
ἄρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL
THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

ARTIGO | ARTICLE

O corpo como evidência da alma no *Górgias* de Platão

The body as evidence of the soul in Plato's *Gorgias*

Maria Aparecida de Paiva Montenegro ⁱ

<https://orcid.org/0000-0002-5474-7113>
mariamonte_7@hotmail.com

Pedro Henrique Araújo Santiago ⁱ

<https://orcid.org/0000-0002-4597-3629>
pedro_010994@hotmail.com

ⁱ Universidade Federal do Ceará – Fortaleza – CE – Brasil

MONTENEGRO, M. A. P.; SANTIAGO, P. H. A. (2020). O corpo como evidência da alma no *Górgias* de Platão. *Archai* 30, e03010.

Resumo: Pretendemos mostrar que, no *Górgias*, diálogo dedicado à crítica da retórica, as frequentes alusões de Sócrates à compleição do

corpo, bem como o uso recorrente de metáforas corpóreas para referir-se ao que, por analogia, passa-se com a alma servem de ferramenta retórica para fazer frente à retórica de Górgias. Desse modo, ao mesmo tempo em que chamamos atenção para a maneira como Platão se vale das armas do adversário justamente para atacá-lo, ressaltamos o papel imprescindível do corpo como evidência da alma na filosofia platônica. Com isto, nosso intuito é reforçar a vertente interpretativa segundo a qual Platão pode ser entendido mais como um pensador que parte dos problemas prementes de seu tempo para daí nos conduzir a reflexões filosóficas – no diálogo em questão, as consequências políticas de uma *paidéia* pautada numa retórica sofística –, do que como um filósofo comprometido apenas com uma metafísica transcendente.

Palavras-chave: Platão, Górgias, Retórica, Corpo, Alma.

Abstract: We intend to point out that in the Gorgias, dialogue devoted to the critique of rhetoric, Socrates' frequent allusions to the body's complexion, and the recurrent use of corporeal metaphors to refer to what, by analogy, happens to the soul, function as a rhetoric tool in order to oppose Gorgias' own rhetoric. Thus, while drawing attention to the way Plato uses the weapons of the adversary precisely to attack him, we emphasize the indispensable role of the body as evidence of the soul in Platonic philosophy. Therefore, our intent is to reinforce the interpretive strand according to which Plato can be understood more as a thinker who departs from the pressing problems of his time in order to lead us into philosophical reflections – in the present dialogue, the political consequences of a *paideia* oriented by sophistic rhetoric –, than as a philosopher solely committed to a transcendent metaphysics.

Keywords: Plato, Gorgias, rhetoric, body, soul.

I

É amplamente sabido que a temática do corpo e sua relação com a alma na filosofia de Platão constituem um dos alvos privilegiados

por parte de seus críticos de todos os tempos e tradições, de Aristóteles (*Metaph.* 1.9 990a26 ss) a Derrida (2005). Diálogos como *República* (403d; 589e) e *Fédon* (62b; 82e) nos quais encontramos explícitas alusões à primazia da alma sobre o corpo, bem como ao corpo como uma espécie de cárcere (φρούρα), de prisão (εἰργμός) que impede o conhecimento pleno das essências por parte da alma, vêm servindo de fundamento para taxarem Platão de dualista, idealista e, por essa razão, incapaz de dar conta de questões em geral consideradas mais concretas, como a contingência, o devir, bem como o papel de nossas sensações para o conhecimento, cuja influência não é fácil refutar. Entretanto, também não é mais nenhuma novidade a emergência de interpretações que divergem desse *mainstream* crítico, e segundo as quais é preciso ler os diálogos de Platão não somente a partir de seu conteúdo, mas levando também em conta sua dimensão dramática e metadialógica.

Nesse sentido é que comentadores como Nightingale (1995), Blondell (2002), Levin (2001), Lopes (2011) e tantos outros, chamam a nossa atenção para possíveis interpretações que não fazem coro a essas críticas, em que pese à autoridade de sua procedência e de seus argumentos. De acordo com o que propõe essa outra vertente interpretativa, cumpre examinarmos com mais cuidado a presença marcante de uma diferença entre aquilo que é dito e aquilo que é efetivamente realizado nos planos dramático e metadialógico. Pois que Platão, como autor, vale-se amplamente dos recursos que parece querer criticar no corpo de seus diálogos. Com efeito, encontramos, na *República* (Livros II, III e X) a crítica aos expedientes enganosos da poesia, porém, a partir desses mesmos expedientes; o mesmo se dá com a crítica à eficácia cognitiva da imagem recorrendo a imagens (Livros VI, VII); no *Fédon* (274b-278b), deparamo-nos com a polêmica crítica à escrita, proposta, todavia, por escrito. No *Górgias* é a retórica que estará sob a mira de Sócrates que, ao mesmo tempo em que a ataca, vale-se sobejamente de seus artifícios para desmontar os argumentos de seus adversários. Se Dionísio de Halicarnasso (Roberts [1910] *apud* Santos, 2008, p. 24, n. 7), em *De Compositione Verborum* (DH *Comp.* 208 ss), estava certo ao dizer que Platão costumava polir e tecer seus diálogos, “reordenando-os de toda

maneira” (Santos, 2008, p. 24, n. 7), não se pode simplesmente supor que tal diferença entre conteúdo e forma seja casual, ou fruto de imperícia do filósofo como escritor.

Assim, pretendemos mostrar que aquilo que para os críticos de Platão poderia soar como ambiguidade no tratamento conferido ao tema do corpo no âmbito do *Górgias*, trata-se, a nosso ver, de estratégia deliberada nos moldes já mencionados. Tal ambiguidade se evidencia nos seguintes termos: por um lado, o corpo é considerado um obstáculo (ἐπίπροσθεν) ao conhecimento, e, conseqüentemente, ao autoconhecimento (*Grg.* 523d). Dito de outro modo: a ligação com o corpo tornaria a alma como que refém das sensações, vindo a se orientar a partir de parâmetros hedonistas. Por conseguinte, o autoconhecimento também se tornaria prejudicado, uma vez que não haveria isenção por parte de quem viesse a empreender um autoexame. Por outro lado, o corpo é usado ao longo de todo o diálogo como referência privilegiada para permitir a compreensão dos processos mais importantes que concernem à alma do indivíduo – seja em sua relação consigo mesma, seja com a *pólis* e, conforme veremos mais adiante, na análise do mito escatológico narrado por Sócrates ao final do diálogo, na própria relação da alma com a morte.

Essa opção interpretativa torna mais evidente a maestria de Platão quando lança mão justamente do recurso que pretende criticar – no caso do *Górgias*, o ataque à retórica é conduzido retoricamente por meio das analogias propostas entre aquilo que se passa na alma e o que ocorre no corpo. Além disso, o plano dramático próprio ao gênero dialógico permite imprimir, no caso, ao modo como a retórica é abordada, um forte caráter de ação, o que automaticamente confere também uma espécie de concretude ou corporeidade à investigação proposta.

Tudo se passa, portanto, como se Platão pretendesse justamente penetrar no território do adversário munido das próprias armas forjadas por ele. Nesse sentido, tanto as inúmeras metáforas corporais empregadas ao longo de todo o diálogo, quanto a transformação do exame da retórica em ato, em retórica encenada, permite-nos, essa é

a nossa aposta, no mínimo duvidar que a filosofia platônica coincida com aquilo que apontam seus críticos, a saber, com uma negação do corpo e de suas possibilidades em prol de uma sobrepujança da alma.

Nessa perspectiva é que Lopes (2014, p. 166, n. 1), tradutor brasileiro e comentador da obra, tem razão ao supor que o *Górgias*, apesar de não especificar o espaço e o tempo interno ao diálogo, tem seu estilo marcado por um ritmo agonístico, presente já na sua primeira fala, qual seja: “Como dizem, Sócrates, eis a devida maneira de participar da guerra e da batalha” (*Grg.* 447a). Com efeito, essa fala que irrompe já com alusões à guerra e à batalha (πολέμου καὶ μάχης), causando no leitor algo como a sensação de um soco inesperado parece querer deixar claro que Sócrates está penetrando em território inimigo. E provém justamente daquele que se pode considerar um dos mais beligerantes e recalcitrantes interlocutores de Sócrates, a saber: Cálicles, cuja existência histórica, diferentemente da dos demais personagens, nunca foi certificada. Apesar de não ser com ele que Sócrates dialogará no início, sua brusca intervenção à chegada tardia do filósofo, posto que já findara a exibição de Górgias, é prontamente interpretada como uma provocação. Ao conceder a Cálicles, seu mais combativo personagem, o privilégio de abrir o diálogo já em tom de guerra, Platão apropria-se da analogia entre luta e *lógos* proposta pelo Górgias histórico, conservada no seguinte fragmento:

Nossa competição requer duas coisas, segundo Górgias de Leontinos: audácia e esperteza, audácia para suportar o perigo, esperteza para conhecer o enigma. A palavra, como o anúncio dos jogos olímpicos, convoca quem quer, premia quem pode (DK82 B8).

A aproximação entre luta e *lógos* também é usada por Platão no *Eutidemo*, (271d-272a), desta feita em um tom notoriamente mais jocoso, posto que Eutidemo e seu irmão, Dionisodoro, supostos como

exímios lutadores de Pancrácio,¹ teriam passado em questão de pouco tempo a dominar e a ensinar a arte da refutação em discursos. Assim, teriam preterido as exibições de luta em favor de exibições de Erística. Eis o modo com que Sócrates os descreve a outro personagem do diálogo, seu amigo Críton:

Sobre o que perguntas, o saber deles, é uma maravilha, Críton. Os dois são simplesmente sábios em tudo; e eu ignorava até aqui o que fossem os pancratiastas. Pois esses dois são certamente lutadores de tudo; não como eram os dois arcananes, os irmãos pancratiastas. Pois estes dois só eram capazes de lutar com o corpo, enquanto aqueles são, em primeiro lugar, habilíssimos com o corpo e na luta na qual é possível dominar todos – pois são sábios consumados em lutar com armas, e capazes de nisso fazer sábio outrem, desde que lhes pague um salário; em seguida, no que concerne a disputa dos tribunais, são ótimos, tanto para sustentar o litígio, quanto para ensinar outrem a falar e a redigir discursos tais que apropriados aos tribunais. De fato, até o presente, eram hábeis só nessas coisas, agora colocaram o remate na arte do pancrácio. Pois, a luta que lhes restava por exercer, essa agora eles realizaram plenamente, de modo que ninguém será capaz sequer de erguer-se contra eles, de tal forma tornaram-se hábeis em lutar com as palavras e em refutar completamente o que, a cada vez, é dito de forma semelhante se for falso e se for verdadeiro (*Euthd.* 271d-272a).

Enquanto no *Eutidemo* a suposta harmonia entre o que se passa no plano do corpo e o que se passa no plano da alma é usada em tom de grande ironia, pois que os irmãos não são lutadores propriamente ditos, mas dão exibições públicas tanto de lutas corporais quanto discursivas, no *Górgias*, a analogia entre combate corporal e combate discursivo remete também à analogia que o Górgias histórico propõe, no *Elogio de Helena*, entre o próprio *lógos* e o corpo, a partir da qual ele ressalta o poder que o *lógos* exerce sobre a alma:

¹ Segundo Maura Iglésias (2011, p. 137, n. 4), tradutora a qual escolhemos para fazer as referências já mencionadas de *Eutidemo*, pancrácio é “um tipo de luta que combina luta livre e o pugilato”.

O discurso é um grande soberano, que com o menor e mais invisível corpo, executa as ações mais divinas, pois ele tem o poder de cessar o medo, retirar a tristeza, inspirar a alegria e aumentar a piedade [...] toda a poesia considero e nomeio um discurso que tem métrica; nos ouvintes desta penetram um tremor aterrorizante, uma piedade lacrimosa e um desejo doloroso e diante das ações e dos corpos dos outros, pelos êxitos e revezes, um sofrimento próprio, por meio das palavras, a alma sofre [...]. Pois os encantamentos inspirados pelos deuses, por meio das palavras, introduzem o prazer e afastam a dor; pois, nascendo junto com a opinião da alma, o poder do encantamento fascina, persuade e altera essa alma pelo enfeitiçamento (*Hel.* 8-10; trad. Coelho, 1999).

Note-se que a importância que o embaixador de Leontinos quer atribuir ao *lógos* no que diz respeito à influência que o mesmo é capaz de exercer sobre a alma é retoricamente ressaltada pela analogia do *lógos* com o corpo. Pois o que afeta o corpo parece acionar um efeito imediato de compreensão, uma espécie de *páthei máthos*, aprendizado pela dor ou pelo que nos afeta, que dispensa grandes elucubrações. Desse modo, assim como as afecções do corpo exercem forte influência sobre a alma, tal como supõe ter ocorrido com Páris e Helena, a partir da visão recíproca de seus belos corpos, também o faz o *lógos*, dado que se compara a um corpo, ainda que ínfimo. Ora, é justamente essa analogia que permite pensar o *lógos* como um *phármakon*, na sua ambígua acepção de remédio e veneno:

A mesma proporção tem o poder do discurso perante a ordenação da alma e a ordenação dos remédios perante a natureza dos corpos. Pois, como dos remédios alguns retiram alguns humores do corpo, uns cessando a doença, outros a vida, assim, também, dos discursos alguns atormentam, outros agradam, outros aterrorizam, outros levam os ouvintes a uma situação de confiança e outros, por meio de uma persuasão má, drogam e enfeitiçam a alma (*Hel.* 14; trad. Coelho, 1999).

É, pois, munido da artilharia provavelmente retirada do próprio Górgias histórico – que Platão propõe pensar o *lógos* como luta; o *lógos* como corpo e o *lógos* como *phármakon* – todas as analogias

que envolvem o corpo direta ou indiretamente. Desse modo, Platão “polimeticamente” fará Sócrates comparar a retórica do Leontino a um veneno que droga e enfeitiça a alma. Para chegar a esse ponto, contudo, o filósofo prepara cuidadosamente o terreno no qual se travará a batalha entre retórica e filosofia. Demonstrando maestria no manejo das armas do adversário, ele pinta um Sócrates aparentemente desarmado frente a frente com um Górgias que se apresentará “jactante, presunçoso, orgulhoso de sua onipotência na arte do discurso (τεχνη λόγων)” (Lopes, 2014, p. 177, n. 11), escudado ainda por dois fiéis discípulos, Polo e Cálicles. Com efeito, à irrupção agonística deste último na abertura do diálogo, Sócrates responde com um aparente ar de ingenuidade, pois que emprega uma metáfora que associa o que ali acontecia a uma festa (ἑορτῆς) ao invés de uma batalha (μάχης): “Mas o quê? Chegamos, como no ditado, depois da festa e atrasados?” (*Grg.* 447a).

Todavia, pouco a pouco, Platão vai impondo ao diálogo um ritmo mais próprio ao estilo de Sócrates, o que implica numa aparente substituição dos discursos extensos (μακρολογία), característico da exibição (ἐπιδείξις) retórica – aquela que Górgias teria acabado de apresentar e que Sócrates teria supostamente perdido por culpa de seu amigo Querefonte (*Grg.* 447a) – por perguntas e respostas breves. Desse modo, mesmo colocando primeiro o amigo para interrogar Polo, deixando assim o leitor mais ansioso para o confronto entre os mestres, já podemos contar com um importante dado que permitirá a ampla utilização da analogia entre o que se passa no corpo e o que se passa na alma, e que percorrerá todo o diálogo. Trata-se da pergunta, dirigida por Querefonte a Polo, sobre uma analogia entre a arte de Górgias, cuja definição Sócrates (já não mais ingenuamente) está à procura, e a arte de Heródico, médico e irmão do Górgias histórico:

Se Górgias tivesse o conhecimento da mesma arte de seu irmão Heródico, que denominação lhe seria mais justa? Não seria a mesma que conferimos àquele? (*Grg.* 448b)

Ora, tudo se passa como se Platão, ao lançar mão desse irmão médico de Górgias, trouxesse para dentro do diálogo a correlação

proposta pelo Górgias histórico entre retórica e medicina para, pouco a pouco, substituir, nessa correlação, a retórica pela filosofia. Para tanto, ele põe Sócrates para interrogar Górgias (*Grg.* 449d) acerca do que vem a ser propriamente a retórica e a respeito de que concerne o seu conhecimento (*περὶ τῆς ῥητορικῆς, περὶ τί τῶν ὄντων ἐστὶν ἐπιστήμη*);). E é justamente quando Górgias responde que a retórica concerne aos discursos que Sócrates encontra a deixa para retomar a analogia com a medicina:

Mas a quais discursos, Górgias (concerne à retórica)? São, porventura, aqueles que mostram por qual regime os doentes devem recobrar a saúde? (*Grg.* 449e)

A essa pergunta notadamente retórica, Górgias responde obviamente que não, e Sócrates continua na trilha que o levará a estabelecer a correlação almejada. Por isto é que se faz necessário mostrar (*Grg.* 450a) que a medicina, analogamente à retórica, também concerne aos discursos; porém, nem uma, nem a outra, concerne a todo tipo de discurso. Por outro lado, tanto uma quanto a outra tornam aqueles que as estudam aptos a falar e a pensar sobre aquilo de que cada uma é arte. No caso da medicina, ela tornaria aqueles que a estudam aptos a tornar os doentes melhores. Isto posto, cria-se a condição para substituir aos poucos a retórica pela filosofia, uma vez que a tese que Sócrates tenta manter é aquela segundo a qual não sendo, como o é a medicina, uma *techné*, a retórica não seria capaz de tornar as pessoas melhores com os discursos que veicula; conseqüentemente, a retórica não poderia correlacionar-se à medicina, devendo, portanto dar lugar à filosofia, esta sim, capaz de promover a saúde da alma, inculcando naqueles que a ela se dedicam a noção de justiça.

II

Para efeito do presente exame, não se mostra viável nos determos com o devido vagar sobre o passo a passo do diálogo travado entre Sócrates e Górgias acerca da arte da persuasão, até o ponto que culmina no rebaixamento da retórica à condição de veneno para a

alma. Listaremos, portanto, abaixo, os resultados parciais que emergem da aplicação do método socrático a esse embate que deveria ser vibrante; todavia, curiosamente, não atende a tal expectativa, uma vez que exhibe um Górgias facilmente persuasível, concordando prontamente com Sócrates, sem praticamente oferecer nenhuma resistência.

Eis os argumentos que, no curso do diálogo, decorrem das respostas fornecidas por Górgias (*Grg.* 454c ss):

1. Há algo que Górgias considera “ter aprendido” (τι μεμαθηκέναι);
2. Há o que ele chama de “acreditar em algo” (τί πεπιστευκέναι);
3. Aprendizagem e crença são coisas distintas (μάθησις και πίστις, ἢ ἄλλο τι);
4. Há crença verdadeira e crença falsa (ἔστιν τις πίστις ψευδῆς και ἀληθῆς);
5. Porém, não há conhecimento falso e conhecimento verdadeiro (ἐπιστήμη οὐ ἔστιν ψευδῆς και ἀληθῆς);
6. Logo, é evidente que conhecimento e crença são coisas distintas (δῆλον ὅτι ἐξῆς τὸ πιστεύειν και ἐπιστήμην ἢ ἄλλοτι);
7. Portanto, há duas formas de persuasão: uma que infunde crença sem o saber e outra que infunde o conhecimento (δύο εἶδη θῶμεν πειθοῦς, τὸ μὲν πίστιν παρεχόμενον ἄνευ τοῦ εἰδέναι, τὸ δ' ἐπιστήμην);
8. A retórica é artífice da persuasão e infunde crença, não ensinando nada a respeito do justo e do injusto (ἡ ῥητορικὴ πειθῶ ποιεῖ ἐξ ἧς πιστεύειν γίνεται δημιουργός ἔστιν πιστευτικῆς ἀλλ' οὐ διδασκαλικῆς περὶ τὸ δίκαιόν τε και ἄδικον).

Essa constatação de que a retórica é artífice da persuasão e infunde crença – algo, portanto, distante do conhecimento – parece coroar a estranha e reiterada anuência de Górgias a Sócrates. Porém, além de alheia ao personagem histórico, tal anuência torna-se particularmente pouco convincente se pensarmos que é logo seguida de um discurso encomiástico por ele proferido, no qual a retórica é elevada à condição de discurso mais excelente e eficaz entre todos,

sendo capaz de obter melhores resultados que quaisquer outros discursos, apropriados a suas respectivas artes:

Ah! Se soubesses de tudo, Sócrates, todos os poderes, por assim dizer, ela (a retórica), os mantém sob a sua égide. Vou te contar uma grande prova disso: muitas vezes eu me dirigi, em companhia de meu irmão e de outros médicos, a um doente que não queria tomar remédio nem permitir ao médico que lhe cortasse ou cauterizasse algo; sendo o médico incapaz de persuadí-lo, eu o persuadei por meio de nenhuma outra arte senão a da retórica. E digo mais: se um retor e um médico se dirigirem a qualquer cidade que quiseres, e lá se requerer uma disputa (διαγωνίζεσθαι) entre eles mediante o discurso, na Assembléia ou em qualquer outra reunião, sobre quem deve ser eleito como médico, quem se apresentará jamais será o médico, mas será eleito aquele que tenha o poder de falar, se assim ele o quiser; E se disputasse com qualquer outro artífice, o retor, ao invés de qualquer um deles, persuadiria as pessoas a elegerem-no; pois não há nada sobre o que o retor não seja mais persuasivo do que qualquer outro artífice em meio à multidão. Esse é o tamanho e o tipo de poder dessa arte (*Grg.* 456a-c).

Mediante esse discurso emulativo de Górgias, Platão parece não só exacerbar a arrogância da retórica, colocando-a num lugar em extremo oposto ao da atitude filosófica tipicamente socrática – do saber que nada sabe – como também prepara o terreno para dissociar, logo que puder, a relação entre retórica e medicina estabelecida pelo Górgias histórico. No lugar da retórica, Sócrates propõe a filosofia para fazer par com a medicina, uma vez que ambas pressupõem uma *techné* no afã de promover a saúde – esta do corpo, aquela da alma. Quanto à retórica, ela é rebaixada à condição de lisonja (κολακείαν); pois que, ao apenas pretender agradar aos apetites promovendo-lhes prazer, não implicaria nenhuma *techné*, mas tão-somente uma prática (ἐμπειρία). É então associada à culinária e à cosmética, dado que, assim como tais práticas ocupar-se-iam apenas de agradar aos apetites mais vinculados ao corpo, oferecendo-lhe a aparência da saúde, a retórica lisonjearia a alma de seu público, oferecendo-lhe a crença do saber sobre o justo e o injusto e não o saber sobre a justiça

(ἐστὶν πιστευτικῆς ἀλλ’ οὐ διδασκαλικῆς περὶ τὸ δίκαιόν τε καὶ ἄδικον) – (Grg. 455a).

A impressão que fica, portanto, é a de que se chega a um anti-clímax no diálogo, uma vez que o esperado embate entre os dois grandes mestres é, para dizer o mínimo, decepcionante. Todavia, essa suposta ausência de disputa (πολέμος) permite, no entanto, a Sócrates dirigir ao Leontino a pergunta que nos parece constituir-se como a questão fundamental do diálogo, a saber, quais as consequências práticas do ensino da retórica. Pergunta, aliás, que não quis calar Platão, ciente de todos os impasses políticos que levaram Atenas ao colapso, vindo a ser derrotada na Guerra do Peloponeso. Tudo se passa, assim, como se para o filósofo tais impasses tivessem grande parte decorrido das práticas desenvolvidas no âmbito em que a oratória floresceu através dos sofistas. Nas palavras atribuídas a Sócrates: “O que nos acontecerá, Górgias, se convivemos contigo? A respeito de que seremos capazes de aconselhar a cidade?” (Grg. 455d).

Ora, não é novidade que Platão via nos sofistas o fortalecimento e a propagação de uma formação pautada no poder da oratória. Nesse sentindo, a decadência política de Atenas parece ser por ele compreendida como uma espécie de corolário desse modelo de educação. Por isso, talvez, é que ele enrede, no *Górgias*, o personagem homônimo nessa armadilha retoricamente construída, fazendo inclusive Sócrates exortá-lo com as seguintes palavras: “Tenta, então, responder a eles!” (Grg. 455d). E é provavelmente para tentar responder-lhes, aos atenienses de seu próprio tempo, sobre as possíveis razões que os levaram à guerra contra gregos de outras *póleis*, culminando em sua derrota na guerra do Peloponeso, que Platão empreende essa guerra retórico-filosófica contra a retórica dos sofistas.

Nessa perspectiva, nada mais oportuno que lançar mão de metáforas em que o corpo e os cuidados que devemos ter com ele servem de recurso para tentar fazer com que eles, os muitos atenienses, entendam os males que a retórica dos sofistas provoca na alma e, conseqüentemente, na *pólis*.

Esse reiterado apelo aos processos do corpo para nos remeter ao que se passa com a alma, apesar de ocorrer de modo cada vez mais incisivo no desenvolvimento do diálogo, não implica que Platão deixe de atentar para a diferença existente entre um e outro. A pergunta de Sócrates a Górgias e a resposta dada por ele sobre uma coisa ser o corpo e outra a alma evidencia a consciência de tal distinção:

SOC: Eu tentarei explicar o que me parece ser a retórica [...]. Há o que chamas corpo e o que chamas alma?

GOR: E como não haveria? (*Grg.* 463e-464a).

Ora, conforme adverte Lopes (2011, p. 228, n. 52), a distinção entre corpo e alma, apesar de “basilar no pensamento platônico, é um dos elementos da argumentação do Górgias histórico do *Elogio de Helena*”. Assim, Platão estaria tão-somente mantendo as ferramentas retóricas de seu adversário para usá-las contra ele. O trecho do *Elogio* que segue abaixo parece servir como uma luva aos propósitos do filósofo contra o orador:

Ordem, para a cidade, virilidade; para o corpo, beleza; para a alma, sabedoria; para o ato, excelência; para o discurso, verdade. O contrário destes, desordem. Tanto homem, quanto mulher; tanto discurso, quanto obra; tanto cidade, quanto assunto privado, *é preciso, por um lado, com louvor, honrar o digno de louvor; por outro lado, repreender ao indigno* (*Hel.* 1; trad. Paulinielli, 2009; *itálicos* nossos).

Nesse sentido, no *Górgias*, Platão tomaria a recomendação do personagem histórico homônimo para honrar com elogio a filosofia e, com as metáforas médicas e corpóreas por ele usadas, empreenderia seu vitupério contra a retórica, rebaixando-a a condição de prática e rotina (*ἐμπειρία καὶ τριβή*) para, em seguida, compará-la a um veneno para a alma.

III

Esse meticuloso vitupério construído por Platão num cenário beligerante desde a abertura do diálogo não atinge seu ápice, conforme aludimos acima, quando os dois mestres são postos em enfrentamento. Com efeito, sentiríamos certa frustração se este fosse o seu epílogo. Todavia, Platão parece reservar o clímax de seu agravo à retórica para o confronto entre Sócrates e Cálicles. Em muito extrapolaria nossas pretensões seguir esse embate passo a passo, quando assistimos a um confronto de posições antagônicas por eles assumidas, marcadas pela arrogância pretensiosa de Cálicles e pelo comedimento (ou seria ironia?) de Sócrates. Cumpre-nos tão-somente chamar atenção para o modo como Platão se vale de metáforas corpóreas para se referir ao que se passa na alma, justamente quando faz coincidir o final do diálogo com a temática do julgamento final.

Antes, contudo, note-se que, apesar de o julgamento das almas ser um tema presente na cultura grega desde a tradição Pitagórica, Platão lança mão de tal expediente precisamente num contexto em que o personagem Cálicles, repetidas vezes, vaticinava o destino de Sócrates que deveras ocorreu – julgamento e condenação à morte. Desse modo, o tema do julgamento final mostra-se como uma excelente arma retórica usada contra ela mesma e encarnada, dessa feita, no seu mais beligerante usuário.

Vejamos primeiramente como Platão conduz as falas de Cálicles quando este alude pela primeira vez ao risco de julgamento e condenação à morte que estaria correndo Sócrates por dedicar-se à filosofia; valendo-se de paráfrase de um aconselhamento dado pelo personagem Zeto a Anfíon, retirado da peça *Antíope* de Eurípedes, o discípulo de Górgias utiliza-a, entretanto, através de expedientes ambíguos (seria esta a impressão que Platão queria deixar a respeito do exercício da retórica?). Ou seja, faz-se passar por amigo de Sócrates ao mesmo tempo em que parece lhe lançar uma espécie de ameaça velada:

Contudo, eu, Sócrates, nutro por ti uma justa amizade; é provável que eu tenha agora o mesmo sentimento que Zeto teve por Anfión na peça de Eurípedes que rememorei.

[...]

Aliás, caro Sócrates – e não te irrites comigo, pois falar-te-ei com benevolência –, não te parece vergonhoso esse comportamento que, julgo eu, tu possuis e todos os outros que se mantêm engajados na filosofia por longo tempo? Pois se hoje alguém te capturasse, ou qualquer homem da tua estirpe, e te encarcerasse sob a alegação de que cometeste injustiça, ainda que não tenhas cometido, sabes que não terias o que fazer contigo mesmo, mas ficarias turvado e boquiaberto sem ter o que dizer; quando chegasses ao tribunal, diante um acusador extremamente mísero e desprezível, tu morrerias, caso ele quisesse te estipular a pena de morte. Ademais, como isto pode ser sábio, Sócrates, “que a arte, apossando-se de um homem de ótima natureza, torna-o pior”, incapaz de socorrer a si mesmo, de salvar a si mesmo ou qualquer outra pessoa dos riscos mais extremos, despojado pelos inimigos de todos os seus bens e vivendo totalmente absolutamente desonrada na cidade? [...] Acredita em mim, bom homem, para de refutar os outros, [...] aplica-te à erudição [...], aplica-te àquilo que te confira refutação de homem inteligente [...] Não invejes os homens que vivem a refutar coisas de pequena monta, mas aqueles que possuem recursos de vida, reputação e muitos outros bens (*Grg.* 486a-d).

Em 521c-d, assistimos novamente à investida de Cálicles no sentido de colocar Sócrates sob a possível ameaça de julgamento e condenação por guiar sua vida pela filosofia: “Como tu me pareces, Sócrates, descreer na possibilidade de que tal sorte te acometa, como se fosse longínqua a tua morada e não pudesses ser conduzido ao tribunal pela acusação, talvez, de um homem extremamente torpe e desprezível!” Sócrates responde a mais essa provocação de Cálicles afirmando que talvez não saiba mesmo o que dizer ante tal acusação de seu adversário, uma vez que não se submeteria a seguir os seus conselhos. É então que lança mão de outra metáfora que trata das

questões concernentes às virtudes da alma e da atividade política – tal seria o caso da justiça e da injustiça –, como se fossem questões ligadas a demandas do corpo. Ou seja, para se referir ao modo como reagiria a injustiça de seus torpes acusadores, sentir-se-ia “julgado como se fosse um médico a ser julgado em meio a crianças sob a acusação de um cozinheiro” (*Grg.* 522a). Ante a mais uma acusação de Cálicles de que sua arte não seria capaz de socorrer a si mesma, Sócrates acrescenta que só deveria socorrer a si mesma se isto não implicasse em incorrer em injustiça (*Grg.* 522c-d). E complementa:

[...] se eu perdesse vida por carência de uma retórica adulatora, estou seguro de que me verias facilmente suportar a morte. Pois ninguém que não seja absolutamente irracional e covarde teme a morte; teme, porém, ser injusto, pois o cúmulo de todos os males é alma chegar ao Hades plena de inúmeros atos injustos (*Grg.* 522e).

Tem-se, assim, criadas as condições para Sócrates inverter o jogo ameaçador de Cálicles, introduzindo outra situação de julgamento; desta feita, um julgamento que se supõe ocorrer após a morte, no qual será vislumbrada a possibilidade da justiça. Tudo se passa, portanto, como se o reconhecimento da filosofia e de seu intrínseco compromisso com a justiça fossem inviabilizados pela prática da retórica bajuladora.

Nessa perspectiva, Platão conduz o diálogo na direção da temática escatológica. Para tanto, faz Sócrates definir a morte como a separação entre corpo e alma. Assim, precisamente quando se trata de especular sobre o que se passa após a separação entre ambos, o filósofo lança mão de um mito – tido por Sócrates como um *lógos* – para abordar o destino das almas após a morte.

De acordo com o mito, as almas são submetidas a julgamento, a partir do qual recebem a sentença que definirá o destino que cada uma terá no Hades: os justos serão conduzidos à Ilha dos Bem-Aventurados e os injustos ao Tártaro. Entretanto, tal julgamento se dava de forma distinta na era de Cronos e na era de Zeus. Na primeira, as pessoas tinham pré-ciência da morte e, por essa razão, seus

respectivos julgamentos ocorriam no último dia de vida. Com isto poderiam ludibriar os juízes, ornando-se com bela indumentária para impressioná-los, bem como reunindo testemunhas que lhes fossem benevolentes, no sentido de enaltecer apenas suas virtudes. Consequentemente, a maioria dos injustos era conduzida à Ilha dos Bem-Aventurados, enquanto que os justos eram lançados no Tártaro. Em face de tamanha injustiça, Zeus teria instaurado uma nova era, na qual as pessoas perderiam a pré-ciência da própria morte, passando a ser julgadas depois de mortas, por juízes igualmente mortos. Nesse novo contexto, as almas apareceriam diante de seus juízes despidas do próprio corpo e exibindo as marcas de seus atos – justos e injustos –, de modo que a justiça fosse restaurada.

Note-se que, apesar de alma e corpo estarem separados com a morte, mantêm-se, no mito, frequentes alusões às intrínsecas relações entre ambos. Prova disso são as recorrentes analogias corpóreas usadas para se reportar ao que se passa na alma, mesmo após a separação do corpo. A esse respeito, os passos seguintes parecem não deixar dúvidas:

[...] quais disposições que o corpo tenha adquirido em vida, todas, ou a sua maior parte, estarão manifestas também depois da morte por certo tempo. Portanto, parece-me que o mesmo sucede à alma, Cálicles: quando desnudada do corpo, todas essas coisas estão manifestas nela, seja o que concerne à sua natureza, seja as afecções que o homem possui na alma mediante cada atividade (*Grg.* 524d).

[...] Radamanto [...] observou que nada em sua alma (do julgado)² era saudável, mas que ela foi açoitada e estava plena de cicatrizes pelos perjuros e pela injustiça, cujas marcas foram impressas na alma por cada uma de suas ações. Ele observou que a mentira e a jactância deixaram tudo contorcido e que nenhuma retidão havia porque fora criada apartada da verdade; e viu que, pelo poder ilimitado, pela luxúria, pela

² Parênteses nossos.

desmedida e pela incontinência de suas ações, a alma estava plena de assimetria e vergonha (*Grg.* 524e).

IV

Do mito acima sintetizado, nossa suposição é a de que Platão se remete a dois tipos de julgamento final, não propriamente para tratar do que pode nos acontecer prestes ou após a morte - tal interpretação aproximaria o filósofo de uma concepção mais voltada para questões metafísicas ou transcendentais. A nosso ver, a descrição da era de Cronos refere-se ao modo como os julgamentos de fato costumavam ocorrer em Atenas, destacando-se aí o julgamento de Sócrates, diversas vezes vaticinado por Cálicles no diálogo – aliás, julgamentos nos quais Cálicles parecia saber se conduzir muito bem, uma vez que poderia socorrer a si mesmo por meio da retórica lisonjeadora, tão avessa a Sócrates.

Em outros termos, Platão estaria criticando as práticas políticas e jurídicas de sua época, por se curvarem à posição social, posses e influência dos julgados. Assim, a mudança implantada pela era de Zeus poderia ser pensada como uma alusão ao modo como os julgamentos deveriam se dar, caso fossem realmente conduzidos de forma justa. Ora, isto implicaria numa mudança da *paidéia* pautada no ensino da retórica dos sofistas, para uma *paidéia* orientada pela filosofia. Nessa perspectiva, Platão pareceria muito mais interessado em refletir sobre os problemas éticos e políticos de seu tempo – e, com isso, convencer-nos a nos iniciar na filosofia, uma vez que esta se mostra como a melhor escolha para conduzirmos a vida de modo belo e justo – do que enveredar por temáticas transcendentais.

Bibliografia

AZEVEDO, T. M.; PULQUÉRIO, M. (1997). Platão. *Fédro*. Lisboa, Edições 70.

BLONDELL, R. (2002). *They play of Character in Plato's dialogues*. Cambridge, Cambridge University Press.

- COELHO, M. C. (1999). *Górgias. Elogio de Helena*. São Paulo, Cadernos de Tradução do Departamento de Filosofia da USP.
- DERRIDA, J. (2005). *A Farmácia de Platão*. São Paulo, Iluminuras.
- FONTES, L. M. (2017). *Górgias: Testemunhos e Fragmentos (tradução)*. In: DINUCCI, A. (org.). *Górgias de Leontinos*. São Paulo, Oficina do Livro.
- IGLÉSIAS, M. (2011). Platão. *Eutidemo*. 2ed. Rio de Janeiro, Editora PUC-RIO/Loyola.
- LEVIN, S. B. (2001). *The ancient quarrel between philosophy and poetry revisited: Plato and the Greek literary tradition*. New York, Oxford University Press.
- LOPES, R. N. (2014). *Górgias de Platão*. São Paulo, Perspectiva.
- NIGHTINGALE, A. W. (1995). *Genres in dialogue: Plato and the construct of philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- NUNES, C. A. (2000). Platão. *A República*. 3ed. Belém, EDUFPA.
- NUNES, C. A. (2011). Platão. *Fédon*. 3ed. Belém, EDUFPA.
- PAULINELLI, D. (2009). *Górgias. Elogio de Helena. Anágnosis*. Disponível em: <http://anagnosisufmg.blogspot.com/2009/11/elogio-de-helena-gorgias.html>. Acesso em 26 de Maio de 2019.
- PERINE, M.; REALE, G. (trads.) (2015). Aristóteles. *Metafísica*. 5ed. São Paulo, Loyola.
- SANTOS, J. G. T. (2008). *Para ler Platão: a ontoepistemologia dos diálogos socráticos*. Vol. 1. São Paulo, Loyola.

Submetido em 27/06/2019 e aprovado para publicação em 12/10/2019



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença Creative Commons Attribution, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado.

Gostaria de enviar um artigo para a Revista *Archai*? Acesse <http://www.scielo.br/archai> e conheça nossas *Diretrizes para Autores*.
