

3 O *Górgias*

3.1 Plano do capítulo

No presente capítulo analisaremos alguns trechos do *Górgias* de Platão. Antes de começar o comentário propriamente dito, creio ser útil dizer algumas palavras sobre a abordagem que será adotada aqui. Dado os objetivos de nossa tese, o presente capítulo não tratará do diálogo inteiro, mas apenas de três de suas partes, sendo as duas primeiras pertencentes à conversa de Sócrates com Pólos e a terceira à sua conversa com Cálicles. Sendo assim, pouco será dito aqui sobre a primeira parte do diálogo, na qual é o próprio Górgias quem conversa com Sócrates.

A primeira parte que nos interessa é onde Sócrates define a retórica e sua posição numa pequena árvore de conhecimentos. Aqui, o filósofo nos fala da relação da retórica com o prazer e com o bem. Essa parte nos interessa por duas razões. A primeira é que aparece nela uma primeira contradição aparente com o que nos foi dito no *Protágoras*. Será prudente, portanto, desfazer essa impressão. A segunda é porque, quando adequadamente interpretada, tal passagem nos mostra, ao contrário, que o funcionamento da retórica pressupõe, e explora, um público que se orienta de acordo com o esboço da teoria racional delineada no *Protágoras*.

A segunda parte que nos interessa é a que diz respeito ao que se convencionou chamar de “argumento do poder”. Neste momento do diálogo, onde Sócrates está conversando com Pólos, a noção socrática do ato voluntário aparece em primeiro plano e, com isso, esclarecem-se certas implicações deste conceito que de outro modo poderiam passar despercebidas. Tal trecho, portanto, nos ajudará a compreender melhor esta noção e, portanto, nos ajudará a compreender melhor também o significado da afirmação socrática segundo a qual ninguém erra voluntariamente.

A terceira parte que nos interessa é onde entram em confronto Sócrates e Cálicles. Com efeito, é nesta parte do diálogo que se concentra a maioria dos especialistas que o abordam a partir de um interesse sobre o tema no problema da *akrasia* em Platão. Isso porque é justamente no confronto entre Cálicles e Sócrates que aparecem as afirmações mais problemáticas para aqueles que pretendem conciliar o que foi dito no *Protágoras* com aquilo que é dito no

Górgias. Mais precisamente, devemos dizer que é no diálogo com Cálicles que Sócrates condena o hedonismo que ele aparenta professar em sua conversa com Protágoras. Foi na medida em que o problema do hedonismo no *Protágoras* se tornou um grande tema de debate entre os especialistas durante o século passado que se solidificou também a tendência a centrar a discussão do *Górgias* no diálogo entre Cálicles e Sócrates. Já tendo refutado a acusação de hedonismo dirigida contra Sócrates no primeiro capítulo, mostrarei aqui que as contradições entre os dois diálogos são apenas aparentes.

Embora uma análise do diálogo inteiro não fosse desprovida de interesse para a presente investigação, creio que o procedimento que será aqui adotado é o mais indicado, tendo em vista a necessidade de concisão que nosso trabalho deve, na medida do possível, respeitar.

3.2

A definição da retórica

No *Górgias*, a entrada de Pólos no debate se dá de forma abrupta. Após Sócrates ter interrogado Górgias acerca da natureza da retórica e ter apontado uma série de dificuldades levantadas pela resposta dada pelo sofista, Pólos, que é um aprendiz de Górgias, intervém – antes que seu mestre tenha a chance de responder ele mesmo – e dirige uma recriminação contra o filósofo. Segundo Pólos, Sócrates se comportou de maneira indigna de alguém bem educado no debate com Górgias, explorando um momento de fraqueza do seu mestre no qual este concedeu ao filósofo que o orador deve conhecer o justo, o belo e o bom. Para Pólos, Górgias o fez por pura vergonha, e não porque realmente acreditasse no que afirmou.

Com efeito, devemos reconhecer que existe algo de estranho no desfecho da conversa entre Sócrates e Górgias. Em primeiro lugar, se levarmos em conta o que a doxografia nos afirma sobre Górgias, devemos considerá-lo não como alguém que se dizia mestre de virtude, mas apenas como um mestre de retórica. Nesse sentido, não deixa de ser importante lembrar que no *Mênon* o próprio Platão registra essa opinião a respeito de Górgias. Lá, quando Sócrates pergunta a Mênon se ele acredita que os sofistas são mestres de virtude, este lhe responde que o que ele mais aprecia em Górgias é o fato de ele não fazer nenhuma promessa desse tipo, chegando mesmo a caçar de tais pessoas e afirmar que a única coisa que devemos

buscar é formar oradores (95c). De início, portanto, é forçoso reconhecer que a objeção feita por Pólos não é totalmente sem pertinência.

Em segundo lugar, o argumento socrático é, em si mesmo, pouco convincente. Em 460b-c, vemos Sócrates afirmar que, assim como quem aprendeu a música é músico, quem aprendeu a arquitetura é arquiteto e quem aprendeu a medicina é médico, quem aprendeu a justiça é justo. Tal argumento, embora seja aceito imediatamente por Górgias, está longe de ser intuitivo. De fato, não são poucos os leitores contemporâneos que apontam sua fraqueza no contexto da presente discussão.

Após ser repreendido por Pólos, Sócrates reitera seu compromisso com o diálogo e afirma que caso Pólos tenha encontrado alguma falha no argumento exposto até aqui, ele tem todo o direito de corrigi-la. Como condição de sua entrada no debate, o filósofo pede a Pólos apenas que respeite as mesmas regras de brevidade com as quais ele e Górgias haviam concordado. Pólos aceita a proposta de Sócrates, mas não sem antes esboçar um protesto em nome de sua liberdade de expressão.

Pólos começa a discussão perguntando a Sócrates qual é, segundo ele, a natureza da retórica. Sócrates lhe responde que a retórica não é uma arte, mas um empirismo (*empeiria*) aplicado à produção de um tipo de prazer. Sócrates então esclarece que ele ainda não sabe se a retórica praticada por Górgias se encaixa na explicação que ele está prestes a dar, pois o diálogo travado entre eles não lhe permitiu chegar a nenhuma conclusão a esse respeito. Nos parágrafos que se seguem (463b-466a), Sócrates e Górgias dialogam brevemente entre eles até que o filósofo consiga explicar a maneira como compreende a retórica. O que Sócrates acaba por nos fornecer é uma explicação da retórica que a aproxima da culinária.

Partindo da distinção entre alma e corpo, o filósofo afirma que cada um dos dois possui uma forma própria de ser saudável. Essa saúde, no entanto, pode ser real ou simplesmente aparente. Segundo Sócrates, para cada um dos dois existe uma arte diferente: a arte que trata da alma, e que é capaz de produzir nela a saúde, é a política, da qual fazem parte a legislação e a justiça e, embora a arte que cuide do corpo não tenha um nome próprio, o filósofo afirma que ela se divide na ginástica e na medicina.

Para o filósofo, a retórica, assim como a cosmética, a sofística e a culinária, não é uma arte mas sim parte de um empirismo que ele chama de

adulação. Tal prática não é uma arte por não ser capaz de dar explicações racionais sobre a natureza das coisas que ela oferece, não podendo, portanto, conhecer suas causas. Percebendo intuitivamente a existência das quatro artes responsáveis por cuidar do corpo e da alma, a adulação procura se disfarçar de cada uma delas se dividindo em quatro partes. Daí que, embora tal prática não seja uma arte, o filósofo nos diga que ela exige uma alma dotada de imaginação, coragem e talento na lida com os homens.

Sócrates caracteriza a atuação da adulação da seguinte maneira:

Com os interesses superiores do homem não se preocupa no mínimo, mas vale-se do prazer como isca para a ignorância, enganando-a a ponto de parecer-lhe de muito maior valia. Foi assim que a culinária se insinuou na medicina, pretendendo conhecer os mais saudáveis alimentos para o corpo, de forma que se o médico e o cozinheiro tivessem de entrar num concurso em que crianças fossem juízes, sobre quem mais entendesse da excelência ou da nocividade dos alimentos, o cozinheiro ou o médico, este morreria de fome (464d).

Para o filósofo, portanto, a cosmética está para a ginástica assim como a sofística está para a legislação, e a retórica está para a justiça. A cosmética – que é uma arte baixa, enganadora e indigna de homens livres – é capaz de produzir apenas a aparência da beleza, enquanto a ginástica é capaz de produzir a verdadeira beleza. Mas, ressalta o filósofo, se a natureza de tais coisas é bastante diferente, isso não impede que elas sejam confundidas uma com a outra. De fato, diz Sócrates, se ao invés de nossa alma comandar nosso corpo nós nos deixássemos guiar apenas pelo último, isso é, pelo prazer que chega até nosso corpo por meio dessas coisas, não seríamos jamais capazes de distingui-las.

Creio ser importante chamar a atenção para a maneira como Sócrates caracteriza o procedimento da retórica. Nesse sentido, talvez não seja inútil nos determos sobre algumas palavras do texto grego. Quando Sócrates caracteriza a atividade do retórico, ele nos diz que tal indivíduo *to de aei hedisto thereuetai ten anoian* (464d2-4). É esta sentença que encontramos traduzida na edição francesa por ‘par l’attrait du plaisir, elle tend une piège à la sottise qu’elle abuse’ e, na inglesa, por ‘dangles what is most pleasant for the moment as bait for folly’. Como podemos ver, essas traduções, como a tradução brasileira que citamos anteriormente, optam por transmitir o sentido do dativo instrumental através de uma metáfora que coloca o que é mais prazeroso seja como uma isca ou uma

armadilha²². Assim como, enganado pela aparência de alimento, o peixe morde a isca do pescador, também os ignorantes – os que não sabem distinguir o que é melhor do que é mais prazeroso – caem na armadilha dos retóricos. Se traduzirmos literalmente o trecho citado para o português, a frase diria que o retórico, se utilizando sempre do que é mais prazeroso, caça a ignorância.

O procedimento da retórica, portanto, consiste não em buscar o melhor, mas em oferecer aquilo que é mais prazeroso como isca para os tolos. É assim que a arte do cozinheiro pode se disfarçar da arte do médico, e fingir saber quais são as melhores comidas para um determinado indivíduo. É assim que Sócrates explica que artes tão diferentes como a retórica e a justiça tenham se tornado tão próximas. É interessante ressaltar que Sócrates também nos diz que a retórica não é uma arte por não ser capaz de dar explicações racionais sobre a natureza das coisas que ela oferece. Devemos compreender disso que a retórica não é capaz de explicar o prazer? Com efeito, é isso que Sócrates vai afirmar no final do diálogo²³.

No momento, o que nos interessa ressaltar é que o ponto fraco do indivíduo explorado pela arte da adulação é o mesmo que se revelou em nossa investigação acerca da *akrasía* no *Protágoras*. Trata-se, nos dois casos, da tendência bastante comum de se tomar aquilo que parece mais prazeroso como sendo melhor. No *Protágoras*, vimos como tal hábito pode tornar o indivíduo suscetível de ser enganado pelo poder das aparências, que faz o que está mais perto parecer maior, e escolher o menor prazer em troca dos maiores males por não pesar adequadamente as consequências futuras de seus atos. O que vemos no *Górgias* é outra forma de colocar o mesmo problema. Agora, no entanto, não se trata de um indivíduo observando as coisas elas mesmas, mas sim avaliando um

²² Embora tais traduções sejam, creio eu, mais do que adequadas no que diz respeito à compreensão do texto, ainda assim vale a pena ressaltar que em ambas o verbo grego *thereuo* acaba sendo omitido. O verbo nos parece importante, no entanto, por permitir assinalar a continuidade que existe entre a maneira como o orador é pensado no *Górgias* e a maneira como a retórica e a sofística serão pensadas no *Sofista*. Refiro-me, é claro, à primeira definição do sofista que podemos encontrar naquele diálogo, que coloca sua arte entre as artes da caça (*thereutikes*) (223b).

²³ Recapitulando sua argumentação, Sócrates nos diz: “O que lhes disse foi que para mim a culinária não é arte, porém simples rotina, o que não se dá com a medicina, que é arte, firmado em que ela só trata da doença depois de estudar a sua natureza e conhecer a maneira por que atua, e no fato de poder apresentar a razão de ser de tudo isso, a medicina, enquanto a outra, que só visa ao prazer, procede sem arte na prossecução de sua finalidade, e não examina a natureza do prazer nem sua causa, por maneira inteiramente irracional, por assim dizer, e sem calcular coisa alguma, só alcançando pela prática e pela rotina uma noção vaga do que é costume fazer-se, com o que, precisamente, proporciona prazer” (500e-501a).

estado de coisas que lhe é apresentado discursivamente. Ainda assim, o pressuposto fundamental é que aquilo que é mais prazeroso pode funcionar como isca e, portanto, que é isso o que muitos homens acabam de fato perseguindo. O que Platão nos sugere é que os retóricos de seu tempo exploram, isto é, instrumentalizam, o poder das aparências com o objetivo declarado de enganar²⁴, ao mesmo tempo em que nos indica que a retórica possa ter outro uso, um uso benéfico²⁵.

Creio ser possível constatar que a maneira como Sócrates trata o prazer até aqui guarda uma grande afinidade com o tratamento que encontramos no *Protágoras*. Aqui, como lá, o filósofo se mostra preocupado em advertir que o prazer proporcionado por uma ação não pode ser utilizado como único critério para buscarmos a boa ação. No entanto, é necessário reconhecer também que o argumento que encontramos aqui parece trazer algo de novo em relação ao que foi dito no *Protágoras*. De fato, após distinguir entre as práticas que têm por objetivo a saúde do corpo e da alma e a adulação, Sócrates nos afirma que caso nós nos

²⁴ Com efeito, tudo se passa como se Sócrates estivesse pressupondo aqui a mesma capacidade por parte do retórico que o Estrangeiro de Eléa atribuirá, no *Sofista*, ao sofista. “(...) não podemos nós esperar que exista uma outra arte que tem a ver com as palavras, por virtude da qual é possível enfeitigar os mais jovens através dos seus ouvidos com palavras enquanto eles ainda estão longe das realidades elas mesmas, exibindo para eles imagens faladas (*eidola legomena*) de todas as coisas, de modo a fazer tais palavras parecerem verdadeiras e o falante o mais sábio dos homens no que diz respeito a todas as coisas? (...) a maioria dos que escutam, Teeteto, quando eles já viveram mais e envelheceram, vão com certeza se aproximar das realidades e serão forçados pela experiência a agarrá-las e mudar a opinião que eles tinham antes aceitado, de modo que o que era grande vai parecer pequeno e o que era fácil, difícil, e todas as aparentes verdades de tais argumentos serão viradas de cabeça para baixo pelos fatos que se apresentaram na vida” (234c-e). Lá, o sofista é analisado como mais um imitador, isto é, um fazedor de imagens, de imitações. Como nos diz Vernant, “No quinto século, de fato, *mimos* e *mimeisthais* colocam o acento menos sobre a relação entre o imitador e aquilo que ele imita do que sobre a relação do imitador-simulador com o espectador que o observa. Ao cantar, ao simular, não se trata de produzir uma obra que seja a cópia conforme de um modelo, mas de exibir um modo de ser que causa uma mudança num outro, de se fazer ver como tal ou tal ao assumir determinadas maneiras de ser. O ato de *mimeithai*, mais do que uma representação, é uma efetuação, uma manifestação. (...) Em Platão, fora os casos onde *mimeisthai* é empregado com seus valores correntes, o acento é colocado decididamente sobre a relação entre a imagem e a coisa da qual ela é imagem, sobre a relação de semelhança que as une e, no entanto, as distingue” (VERNANT, 1979, P. 107-108).

²⁵ Górgias utilizava-se de sua retórica para evitar que os pacientes de seu irmão, que era médico mas não conseguia convencê-los a seguir seus conselhos, não se comportassem da melhor forma possível tendo em vista a sua saúde. Ainda que não fosse capaz de causar uma mudança definitiva no comportamento de tais homens, Górgias era capaz de fazê-los aceitar, daquela vez, o conselho dado por seu irmão (cf. 456a8-c3). Com efeito, tais indivíduos demonstram um comportamento análogo aos incontinentes descritos no *Protágoras*, na medida em que se recusavam a seguir os conselhos médicos por medo de suas eventuais consequências desagradáveis. Como a fala de Górgias não nos dá muitos detalhes a respeito de tais pacientes, é a rigor impossível dizer que eles são incontinentes, pois não sabemos se eles realmente acreditam que o que o médico lhes indica é o melhor a fazer. Ainda assim, parece seguro afirmar que Górgias seria capaz de intervir no momento da ação de modo a impedir que um determinado indivíduo aja de maneira incontinente.

deixássemos comandar por nosso corpo, e só levássemos em conta o prazer proporcionado por tais práticas, nós não seríamos capazes de distingui-las. O que nos permite tal distinção, nos diz ele, é o fato de que é nossa alma que comanda nosso corpo.

Enquanto que no *Protágoras* a distinção entre o que era mais prazeroso num determinado momento e o que seria verdadeiramente bom era possível aos homens que aplicassem a *metretiké*, no *Górgias* Sócrates nos diz que tal distinção é possível somente aos homens cuja alma comanda o corpo. Seriam tais afirmações incompatíveis? Creio que não. Em 464e, Sócrates nos diz que se fossem as crianças, ou homens tão desprovidos de razão quanto as crianças, os responsáveis por determinar se era o cozinheiro ou o médico aquele que conhecia melhor a qualidade dos alimentos, o médico terminaria morrendo de fome. Tal exemplo, creio, é bastante ilustrativo do argumento socrático que se segue. O que o filósofo nos diz é que tanto as crianças quanto os homens desprovidos de razão escolheriam o cozinheiro, e que sua escolha seria determinada pelo prazer imediato gerado pela comida que ele indicaria. O médico não poderia senão lhes indicar aquilo que seria mais saudável, isto é, mais útil a longo prazo.

Do argumento socrático podemos deduzir que as crianças e os homens que a elas se assemelham são comandados pelo corpo, e não pela alma, e acabam optando por aquilo que é mais prazeroso no momento. A estas pessoas, Sócrates chama de *anoetos* – sem razão. Os comandados pelo corpo, portanto, são aqueles que não possuem razão, e o comando da alma é o comando da razão. Sendo a *metretiké* uma *techné* e, portanto, implicando uma forma determinada de atividade, acredito que podemos dizer, juntando o que nos foi dito no *Protágoras* com o que acabamos de ver no *Górgias*, que a *metretiké* é a operação própria da razão através da qual a alma pode comandar o corpo.

No que diz respeito ao procedimento da retórica, tais considerações devem bastar para que possamos retomar a exegese do texto.

3.3

O orador, o tirano e a felicidade: o argumento do poder

Pólos estranha profundamente a fala do filósofo acerca da natureza da retórica, e lhe pergunta se ele acha mesmo que os bons oradores são vistos com

desprezo na cidade pela prática da adulação. Quando o filósofo nega, afirmando que eles não são percebidos nem dessa forma e nem de outra, Pólos pergunta se Sócrates acredita então que eles passam despercebidos²⁶. Ora, protesta o aprendiz de Górgias, não são eles os mais poderosos da cidade? Não podem eles agir como tiranos, matando, espoliando e exilando quem eles quiserem? Como podem tais homens passar despercebidos? Com estas perguntas, o aprendiz de Górgias muda o foco da questão do diálogo: enquanto a crítica de Sócrates visava ressaltar que os retóricos não cuidam do que é melhor para sua audiência, Pólos ressalta que a retórica pode ser um instrumento para que o orador consiga o que ele quer, isto é, o que é melhor para ele, e, conseqüentemente, que é isto, e não a busca pelo que é melhor para a audiência, que faz da retórica uma arma poderosa.

Antes de responder as perguntas, o filósofo pergunta a Pólos se ele acredita que o poder é um bem para quem o possui. Quando ele responde afirmativamente, Sócrates então lhe diz que (1) os oradores e os tiranos são os homens menos poderosos, pois não conseguem realizar aquilo que querem (*boulontai*), mas admite que (2) eles podem fazer o que lhes parece melhor (*ho ti autois doxe beltiston einai*) (466d-e). Pólos, no entanto, não consegue aceitar o que o filósofo acaba de lhe propor, e o acusa de dizer absurdos (467b).

O filósofo procura então esclarecer sua posição. Segundo Sócrates, quando os homens agem em vista de um fim não devemos dizer que eles querem a ação que praticam, mas sim o fim que buscam. Tal é o caso, por exemplo, quando tomam remédios. O que eles querem, neste caso, não é a droga, mas a saúde que ela acarreta. Para Sócrates, existem coisas boas, coisas más e coisas neutras. Estas últimas são aquelas coisas que participam às vezes do bem e às vezes do mal. Segundo o filósofo, quando nós fazemos as coisas neutras são as coisas que chamamos de boas que nós visamos e queremos, isto é, são elas os nossos fins. Vale ressaltar que, na divisão proposta por Sócrates, as ações aparecem dentre as coisas neutras. Com efeito, “é o nosso bem que nós procuramos no caminhar

²⁶ Mais a frente, quase no final do diálogo, Sócrates retomará a analogia entre a culinária e a medicina de maneira a esclarecer o que ele quer dizer quando afirma que os oradores passam despercebidos na cidade. Segundo o filósofo, as vítimas de tais homens “(...) por ignorância, não incriminaram os que os tratam dessa maneira, para considerá-los causadores de suas doenças e da perda da antiga corpulência. Porém, se acontecer de qualquer de seus conhecidos dar-lhes algum conselho, depois de ter sido provocada a doença por tanto abuso contra a saúde, a esses é que eles acusam e repreendem, e até mesmo maltratam, se lhes oferecer a oportunidade para isso, ao passo que só têm elogios para os outros, os verdadeiros causadores de seus males” (518d-e).

quando nós caminhamos, esperando ficar melhor, e quando fazemos o contrário, é ainda com o mesmo fim, o bem, que nós ficamos em repouso” (468b).

Pólos reconhece a correção do raciocínio do filósofo, que conclui que nós só desejamos fazer algo quando esta ação nos é útil, e nunca quando ela é inútil. Ora, o mesmo deve valer para as ações dos oradores e dos tiranos. Matar, espoliar e exilar são ações e, portanto, coisas neutras, isto é, coisas que só queremos fazer quando nos são vantajosas. Sendo assim, nos diz o filósofo, caso aquilo que lhes pareça ser o melhor acabe se provando desvantajoso, então eles não estarão fazendo aquilo que queriam e, portanto, não podemos dizer que tais pessoas sejam poderosas, caso suponhamos também que o poder seja um bem para quem o possui.

A conversa com Pólos chega assim em seu último estágio. Antes de seguirmos com a exegese do texto, no entanto, será prudente dizer algumas palavras sobre o argumento que acabamos de expor, argumento esse que convencionou-se chamar, em parte da literatura secundária, de “o argumento do poder”. Tal argumento pode ser resumido da seguinte maneira: segundo Sócrates, embora o tirano faça o que o que ele acredita ser o melhor (espoliar, matar, prender, etc), como ele é desprovido de razão, isso que ele fez não será bom para ele mesmo e, portanto, não será um ato que contribui para sua felicidade. Como todo homem deseja a felicidade, isto é, o estado onde o homem possui o bem e é capaz de desfrutá-lo, segue-se que o tirano não faz aquilo que ele desejava fazer. O filósofo desenvolve o argumento afirmando a diferença entre as coisas boas, neutras e más.

Não é difícil perceber que nos encontramos aqui, mais uma vez, diante do famoso paradoxo socrático segundo o qual ninguém faz aquilo que é mal para si voluntariamente, mas somente por ignorância. Segundo Sócrates, seria justamente de acordo com sua capacidade de alcançar o bem que os homens se distinguiriam uns dos outros em sua busca pela felicidade, e não simplesmente por desejá-lo. Sendo a felicidade o fim último de todo ser humano, o bem seria então o fim prático desejado e buscado por todos os homens em suas ações. Não é de estranhar, portanto, que também as ações do tirano sejam compreendidas aqui como meios de alcançar esse fim. Sendo em si mesmas coisas neutras, elas não são desejadas por si mesmas, mas apenas quando elas se mostram benéficas, isto é, úteis (468c).

Existe, no entanto, um ponto no “argumento do poder” que suscitou controvérsia entre os especialistas, a saber, a questão a respeito da maneira como devemos compreender a afirmação de que todos desejam o bem e que ninguém

faz o mal voluntariamente. De início, o trecho acima parece colocar um problema. Ao mesmo tempo em que Sócrates reconhece que o tirano faz aquilo que lhe parece melhor ele afirma que, caso sua ação não se prove útil, o tirano não terá feito o que ele queria fazer. Mas como podemos compreender essa última afirmação? O fato de que aquilo que ele fez lhe parecesse o melhor a fazer naquele momento parece ser um sinal suficiente de que ele tenha feito o que queria fazer. Afinal, o contexto da discussão parece excluir a possibilidade de que o tirano espolie, mate ou exile acidentalmente ou por ter sido constrangido a tais ações. Ao contrário, tudo indica que ele o faz agindo propositalmente. De início, é difícil não pensar que Sócrates está propondo um critério retroativo para determinação do que um indivíduo queria fazer. Mas seria tal critério legítimo?

Para Mctighe, por exemplo, a afirmação de que o agente deseja aquilo que é o fim de sua ação, e não a ação ela mesma, é suportada por um argumento ruim e, no fim das contas, simplesmente falso. Após reconstruir o argumento socrático, dividindo-o em 10 passos, o autor nos chama a atenção para os passos (1), a saber, a afirmação segundo a qual toda ação é tal que se uma pessoa faz algo ela deseja não a ação ela mesma, mas sim aquilo pelo que ela age, e o passo (5), a saber, que se certa ação é benéfica ou boa para o agente, seja por si mesma ou por suas consequências, ele deseja fazê-la, mas que ele não deseja fazê-la caso ela seja neutra ou ruim.

Segundo o autor:

O argumento que suporta tal tese é que ninguém deseja, p. ex., beber um remédio amargo, ou fazer perigosas viagens marítimas. Quando fazemos tais coisas é a saúde ou a riqueza que desejamos, isso é, os fins que temos em vista. É concluído então ser verdadeiro de *toda* ação com objetivo (purposeful action) que se a ação é um meio nós não a desejamos, mas sim o seu fim. Mas os contra exemplos são muitos. Se o remédio fosse doce, ou a viagem marítima num navio de luxo, nós poderíamos desejá-los por si mesmos, não somente por seus fins. Além disso, não deve o passo (5) afirmar que se uma ação particular é boa – talvez apenas como um meio – então mesmo que ela seja dolorosa em si mesma o agente ainda deseja fazê-la? (...) De qualquer forma, parece absurdo negar que as ações úteis que *não* sejam dolorosas em si mesmas não sejam jamais objetos de desejo (MCTIGHE, 1984, P.204-205).

Segundo o autor, o argumento socrático acaba se contradizendo. Por um lado, o filósofo afirma que nenhuma ação é desejada por si mesma, mas apenas pelos fins almejados pelo agente. Logo depois, no entanto, Sócrates nos diz que os homens desejam fazer as ações que se mostram úteis. Mctighe toma essa segunda afirmação como significando que tais ações são desejadas por si mesmas. Embora

o passo (5) não seja problemático para o autor, o passo (1) lhe parece exagerado justamente porque lhe parece ridícula a afirmação de que também as ações úteis, e não dolorosas, só sejam desejadas por seus fins e não por elas mesmas.

Se olharmos com atenção a crítica de Mctighe, no entanto, percebemos que a confusão está do seu lado e não do lado do filósofo. Após reconhecer que ninguém deseja tomar um medicamento amargo ou realizar perigosas viagens pelo mar, mas sim os fins a que tais ações conduzem, a saber, a saúde e a riqueza, o autor nos diz que tais coisas poderiam ser objeto de desejo no caso de, por exemplo, o remédio ter um gosto açucarado, ou a viagem ser realizada dentro de um luxuoso navio de cruzeiro. Uma breve análise dos dois exemplos propostos, no entanto, nos mostra que a coisa não é tão simples quanto parece.

No primeiro caso, o remédio que era amargo se tornaria doce, deixando de ter um gosto ruim e passando a ter um gosto agradável. Seria concebível, em tais circunstâncias, que alguém desejasse ingeri-lo não porque tivesse necessidade, mas simplesmente porque apreciasse seu gosto. Nesse caso, no entanto, Sócrates ainda assim não diria que tal pessoa desejava o remédio, mas sim o prazer que ele acarretava. Afinal, o indivíduo estaria ingerindo o remédio da mesma forma que ingerimos uma bala ou um doce. Ele definitivamente não o faria desejando os efeitos farmacológicos da droga, ou antevendo a aparição de algum de seus eventuais efeitos colaterais. Como vimos, no entanto, para Sócrates o prazer proporcionado por uma ação – mesmo imediatamente – não pode ser confundido com a ação ela mesma. Nós poderíamos supor, por exemplo, que caso encontrássemos um doce que tivesse o gosto semelhante ao do remédio açucarado, o indivíduo que estivesse ingerindo a droga simplesmente porque apreciava seu gosto passaria, voluntariamente, a ingerir o doce.

No segundo caso, uma viagem perigosa pelo mar transformou-se numa viagem num luxuoso cruzeiro. Nesse caso, novamente, uma ação que não parecia conter nenhum prazer imediato tornou-se prazerosa. Mas trata-se ainda de uma viagem perigosa? Existe alguma promessa de recompensa no fim? Caso a resposta para as duas perguntas seja afirmativa, podemos então afirmar que o agente a empreendeu tendo em vista o seu bom desfecho, e procurando evitar os seus perigos. Caso seja negativa, ela deve ser explicada da mesma maneira que o remédio que era amargo e se tornou doce: também aqui vemos um indivíduo se entregar a uma atividade que lhe propicia prazer objetivando simplesmente o puro

deleite. Ele alcançará seu objetivo caso tal viagem seja efetivamente prazerosa, isto é, caso ele não fique enjoado boa parte do tempo, caso o barco não afunde em decorrência de algum acidente, etc.

Para compreendermos adequadamente o ponto do argumento socrático, devemos reconhecer que nossos desejos demandam satisfação e que, em certo sentido, é esta satisfação que desejamos. No momento que optamos por uma ação, optamos por um determinado rumo para satisfazer nossos desejos. Nada nos garante, no entanto, que este rumo seja o rumo correto. O melhor que podemos fazer é analisar nossas opções de acordo com a *metretiké*. Muitas vezes, no entanto, ocorre que o rumo escolhido não nos leva onde queríamos ir.

No entanto, se, por um lado, o argumento acima é suficiente para afastar as críticas de Mctighe, por outro, ele ainda nos deixa com a impressão de que o argumento socrático propõe uma análise retroativa da ação voluntária. Será essa a melhor maneira de compreender o ‘paradoxo’ socrático? Num artigo bastante influente, Santas defendeu uma interpretação deste paradoxo, que ele chamou ‘o paradoxo da prudência’, que parece nos dispensar de tal compreensão.

Segundo Santas, Sócrates estaria afirmando o seguinte:

(...) se um homem deseja algo, é a sua concepção do que seja o objeto que é o fundamento do seu desejo, não (necessariamente) o que o objeto de fato é (ele pode estar enganado a respeito do tipo de coisa que o objeto é ou não estar consciente de que o dito objeto tem uma dada propriedade). (...) Parece, portanto, que devemos reconhecer que uma afirmação do tipo: “Ele deseja (quer)...” não deve contar como verdadeira a menos que a descrição que a completa seja a descrição sob a qual o objeto é desejado; chamarei tal descrição de a descrição do objeto intencional do desejo. Ao mesmo tempo, isso é compatível com assumir um certo tipo de comportamento em relação a um objeto e o nosso conhecimento do objeto como uma evidência razoável para afirmar que alguém deseja tal objeto; sendo assim, se um homem busca (persegue, etc.) algo, e não mostra nenhuma reserva ou relutância ao fazê-lo, e o que ele está buscando é, p. ex., um saleiro, então nós temos evidências razoáveis para dizer (afirmar) que ele quer o saleiro. Mas é claro que nós devemos lembrar que, quando nossa evidência é de um tal tipo, nós corremos o risco de descrever erradamente o objeto do desejo de um tal homem; para marcar este ponto, eu direi que quando uma afirmação do tipo “Ele deseja (quer)...” é feita tendo por base tais evidências, a descrição que completa tal afirmação é a descrição do objeto atual do desejo. Claro está que a mesma descrição poderia ser a descrição tanto do objeto intencional quanto do objeto atual do desejo. Claro está também que não há nenhuma contradição em afirmar, por exemplo, que o objeto intencional do desejo de um dado homem é a pimenteira e o objeto atual do seu desejo é o saleiro (SANTAS, 1964, P. 144-145).

Santas propõe, em suma, que adotemos a distinção entre o objeto intencional e o objeto efetivo do desejo para explicarmos o argumento socrático.

A tese de Sócrates, segundo Santas, afirma que às vezes ocorre que as coisas más sejam os objetos efetivos do desejo dos homens, embora elas jamais sejam o objeto intencional do seu desejo, isto é, eles jamais desejam nada sob a descrição de algo mal, mas sempre pensando que se trata de algo bom. Segundo tal interpretação, Sócrates estaria afirmando que todos os homens desejam coisas que acreditam serem boas, isto é, que os homens podem desejar coisas que de fato lhes são prejudiciais desde que as desejem sob uma descrição que as afirme como sendo benéficas em algum sentido.

De início, é importante ressaltar que o argumento de Santas baseia-se não na passagem do *Górgias* analisada acima, mas numa passagem de outro diálogo, a saber, do *Mênon*²⁷. Alguns especialistas, no entanto, questionaram a validade da interpretação de Santas tomando por base justamente o argumento socrático que vimos no *Górgias*. Como notaram Penner and Rowe²⁸, por exemplo, a interpretação proposta por Santas não é bem adequada ao trecho que vai de 467a até 468e do *Górgias*, onde o filósofo afirma que se alguém faz voluntariamente algo que acaba por se mostrar como sendo mais desvantajoso do que as alternativas que lhe eram disponíveis, então ele de fato não desejava isto que ele fez²⁹ (PENNER and ROWE, 1994, P. 1 – 25). A explicação de Santas, em suma, implicaria em afirmar que, segundo Sócrates, os homens desejam não o bem verdadeiro, mas o bem aparente, isto é, aquilo que lhes parece bom.

Com efeito, a distinção entre o objeto intencional e o objeto atual do desejo coloca o primeiro como sendo o verdadeiro objeto de desejo dos homens. Uma vez que o objeto intencional do desejo pode ser qualquer coisa que seja concebida como benéfica, parece de fato que, segundo a interpretação de Santas, o objeto intencional do desejo humano seria o bem aparente. Ora, Sócrates é bastante preciso quando afirma, a respeito das ações levadas a cabo pelo tirano, que delas podemos dizer que se tratava daquilo que lhe parecia ser o melhor, mas não que se tratava do que ele queria fazer. Encontramos, assim, novamente a mesma questão: se os homens desejam o que lhes parece ser bom, como pode um homem fazer o que lhe parece ser bom e não fazer o que queria fazer? Como ressalta Penner, para que o argumento socrático funcione “é preciso que os fins sejam não apenas coisas que

²⁷ Trata-se do trecho que vai de 77b até 78b.

²⁸ cf. também PENNER, 1991, P. 147-202.

²⁹ A explicação proposta aqui, no entanto, é perfeitamente compatível com ambos os textos.

aquele que deseja *pensa* serem boas, mas sim coisas que são de fato boas (benéficas) para a pessoa que deseja” (PENNER, 1991, P. 170).

O objetivo da crítica de Penner é chamar a atenção para o fato de que, segundo Sócrates, todos os homens desejam o verdadeiro bem e a verdadeira felicidade, e não aquilo que lhes parece bom ou conducente à felicidade. A possibilidade que o filósofo se preocupa em ressaltar não é que alguém não faça o que queria fazer por tomar como objeto atual de seu desejo uma coisa que não corresponda ao objeto intencional de seu desejo, como no exemplo do saleiro e da pimenteira proposto por Santas, mas que ele não faça o que queria fazer mesmo tendo buscado, e alcançado, aquilo que lhe parecia ser o melhor. O problema da interpretação de Santas é que ela pressupõe que caso o objeto intencional e o objeto atual sejam idênticos o ato será voluntário, e é isso justamente o que Sócrates não concede.

Como ressalta Penner, o que Sócrates afirma é que todos os homens desejam o que quer que o bem seja, mesmo quando ele é algo diferente do que pensamos que ele seja.

Nas palavras do autor:

Colocada de forma geral, a posição de Sócrates é a seguinte: a única ação que um indivíduo quer fazer é aquela que de fato o levará para o melhor fim disponível nas circunstâncias em que ele se encontra.

Tais considerações tornam a descoberta da ação desejada uma tarefa árdua, especialmente se, como os oradores e os tiranos examinados por Sócrates, tal indivíduo pensa que ele não precisa de conhecimentos como a ciência política ou a ciência da felicidade humana (o conhecimento acerca dos bens e dos males). (PENNER, 1991, P. 196-197).

Podemos juntar a Penner e Rowe a concordância de Reshotko. Para a autora, a razão que nos faz pensar, hoje, que a teoria socrática da motivação seja contra-intuitiva é o fato de que tal teoria pede que abandonemos tanto a maneira como estamos habituados a compreender o objeto de um verbo num contexto intencional, quanto o preconceito que afirma que nossas crenças determinam nossos desejos, uma vez que afirma que aquilo que nós desejamos é determinado pelo que é de fato o melhor meio para o nosso fim, e não aquilo que nos parece ser o melhor meio. Ao contrário do que sugere a maior parte da teoria econômica e política contemporânea, nos diz Reshotko, para Sócrates nós não somos necessariamente ‘experts’ em nossos próprios desejos (RESHOTKO, 1992, P. 151).

3.4 Justiça e utilidade

Pólos, no entanto, ainda não foi convencido pelo argumento socrático. Afinal, nos diz ele, se acreditarmos no que o filósofo nos diz, pensaríamos que ele preferiria não ter poder nenhum na cidade do que ser livre para agir como lhe aprouvesse, e que ele não tem inveja alguma dos homens que vê matar, expropriar ou jogar na prisão quem bem entendem. Sócrates, de sua parte, se limita a perguntar-lhe se tal homem estaria agindo de forma justa ou injusta. Quando Pólos responde que de uma maneira ou de outra tal homem seria digno de inveja, o filósofo pede que preste atenção na maneira como ele fala. Para Sócrates, em nenhum dos casos tal homem seria digno de inveja, sendo que caso ele o fizesse injustamente seria um miserável digno de pena.

Ora, diz Pólos, mas o miserável e o digno de pena é aquele que é morto injustamente e não aquele que mata. Para Sócrates, no entanto, aquele que é morto injustamente é menos digno de pena do que aquele que mata injustamente e do que o homem que é morto com justiça. Quando Pólos lhe pergunta o que ele quer dizer com isso, o filósofo então afirma que (1) ‘o maior dos males é cometer a injustiça’ (469b) e não sofrê-la, como pensa Pólos, que (2) se tivesse que escolher entre as duas opções ele mesmo preferiria sofrer uma injustiça do que cometê-la e que (3) ele mesmo não concordaria em exercer a tirania.

Quando Pólos não acredita que Sócrates se recusasse a ser um tirano, o filósofo tenta convencê-lo dando o exemplo de um homem que tivesse uma adaga escondida sob a túnica na Agora, e que afirmasse então ser todo poderoso por poder matar quem ele bem entendesse. Seria este homem realmente todo poderoso? Pólos lhe responde que não, dizendo que um tal homem seria certamente punido por seus atos, e que ser punido é um mal. Sócrates então ressalta que Pólos, assim como ele, acredita que um homem só tem realmente poder quando faz aquilo que se mostra vantajoso para ele, e nunca no caso contrário. É então que o filósofo lhe pergunta em que casos ações como matar, espoliar e exilar valem a pena. Quando Pólos lhe devolve a pergunta, Sócrates responde que elas valem a pena quando são feitas com justiça.

Diante de tal afirmação, Pólos oferece um contra-exemplo. Trata-se do tirano Arquelaus, cuja história de injustiças em sua ascensão e manutenção no

poder é contada pelo aprendiz de Górgias (471 a-d). Tal exemplo visa sustentar que é possível ser feliz fazendo o mal e vivendo na injustiça, desde que se consiga escapar da punição. Quando Sócrates se mostra discordante, Pólos o acusa de ter má vontade. O aprendiz de Górgias se mostra convencido de que tanto Sócrates quanto todo mundo está de acordo a esse respeito. Nas linhas que se seguem (472d-474b) Sócrates responde não só que ele não está de acordo, mas que acredita que Pólos esteja errado a respeito da crença dos demais homens. Segundo o filósofo, todos estão de acordo com ele, Sócrates, quando afirma que cometer a injustiça é pior do que sofrê-la, que (4) fugir do castigo é pior do que sofrê-lo, e que (5) homem nenhum pode viver feliz sendo injusto.

De início, é preciso reconhecer que as cinco teses propostas pelo filósofo neste trecho são, no mínimo, contra-intuitivas. Um segundo exemplo dado por Pólos – na forma de uma pergunta – nos dá a medida do espanto que ele experimenta diante delas.

Se um indivíduo é apanhado e detido na tentativa criminosa de apoderar-se do poder, é posto a tratos e mutilado; queimam-lhe os olhos, e depois de lhe infligirem as maiores e mais variadas torturas, e de ver ele que a mulher e os filhos são tratados da mesma maneira, por último é colocado na cruz ou besuntado com breu e queimado vivo: esse indivíduo será mais feliz do que se não for descoberto, conseguir tornar-se tirano e, como senhor absoluto da cidade, continuar durante toda a vida a fazer o que bem lhe parecer, objeto de inveja e de admiração tanto dos seus concidadãos como dos estrangeiros? (473b-c).

A única correção feita pelo filósofo é dizer que entre os dois infelizes, o tirano que escapou e o homem que foi capturado, não pode haver nenhuma superioridade em termos de felicidade, mas o filósofo reafirma que aquele que escapou é mais infeliz. Pólos chega então no limite de sua paciência, e acusa o filósofo de sustentar um argumento que ninguém mais sustentaria. Para lhe explicar sua posição, Sócrates pede que eles retornem ao método de perguntas e respostas com o qual começaram a conversa. Dessa vez, será o filósofo quem fará as perguntas.

Sócrates então lhe pergunta o que é pior, sofrer a injustiça ou cometê-la, e Pólos reafirma que é sofrê-la. Ele então pergunta o que é mais vergonhoso, e Pólos afirma que é cometê-la. Sócrates então conclui que Pólos não admite a identidade entre o bom e o belo, e o mau e o vergonhoso. Quando Pólos reconhece isso, o filósofo redireciona a discussão para o esclarecimento das relações entre estes termos. Sócrates então lhe pergunta se as coisas que são belas, sejam elas de que natureza forem, não são assim chamadas por proporcionarem ou

terem alguma utilidade. Pólos concorda, e reconhece não conceber nenhum outro motivo para chamá-las assim. O feio e o vergonhoso, portanto, nos diz o filósofo, devem ser definidos – por oposição – pela dor e o dano provocado. Pólos, mais uma vez, concorda. Ora, mas se é assim, aquilo que é mais vergonhoso, a saber, cometer a injustiça, deve ser também ou mais doloroso ou mais danoso. Mas que cometer uma injustiça seja mais doloroso do que sofrê-la, isso Pólos, com toda razão, não concede. Resta, assim, que cometer uma injustiça deva ser mais danoso do que sofrê-la.

Quando Pólos concede os pontos acima mencionados, Sócrates então lhe pergunta se ele preferiria aquilo que é mais vergonhoso e mais danoso – mesmo sendo menos doloroso – ao que é menos, e lhe pede que responda honestamente e sem medo de nenhuma represália. O aprendiz de Górgias, no entanto, responde que não preferiria. Tendo assim vencido o debate no que diz respeito a sua primeira tese, o filósofo avança para provar a segunda, a saber, que fugir do castigo é pior do que sofrê-lo.

Sócrates pergunta a Pólos se pagar por seu erro e ser punido justamente são a mesma coisa, e se aquilo que é justo, enquanto justo, não é sempre belo (476a-b). Pólos concorda. O filósofo então pergunta se ele não acha que toda atividade acarreta necessariamente uma passividade correspondente, de modo que a passividade, isto é, o efeito produzido sobre o objeto tocado, é do mesmo tipo que a atividade. Quando Pólos concorda, só resta ao filósofo apontar que ser castigado é uma passividade que corresponde à atividade de castigar e que, quando esta atividade é exercida com justiça, seu efeito deve então ter essa mesma qualidade, sendo assim belo. Ora, o que é belo é ou agradável ou útil. Uma vez que Pólos se recusa a conceder, e com razão, que o castigo produza prazer por si mesmo em quem o sofre, só lhe resta reconhecer que ele é útil e, portanto, bom. Sendo assim, é vantajoso para um indivíduo aceitar a dor do castigo tendo em vista a felicidade.

Mas em que sentido o castigo pode ser útil? É então que Sócrates afirma, e Pólos concorda, que a alma de quem é punido é melhorada pela punição, sendo retirada dela a maldade e a injustiça, e que tais defeitos, próprios da alma, são os defeitos mais vergonhosos que o homem pode possuir e, portanto, são também os mais danosos (dado que eles não são os mais dolorosos). Sendo assim, Sócrates conclui que, assim como levamos os doentes ao médico, também levamos os injustos à justiça, e que, dado que a enfermidade da alma é mais vergonhosa do

que a do corpo, a arte da justiça deve ser mais bela do que a medicina. Fica claro, então, que aquele que foge do castigo está, na verdade, fugindo da cura de sua enfermidade e não pode, portanto, ser dito mais feliz do que aquele que se entrega ao tratamento tendo em vista melhorar sua condição.

Mas porque então acontece de um homem fugir da justiça? Segundo Sócrates, a situação de tais homens é comparável à dos homens que fogem do médico com medo do tratamento. Nas palavras do filósofo:

Coisa semelhante, Pólos, de acordo com o que assentamos até agora, é o que talvez aconteça com os que se furtam ao castigo. Só vêem o que nele é doloroso, mas são cegos para o que tem de saudável, por ignorarem que é muito mais de lastimar a convivência com uma alma doente do que com um corpo nas mesmas condições, uma alma, digo, corrompida, injusta e ímpia. Por isso, esforçam-se por todos os meios para não virem sofrer castigo nem ficarem livres do maior dos males, cuidando apenas de acumular riquezas, angariar amigos e falar com o maior grau possível de persuasão (479b-c).

É com essas palavras que o filósofo retoma o assunto que havia dado início ao seu debate com Pólos. A partir do que foi conquistado no diálogo de lá até aqui, no entanto, Sócrates pode avançar ainda mais em suas afirmações. Num tom que não deixa de ser um pouco polêmico e até mesmo irônico, o filósofo vai afirmar que, se o que foi dito até aqui é verdadeiro, então a retórica não nos presta nenhum serviço ao nos permitir escapar da punição, sendo mesmo perniciosa em tais casos. O único uso que ela pode ter, é que nós dela nos sirvamos para acusar a nós mesmos, assim como nossos amigos e parentes, ao primeiro sinal de um erro, de forma a buscar o castigo o mais rápido possível. O orador serviria assim para tornar tal erro evidente, e ajudar-nos a nos livrar do maior dos males. É só no caso de tratar-se de um inimigo que seria de nosso interesse utilizar a retórica para fazê-lo evitar o castigo ao máximo, de forma que ele viva para sempre na injustiça e não seja jamais feliz.

Pólos se vê forçado a concordar com as conseqüências traçadas pelo filósofo, e sua participação no debate encerra-se na derrota. O diálogo, no entanto, ainda terá uma terceira parte. É nessa última parte, isto é, no confronto com Cálicles, que as bases do argumento socrático serão questionadas da forma mais radical. Antes de passarmos a exegese da parte final do texto, no entanto, será útil dizer algumas palavras sobre o argumento investigado até aqui com o objetivo de esclarecer a relação estabelecida por Sócrates entre, por um lado, agir voluntariamente e agir com justiça e, por outro, entre a injustiça e a incontinência.

3.5 O ato voluntário segundo Sócrates

Segundo o que foi dito aqui, poderíamos resumir o argumento socrático da seguinte maneira: o tirano que age da maneira que lhe parece melhor não faz aquilo que quer quando a ação realizada não é conducente à sua felicidade. Este último termo, no entanto, não deve ser concebido de modo subjetivo ou relativista. Para Sócrates todos os homens, inclusive o tirano, desejam a verdadeira felicidade e o verdadeiro bem. Ora, mas o único traço que conhecemos até agora como sendo necessário para que alguma coisa seja boa é o fato de que ela seja útil, isto é, benéfica. É somente na medida em que as ações do tirano (matar, espoliar, etc.) não lhe são úteis, portanto, que podemos dizer que ele não faz aquilo que queria fazer.

Mas será tal afirmação equivalente a afirmar que o tirano, quando o resultado de sua ação o prejudica, age involuntariamente? Com efeito, é isso que supus quando afirmei, no começo do capítulo, que o “argumento do poder” nos ajudaria a compreender melhor a maneira como o Sócrates de Platão compreende o ato voluntário. No entanto, *hekon* e *akon*, que são as palavras gregas que designam habitualmente o ato que nós chamamos de voluntário e involuntário, não aparecem no trecho acima. O termo utilizado por Sócrates é *boulontai*. O verbo do qual tal termo deriva, *bouleo*, carrega o sentido de deliberar, fazer planos, aconselhar-se, etc. Como vemos, de início não é claro que os dois termos sejam simplesmente equivalentes. Poder-se-ia objetar, portanto, que a equivalência proposta aqui carece de justificação.

Tal objeção ganha pertinência filosófica se nos lembrarmos que para Aristóteles, por exemplo, os dois termos não são equivalentes. Com efeito, embora o filósofo estagirita reconheça que todos os atos que são executados de acordo com a *boulesis*, isto é, como veremos mais adiante, com o desejo racional, são voluntários, Aristóteles afirma claramente que o conjunto dos atos voluntários não se reduz aos atos executados de acordo com a *boulesis*. Sendo assim, devemos reconhecer que Aristóteles não aceitaria um argumento que pretendesse mostrar que um determinado ato é involuntário simplesmente porque ele não está de acordo com tal desejo – e isso mesmo que ele reconhecesse *que* tal desejo seria um desejo pelo bem verdadeiro e não pelo bem aparente.

No que diz respeito a essa discordância, deveremos adiar qualquer consideração de teor comparativo para depois. No momento, gostaria apenas de ressaltar que o Sócrates de Platão se utiliza de ambos os termos na formulação de seus dois famosos paradoxos. Como vimos anteriormente, no *Protágoras* o filósofo afirma que homem nenhum buscava o mal voluntariamente (“*epi ge ta kaka oudeis hekon erkhetai (...)*”, Prot. 358c), pois os homens buscam sempre aquilo que julgam ser melhor para si. O “argumento do poder”, por sua vez, contém a afirmação de um outro paradoxo que, embora seja a rigor diferente, está estreitamente relacionado com o paradoxo que encontramos no *Protágoras*.

Como vimos, o que o filósofo afirmou em sua discussão com Polos é que fazer a injustiça é pior do que sofrê-la. No final do diálogo, Sócrates afirma ainda que ninguém comete a injustiça voluntariamente (“*(...) medena boulomenos adikein (...)*”, Gorg. 509e). Ora, é claro que o segundo paradoxo só será verdadeiro se a injustiça for um mal para quem a comete – e a afirmação segundo a qual é preferível sofrer a injustiça do que cometê-la só será verdade se este mal for pior do que o mal no qual se incorre por sofrer uma injustiça – e a justiça um bem.

Sendo assim, não é um exagero dizer que dado que o argumento que sustenta ambas as declarações de Sócrates é o mesmo, a saber, que tanto o mal quanto a injustiça não são benéficos para o agente e portanto só são desejados por aqueles que desconhecem suas respectivas naturezas, então é seguro afirmar que o fato de que o filósofo mude de palavra não quer dizer que ele mudou de objeto, e que, portanto, o “argumento do poder” diz respeito ao conceito socrático-platônico do ato voluntário. Em outras palavras, é porque a injustiça é um mal que ela só pode ser desejada pelos que ignoram que ela é maléfica, e este tipo de ignorância, segundo o Sócrates de Platão, faz de uma ação um ato involuntário.

Sendo assim, é seguro afirmar que, segundo Sócrates, o homem que detém o conhecimento pertinente acerca da justiça vê a essência da ação justa, isto é, compreende que ela é melhor em si mesma e por si mesma do que a ação injusta. Isso, é claro, implica que se um tal homem agisse de forma injusta quando a ação justa lhe é tanto possível quanto disponível tal ato seria um ato incontinente. Ou seja, no contexto específico da filosofia socrático-platônica o problema da incontinência acaba tocando na questão da justiça. Não obstante, é importante reconhecer que a ação justa só aparece desse modo para aquele que detém o

conhecimento pertinente acerca da justiça, e não para a maioria dos homens. No caso destes últimos, não existe nenhum motivo para afirmarmos que uma ação injusta seja também uma ação incontinente.

3.6 Injustiça e vergonha

Se a análise do “argumento do poder” acima empreendida nos deixou com a ideia de que todos os homens desejam o verdadeiro bem, isto é, aquilo que lhes é verdadeiramente útil, o desfecho do diálogo com Pólos traz para o primeiro plano a questão da natureza da justiça, que até então não havia aparecido no argumento. O que Sócrates defende ali é que a justiça é mais útil do que a injustiça. Com efeito, se assim não fosse seria impossível compreender a afirmação do filósofo segundo a qual ele mesmo preferiria sofrer a injustiça do que cometê-la e que, uma vez a tendo cometido, o melhor é buscar imediatamente o castigo e não fugir dele. Embora não acredite haver grande discordância a respeito desse ponto do argumento socrático, ainda assim nos é interessante prestar atenção em como o argumento é conduzido.

O filósofo procura estabelecer que aquilo que é belo é bom, e portanto útil. Quando Pólos reconheceu que cometer a injustiça era mais vergonhoso do que sofrê-la mas que sofrê-la era pior do que cometê-la, ele havia rompido a identidade entre aquilo que é belo, isto é, digno de elogios, e aquilo que é bom, isto é útil. Segundo Pólos, embora a injustiça seja mais vergonhosa, ela não seria mais danosa – ou menos proveitosa – ao indivíduo do que a justiça. O raciocínio de Pólos nos é bastante intuitivo. Quando alguém comete uma injustiça, pensamos que tal ato é danoso não para a própria pessoa, mas para algum outro. Muitas vezes, mesmo na maioria das vezes, nós inclusive achamos que a pessoa que cometeu a injustiça foi de alguma forma, seja pecuniária ou não, beneficiada com este ato.

Curiosamente, o argumento de Sócrates contra um tal raciocínio começa por uma análise do belo. Tendo-o definido como algo que gera alguma forma de prazer ou utilidade, o filósofo afirma que para que cometer a injustiça seja mais vergonhoso do que sofrê-la é necessário que ou bem o ato de cometer a injustiça seja mais doloroso ou bem ele seja mais danoso do que sofrê-la. O raciocínio do filósofo, é claro, trata o belo e o vergonhoso como contrários. Como a primeira

opção é inimaginável, resta que admitamos a segunda. É assim que Pólos se vê forçado a admitir o ponto central do argumento socrático, a saber, que sofrer a injustiça é menos danoso do que cometê-la.

O argumento do filósofo, no entanto, deixa alguns questionamentos em aberto. Tal fica claro se retomarmos a afirmação de que a injustiça é mais vergonhosa do que a justiça tendo em vista toda a conversa entre Sócrates e Pólos. Alguém que quisesse defender Pólos poderia perfeitamente objetar que a injustiça só é vergonhosa quando descoberta, isto é, acidentalmente, e que todo o argumento de Pólos visa defender não a simples injustiça mas sim aquela que passa despercebida e, assim, escapa da punição. Nesse caso, em que tipo de dano poderia incorrer o indivíduo que cometesse a injustiça? Se um ato injusto que passou despercebido não causa vergonha, será possível afirmar que a injustiça é vergonhosa *em si mesma*? Em outras palavras, a injustiça é danosa porque é vergonhosa, ou é vergonhosa porque é fonte de algum dano outro que não a vergonha que ela pode acarretar? Por outro lado, ainda que admitamos que a justiça seja bela, isto é, digna de louvor, e que ela é útil, poderíamos ainda assim perguntar para quem ela é útil. Seria a justiça útil para aquele que age justamente, ou para a comunidade da qual ele faz parte? Que vantagem tira o indivíduo do próprio ato justo?

Sócrates pode ter obtido de Pólos o reconhecimento de que cometer a injustiça é mais danoso do que sofrê-la, mas ele ainda não nos disse exatamente que dano é esse que o indivíduo sofre ao cometer a injustiça. É bem verdade que o argumento seguinte, que visa provar que sofrer o castigo é melhor do que evitá-lo, nos dá uma indicação da resposta. Sócrates nos diz que o melhor é não cometer nenhuma injustiça, mas caso isso não seja possível o filósofo nos diz que o melhor é buscar o castigo o mais rápido possível. Ora, se a virtude do castigo justo consiste em expiar a injustiça e a maldade que se instalaram na alma, pode-se concluir que o ato injusto instaura a injustiça na alma dos homens. Tal afirmação, no entanto, não só não é explicitamente defendida por Sócrates aqui como ela arrisca comprometê-lo com um círculo vicioso. Afinal, se são os injustos que agem injustamente, mas o ato injusto que instaura a injustiça na alma humana, nós ficamos sem poder dizer se a injustiça na alma é causa ou consequência do ato injusto. De fato, teremos de esperar até a *República* para encontrarmos o desenvolvimento desse argumento.

3.7

Sobre as aparentes contradições entre o *Górgias* e o *Protágoras*

Antes de comentar a passagem do diálogo que envolve a discussão entre Cálicles e Sócrates, será útil fazer alguns breves comentários preliminares. A passagem que analisaremos agora é compreendida algumas vezes como estando em conflito direto com a passagem do *Protágoras* analisada em nosso primeiro capítulo. O problema de compatibilidade entre os dois diálogos surge quando comparamos a concepção do prazer que encontramos no argumento do *Protágoras* analisado anteriormente e a maneira como o prazer é concebido no *Górgias*. Pretendo defender, me baseando fundamentalmente na análise já desenvolvida por Gosling e Taylor (GOSLING e TAYLOR, 1982, P. 69-82), que tais contradições são apenas aparentes, e que não há nada que é dito no *Górgias* que contradiga ou refute aquilo que vimos ser afirmado no *Protágoras*.

A origem do questionamento da compatibilidade entre os dois diálogos, a meu ver, só pode ser explicada pela adoção de uma interpretação hedonista do *Protágoras*. Uma vez que no *Górgias* vemos Sócrates questionar abertamente a identidade entre o bem e o prazer, caso adotemos uma tal interpretação se torna efetivamente impossível reconciliar os dois argumentos. Quando rejeitamos tal interpretação, no entanto, não resta mais nada que separe o argumento socrático desenvolvido nos dois diálogos de maneira radical. De qualquer maneira, nossa compreensão da relação entre o prazer e o bem tem muito a ganhar com uma análise deste outro diálogo, pois ela pode reforçar e precisar nossas conclusões anteriores.

3.8

Cálicles, a retórica e o binômio natureza e convenção

Como vimos anteriormente, embora Pólos tenha afirmado que é possível ser feliz vivendo de modo injusto, desde que se consiga escapar da punição, o aprendiz de Górgias falhou ao tentar sustentar a sua tese no diálogo com Sócrates. Cálicles, no entanto, não está convencido de que o resultado reflete realmente a superioridade do argumento socrático. Após o desfecho do diálogo entre Sócrates e Pólos, Cálicles chega mesmo a perguntar ao filósofo se ele está falando sério.

Sócrates responde afirmativamente, e diz que o espanto de Cálicles tem por origem conclusões indicadas pelo que ele tem de mais amado, a saber, a

própria filosofia. Caso ele queira se desfazer delas, diz o filósofo, ele deve então refutá-las. Cálicles então enuncia sua tese: segundo ele, o erro de Pólos foi fazer o mesmo que tinha feito Górgias, a saber, conceder um ponto da discussão por vergonha de dizer a verdade. No caso de Pólos, ele concedeu que cometer a injustiça era mais vergonhoso do que sofrê-la. Para Cálicles, a partir desse momento ele se deixou enredar pelos sofismas de Sócrates. Mas no que consistiriam estes sofismas?

Segundo Cálicles, existe o que é belo e vergonhoso por natureza e o que é belo e vergonhoso por convenção. A natureza e a lei, nos diz Cálicles, se contradizem na maior parte dos casos. Sócrates teria descoberto este segredo e estaria se utilizando dos dois sentidos para confundir Pólos. Pólos teria respondido que cometer a injustiça é mais vergonhoso do que sofrê-la tendo em vista aquilo que determinava a lei. Mas a tese subsequente apresentada por Sócrates, a saber, que aquilo que é mais vergonhoso é também mais desvantajoso, só é verdade se tivermos em vista o que determina a natureza. Ou seja, Cálicles nega que aquilo que é injusto segundo a convenção, isto é, segundo a lei, seja efetivamente o que é mais desvantajoso, e, portanto, afirma que é mais útil ser injusto do que respeitar as convenções.

Para Cálicles a lei é feita pelos fracos, que são a maioria, com o intuito de impedir que os mais fortes tenham a parte que lhes é de direito segundo a natureza. É com este objetivo que eles afirmam que toda superioridade é vergonhosa e injusta, e que a injustiça consiste essencialmente em querer estar acima dos outros. No que diz respeito à natureza, Pólos acredita que há um direito natural que afirma que é justo que aquele que vale mais tenha mais do que o que vale menos, isto é, que aquele que tem mais poder domine o que tem menos poder. Esta é, segundo Cálicles, a verdadeira natureza do direito. Segundo o direito natural tal como o compreende Cálicles, é sofrer a injustiça que é mais vergonhoso, e não cometê-la. Cálicles diz que sua tese é respaldada pela observação da natureza tanto no mundo animal quando no mundo humano, seja no âmbito da cidade, da família ou da guerra entre cidades.

Não contente com o que disse até aqui, nas linhas que se seguem Cálicles lança um ataque contra a filosofia. Segundo ele, trata-se de uma ocupação adequada para os jovens, mas não para os adultos, dado que a filosofia não sabe nada acerca dos homens, do funcionamento de uma cidade e da natureza das

paixões. Quando vê homens adultos se entregarem à filosofia, Cálicles diz sentir vontade de lhes dar uma surra. Dizendo-se preocupado com Sócrates, Cálicles recomenda que ele abandone esse hábito.

Ao contrário do que poderíamos esperar, Sócrates recebe muito bem – ainda que não sem alguma ironia – a fala de Cálicles. O filósofo se diz feliz por ter encontrado alguém dotado de ciência, boa-vontade para consigo e sinceridade, as três características necessárias para quem deseja descobrir se uma alma vive bem ou mal. Ele sugere então que ambos se entreguem ao exame da questão, afirmando que se houver algo a respeito de que ambos concordem esse algo deve ser a verdade e que, portanto, eles podem tomá-lo como estabelecido de uma vez por todas. O que o filósofo quer saber é que tipo de homem devemos ser, a que trabalho devemos nos dedicar em nossa juventude e em nossa velhice, etc. (488a).

Sócrates então inicia o debate com Cálicles pedindo que ele precise o que entende por direito natural. Trata-se do direito do mais forte de utilizar da violência para tomar os bens do mais fraco, que o melhor comande o medíocre e que aquele que vale mais tenha uma parte maior do que aquele que vale menos? Quando Cálicles assente, Sócrates lhe pergunta se é a mesma coisa dizer de um homem que ele é mais poderoso, melhor ou mais forte. O objetivo de Sócrates é descobrir se, segundo Cálicles, a superioridade de um homem sobre o outro reside em sua força física.

Quando Cálicles responde que os três termos têm o mesmo significado, ele confirma as suspeitas do filósofo. Mas, logo em seguida, Sócrates afirma que é natural que – quando se trata da força física – os mais numerosos sejam superiores ao indivíduo isolado. Nesse caso, no entanto, as leis da natureza seriam as leis dos mais numerosos, e os mais numerosos seriam os melhores e mais potentes. Aquilo que seria justo segundo tais leis seria também belo por natureza. Ora, mas segundo Cálicles a maioria dos homens é a favor da igualdade, e afirma que é mais vergonhoso cometer a injustiça do que sofrê-la. Sendo assim, o mesmo se provou ser o belo por natureza e pela convenção.

Cálicles contesta a conclusão de Sócrates, e afirma só ter proposto que os mesmos homens são os melhores e os mais potentes, mas não que o que quer que um bando de escravos decreta, homens que não são superiores em nada a não ser no vigor muscular, seria a lei natural. Quando Sócrates pede que ele redefina, então, o que entende por melhores, Cálicles lhe responde simplesmente ‘aqueles

que valem mais'. Neste momento é Sócrates quem protesta, afirmando que tais palavras são vazias. O filósofo então pergunta se por melhores ele não estaria talvez querendo dizer os mais sábios (*phronimóteron*). Cálicles responde que é a esses mesmo que ele estava se referindo.

Sendo assim, prossegue Sócrates, ele deve concordar que um único sábio é superior a toda multidão de ignorantes, e que é ele quem deve comandá-los. Tendo ambos se acordado sobre este ponto, Sócrates propõe que Cálicles imagine que ambos estão presos num lugar juntamente com uma multidão – uns mais fortes e outros mais fracos – e um médico, dispondo de comida e bebida em abundância. Sendo o médico o mais sábio, e portanto o melhor dentre eles, deve ele ter para si a maior quantidade de alimento ou partilhar entre todos de acordo com a necessidade?

Cálicles não responde a pergunta de Sócrates, afirmando que ele não está falando de comida, bebida e médicos. Quando o filósofo tenta modificar seu exemplo fazendo referência a outros profissionais, como o tecelão, o agricultor, o sapateiro etc, ele só encontra mais resistência. Quando Sócrates pede então que ele precise melhor seu pensamento, Cálicles afirma que os mais sábios são, para ele, aqueles que são mais inteligentes no que diz respeito ao governo da cidade e que, além disso, são também corajosos o suficiente para executar o que concebem sem recuar por 'fraqueza da alma' (491b, *malakias tes psykhes*). Segundo Cálicles, são estes que merecem o poder e o governo da cidade e uma maior parte de seus bens do que os demais, isto é, os governados. É então que Sócrates pergunta se os governantes não devem também ser, em certo sentido, governados, isto é, se eles devem ser governantes (*arkhonta*) de si mesmos ou se Cálicles acha que o governo de si mesmo (*auton eautou arkhein*) é algo inútil.

Quando Cálicles pede a Sócrates que explicita como compreende esse governo de si mesmo, o filósofo afirma que o faz da mesma maneira que todo mundo. Para Sócrates o governo de si mesmo consiste na prudência (*sophrona*), em ser temperante (*enkrate*), e a comandar em si mesmo os prazeres e as paixões (*ton edonon kai epithumion arkhonta ton en auto*). Cálicles então afirma que Sócrates está chamando de prudentes os imbecis (*tous elithious*). Segundo Cálicles, para que um homem possa viver bem ele deve satisfazer as suas mais fortes paixões, fornecendo-lhes o objeto de seu desejo através da coragem e da inteligência, e não reprimi-las. Que tal comportamento seja criticado pela maior

parte dos homens, diz Cálicles, só se explica se tivermos em mente que a maioria não é capaz de realizar tal tarefa. É por isso que a multidão critica os descomedidos (*ten akolasian*), declarando seu comportamento vergonhoso. Na verdade, tudo o que tais homens querem é dominar aqueles que são mais fortes e mais capazes por natureza, que são uma minoria, através de convenções artificiais e anti-naturais. Um homem que esteja na posição de governo em uma cidade, no entanto, não tem nenhuma razão para dar ouvido a tais pessoas. Daí que Cálicles afirme que o descomedimento, a vida fácil e a liberdade são a virtude e a felicidade para aqueles que podem alcançá-las.

O argumento então segue por mais algumas páginas antes que Sócrates peça a Cálicles que explicita melhor como ele compreende essa vida de simples satisfação de prazeres. Consistiria ela simplesmente em ter fome e comer, sede e beber, etc (494b)? Cálicles então concorda, e adiciona a estes todo e qualquer outro desejo (*tas allas epithymias apasas*), afirmando ser necessário experimentá-los, satisfazê-los e ter prazer para que se possa ser feliz. Sócrates então perguntará a Cálicles se ele acredita mesmo que o prazer, seja qual for sua natureza, leva o homem à felicidade. Talvez, diz o filósofo, o bem não seja idêntico à toda forma de prazer e existam alguns prazeres que são maus (495a). Cálicles, no entanto, não aceita a sugestão de Sócrates. É justamente neste momento que as aparentes contradições entre o *Górgias* e o *Protágoras* começam a reaparecer.

3.9 Hedonismo, *akolasia* e mais algumas aparentes contradições

De início, é importante notar que o personagem de Cálicles não aparece no texto como um exemplo de um indivíduo incontinente. Como vimos, o que o sofista advoga é que a *akolasia* – e não a *akrasia* – seria o melhor caminho para a felicidade. Esta palavra, que traduzimos aqui por descomedimento, denota uma atitude radicalmente diferente daquela demonstrada pelos incontinentes cujo relato é analisado no *Protágoras*.

Anteriormente, definimos a ação do incontinente como uma ação conscientemente empreendida por um indivíduo e que, de acordo com esse próprio indivíduo, não teria como fim aquilo que ele sabia ser de seu maior interesse. Isso aconteceria na medida em que ele escolheria, dentre as diferentes

possibilidades de ação que lhe são tanto possíveis quanto disponíveis, uma outra que não aquela que lhe seria mais benéfica. Segundo esse mesmo indivíduo, ele teria sido levado a fazer essa escolha pelo fato de ser vencido pelo prazer, isto é, pela expectativa do prazer propiciado por esta outra opção. Ora, esta descrição não se encaixa de modo algum no personagem de Cálicles, que, ao contrário do suposto incontinente, defende justamente que a satisfação dos prazeres é o caminho para felicidade, e que o bem é idêntico ao prazer. No *Protágoras* nos é dito que a maior parte dos homens afirma a diferença entre o bem e o prazer, e diz tentar ir na direção do primeiro mas acabar sendo vencido pelo segundo. Cálicles, por outro lado, afirma desde o início que persegue o prazer e que esse é o verdadeiro caminho para a felicidade.

O comportamento de Cálicles, portanto, não pode ser compreendido da mesma forma como o comportamento da multidão tal como ele nos é descrito no *Protágoras*. O próprio Cálicles, inclusive, parece bastante consciente dessa oposição no *Górgias*. Como veremos, embora ele não trate a multidão como um bando de incontinentes, ele reconhece que a maioria dos homens afirma que a temperança e a moderação dos desejos é um dever de todos os homens, inclusive dos governantes. Tal postura por parte da multidão parece condizente com aquilo que eles afirmam em seu relato no *Protágoras*, isto é, que o bem é diferente do prazer. O problema, como vimos anteriormente, é que embora eles afirmem essa diferença, eles não têm nenhum critério que lhes permita separar o bem do prazer. É essa ausência de critério que torna tal afirmação vazia e, em última análise, ineficaz para a determinação de sua conduta.

No entanto, como vimos no *Protágoras*, Sócrates não faz nenhuma distinção entre bons e maus prazeres, e chega mesmo a afirmar que o prazer é, em si mesmo, bom. Num primeiro momento, portanto, poder-se-ia dizer que a argumentação desenvolvida nesse trecho do *Górgias* vai no sentido oposto do argumento que analisamos no *Protágoras*, pois naquele diálogo é Sócrates quem convence a multidão a aceitar a tese de que o prazer é nele mesmo bom, enquanto no *Górgias* tal tese será sustentada por Cálicles e refutada pelo filósofo. No entanto, como já mostraram Gosling e Taylor, as coisas não são tão simples.

De início, o filósofo pergunta a Cálicles se ele reconhece a existência de algo que se chama ciência e de algo que se chama coragem, ao que o sofista assente, reiterando que acredita serem duas coisas diferentes. Sócrates então

pergunta se o prazer e a ciência seriam a mesma coisa, e Górgias responde que não. Fica então estabelecido que, para Cálicles, o prazer e o bem são idênticos, enquanto que a ciência e a coragem diferem não só entre si, mas ambas do bem. Tendo estabelecido esses princípios, Sócrates pergunta a Cálicles se ele reconhece que a felicidade (*eu prattontas*) e a infelicidade (*kakos prattousin*) são dois estados opostos e que, como a saúde e a doença, não podem nem (a) estar ao mesmo tempo presentes no mesmo lugar e nem podem (b) ser deste mesmo lugar expulsos simultaneamente (495e). Cálicles concorda. É importante notar, como fazem Taylor e Gosling, que (b) implica que é impossível que alguém seja beneficiado e prejudicado em respeito à mesma coisa ao mesmo tempo. É o que o filósofo estabelece ao afirmar que seria absurdo se nós nos privássemos da saúde dos olhos ao mesmo tempo em que nos curássemos da oftalmia (GOSLING e TAYLOR, 1982, P. 72).

É então que Sócrates afirma que, de acordo com o que foi dito, se nós encontrarmos duas coisas que possuímos e perdemos ao mesmo tempo, elas jamais poderiam ser a felicidade e a infelicidade. Ora, nos diz o filósofo, parece ser exatamente esse o caso do prazer e da dor. A fome e a sede, por exemplo, são estados nos quais experimentamos a dor. Se nós comemos quando temos fome e bebemos quando temos sede, experimentamos então o prazer da satisfação destes desejos. Quando estamos com sede e bebemos, portanto, nós experimentamos ao mesmo tempo a dor e o prazer. Quando terminamos de matar nossa sede, por outro lado, cessam ao mesmo tempo tanto o prazer quanto a dor. Na medida em que o prazer e a dor provenientes de um desejo podem tanto estar presentes quanto cessar simultaneamente, eles não podem ser confundidos com a felicidade e a infelicidade, e o prazeroso, nos diz Sócrates, deve ser algo diferente do bom (497a).

Ao final do argumento, Cálicles afirma não ter entendido nada dos ‘sofismas’ de Sócrates. Antes de passarmos ao próximo argumento do filósofo, no entanto, devemos observar que, ao contrário do que parecia ser o caso, não há nada que foi dito aqui que contradiga aquilo que encontramos no *Protágoras*. Tudo o que o filósofo afirmou foi que o prazer não pode ser confundido nem com o bem, nem com a felicidade, o que parece bastante claro já no *Protágoras*, uma vez que mesmo o indivíduo incontinente experimenta o prazer em suas ações. Dado que a incontinência é, por definição, um erro, ela não poderia jamais ser dita uma atividade conducente à felicidade, mas ela é sem dúvida uma atividade que conduz

a algum prazer. Mais uma vez, devemos lembrar que, segundo o argumento que encontramos no *Protágoras*, uma ação é boa se e somente se ela traz mais prazer do que dor tendo em vista o conjunto total de suas consequências imediatas e futuras.

Quando Cálicles não se mostra convencido por seu argumento, Sócrates então tenta chegar à mesma conclusão através de um argumento diferente. O filósofo pergunta se Cálicles não chama de bons os homens bons devido à presença de algo bom neles. Sem dúvida, responde Cálicles. Sendo assim, acrescenta o filósofo, não são ditos bons os homens que são burros ou covardes. Cálicles concorda. Ora, mas parece claro que em determinadas situações os homens burros ou covardes experimentam tanto ou mais prazer do que os homens bons. Para exemplificar seu argumento, Sócrates utiliza a imagem de um combate:

Vendo o inimigo em fuga, quem experimenta mais prazer, os covardes ou os corajosos? – Mais prazer? Todos os dois, ao que me parece, ou ao menos a diferença é pequena. – Pouco importa a diferença: de qualquer forma os covardes também sentem prazer? – E mesmo um prazer bem grande. – Os insensatos também, ao que parece? – Sim. – Mas quando o inimigo avança, os covardes somente ficam enervados, ou os corajosos também? – Todos ficam. – Com a mesma intensidade? – Talvez os covardes um pouco mais. – E não têm eles também mais prazer quando o inimigo recua? – Talvez. – Sendo assim, a dor e o prazer podem ser experimentados pelos insensatos assim como pelos sábios, pelos covardes como pelos corajosos, e isso, na sua opinião, numa intensidade quase igual, ou até mesmo com maior intensidade pelos covardes que pelos corajosos? – Sim. – E, no entanto, os sábios e os corajosos são bons, enquanto que os insensatos e os covardes são maus? – Sim. – Consequentemente, o prazer e a dor podem ser experimentados numa intensidade quase igual tanto pelos bons quanto pelos maus (498a-c).

A contradição do discurso de Cálicles torna-se então clara. Para o sofista, o bem é idêntico ao prazer e os homens bons são bons em virtude de algo bom presente neles. Ora, mas se o bem e o prazer são idênticos, então eles devem necessariamente ser bons em virtude do prazer que, estando presente, é experimentado por eles. Este argumento cai por terra no momento em que Cálicles é obrigado a reconhecer que os homens maus, os covardes, os burros, etc., experimentam tanto prazer quanto os homens bons, pois se isso é verdade então é preciso reconhecer que existe alguma outra coisa que faz de alguns homens bons e de outros maus, o que, por sua vez, significaria admitir que o prazer não é idêntico ao bem.

Aqui, mais uma vez, estamos diante de uma aparente contradição com o *Protágoras*. Com efeito, segundo o argumento desenvolvido naquele diálogo, a

metretiké seria suficiente para guiar o homem em suas escolhas. Essa técnica, como vimos, consiste simplesmente em medir as quantidades imediatas e futuras de prazer contidas em cada ação. Ora, mas se os homens maus, que por definição não são felizes, desfrutam de tanto ou mais prazer do que os homens bons, então a *metretiké* não pode ser uma técnica suficiente para conduzir o homem à felicidade, uma vez que parece ser possível que o curso da ação escolhido pelo covarde lhe propicie mais prazer do que a opção escolhida por aquele que é corajoso. Novamente, no entanto, tal aparência é enganadora.

Com efeito, o argumento de Sócrates aqui se limita a analisar de forma sincrônica o sentimento de prazer, levando em conta a quantidade de prazer experimentada pelo homem covarde e pelo corajoso *em um dado momento e não como um todo*. Ora, o perigo que vem sendo indicado desde o *Protágoras* é justamente o de se escolher aquilo que promete mais prazer imediato, mas implica grandes inconvenientes futuros. Com efeito, basta que o covarde “pague caro” pelo excesso de prazer que experimenta em relação ao homem de coragem para que o argumento socrático seja coerente com o que vimos no *Protágoras*. De que forma ele o faz, no entanto, só nos será dito na *República*.

Ao final do argumento, Cálicles protesta mais uma vez, afirmando que o filósofo argumenta como se não reconhecesse que nem ele, Cálicles, e nem nenhuma outra pessoa se esquece de distinguir entre os prazeres que valem mais e aqueles que valem menos. Sócrates, no entanto, aparenta estar já perdendo a paciência e não acreditar mais na boa-vontade de seu interlocutor para consigo. Ainda assim, o filósofo admite o protesto e retoma a argumentação.

Dessa vez, Sócrates pergunta a Cálicles se os prazeres que valem mais seriam os úteis e os que valem menos os prejudiciais. Cálicles imediatamente concorda, e reconhece, logo em seguida, que em relação aos prazeres do corpo são úteis os que trazem a saúde e prejudiciais os que produzem o efeito contrário (499d). Sendo assim, nos diz Sócrates, devemos então dizer também das dores que elas são, sob as mesmas condições, algumas úteis e outras prejudiciais, e que são apenas os bons prazeres e as boas dores que devem ser perseguidas. Ora, conclui o filósofo, então é tendo em vista o bem que os homens fazem aquilo que é agradável e não tendo em vista o agradável que fazem o que é bom.

Por fim, o filósofo lhe pergunta se qualquer homem é capaz de distinguir os prazeres bons dos maus, ou se para tal é necessário alguma competência específica,

e Cálicles responde que acredita que a competência é de fato necessária. Fica claro, assim, que quando Sócrates fala em prazeres maus no *Górgias*, ele está se referindo a determinados objetos, ou ações, que comportam ou produzem prazer e não a tipos de prazer que seriam maus. Permanece, portanto, o princípio afirmado no *Protágoras* segundo o qual o prazer é em si mesmo algo bom. Aqui, como lá, o problema são as consequências futuras acarretadas por determinadas ações, ou objetos, que são imediatamente prazerosos.

3.10

Hedonismo e desenvolvimentismo no *Górgias* de Platão

Até este ponto a argumentação defendida por nós a respeito das aparentes contradições entre o *Protágoras* e o *Górgias* não faz senão retomar a análise desenvolvida anteriormente por Goslin e Taylor. A interpretação defendida aqui, no entanto, difere destes autores em um aspecto importante. Embora após analisar os trechos acima Gosling e Taylor terminem por afirmar que “não há nenhuma inconsistência entre a posição defendida por Sócrates a respeito do prazer no *Protágoras* e no *Górgias*”, tais autores sustentam que tal afirmação seria enganadora na medida em que deixaria de fora “o provável desenvolvimento do pensamento de Platão do *Protágoras* até o *Górgias*” (GOSLING e TAYLOR, 1982, P. 82).

Com efeito, os autores dizem acreditar que o *Górgias* nos apresenta evidências claras de que, naquele momento, Platão havia reconsiderado as idéias a respeito do prazer que vemos Sócrates defender no *Protágoras*. Para compreendermos tal afirmação, no entanto, é preciso ter em vista a leitura feita pelos autores de uma passagem do *Protágoras* que foi aqui discutida. Para Gosling e Taylor, assim como para Irwin, é Sócrates quem sustenta a tese hedonista que encontramos no *Protágoras*, e o argumento dialético desenvolvido pelo filósofo não faz senão obrigar a multidão e Protágoras a admitir uma tese que é o próprio filósofo que tem por verdadeira. Para sustentar tal afirmação, no entanto, os autores não podem senão apontar para o fragmento 351c, isto é, para o fato de que é Sócrates quem traz a tese hedonista para o diálogo e a viabiliza, ao afirmar que o prazer é, em si mesmo, bom.

Segundo Gosling e Taylor:

Enquanto 351b-e não nos permite identificar a tese de Sócrates, esta passagem deixa claro que ele tem uma tese, e que não está meramente levantando questões ou descobrindo o que Protágoras ou o homem comum pensam. Pois fica claro a partir de 351c que ele pensa que Protágoras e o homem comum estão errados em pensar que existem prazeres maus, i.e ele está comprometido no mínimo com a opinião segundo a qual tudo o que é prazeroso é bom (GOSLING e TAYLOR, 1982, P. 51).

Creio já ter dito o suficiente anteriormente para tornar claro qual o erro cometido aqui pelos autores. Uma coisa é afirmar que todo prazer é bom, isto é, que o prazer é nele mesmo algo bom, e outra afirmar que todas as ações e coisas que são prazerosas, isto é, que proporcionam prazer, são boas. Sócrates só precisa da primeira afirmação para refutar a multidão, pois se ela está correta então dizer que o prazer levou um homem a cometer um ato ruim é o mesmo que dizer que o bem levou tal homem a fazer o mal. Mesmo que admitamos tal proposição, ainda podemos reconhecer que uma ação prazerosa pode ser má se, e somente se, ela causar dores maiores do que os prazeres que proporciona. O erro cometido por Taylor e Gosling em 1982 é, em suma, o mesmo que encontramos em Irwin 27 anos depois.

3.11 Sobre o maior dos males

No final do capítulo anterior, nos perguntamos se a *metretiké* seria compatível com o comportamento justo. Para resumir, nossa dúvida era se o indivíduo que se comportasse de modo a fazer sempre o que lhe fosse mais útil seria um homem justo. Embora tal afirmação nos pareça bastante contra intuitiva, creio que o que vimos no *Górgias* já foi suficiente para nos convencer de que é essa efetivamente a posição socrática a respeito do assunto. Para reforçarmos tal conclusão, basta uma rápida recapitulação a respeito do que nos foi dito aqui sobre o que seria o maior dos males para o homem.

Em 458b, enquanto ainda dialogava com Górgias, Sócrates afirma que ele julga que é mais vantajoso para um homem ser refutado do que refutar outro homem, pois é mais vantajoso ser sarado do maior dos males do que sarar um outro. O filósofo, então, acrescenta que “não há nada de tão nocivas consequências para o homem como admitir opinião errônea sobre o assunto com o que nos ocupamos”. Segundo o filósofo, portanto, ser refutado é melhor do que refutar porque ao ser refutado somos sarados de nossas opiniões falsas. No caso da presente conversa, tal

benefício é ainda maior dado o assunto tratado. A opinião falsa a esse respeito é ainda mais danosa do que uma opinião falsa sobre qualquer outra coisa.

Sócrates ainda utilizará essa mesma qualificação em diferentes momentos do diálogo. Mais a frente, já na conversa com Pólos, o filósofo afirmará que o maior dos males é cometer a injustiça, e não sofrê-la (469b). Mas que relação tem a opinião falsa de que o filósofo falou anteriormente com cometer a injustiça? Como compreender essas duas ocorrências da qualificação ‘o maior dos males’ em conjunto?

Em 458b, Sócrates e Górgias tratam da relação do orador para com o justo e o injusto, o belo e o vergonhoso. Sócrates pergunta se, segundo Górgias, é necessário ao orador conhecer a natureza dessas coisas. Quando Górgias admite que sim, ele cai em contradição com sua afirmação anterior, que afirmava que alguns oradores se utilizavam da retórica de forma injusta. Para que tal seja uma contradição, é claro, é preciso que aquele que conheça o justo seja necessariamente justo, e não injusto. Mas como pode a natureza do justo justificar por si mesma a conduta do homem? Tudo se passa como se o filósofo associasse sistematicamente a conduta injusta com uma opinião falsa sobre a justiça e a conduta justa com o conhecimento acerca da natureza da justiça. Para que tal seja verdade, no entanto, é necessário que esse conhecimento fundamente de alguma forma não somente a conduta do homem justo, mas a escolha pelo comportamento justo ao invés do injusto.

Ora, segundo o que nos foi dito no *Protágoras* aos homens que quiserem ser felizes, isso é, a todos os homens, a conduta recomendada era que se comportassem de acordo com a *metretiké*. Se tal conduta implicava efetivamente num comportamento regido pela temperança e por um certo utilitarismo, não parecia claro que ele implicasse também o comportamento justo. Como vimos, no entanto, a forma como se encerra a conversa com Pólos deixa claro que para Sócrates a justiça é mais útil para o indivíduo do que a injustiça. Com efeito, está aí a chave para que compreendamos as sucessivas referências feitas pelo filósofo ao maior dos males.

O maior dos males é cometer a injustiça, mas só comete a injustiça aquele que acredita que dela vai tirar alguma vantagem. Dado que a ação justa é, por definição, mais útil para o indivíduo do que a ação injusta, aquele que comete uma injustiça está sendo movido por uma opinião falsa a respeito da justiça, a saber, que ela lhe seria mais prejudicial, ou menos benéfica, do que a injustiça. É esta a opinião que Sócrates acredita estar sendo disseminada pelo ensinamento da retórica. E, com efeito, suas conversas com Górgias, Pólos e Cálicles parecem

confirmar esta suspeita, ainda que somente este último tenha franqueza suficiente para defender tal opinião abertamente.

Ao redor dessas duas afirmações contraditórias a respeito da justiça se dividem a filosofia e a retórica. Mas é claro que, sendo tanto os filósofos como os oradores homens como todos os demais, e, portanto, aspirantes à felicidade, o que rege a escolha de cada um é a maneira como cada um compreende esse fim último que busca alcançar. Daí que Sócrates diga, em 472c, que a questão sobre a qual é mais belo saber a verdade e mais vergonhoso ser ignorante é a pergunta a respeito de quem é feliz e de quem não é. Para o filósofo, não há espaço aqui para relativismos: é impossível ser feliz vivendo na injustiça, e aqueles que acreditam no contrário estão enganados a respeito da natureza da justiça. É este engano que estaria por trás da escolha pela retórica, que já se delineia aqui quase como um modo de vida.

Sendo a justiça e a temperança o mesmo ou quase a mesma coisa, como prefere Protágoras, não é de se estranhar que dentre os mesmos homens que menosprezam a justiça encontremos também aqueles que fazem pouco da temperança. Ao final do texto, é a vida dos prazeres desregrados que buscam aqueles que visam o poder para fazer o que bem entenderem dentro da cidade. O que Sócrates procura lhes mostrar é que tal busca deve ser abandonada, e isso não porque ela trará danos a outrem, mas porque ela é danosa, e, portanto, vergonhosa, para o próprio indivíduo que a persegue.

Tais argumentos nos são importantes por deixar claro que o esquema utilitarista que foi esboçado no *Protágoras* para dar conta da incontinência não foi abandonado por Platão no *Górgias*, diálogo no qual já vemos operar a dualidade corpo-alma e vários dos juízos de valor que ela implica. O esquema esboçado no *Protágoras* permanece válido na medida em que os juízos de valor apresentados no *Górgias* sobre a retórica, a justiça e a beleza são todos justificados em termos utilitaristas. Como vimos, tais juízos ainda se apóiam em uma estimativa dos prazeres e das dores, dos danos e dos benefícios que são trazidos por cada tipo de ação.

3.12

O ato voluntário e o problema da *akrasia*

Encerro aqui minhas considerações a respeito do *Górgias*. O presente capítulo serviu principalmente para que fosse possível mostrar duas coisas. A

primeira é que não há nenhuma contradição entre o conteúdo do *Protágoras* e o do *Górgias*. A segunda, e mais importante para nossa investigação, é o quão estreito é o conceito socrático do ato voluntário. A respeito desse segundo ponto, gostaria de dizer ainda umas poucas palavras antes de passar para a *República*.

Como ficou claro já no primeiro capítulo, o problema da *akrasia* em Platão está diretamente ligado ao paradoxo socrático segundo o qual ninguém faz o mal voluntariamente. É um tanto quanto surpreendente, portanto, que os especialistas que se debruçaram sobre a questão da *akrasia* durante o século XX não tenham dedicado mais atenção à definição platônica do ato voluntário. Sobretudo considerando que o chamado “argumento do poder” faz parte de um diálogo que cuja pertinência para o tema da *akrasia* é geralmente reconhecido. A meu ver, essa ausência de atenção só se justifica dada a absoluta estranheza da doutrina socrática.

Como veremos no capítulo quatro, a noção do voluntário se transforma quase completamente já na obra de Aristóteles. Que tal transformação é necessária para que Aristóteles consiga classificar a *akrasia*, tal como ele a compreende, como um ato voluntário, é algo que só ficará claro depois que tivermos compreendido adequadamente a maneira como o filósofo estagirita compreende este fenômeno, tarefa que empreenderemos em nosso quinto capítulo – que trata do livro VII da *Ética a Nicômaco*. Igualmente digno de nota, no entanto, é o que ficará claro já no final do quarto capítulo, a saber, que, por um lado, essa transformação que sofre o conceito do voluntário em Aristóteles é suficiente para classificar até mesmo a *akrasia* tal como descrita por Sócrates como um ato voluntário, e, por outro, que a fidelidade à compreensão socrática do ato voluntário implica na classificação da *akrasia* como um ato involuntário mesmo que adotemos a descrição aristotélica do fenômeno.

Se antecipo aqui tais conclusões é porque julgo necessário enfatizar a importância desse conceito para nossa pesquisa. De fato, a diferença de extensão que pode ser constatada entre o que Aristóteles e o que Sócrates entendem por ato voluntário é tal, que nós poderíamos nos perguntar se eles estão falando da mesma coisa, isto é, se Aristóteles está de fato afirmando, quando diz que a *akrasia* é um ato voluntário, a mesma coisa que Sócrates estava negando. Essa, no entanto, é uma pergunta que só poderemos abordar em nossa conclusão.