

REFUTAÇÃO DA REFUTAÇÃO: REVIVENDO O ÉLENKHOS SOCRÁTICO SEGUNDO GREGORY VLASTOS

George Matias de Almeida Júnior*

* Mestre em Filosofia
pela Universidade
Federal de Minas
Gerais.

RESUMO: Vamos apresentar a concepção de refutação socrática formulada por Gregory Vlastos, a partir da visão derradeira do autor sobre o tradicional problema do *elenchos*, elaborada no artigo: “The socratic *elenchos*: method is all” (1994). Para enriquecer nosso trabalho, vamos contrastar as posições gerais de Vlastos com uma crítica contumaz dirigida a elas por Monique Dixsaut no artigo “Refutation et dialectique” (2012), no qual a autora pretende elaborar uma outra visão sobre o *elenchos*. Para balizar nossas considerações, tomaremos as refutações no *Górgias* de Platão, com o objetivo de avaliar qual dos dois modelos, o de Vlastos ou o de Dixsaut, se aproxima mais da noção de *elenchos* presente no referido diálogo platônico.

PALAVRAS CHAVE: refutação; contradição; necessidade; possibilidade; alteridade.

REFUTATION OF THE REFUTATION: REVIVING VLASTOS' SOCRATIC ELENCHUS

ABSTRACT: We will present the conception of Socratic Refutation formulated by Gregory Vlastos, from his final interpretation of the traditional problem of the *elenchos*, elaborated in the article: “*The socratic elenchos: method is all*” (1994). To enrich our work, we will contrast the general positions of Vlastos with an obstinate criticism directed to them from Monique Dixsaut in her article: “*Refutation et dialectique*” (2012), in which the author intend to elaborate a new view about the *elenchos*. To guide our considerations, we will take the refutations in Plato's *Gorgias*, with the goal of considering which of the two models, Vlastos' or Dixsaut's, gets closer of the notion of *elenchos* present in the platonic dialogue.

KEYWORDS: refutation; contradiction; necessity; possibility; alterity.

A POSIÇÃO DE VLASTOS SOBRE O ἔλεγχος SOCRÁTICO

Gregory Vlastos foi um dos maiores estudiosos de Sócrates no século XX.¹ Uma das questões que mais lhe chamou a atenção foi a do presumido método utilizado por Sócrates para sustentar suas inquirições perturbadoras, suas provocações e seus paradoxos, os quais, segundo Vlastos, seriam exclusivamente restritos ao universo moral (Vlastos 1991, p. 47). Vlastos procurou avaliar a epistemologia da moral socrática, tendo por fundamento a versão de Sócrates descrita por Xenofonte e, especialmente, a versão de Platão, tal como figurada nos ditos *early dialogues* ou diálogos de juventude (na verdade, com relação ao *elenchos*, Vlastos recusa totalmente o que vem de Xenofonte).² Vlastos reconhece que o Sócrates dos diálogos de juventude de Platão nunca utiliza o termo *elenchos*, nunca define seus procedimentos, apenas descreve sua incansável busca pela verdade com o polissêmico substantivo *elenchos* e o verbo *elenchein*. Assim, Vlastos admitidamente se propõe a fazer o que o próprio Sócrates não fez, ou seja, discutir e oferecer uma definição do que seria seu método próprio, o *elenchos*, que Vlastos reconhece ter se tornado um “nome próprio” e uma questão importante para os estudiosos apenas no século XIX, não antes das obras de G. Grote (1865), L. Campbell (1867), H. Sidgwick (1872) e E. Zeller (1886).³ No artigo de 1994, que revisa e complementa uma versão

¹ Como declarou Vlastos, em tom de confissão pessoal (1994, p. 133): “Sócrates tem sido e sempre será meu herói filosófico”.

² Das 24 teses sobre o *elenchos* discutidas por Vlastos, apenas a tese 18 refere uma passagem de Xenofonte (*Memoráveis* IV, 6 15): “Sempre que o próprio Sócrates argumentava alguma coisa, ele procedia a partir das opiniões mais fortemente sustentadas, acreditando que a segurança no argumento residia ali. Desse modo, sempre que ele argumentava, ele obtinha um assentimento muito maior dos seus ouvintes do que qualquer um que eu já conheci”. Vlastos critica Xenofonte por transformar o “ultraje” dos paradoxos socráticos em lugares-comuns e por negligenciar que Sócrates não obtém seus resultados lógicos a partir do apelo às opiniões comuns partilhadas pelos homens, mas pela dedução do *refutans* a partir das próprias crenças do interlocutor com o qual ele discute (Vlastos 1994, p. 14-16).

³ (Vlastos 1994, p. 2, n.8). Vlastos elabora sua perspectiva num viés analítico, mas o autor não deixa de considerar a “perspectiva historiográfica” sobre o problema do *elenchos*, cujos delineamentos principais teriam sido estabelecidos em duas importantes obras do século XIX, a de Grote e a de Zeller (Vlastos 1994, p. 12-19). Vlastos recusa a visão de Zeller sobre o *elenchos* porque ela estaria apoiada em Xenofonte (e Xenofonte transformaria o “absurdo” e o “ultraje” das declarações de Sócrates em lugares-comuns, como vimos na nota 2), e também recusa a de Grote, pois este último separa a dimensão do “exame negativo mútuo” (*negative cross examination*) da dimensão do “dogmatismo afirmativo” no *elenchos*, como se fossem duas operações lógicas distintas (Vlastos 1994, p. 18). Como veremos, Vlastos procurará conciliar num único método o caráter negativo e o positivo da refutação, mas sem imputar a Sócrates qualquer dogmatismo; o grande desafio de Vlastos será o de mostrar como Sócrates, especialmente nas refutações do *Górgias*, afirma a verdade e a necessidade das teses que ele discute, mas, ao mesmo tempo, mantém-se firme em sua “desautorização do saber” (*disavowal of knowledge*) e na “profissão de ignorância” (*profession of ignorance*) (*id. ibid.*, p. 33).

anterior de 1983, Vlastos elabora uma análise com a qual tenta corrigir tanto suas posições anteriores quanto às posições de outros autores sobre o problema da definição de um “método” socrático:

O *elenchus* socrático é uma busca da verdade moral, uma argumentação feita através da confrontação de perguntas e respostas, ao longo da qual uma tese é debatida somente se for afirmada como a própria crença do respondente, sendo considerada refutada unicamente se a negação dessa tese for deduzida de suas próprias crenças. (Vlastos 1994, p. 4).

Vlastos procura reconstruir o “padrão” da refutação socrática nos ditos diálogos de juventude de Platão, o que exclui obras como o *Lísis*, o *Hípias Maior*, o *Eutidemo* e o *Menexeno*, classificadas pelo autor como “diálogos de transição”, nos quais a originalidade filosófica de Platão começaria a aflorar.⁴ Com a definição acima apresentada, Vlastos retifica suas posições anteriores sobre a refutação em três pontos principais: a) não é o próprio interlocutor de Sócrates que retira as contradições de suas declarações; b) ao contrário da dialética de Zenão, Sócrates não discute premissas não-assentidas; c) Sócrates não extrai a contradição diretamente a partir da tese do interlocutor, ou seja, em termos formais, ele não estabelece *não-p* a partir de *p*. Neste último ponto, Vlastos visou Richard Robinson, que em seu conhecido livro sobre a “dialética juvenil” (*earlier dialectic*) de Platão incluiu um capítulo sobre o *elenchus* socrático, no qual, em linhas gerais, defendeu que a refutação teria uma função estritamente negativa (Robinson 1953, cap. 2). Como sabemos, no contexto dos estudos sobre o *elenchus*, ficou célebre o debate entre Robinson e Vlastos acerca do caráter “destrutivo” ou “construtivo” da refutação, respectivamente, que se tornou um direcionamento bem conhecido nos estudos posteriores, e discutido por vários autores, dentre eles Iakovos Vasiliou (Vasiliou 2002, p. 247), além de M. Dixsaut (2012, p. 85).

Vlastos estabelece o seguinte modelo para a refutação socrática, que ele chama de “*standart elenchus*” (Vlastos 1994, p. 11), reconstruído a partir de 23 teses retiradas dos ditos diálogos de juventude de Platão (entre os quais Vlastos inclui o livro I da *República*):

- 1) O interlocutor afirma uma tese, *p*, que Sócrates considera falsa e elege como alvo da refutação;
- 2) Sócrates garante um acordo com premissas suplementares, isto é, *q* e *r*, (cada uma das quais pode demandar um conjunto de proposições). O acordo é *ad hoc*: Sócrates argumenta a partir de $\{q, r\}$ não para elas;

⁴ Como é amplamente reconhecido, Vlastos admite uma versão forte da chamada “tese evolucionista” (*developmental thesis*), que presume um desenvolvimento das doutrinas de Platão em fases diferentes da vida e atividade de escrita do filósofo. Vlastos acredita que o Sócrates dos “*early dialogues*” (Sócrates_E) represente a tentativa de Platão para registrar a filosofia do Sócrates histórico, enquanto o Sócrates dos “*middle dialogues*” (Sócrates_M) seria o porta-voz das elaborações filosóficas propriamente platônicas. Basta mencionarmos como Vlastos fala de “Sócrates *contra* Sócrates em Platão” (Vlastos 1991, p. 45-80).

teria o poder de evitar que uma ação injusta fosse punida. A partir desse ponto, Sócrates e Polo passam a discutir o que é “melhor”, nos termos de Vlastos, ou “pior” (), nos termos do *Górgias*: “Sofrer uma injustiça” () ou “cometer uma injustiça” (). Para Polo, é óbvio que sofrer uma injustiça é pior do que cometê-la. Para Sócrates, tudo se passa ao contrário. Vejamos a formalização do argumento segundo Vlastos:

p Cometer a injustiça é melhor do que sofrê-la.

Sócrates defende o que ele considera ser a contraditória lógica,

Não-p Sofrer a injustiça é melhor do que cometê-la.

Sócrates faz Polo concordar com um grande número de premissas adicionais, mas apenas uma precisa ser retomada aqui:

q Cometer injustiça é mais feio () do que sofrê-la. (Vlastos 1994, p. 19).

A partir da tese complementar q , Sócrates pretende extrair a contradição da posição de Polo, como sabemos, a partir de uma argumentação controversa, que, por razões de espaço, esquematizaremos da seguinte maneira (*Górgias* 474c-475e):

- a) Se X é mais belo do que Y, é porque X excede Y em utilidade ou em prazer;
- b) Se X é mais feio do que Y, é porque X excede Y em mal ou em dor;
- c) Cometer a injustiça é mais feio do que sofrê-la;
- d) Cometer a injustiça não é mais doloroso do que sofrê-la;
- e) Então, cometer a injustiça é um mal maior do que sofrê-la;
- f) Ninguém prefere aquilo que é mais feio e pior em detrimento do que o é menos;
- g) Conclusão: Então, cometer a injustiça é pior do que sofrê-la.

De acordo com Vlastos, após conseguir a anuência do rétor a tais raciocínios, Sócrates pretende estabelecer a verdade da tese contraditória em relação à tese que Polo havia declarado antes, ou seja, a verdade de *não-p* (sofrer a injustiça é melhor do que cometê-la). A pretensão de Sócrates ficaria evidente em várias passagens do *Górgias*, mas Vlastos destaca apenas aquela que lhe pareceu ser “crucial”, a que lhe causou a maior impressão e acabou no fim das contas levando-o a retificar suas posições anteriores sobre a refutação:

T 19 *Górgias* 479e: Não foi provado () que o que foi estabelecido [por mim mesmo] é verdadeiro? (Vlastos 1994, p. 19).

A passagem mostraria com clareza como Sócrates pensa ter estabelecido a verdade de *não-p*, ainda que, do ponto de vista lógico assumido por Vlastos, tudo o que Sócrates conseguiu de fato foi estabelecer a inconsistência da premissa p com as premissas adicionais q e r (portanto, Sócrates estabeleceu apenas uma inconsistência num conjunto de premissas).

Pois, pondera Vlastos, um interlocutor poderia perfeitamente rejeitar q ao invés de p . Ou seja, alguém poderia recusar a proposição suplementar de que “cometer a injustiça é mais feio () do que sofrê-la”, o que de fato acontecerá com Cálicles, para quem Polo concede às premissas e conclusões socráticas não por uma obrigação lógica, mas tão-somente por vergonha.

Todavia, como Vlastos afirmou, Sócrates está convicto de ter estabelecido a verdade de *não- p* , ou da proposição “cometer a injustiça é pior do que sofrê-la”, que é o exato oposto daquilo que Polo defende. Eis outra passagem do *Górgias* que confirmaria a convicção do filósofo, que, além de mostrar que ele realmente crê na força do que diz naquela discussão em particular, estende a conclusão de seus raciocínios a um nível universal:

T 23 (*Górgias* 474b): Penso que eu e você, bem como o resto da humanidade, acreditamos que cometer injustiça é pior [para o agente] do que sofrê-la. (Vlastos 1994, p. 23).

Como bem notou M. Dixsaut (2012, p. 57-59), cuja síntese crítica do significado geral do artigo de Vlastos seguimos nesse ponto, tudo isso leva Vlastos a questionar o seguinte: o que Sócrates poderia querer dizer quando afirma que Polo e todas as outras pessoas acreditam de fato no contrário do que elas dizem? Para explicar esse passo argumentativo, Vlastos supõe que deveríamos distinguir entre os sentidos de “acreditar abertamente” e “acreditar ocultamente”, ou ainda, deveríamos diferenciar uma crença explícita de uma crença tácita. Junto com a crença explícita de Polo e de todos os homens em p , eles teriam outras crenças também explícitas que acarretariam uma crença tácita em *não- p* . Vlastos nos oferece dois exemplos para ilustrar seu raciocínio:

Desse modo, se eu acredito abertamente que Maria é irmã de João e que João é avô de Bill, pode-se dizer que acredito ocultamente que Maria é tia-avó de Bill, mesmo que eu nunca tenha imaginado esse fato— e ainda, mesmo que eu não possua o termo “tia-avó” em meu vocabulário. Ou, para tomar um exemplo menos trivial, se eu acredito que uma figura é um triângulo euclidiano, então eu acredito [...] tacitamente que os ângulos internos da figura equivalem à soma de dois ângulos retos. (Vlastos 1994, p. 23-24).

Então, na perspectiva de Vlastos, o grande problema do poderia ser resumido na seguinte formulação: como Sócrates pode considerar como verdadeira uma dada tese e presumir que ela tem uma extensão universal, sendo que, do ponto de vista lógico, ele só provou que as proposições de seu interlocutor são inconsistentes entre elas? Para Vlastos, Sócrates dependeria de duas suposições para ter as condições de admitir que provou a verdade da tese contraditória em relação àquela sustentada pelos rétores:

[A]: Quem quer que tenha uma crença moral falsa, ao mesmo tempo, terá sempre crenças verdadeiras que acarretam a negação dessa crença falsa. (*id. ibid.*, p. 25);

[B]: O conjunto de crenças morais testadas elenticamente e sustentadas por Sócrates em um determinado momento é consistente. (*id. ibid.*, p. 28).

Assim, Vlastos propõe sua derradeira solução para o problema do *aporia*, que, de certo modo, permite ao autor conciliar a função dita “positiva” da refutação no *Górgias*, diálogo no qual Sócrates pretende ter estabelecido a verdade de suas teses, com a habitual “profissão de ignorância” do filósofo e toda a negatividade esperada dos ditos diálogos de juventude de Platão, incluindo o próprio *Górgias* (506a; 509a). Esta tentativa de conciliar as polaridades opostas do *aporia* ocupou todo o *postscript* do artigo de 1994 (Vlastos, 1994, p. 33-37). Para fazer frente ao desafio de explicar a positividade do *Górgias* e ao mesmo tempo manter-se fiel à concepção de que o “Sócrates_E” professa ignorância e desautoriza o saber (o seu e o dos outros), Vlastos elabora uma engenhosa solução, que lhe permite manter a coerência em suas interpretações sobre a filosofia e a personalidade do Sócrates histórico. Seria como se os homens tivessem uma espécie de ‘fundo’ ou um estoque de crenças morais verdadeiras em seus interiores (Kahn, 1983), mesmo que sejam inconscientes desse estoque, e Sócrates, que se esforçou anos a fio para submeter a consistência de suas crenças morais a uma autorrefutação constante, atingiu um nível mais satisfatório do que todos no que tange à coerência de suas crenças morais. Como nesse contínuo auto-exame das próprias crenças morais o sistema de Sócrates não sucumbiu à falha e desarmonia, ele pensou que teria as condições de admitir que seu conjunto de crenças *q* e *r* é verdadeiro, e a partir disso julgou poder mostrar a inconsistência no sistema de crenças de seu interlocutor. A partir da verdade de *q* e *r*, na qual Sócrates acredita, mostrar que *não-p* deriva de *q* e *r*, para o filósofo equivaleria a mostrar que *não-p* é verdadeira.

Enfim, segundo Vlastos, Sócrates nunca teve que enfrentar a questão acerca de como os homens têm em seu interior as crenças morais verdadeiras que acarretam a contradição de suas crenças morais falsas. Esta questão, para Vlastos, será enfrentada por Platão com seu mais radical “voe metafísico” (*metaphysical flight*), a teoria das encarnações sucessivas da alma e da reminiscência, que Sócrates teria considerado como “fantástica” (*id. ibid.*, p. 29). Segundo a teoria da *anamnese*, o conhecimento sobre “todas as coisas” (*about everything*) adquirido antes do nascimento estaria presente em todas as almas, e fragmentos desse conhecimento poderiam ser recuperados através da reminiscência, a qual, segundo Vlastos, em grande medida poderia ser entendida como a resposta platônica a um problema no socrático.

REFUTAÇÃO DA REFUTAÇÃO

Monique Dixsaut, em 2005, ofereceu sua contribuição ao que ela denominou de “torrente” de comentários sobre o *aporia*, que, a crermos em Vlastos, são frequentes nos estudos platônicos desde o século XIX. Dixsaut participou dessa tradição com o artigo

Refutation et dialectique,⁶ tomando posição sobre uma questão controversa num texto denso em que realiza uma revisão crítica da refutação e encontra na figura de Vlastos seu principal polo de contraposição. No contexto dos tradicionais estudos sobre o socrático, Dixsaut pretende mitigar a separação normalmente admitida entre “refutação socrática”, de um lado, e “dialética platônica”, de outro. Para Dixsaut, o não seria exatamente o estágio primitivo (ou socrático) do método platônico, a ser evoluído e transmutado na dialética, mas seria, em alguma medida, a própria dialética. Vamos avançar mais nessa tese forte que, no fim das contas, desmontaria as estruturas tradicionais a partir das quais o problema da refutação foi constituído.

Como já sintetizamos a tese de Vlastos, basta apenas destacar os pontos defectíveis nela identificados por Dixsaut. Segundo a autora, Vlastos restringe a discussão ‘elêntica’ ao domínio das verdades morais, campo no qual Sócrates buscaria estabelecer (pelo modo da necessidade) a verdade da tese que contradita a de seu interlocutor.

Em primeiro lugar, na linha de C. Kahn (1981), Dixsaut nega a existência de um período estritamente socrático na obra de Platão, um no qual o filósofo pudesse ser tomado como uma espécie de “gravador inteligente” (Dixsaut 2012, p. 60). Em segundo lugar, ela afirma que o nem sempre resulta na negação ou estabelecimento da falsidade da proposição inicial, e, sobretudo, não estabelece a verdade da contraditória, como indicariam certas argumentações de alguns diálogos, que seriam exemplos pontuais do emprego de , mas não da noção de refutação no sentido que Vlastos dá ao termo. Em terceiro lugar, e mais importante, segundo Dixsaut, o Sócrates de Vlastos daria muita importância às opiniões para alguém que afirma que crer não é saber (Dixsaut 2012, p. 59 *et seq.*).

Dixsaut sustenta que o socrático não necessariamente está dirigido à vida de um dado interlocutor, mas visa antes de mais nada o por ele enunciado.⁷ Sócrates procura fazer com que seu interlocutor tome consciência da própria ignorância, e não substituir um conjunto de crenças por outro. A autora, nesse ponto, retoma explicitamente as conhecidas teses de R. Robinson, para o qual a refutação socrática seria estritamente negativa (Robinson 1953, cap. 2), e teria, antes de mais nada, uma função que Dixsaut denomina de “epistemológica” (Dixsaut 2012, p. 61). Segundo Dixsaut, a refutação, ao contrário do que pensa Vlastos, não teria aquele caráter particularista e acidental de uma argumentação “*ad-hominem*”, pois os argumentos socráticos não seriam dirigidos a alguém em particular, tal como demonstraria a *Apologia*, obra na qual o visa “categorias de sábios” e Sócrates expõe suas conclusões sem reconstituir em detalhes as perguntas e respostas que levaram a elas.

Nesse sentido, contra Vlastos, e supostamente na linha de Robinson, Dixsaut afirma que o é necessariamente acompanhado de uma “consequência moral”, ainda que não possua de antemão uma intrínseca e necessária “finalidade moral” (*id. ibid., loc. cit.*). A

⁶ Utilizamos a versão deste artigo traduzida para o português em 2012 por J. S. Mafra.

⁷ Segundo Dixsaut (2012, p. 61): “Se existe uma finalidade “pessoal”, ela não consiste somente em refutar crenças falsas, mas em fazer reconhecer o poder do saber e do *lógos*: é esse reconhecimento, ou desconhecimento, que determina inteiramente uma maneira de viver”.

autora não nega aquilo que já foi chamado de “finalidade pessoal” do *Stoicheiologia*,⁸ mas mitiga o famigerado problema da refutação socrática enquanto uma discussão que no fim das contas teria como objetivo testar e mudar a vida dos dialogantes. Enfim, Dixsaut critica duramente uma das regras que Vlastos tomou como necessária para que uma discussão ‘elêntica’ fosse configurada, a saber, a de que o interlocutor devesse dizer aquilo que ele realmente acredita – trata-se da regra que Vlastos intitulou de “*say what you believe*” (Vlastos 1994, p. 7).⁹ Para Dixsaut, se a regra postulada por Vlastos fosse aplicada a Górgias, a Hípias e a Protágoras, Sócrates daria prova de uma “ingenuidade grande e incomum”, pois seria próprio desses sofistas não crer em tese alguma, mas somente naquilo que lhes parece ser o melhor nas circunstâncias dadas ou simplesmente naquilo que lhes gratifica ou agrada (Dixsaut 2012, p. 63).

A interpretação mais difundida do *Stoicheiologia* como um método de discutir que se caracteriza por provar o contrário do que uma pessoa diz ou por mostrar que o que ela diz é contraditório, ou ainda, que constrange uma pessoa a admitir uma proposição que contradiz sua declaração inicial esconderia uma decisiva influência de fundo, a de Aristóteles. Não só Vlastos, mas toda uma gama de comentadores, incluindo L.-A. Dorion, estariam projetando nos textos de Platão uma visão aristotélica, formulada, entre outros lugares, nos *Primeiros analíticos* (II 66b11) e nas *Refutações Sofísticas* (165a34; 167a 23-28; 174b19-33).

Julgando que a versão mais comum do *Stoicheiologia* deve muito mais a Aristóteles do que a Platão, Dixsaut passa assim a analisar a definição aristotélica de refutação e o que ela chama de “demarcação do espaço dialogado” realizado pelo estagirita (Dixsaut, 2012, p. 65). Aristóteles teria mostrado interesse pela descrição dos modos de raciocínio dedutivo numa discussão e empreendido uma distinção entre quatro gêneros de argumentos: didáticos, dialéticos, ‘peirásticos’ e ‘erísticos’. Não avaliaremos mais detidamente a análise de Dixsaut sobre esses tipos de raciocínio, realizada a partir das *Refutações Sofísticas* e dos *Tópicos* de Aristóteles. De qualquer maneira, Dixsaut exclui de saída a análise do raciocínio erístico, e sustenta que para Aristóteles o raciocínio didático apresenta uma necessidade demonstrativa, de tal modo que sua estrutura seria determinada pelo binômio “demonstrar-compreender” (Dixsaut, 2012, p. 68), à diferença do binômio platônico “perguntar-responder”, tendo em vista que o professor ensina apenas o que é necessário e verdadeiro - pois, segundo o estagirita, nenhum professor pretende ensinar o falso (*Tópicos* 142a9-11). Então, na visão de Aristóteles, o discurso didático seria caracterizado por proceder a partir de premissas verdadeiras e levar a conclusões necessárias.

⁸ Dixsaut denomina de “finalidade pessoal” do *Stoicheiologia* aquilo que foi chamado de “caráter pessoal” por Robinson (1953, p. 15), e de “natureza pessoal” por Kahn (1983, p. 75). Segundo a autora, P. Stemmer seria um exemplo de um autor que chega ao extremo de negar qualquer tipo de finalidade pessoal do *Stoicheiologia*.

⁹ Notamos que Robinson também assinalou que o *Stoicheiologia* toma como ponto de partida premissas em que um interlocutor realmente acredita, sendo esta uma necessidade que o *Górgias* atestaria do modo “mais claro” (Robinson 1953, p. 16).

Já a dialética e a peirástica procederiam a partir das opiniões admitidas; no primeiro caso os *epistêmicos*, e no segundo caso, as opiniões admitidas por um interlocutor em particular, embora, na visão do estagirita, ambos os tipos de raciocínio estejam vinculados à “dedução da contraditória” (*id. ibid.*, p. 69). Ainda que Aristóteles admita que o campo da dialética em princípio seja mais amplo que o campo da peirástica, ele afirma que o primeiro acaba assimilando o segundo. Assim, segundo Dixsaut, no fim das contas, para Aristóteles, restaria apenas o discurso dialético frente ao discurso demonstrativo, ou ainda, restaria apenas o discurso aristotélico frente ao discurso platônico, e a questão poderia ser resumida a estabelecer, no fim das contas, qual espaço Aristóteles reconheceria para o *epistêmico* e a dialética platônica a partir de sua própria concepção de discurso e de ciência (p. 70-71). E o “espaço dialético”, nos quais os homens falam, mas não demonstram, na visão aristotélica, seria caracterizado por não ser apodítico:

A dialética engloba todos os regimes não científicos da discussão, ela parte de opiniões, passa por opiniões, para chegar a opiniões. Ela não tem objetos próprios. É uma capacidade (*epistêmica*), mas uma capacidade que não é orientada para o conhecimento. (*id. ibid.*, p. 71).

Com isso, Dixsaut postula que Aristóteles teria reduzido de maneira notável a dialética ao plano da opinião: partindo de premissas “endoxais”, só seria possível chegar a conclusões ao nível da *doxa* de tal maneira que o estagirita teria assim vedado a possibilidade de uma “ciência dialética” platônica. Entretanto, para Dixsaut, a dialética platônica seguiria outro percurso, que lhe garantiria outro estatuto epistêmico: “Dialetrizar é partir das formas, para, passando pelas formas, chegar às formas” (*id. ibid.*, p. 73).¹⁰ Com efeito, no artigo em questão, Dixsaut não chega a empreender uma argumentação para sustentar essa afirmação que renega totalmente o papel da opinião no que tange à dialética platônica e que afirma um abismo intransponível entre *doxa* e *epistêmicos*. Embora Dixsaut esteja correta em afirmar a distinção substancial de gênero entre opinião e ciência, por outro lado ela nos parece muito rigorosa em considerar a dialética como operando apenas ao nível da *doxa*, se utilizamos os termos da imagem da linha na *República* (VI 509d-513e); nesse caso, Dixsaut parece restringir o nome “dialética” apenas às operações do pensamento no último, mais elevado e menor, segmento da linha. De nossa parte, estamos mais propensos a chamar de dialética todo o movimento ascendente pelos segmentos da linha, e ainda, o posterior movimento descendente. Seja na imagem da linha, seja na imagem da caverna na *República*, assim como em outras descrições relevantes do caminho a ser percorrido para se chegar às

¹⁰ Dixsaut refere-se implicitamente a uma passagem da *República* (VI 511c), onde de fato algo de semelhante é dito por Sócrates: “Aprende então o que quero dizer com o outro segmento do inteligível, daquele que o raciocínio atinge pelo poder da dialética, fazendo das hipóteses não princípios, mas hipóteses de fato, uma espécie de degraus e pontos de apoio, para ir àquilo que não admite hipóteses, que é o princípio de tudo, atingido o qual desce, fixando-se em todas as conseqüências que daí decorrem, até chegar à conclusão, sem se servir em nada de qualquer dado sensível, mas passando das ideias umas às outras, e terminando em ideias”.

formas, como aquela relacionada à experiência erótica ascensional no *Banquete* (210a-211e) ou à reminiscência no *Fedro* (249b-c), o movimento dialético parte da multiplicidade (que só pode ser a multiplicidade das sensações e das opiniões, já que as formas são unas), procura a unidade, e depois retorna à multiplicidade. No *Ménon* (97d-98c), inclusive, há uma passagem que indica que a “opinião correta” (), ou “as opiniões que são verdadeiras” (), desde que devidamente encadeadas por um “cálculo de causa”, entendido como a própria reminiscência, “tornam-se ciência” (). De fato, Sócrates mantém a diferença essencial entre e , mas nos mostra um caso claro de como é possível chegar à ciência partindo da opinião.

Mas o que tudo isso tem a ver com a refutação? Segundo Dixsaut, a compreensão aristotélica de dialética e dos demais gêneros de discurso falado sustentaria uma visão de refutação que os textos de Platão não atestariam, ainda que os comentadores tenham se aferrado a ela. Ela passa a discutir as muitas ocorrências da raiz – nos diálogos, ressaltando a polissemia do termo, que pode significar teste, prova, exame, discussão, dar razões, etc., e nem sempre – aliás, quase nunca, segundo a autora – significaria refutação no sentido negativo de levar o outro à contradição e principalmente, no sentido positivo de provar a tese contraditória. Todavia, Dixsaut admite que algumas passagens dos diálogos poderiam sugerir uma versão inequivocamente “antilógica” do , tais como trechos da *República* (I 336c; VII 539b), do *Filebo* (15b-16a), e do *Fedro* (267a), passagem na qual Sócrates menciona uma possível “refutação da refutação” (

), formulação que a autora reconhece não deixar margem à fuga do entendimento usual do como refutação no sentido clássico ou supostamente aristotélico (Dixsaut 2012, p. 78). Destarte, a passagem aludida do *Fedro* forneceu a inspiração para elaborarmos o título do presente artigo, no qual propomos uma avaliação crítica da refutação que Dixsaut dirige à concepção de Vlastos, por intermédio de uma análise dos modelos propostos por cada autor, para comparar com aquilo que depreendemos do *Górgias*.

Seja como for, Dixsaut se propôs ainda a discutir brevemente o problema acerca das origens e da evolução do termo um tema que ganhou relevo em estudos mais recentes sobre a refutação em contribuições de alguns autores, em especial L.-A. Dorion, ao qual Dixsaut confere destaque. Dixsaut ressalta como Dorion busca mitigar a originalidade que Sócrates, na *Apologia*, procura conferir à sua atitude de refutação e questionamento, ao vinculá-la a um desígnio divino totalmente particular. Dorion procurou rever os possíveis antecedentes da prática do na cultura grega, desde a epopéia homérica e o teste da honra e valor de um guerreiro, passando por Píndaro e a acepção de prova atlética, pelas práticas do tribunal, o e a para considerar a apropriação e a subversão operada por Sócrates das práticas ‘elênticas’ anteriores, sugerindo que Sócrates teria procurado apagar o vínculo de sua refutação com as práticas precedentes do debate ou da inquirição realizadas nos tribunais (Dixsaut 2012, p. 63-64). Mas, segundo Dixsaut, os trabalhos sobre a matriz do incluindo o de Dorion, teriam negligenciado a que seria a origem mais decisiva da refutação socrática, claramente indicada no diálogo *Sofista*, a saber, a origem sofística. Na caça ao sofista, no contexto da sexta definição, o Estrangeiro esclarece a distinção

entre as práticas educativas da “admoestação” () e da refutação, oferecendo assim aquela que seria propriamente a única definição do em todo o *corpus platonicum*. Depois de admitir que a prática da “admoestação” é custosa e ineficaz diante de alguém que pensa ser um sábio, o Estrangeiro discorre sobre uma prática pedagógica comumente utilizada pelos sofistas, a da “refutação”, assim descrita:¹¹

Interrogam primeiro sobre aquilo que alguém crê que diz, quando na realidade não diz nada. Logo questionam facilmente as opiniões dos que são assim desorientados, e depois de sistematizar os argumentos (), confrontam uns com os outros e mostram que, ao mesmo tempo, a respeito das mesmas coisas, sob o mesmo aspecto e as mesmas relações (), sustentam afirmações *contraditórias* (). (*Sofista* 230b-c).

Numa análise atenta da passagem, podemos discernir a importância da contradição naquela que seria a única definição de refutação em toda a obra platônica, que Dixsaut fica tentada a reconhecer, sobretudo pela proximidade com Aristóteles “no que se refere ao princípio de contradição”, mas, tal como pudemos supor, para evitar cair numa contradição com seus pressupostos, ela é obrigada a estabelecer uma nuance para distinguir esse sentido da refutação daquele que Vlastos e toda uma gama de comentadores defenderiam a partir de uma influência aristotélica. Assim, Dixsaut procura distinguir o ato de “estabelecer a contraditória” do ato de “fazer tomar consciência de uma contradição” (Dixsaut 2012, p. 79), o que nos parece uma solução pouco satisfatória para mitigar a importância da contradição e do modo da necessidade na descrição aludida do *Sofista*, e opor de modo definitivo a definição de refutação apresentada no diálogo platônico da aristotélica, estabelecida, por exemplo, nas *Refutações Sofísticas* (167a20-25).¹² Temos a impressão de que a passagem do *Sofista* supramencionada acaba depondo contra a visão do que a autora propõe, na qual ela pretende substituir o modo da necessidade pelo modo da possibilidade, e a dedução da contradição pela afirmação da alteridade.¹³

¹¹ A tradução é de N. L. Cordero para o espanhol, aqui vertida para o português, com modificações. Cordero traduz a sentença por “*respecto de las mismas cosas, y al mismo tiempo*”, e nós acrescentamos “sob o mesmo aspecto e as mesmas relações”. Ademais, Cordero traduz o adjetivo por “*contrarias*”, e nós preferimos “*contraditórias*”.

¹² Para efeitos comparativos, citamos a passagem de Aristóteles: “Porque refutar é contradizer um só e o mesmo atributo – não somente o nome, mas a realidade, e não apenas o sinônimo, mas o próprio nome – e isso, baseando-se nas proposições concedidas, por uma inferência necessária, sem levar em conta o ponto inicial a ser provado, no mesmo aspecto, relação, modalidade e tempo em que se afirmou.”

¹³ Desde já, devemos considerar que Dixsaut deixa de destacar algumas relações possíveis entre as noções ou os modos da necessidade e da possibilidade, da contradição e da alteridade. Do ponto de vista lógico, aquilo que é necessário também é possível. Por outro lado, a contradição é uma das maneiras possíveis da alteridade, e a primeira depende da segunda, ainda que as duas noções não

A partir da contraposição de escopos e modos da refutação aludida acima, Dixsaut oferece uma versão renovada e sofisticada do (2012, p. 81-82). A refutação deveria ser compreendida como “a mais importante e a principal das purificações”, como o procedimento de desestabilizar as opiniões de um interlocutor, tendo por objetivo último demolir a crença de que ele sabe algo quando na verdade é um ignorante, ou seja, o propósito primário do seria o de destruir a “aparência de sabedoria” () de um indivíduo, a fim de que ele creia saber aquilo que realmente sabe e nada mais. Reconhecer a própria ignorância seria o primeiro passo para a busca que define a dialética, e, nesse sentido, a primeira etapa purgativa do não diferiria muito da versão negativista da refutação que Robinson defendeu sob uma confessa influência aristotélica. Embora Dixsaut assuma o viés de Robinson em muitos aspectos, ela não põe em relevo o comprometimento deste último com os pressupostos aristotélicos semelhantes aos que Vlastos e outros comentadores teriam assumido.¹⁴

Todavia, apesar de ter uma origem sofisticada, a atuação constantemente referida a Sócrates tem uma peculiaridade que a coloca numa “nobre linhagem”, segundo a expressão do *Sofista* (231b), evocada por Dixsaut. A autora, depois de assinalar uma confusão entre o método dos sofistas e o de Sócrates, procura diferenciá-los. O mais notável é que Dixsaut, depois de ter renegado a “finalidade moral” que Vlastos queria impor ao , sustenta que a diferença entre a prática de Sócrates e a prática dos sofistas de nobre linhagem é dada no plano do uso: “Pois não é o método do sofista, nele mesmo, que é criticável, mas sua *finalidade*”

possam ser plenamente identificadas. Assim, o ato de provar ou estabelecer a tese contraditória sob o modo da necessidade encaixa-se perfeitamente na fórmula que Dixsaut propõe para o entendimento do , a saber, que esse método signifique a afirmação possível de algo outro.

¹⁴ A referência a Robinson é decisiva na posição de Dixsaut sobre o , e totalmente controversa, já que Robinson, com exceção da visão estritamente negativa do termo, no mais adere a uma série de pressupostos que Dixsaut critica com veemência na posição de Vlastos e de outros autores. De início, Robinson associa a refutação à contradição e a vincula claramente à moralidade, ao declarar o caráter *ad-hominem* da refutação: “*Elenchus* é essencialmente argumento *ad-hominem*” (Robinson 1942, p. 102). Robinson adere ao dogma da “evolução” doutrinal de Platão ao longo de seus diálogos: “Nos primeiros diálogos, a proposta de Platão é quase inteiramente a de descrever uma personalidade incomum (*unusual personality*) [i.é., a de Sócrates], e ele tem pouco ou nenhum interesse em defender a validade lógica de qualquer argumento que aquela pessoa usa; ele importa-se apenas em mostrar que o argumento, quando foi usado, convenceu efetivamente da ignorância sobre a qual foi usado. [...] Os primeiros diálogos têm por objetivo descrever uma pessoa que não visa inculcar *verdades positivas*, mas convencer os homens de sua ignorância, tendo em vista torná-los ávidos por buscar a virtude” (Robinson 1942, p. 101). Já em seu conhecido livro sobre a dialética juvenil de Platão, Robinson volta ao problema do ; primeiro, afirmando que a essência da refutação é a contradição (Robinson 1953, p. 16): “Toda a essência do *elenchus* reside em tornar visível ao respondente a ligação entre algumas de suas próprias crenças e a contraditória da mesma tese”. Robinson ainda julga a dimensão particularista do como defeituosa diante da “marcha impessoal da ciência” aristotélica: “Por ele mesmo dirigir-se sempre a esta pessoa aqui e agora, o *elenchus* adquire particularidade e acidentalidade, que são defeitos. A esse respeito, ele é inferior à marcha impessoal, universal e racional da ciência axiomatizada segundo a prescrição de Aristóteles”.

(Dixsaut 2012, p. 82, grifo nosso). Dixsaut procura dar um conteúdo epistemológico a esses diferentes usos e finalidades, na medida em que a refutação socrática operaria basicamente em nome da distinção entre crer e saber. Todavia, em linhas gerais, pressupor uma separação muito rígida entre o campo da epistemologia e o da moral na obra platônica dificilmente seria sustentável. Com efeito, a própria autora acaba deslizando numa significação moral inerente ao *epistêmōn* e também à dialética, quando afirma que o sofista compreende a multiplicidade da *epistêmōn*, e não cessa de refutar as opiniões do seu oponente, jogando com elas para obter glória, dinheiro e levar vantagem sobre os outros, enquanto o uso nobre da refutação ou mais propriamente o uso nobre da sofística procura romper e ultrapassar definitivamente as opiniões. Tudo isso leva Dixsaut a falar em um “bom” e um “mau” (*id. ibid.*, p. 83-84), o que nos mostra de maneira inequívoca como as distinções epistemológicas que diferenciam a refutação dialética da refutação sofística possuem também inalienáveis implicações morais, mesmo que Dixsaut procure colocá-las em segundo plano.

Segundo os termos de Dixsaut, enquanto o sofista não cessa de revirar o contrário em seu contrário, o filósofo tem as condições de afirmar como o mesmo o que é outro, e como outro o que é o mesmo, mediante o reconhecimento do não-ser, ou seja, da alteridade no plano inteligível. Trata-se de um uso nobre da sofística que Sócrates é capaz de fazer, mas não o próprio sofista; Dixsaut evoca e aparentemente assume a sugestão de G. Kerferd de que o sofista seria um “filósofo imperfeito” (*id. ibid.*, p. 82).

Todavia, e aqui Dixsaut atinge o clímax de sua reflexão, quando o *epistêmōn* se torna a capacidade de discernir o Mesmo e o Outro no plano inteligível, ele “não é mais uma condição prévia, mas a própria ciência dialética, justamente como será definida no *Sofista*, em 253d” (*id. ibid.*, p. 84). A partir daqui, podemos entender melhor o sentido que Dixsaut dá ao *epistêmōn*:

A introdução, por Platão, do outro como “grande gênero” e o fato de que uma negação não significa o contrário do termo negado, mas “somente o outro”, dão *forçosamente* à refutação um sentido diferente do aristotélico. (*id. ibid.*, p. 79, grifo nosso).

Desse ponto de vista, temos a impressão que Dixsaut não resolve o problema do *epistêmōn* no sentido corrente que esse termo tem na tradição dos estudos socrático-platônicos; na verdade, Dixsaut parece dissolver a questão da refutação na tentativa de depurá-la de certas sobreposições que seriam indevidas. Não obstante, percebemos como aquela inquirição socrática, pessoal, direta, contraditória, repleta de conotações morais e diretamente vinculada ao cuidado com a vida é substituída ou assimilada pela dialética platônica naquele modo que se convencionou chamar de “dialética madura”, a suposta expressão final do afamado método e ciência de Platão.

Em que pesem as qualidades do trabalho de Dixsaut, trata-se de uma visão que esconde algumas aporias. Como viemos procurando mostrar, notamos algumas incongruências internas no desenvolvimento das premissas e nos argumentos mobilizados pela autora em sua crítica a Vlastos e à presumida concepção aristotélica de refutação sobreposta aos diálogos platônicos. Contudo, outros impasses mais sérios surgem quando

a autora projeta sua visão outra do *Górgias*, apoiada numa leitura peculiar dos grandes temas do diálogo *Sofista*. Segundo Dixsaut, a presença do *Górgias* é tão incisiva que a refutação poderia ser tomada como o verdadeiro assunto da obra, embora ela ofereça uma abordagem relativamente restrita do diálogo (Dixsaut 2012, p. 73-77). Assim, voltamos ao *Górgias*, a Vlastos e preparamos a conclusão de nosso artigo.

Para Dixsaut, o *Górgias* seria uma reflexão sobre as raízes da opinião, origens essas “psicológicas e sociais” (*id. ibid.*, p. 77). Retomando a posição de Vlastos, para refutá-la, em sentido aristotélico, podemos dizer, Dixsaut nega que haja um conflito entre crenças morais verdadeiras e crenças morais falsas no diálogo. Em jogo estaria apenas o questionamento das opiniões nelas mesmas, e não de uma ou outra opinião isolada, já que, como pergunta a autora, “[...] toda opinião, mesmo a que se considera moralmente reta, entra em contradição com outra?” (*id. ibid.*, p. 76). A resposta é positiva, como podemos ver ao longo do artigo, e ela parece adequada desde que colocada no nível de uma tese geral que expressa as reservas platônicas com relação à opinião. Todavia, a partir desta compreensão, Dixsaut pretende lidar com algumas das dificuldades mais notórias do *Górgias* de um modo que não nos parece convincente.

Em relação à controversa refutação de *Górgias*, vejamos o que diz Dixsaut:

Como dirá Polo a Sócrates, *Górgias* jamais deveria ter concedido a possibilidade de um saber do justo. Se ele não a tivesse concedido, não teria sido capaz de refutar *Górgias*. De fato, Sócrates não o refutou realmente, ele simplesmente afirmou a possibilidade de outro saber, do qual o justo e o injusto podem ser objetos, mas não objetos empíricos, um saber do qual os objetos são as ideias. (*id. ibid.*, *loc. cit.*).

Estamos diante de uma afirmação genérica sobre o primeiro momento do diálogo, que deixa de lado passos cruciais da refutação de *Górgias* e suas grandes polêmicas, como, por exemplo, o famigerado paradoxo socrático “virtude é conhecimento”, afirmado em 460b e suposto ao longo de toda a argumentação.¹⁵ Além disso, Dixsaut supõe que *Górgias* faz uma concessão a Sócrates, quando, a nosso ver, o contexto dramático do diálogo sugere o contrário, ou seja, que Sócrates concede a *Górgias* a presunção de que este último seja um em matéria de retórica e de política e que ele possa formar outros homens à sua semelhança. Todavia, o que nos parece mais discutível é a peremptória afirmação da presença da teoria das ideias no diálogo, o que não nos parece ser o caso na refutação de *Górgias*, e temos dúvidas acerca da *necessidade* de admitir a presença das ideias inteligíveis em qualquer outro momento do *Górgias*.¹⁶ A afirmação de Dixsaut sobre a presença das ideias e o papel

¹⁵ Sobre a ocorrência dos “paradoxos socráticos” no *Górgias*, ver Allen (1960), Santas (1964) e Segvic (2000), entre outros.

¹⁶ Estamos abertos, contudo, a investigar a *possibilidade* da presença das ideias ou formas inteligíveis no *Górgias*, embora acreditemos que o estudo dos chamados “paradoxos socráticos” seja mais relevante para a compreensão do *Górgias* do que o diálogo.

determinante que elas operariam nas argumentações da obra parece ser forte demais, por dois motivos.

Em primeiro lugar, não existe menção explícita às ideias no *Górgias*. A ocorrência do termo em grego, em 503e não precisa necessariamente ser explanada a partir da teoria das formas inteligíveis, e mesmo os autores mais sensíveis aos indícios da referida teoria foram capazes de ver “apenas um germe” na passagem em questão, como E. Dodds (Dodds, 1990, p. 21, n. 1), ou como G. Cambiano, que se não viu razões suficientes para excluir totalmente a presença das ideias no *Górgias*, também não viu motivos para afirmá-lo com certeza (Cambiano 1991, p. 409).

Em segundo lugar, e mais importante, devemos lembrar que Dixsaut, momentos antes, havia reputado como “uma grande ingenuidade” a exigência de Vlastos de que uma argumentação ‘elêntica’ devesse contar com a crença de um interlocutor naquilo que ele próprio diz (a exigência contida na fórmula “*say what you believe*”). Ora, se tal exigência postulada por Vlastos seria ingênua, o que poderíamos esperar de uma personagem como Górgias diante da afirmação da ideia do justo? O que poderia significar a afirmação das ideias na discussão com indivíduos que não seriam capazes sequer de manter qualquer opinião própria, como sugeriu Dixsaut a propósito de Górgias, Hípias e Protágoras? Isso não dissolveria a própria possibilidade do diálogo, tornando as posições de Platão e de Górgias radicalmente *indiferentes* umas às outras? Enfim, tudo isso não resultaria num efeito oposto ao almejado, seja por Platão, seja por Dixsaut? Pois, enquanto o primeiro parece querer estabelecer um diálogo com um pensamento radicalmente diferente (o de Górgias de Leontino), Dixsaut não procura exatamente salientar a importância da alteridade e do modo da possibilidade na constituição do ? Mas como isso poderia ser feito se a alteridade que a autora procura recuperar acaba separando de maneira irrevogável os pontos de vista de Górgias e Platão, pondo, de um lado, o niilismo ontológico, epistemológico e moral da retórica gorgiana, e de outro, as rigorosas exigências de estabilidade, verdade e inteligibilidade das formas platônicas? Se estas questões procedem, a nosso ver, a interpretação de Dixsaut sobre a refutação poderia sugerir uma indiferença entre Platão e Górgias e a impossibilidade de haver diálogo entre os dois pensadores¹⁷. Para voltar aos termos do *Sofista*, evocados por

¹⁷ Isso nos traz à mente um comentário de Charles Segal acerca do pensamento do Górgias histórico, no qual o autor reflete sobre a crítica de Platão ao leontino. Segundo Segal, Górgias teria concebido a autonomia do como um “*medium* artístico separado”, como “uma técnica de elaboração verbal apoiada em última instância numa psicologia da experiência literária” (Segal 1962, p. 112). Para Segal, a crítica de Platão a Górgias reside no fato de que o filósofo partiria de premissas totalmente diferentes das do rétor, cujos sentidos a metafísica de Platão não poderia mesmo compreender: “Então, o [para o Górgias histórico] é tão livre das exigências da aderência mimética à realidade física [...] assim como de uma função instrumental numa esquematização filosófica de uma realidade metafísica. O oposto dessas suposições, é claro, reside na crítica platônica à retórica de Górgias (assim como a qualquer retórica), pois toda a dialética platônica supõe como premissa fundamental que a estrutura do corresponda ou permita o acesso à estrutura do Ser verdadeiro” (Segal, 1962, p. 110). Se, conforme afirma Dixsaut, Sócrates depende das ideias para enfrentar Górgias, então teríamos uma

Dixsaut, teríamos então não uma “refutação” e sim uma “admoestação” () a Górgias e aos rétores, que por sinal seria inócua.

Com relação às refutações de Polo e de Cálicles, as coisas parecem ficar ainda mais problemáticas. O tempo inteiro no diálogo Sócrates leva a tese de seus interlocutores à contradição e, ainda, afirma a tese contraditória, ou seja, Sócrates nega que sofrer a injustiça é pior do que cometê-la e afirma que cometer a injustiça é pior do que sofrê-la.¹⁸ Trata-se de uma afirmação bem difícil de compreender e aceitar, mas que é um dos pilares do texto do *Górgias*, sendo recolocada em diversos momentos da obra por Sócrates (467c; 473a; 509c-d; 527b-c *et passim*). Na verdade, trata-se de uma tese explicitamente considerada atópica, ou seja, estranha. Sócrates, depois de afirmá-la mais uma vez, e de acrescentar que o homem injusto (e tirânico) é sempre “infeliz” e “miserável”, observa a seguinte reação de Polo (*Górgias* 473a):¹⁹ “Coisas muito estranhas, ó Sócrates, manejas [ao] dizer”.²⁰ Ainda assim, logo depois, Sócrates assume seus (extraordinários) pontos de vista com uma incomum convicção (*Górgias* 473b): “com certeza, ó Polo, não só [é difícil refutar esta tese], mas impossível! Pois o verdadeiro nunca [é] refutado”.²¹ E ainda, quase ao final do debate entre ele e Polo (*Górgias* 480e), Sócrates ouve de novo que toda a discussão parece “muito estranha” (),²² embora o rétor chegue a admitir que as conclusões retiradas por Sócrates, por absurdas que possam parecer, estão de acordo com os princípios assumidos no diálogo. A isto, Sócrates responde que, para além da possibilidade, é “necessário aceitar” () as conclusões retiradas na discussão a partir das premissas que foram estabelecidas, ou abandonar tudo aquilo que foi admitido nos momentos anteriores.

Enquanto Polo reconhece uma possibilidade de concordar com Sócrates, ou ao menos a possibilidade de que Sócrates esteja de acordo com ele mesmo, o filósofo, ao longo de todo o diálogo, mostra-se convicto de estar dizendo a verdade, e sustenta ou procura consolidar a *necessidade* presente nas teses discutidas em não poucos momentos²³. Sócrates,

radical e intransponível incomensurabilidade entre as posições do filósofo e as do rétor, que poderia então ser pensada, tal como sugeriu Segal, como uma total incompreensão da parte de Platão.

¹⁸ Na verdade, toda a controvérsia a respeito dos valores relativos de e começa num ponto da discussão com Polo (469b), a partir de uma afirmação de Sócrates, quando este declara, de maneira assertiva, que o “maior dos males” () é cometer uma injustiça, ao que Polo retruca, perguntando se não seria “pior” () sofrê-la.

¹⁹ As traduções das passagens do *Górgias* neste artigo são de nossa autoria, a partir da edição do texto grego revisada por Eric Dodds (1990).

²⁰

²¹

²² Vlastos reconhece a das doutrinas e da personalidade de Sócrates e adverte que “*strangeness*” é uma tradução amena para o que a palavra grega significa. Vlastos sugere que a deve ser compreendida como “*absurdity*” ou “*outrageousness*” (Vlastos 1991, p. 1. n 1., p. 2, n. 3; 1994, p. 15).

²³ Para começar, vale lembrar que a questão principal do diálogo é relativa ao modo como um homem “deve viver” (*Górgias* 492b; 500c-d) e não ao modo como alguém poderia viver. Além disso, a noção ou modo da necessidade é evocada ao longo de todo o diálogo (existem mais de 30 ocorrências do substantivo e mais 10 ocorrências do verbo e suas inflexões ao longo de todo o

inclusive, numa expressão que nos deixa perplexos, chega ao cúmulo de afirmar que suas posições estão ligadas por “razões de ferro e adamantes” (

), advertindo Cálicles de que nem ele nem qualquer outro mais forte do que ele poderia romper os elos articulados nos discursos enunciados, pois “ninguém poderia falar de outro modo () sem ser ridículo” (*Górgias* 509a).

Portanto, não surpreende que muitos estudiosos tenham estranhado a figura de Sócrates no *Górgias*, que neste diálogo parece ser positivo tal como em nenhuma outra obra platônica.²⁴ Por esse motivo, inclusive, os estudiosos aventaram a possibilidade de que o *Górgias* fizesse parte de um subgrupo de obras intitulado de “*transitional dialogues*”, que estaria entre os *early dialogues* e os *middle dialogues*, preparando a transição do Platão das aporias socráticas e das “formas imanentes” para o Platão das formas inteligíveis separadas e da cidade ideal, posição que, vale a lembrança, não é endossada por Vlastos com relação ao *Górgias* especificamente, apesar de ele incluir outras obras nesse grupo de diálogos de transição e defender uma versão forte do modelo “evolucionista” de interpretação da obra platônica.²⁵

Enfim, diante das dificuldades do texto do *Górgias*, no qual Sócrates recorrentemente procura estabelecer a contradição na tese de seu interlocutor e afirmar a verdade da tese contraditória, como reage Dixsaut? A autora prescinde de uma análise mais detida do *Górgias* em favor de uma crítica da interpretação de Vlastos, negando que haja um conflito entre uma crença verdadeira (cometer a injustiça é pior do que sofrê-la) e uma crença

Górgias, indicando-nos a importância crucial da noção ou modo lógico da necessidade). Dentre essas passagens, salientamos, além da passagem destacada no corpo do texto (480e), duas outras eloquentes e relevantes para o argumento geral do diálogo, uma no contexto em que Sócrates distingue dois modos de refutação, o dele próprio e o de Polo, que não é de fato uma refutação, mas apenas um “refutar aparente” (), pois Sócrates não se vê “obrigado” a nada por seu interlocutor (), já que o rétor tenta apenas oferecer falsas testemunhas contra ele (*Górgias* 472b-c). A outra passagem está no debate entre Sócrates e Cálicles (*Górgias* 509e), onde Sócrates relembra que ele e Polo não foram “[...] forçados a concordar () anteriormente que ninguém comete a injustiça por querer, mas todos aqueles que cometem injustiças o fazem sem consentimento ()?” Esta passagem, cabe ser dito, geralmente é vista como uma ocorrência do paradoxo socrático mais conhecido pela fórmula “ninguém erra voluntariamente”. De qualquer maneira, as passagens supramencionadas exibem com clareza o caráter de *necessidade* que Sócrates pretende conferir ao diálogo e à refutação tal como ele a compreende.

²⁴ Para termos uma ideia, a tradição que reconhece a inesperada positividade de Sócrates no *Górgias* remonta ao final da Antiguidade, com o comentário de autoria anônima *Introdução à filosofia de Platão* (*apud* Dodds 1990, p. 16, n.2), passa por Leonardo Bruni, que em 1411 traduziu o *Górgias* para o latim (*apud* Hankins 2007, p. 186), e chega ao século XX como um dos lugares-comuns na leitura do *Górgias* (Annas 2003, p.17, n.1; Canto 1993, p. 44; Dodds 1990, p.16; Kahn 1981, p. 306; Klosko 1983, p. 579).

²⁵ A posição que Vlastos confere ao *Górgias* no conjunto dos diálogos platônicos como ainda um diálogo “elêntico” ou socrático marca então um detalhe relevante no que se refere ao evolucionismo de Vlastos, que nesse ponto é singular em relação às formulações mais comuns do evolucionismo doutrinário platônico admitido por muitos estudiosos.

falsa (sofrer a injustiça é pior do que cometê-la). Ao retomar o [] de que a refutação busca apenas superar a “brutalidade” da [], e tão-somente libertar um indivíduo de uma ilegítima pretensão ao saber, a autora afirma, contra Vlastos, que em nenhuma destas opiniões encontramos a verdade, que as duas crenças em torno do valor relativo de [] e [] são “igualmente pouco morais”, justamente porque são meras opiniões (Dixsaut 2012, p. 76).²⁶ Para refutar Vlastos, Dixsaut parece esbarrar no *Górgias*, no qual Sócrates se mostra muito convicto da verdade de suas teses sobre as vantagens relativas da justiça e da injustiça e da superioridade incondicional de seu estranho modo de vida, por mais paradoxal que ele seja. A atitude de Dixsaut passa a impressão de que poderíamos, mais do que resolver, aviltar alguns dos grandes desafios da [] de Sócrates e do *Górgias*, este provocativo diálogo platônico, cuja singularidade vem nutrindo um vívido debate há gerações, no qual os estudiosos não escondem a perplexidade diante do fato de Sócrates tecer declarações desconcertantes sobre o melhor modo de vida para os seres humanos e apoiá-las em razões julgadas como polêmicas, no mínimo, quando não como falaciosas, absurdas e ultrajantes.

Com certeza, podemos elaborar posições diversas sobre o problema do []; podemos duvidar, questionar e mesmo negar seja a validade, seja a verdade dos argumentos socráticos. Interpretações são sempre difíceis e plurais, ainda mais a dos diálogos platônicos e de uma questão tão instigante quanto a da refutação, eivada do agonismo característico da cultura grega antiga, muito bem representado pelas inflexões sofisticadas e socráticas. Entretanto, o que não devemos fazer é obliterar que Sócrates tenha dito e defendido de modo tão *positivo* declarações e argumentos que podem nos parecer tão extraordinários, assim como pareceram fora de lugar a Polo e a Cálicles. Mas isso não significa que devemos desconsiderar o poder dos [] do *Górgias*, ainda que os tomemos como “opiniões”, pois, de qualquer modo, seriam opiniões dialeticamente construídas, a crermos num aspecto da aproximação

²⁶ Na *Apologia* (30c-e), Sócrates afirma aos atenienses que nem Ânito nem Meleto têm poder para causar algum prejuízo a ele, posto que os melhores não podem ser prejudicados pelos piores. Sócrates diz ainda que, embora possa ser morto, exilado ou privado de seus direitos, considera “pior” o que Ânito estaria fazendo, ou seja, tentando executar injustamente um homem. É totalmente plausível pensar que Sócrates, na passagem da *Apologia*, esteja fazendo afirmações compatíveis com a suposição de que cometer uma injustiça é pior do que sofrê-la. Já no *Crítion*, Sócrates não aceita fugir da prisão argumentando que, embora sua condenação tenha sido injusta, isso não justificaria que se respondesse a ela com outra injustiça, isto é, com a fuga, que representaria a violação das determinações mais importantes da cidade, as leis. Sócrates estabelece que um homem nunca deve responder à injustiça sofrida com a prática de outra injustiça, e que não se deve cometer a injustiça de maneira alguma (*Crítion* 49a-e), pois ela sempre é um mal, posição que também pode ser reconhecida nos argumentos e mitos do *Górgias*. Na *Carta VII* (335a-b), Platão é mais direto: “Na verdade, é preciso crer sempre nas antigas palavras que ensinam que a alma é imortal, e que quando liberada do corpo, vai a julgamento e paga com os maiores castigos. Por isso, há que se considerar ([]) ser menor mal ([]) sofrer do que cometer ([]), tanto os maiores erros ([]), quanto injustiças ([])”. Tendo em vista as passagens referidas, poderíamos julgar também que elas expressam “meras opiniões”, e que elas seriam “pouco morais”, tal como Dixsaut sugere a propósito das posições defendidas por Sócrates no *Górgias*?

entre refutação socrática e dialética platônica que Dixsaut acentua em seu artigo.²⁷ Nesse sentido, a despeito dos problemas, dos pontos discutíveis e falhos na análise de Gregory Vlastos acerca do *Protagoras*, alguns deles, aliás, bem percebidos por Dixsaut, uma coisa nos parece certa: sem admitir o evolucionismo que emoldura a interpretação de Vlastos, nem a fixidez de uma definição padrão para o método socrático, em determinados aspectos, a concepção sobre a refutação de Vlastos parece convir melhor aos desafios implicados num dos modos de Sócrates para discutir e comprovar seus pontos de vista, assim como os dos outros. Mesmo com os problemas que Dixsaut aponta na perspectiva de Vlastos, a proposta deste autor ainda parece mais próxima do *Protagoras*, ao menos se tomamos como referência a refutação tal como ela acontece no *Górgias*.

REFERÊNCIAS

TEXTOS ANTIGOS

ARISTÓTELES, *Tópicos. Dos Argumentos Sofísticos*. Seleção J. A. M. Pessanha Tradução L. Vallandro; G. Bornheim. Col.: “Os pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (1ª ed.: 1978)

PLATÃO, *A República*. Introdução tradução e notas de M. H. R. Pereira. Lisboa, Fundação Calouste Gulbelkian, 1980.

PLATÃO, *O Banquete, ou, Do amor*. Introdução tradução e notas de J. Cavalcante de Souza. Col.: “Pequena Biblioteca Difel, textos clássicos Greco-latinos”. São Paulo: Difel, 1970.

PLATÃO, *Mênon*. Introdução tradução e notas de M. Iglésias. Col.: “Bibliotheca Antiqua” v.1. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.

PLATÃO, *Carta VII*. Introdução de T. H. Irwin. Tradução e notas de J. G. Trindade Santos e J. Maia Jr.. Col.: “Bibliotheca Antiqua”. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2008.

PLATO, *Gorgias*. A revised text with introduction and commentary by E. Dodds. Oxford: Clarendon Press, 1990. (1ª ed.: 1959)

PLATON, *Gorgias*. Introduction traduction et notes par M. Canto-Sperber. Paris: GF Flammarion, 1993.

PLATON, *Apologie de Socrate/ Criton*. Introduction traduction et notes par L. Brisson. Paris: GF Flammarion, 1997.

²⁷ Talvez até de modo exagerado, a ponto de afirmar uma assimilação entre refutação e dialética, o que se por um lado é razoável por contestar o dogma evolucionista da interpretação da filosofia platônica em relação com o socratismo, por outro lado acaba por negar a especificidade da refutação e minimizar com isso a dimensão personalista e protréptica que poderíamos ainda discernir na dialética platônica, mesmo em sua suposta formulação madura.

PLATON, *Phèdre*. Introduction traduction et notes par L. Brisson. Suivi de *La Pharmacie de Platon* de J. Derrida. Paris: GF Flammarion, 2000.

PLATON, *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Traducción y notas por N. L. Cordero [et. al.]. Col.: “Biblioteca Clásica Gredos”, v. 117. Madrid: Gredos, 1992.

Textos modernos:

ALLEN, R., “The Socratic Paradox”, *Journal of the History of Ideas* 21, n. 2, 1960, pp. 256-265.

ANNAS, J., “What are Plato’s “Middle dialogues” in the middle of?” In: J. ANNAS and C. ROWE, (eds.). *New perspectives on Plato, modern and ancient*. Rev. proceedings of a colloquium held in Aug. 1999 at the Center for Hellenic Studies, Washington, D.C. Cambridge: Center for Hellenic Studies, 2002, pp. 1-23.

CAMBIANO, G., “Remarques sur Platon et la *technè*”, *Revue Philosophique de la France et de l’étranger* 4, 1991, pp. 407-416.

DIXSAUT, M., “Refutação e dialética”, in: M. P. MARQUES (org.), “*Refutação*”. Col. “Contraposições: diálogos filosóficos”. Introdução e tradução de J. S. Mafra. Belo Horizonte: Paulus, 2012, pp. 55-86.

HANKINS, J., “Socrates in the Italian Renaissance”, in: M. TRAPP (ed.), *Socrates from antiquity to the enlightenment*. Col.: “Publications for the Centre for Hellenistic Studies, King’s College London”, v. 9. London: Ashgate, 2007, pp. 179-208.

KAHN, C., “Did Plato write Socratic dialogues?”, *Classical Quarterly* 31, n. 2, 1981, pp. 305-320.

KAHN, C., “Drama and dialectic in Plato’s *Gorgias*”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1, 1983, pp. 75-121.

KLOSKO, G., “The insufficiency of Reason in Plato’s *Gorgias*”, *The Western Political Quarterly* 36, n. 4, 1983, pp. 579-595.

ROBINSON, R., “Plato’s consciousness of fallacy”, *Mind* 51, n. 202, 1942, pp. 97-114.

ROBINSON, R., *Plato’s earlier dialectic*. Oxford: Oxford University Press: 1953. (1ª ed.: 1942)

SANTAS, G. “The Socratic Paradoxes”, *The Philosophical Review* 73, n. 2, 1964, pp. 147-164.

SEGAL, C., “Gorgias and the psychology of the Logos”, *Harvard Studies in Classical Philology* 66, 1962, pp. 99-155.

SEGVIC, H., “No one errs willingly: the meaning of the Socratic intellectualism”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 19, v. 1, 2000, pp. 1-45.

VASILIOU, I., “Disputing Socratic Principles: Character and Argument in the “Polus Episode” of the *Gorgias*”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 84, 2002, pp. 245–272.

VLASTOS, G., “The Socratic Elenchus”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1, 1983, pp. 27-58.

VLASTOS, G., "Socrates *contra* Socrates in Plato", in: *id. Socrates: Ironist and moral philosopher*. Col.: "Cornell Studies in Classical Philosophy", v. 50. Ithaca/New York: Cornell University Press: 1991, pp. 45-80.

VLASTOS, G., "The Socratic Elenchus: method is all", in: M. BURNYEAT (ed.), *Socratic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press: 1994, pp. 1-37.

VLASTOS, G., "Epilogue: Socrates and Vietnam", in: M. BURNYEAT (ed.), *Socratic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press: 1994, pp. 127-133.