* 165b4-5. Sobre os tipos de discursos ou raciocínios em Aristóteles, ver *Refutações Sofísticas* 165a39-165b11 e *Tópicos* 100a27-101a26.

¹⁸ Segundo ele: “O *élenkhos* socrático é uma busca da verdade moral, uma argumentação feita através da confrontação de perguntas e respostas, ao longo da qual uma tese é debatida somente se for afirmada como a própria crença do respondedor [...]” - VLASTOS, 1994, p. 4.

¹⁹ VLASTOS, 1994, p. 9.

²⁰ *República* I 346a.

²¹ *Protágoras* 331c.

²² *Górgias* 500b.

²³ *República* I 349a.

²⁴ *Górgias* 454c.

²⁵ Lançamos mão da tradução de P. Stemmer (Platons Dialektik. Die Frühen und Mittleren Dialoge. Berlin-New York, 1992, p. 100 *et seq.*), retomada por Dixsaut, que, a fim de mostrar que o trecho grego em questão é ambíguo, retoma também a tradução de Robin, à qual não dá muito crédito: “[...] desde que tu me respondas *se esse é ou não, de fato, teu ponto de vista*”. Ela diz: “Robin faz resultar εἴτ’ οὖν δοκεῖ σοι ταῦτα εἶτε μή não de οὐδέν μοι διαφέρει, mas de ἐὰν [...] ἀποκρίνη. Sou mais propensa a aceitar a primeira construção [*i.e.*, a de Stemmer], por causa da frase que segue: ‘pois, de minha parte, é principalmente o *lógos* que submeto a exame’ / τὸν γὰρ λόγον ἔγωγε μάλιστα ἐξετάζω. Não se pode dizer de modo mais claro que o exame tem por objeto principalmente o *lógos* e não o fato de o interlocutor crer ou não realmente naquilo que diz”. Dixsaut, no entanto, considera a posição de Stemmer, para quem o *lógos* é o único objeto do *élenkhos*, muito radical, visto que μάλιστα não quer dizer *exclusivamente* - DIXSAUT, 2005, p. 57-58.

²⁶ Que preferimos chamar de psíquica, visto tratar-se da alma (*psykhé*) dos dialogadores.

²⁷ *Protágoras* 333c8-9.

²⁸ Dizemos “pode ser” porque, ainda que faça referência ao modo dócil (πραῦς) de interlocutores como o Teeteto, que no *Sofista* 217d e 226c se submete ao exame com boa vontade e paciência, Platão também faz referência a interlocutores intratáveis como Cálicles, que não admite a refutação e se recusa a pôr em questão seu pretenso saber.

²⁹ No *Sofista* 230b-c, Platão utiliza o verbo χαλεπίνειν para designar a insatisfação ou a dificuldade que o interlocutor sente consigo próprio ao ter seu discurso refutado. É quando prova essa dificuldade que ele toma consciência de si próprio, ou seja, que ele compreende que não sabe o que julgava saber e, conseqüentemente, passa a ter disposições mais conciliatórias (ἡμεροῦν) para com o outro.