

O diálogo socrático-platônico e o Estrangeiro de Eleia

Roberto Bolzani Filho (USP)

Resumo: Neste texto, analiso algumas características do pensamento platônico, tomando como ponto de referência afirmações feitas por Marcelo Pimenta Marques em seu livro *Platão, pensador da diferença*, que destacam o valor filosófico e ético do exercício do diálogo como modo de investigação da verdade.

Palavras-chave: *lógos*; diálogo; verdade.

Abstract: In this text I analyze some characteristics of platonic thinking, based on some statements made by Marcelo P. Marques in *Platão, pensador da diferença* which detach philosophical and ethical value of dialogue as a way of searching the truth.

Key-words: *logos*; dialogue; truth.

Os diálogos platônicos constituem um manancial de temas e ideias a tal ponto prolífico e generoso, que é mesmo possível afirmar que, em certo sentido, cada um de seus leitores, com o tempo, acaba por construir seu próprio Platão. Ao encontrarem nesses diálogos aspectos e facetas variadas, obrigam-se então a proceder a uma espécie de recorte seletivo. Alguns desses leitores preferem o Platão sistemático, outros, o especulador tentativo, outros ainda o metafísico, o epistemólogo, o filósofo da linguagem. Há os que destacam o pensador da ética, há os que se voltam à política, ou para os elementos místicos e religiosos, há os que defendem doutrinas não-escritas, os que exploram o diálogo como forma, ou a presença da retórica e da poesia. Há, enfim, muitas famílias de interpretações, dotadas de nuances e tonalidades, e que, sem se excluírem por completo, optam por dar maior visibilidade a este ou aquele elemento do amplo leque de possibilidades de leitura fornecido pelo *corpus platonicum*, o qual, longe de ser mero emaranhado caótico, é, no entanto, um todo multifacetado.

O Platão do saudoso Marcelo Pimenta Marques tem algumas características marcantes. Eu diria, em linhas gerais, que é um Platão arejado, que avança teses fortes, sem ser sistemático. Um Platão que defende uma diferença ontológica entre formas e sensíveis, sem a radicalidade da propalada teoria dos “dois mundos”. Um Platão que faz uma contundente crítica da aparência e da imagem, mas reserva-lhes ainda lugar próprio, significativo e até indispensável para a compreensão da realidade e da vida

humana. Um Platão que afirma o valor primordial da alma e da reflexão, reconhecendo uma relação complexa com o corpo e os prazeres. Um Platão, enfim, mais próximo daquilo que os homens em geral entendem como tipicamente humano¹.

Além disso, o Platão de Marcelo, em total consonância com essas características, entende a filosofia, sobretudo, como percurso, mais do que ponto de chegada. É o Platão da *paideia*, da filosofia como condição intermediária, inevitavelmente claudicante, entre uma ignorância a ser suprimida e um saber a ser conquistado, como processo de crescimento interior e aperfeiçoamento moral. Esse Platão, assim me parece, propõe a filosofia muito mais como um modo de vida do que como uma teoria.

Se for correto este meu diagnóstico um tanto grosseiro, outra característica se poderá atribuir ao Platão de Marcelo: entender o diálogo, sejam aqueles que o filósofo escreveu e tornou públicos, sejam os que se exercitaram vivamente em sua escola, como meio indispensável de obtenção dos benefícios todos que a filosofia poderá proporcionar. Nesse sentido, o diálogo não se resumirá a uma simples forma que nosso filósofo empregaria para veicular um conteúdo doutrinal previamente definido, mas fará parte, ele também, da mensagem filosófica a ser transmitida. O Platão de Marcelo compreende, assim, que a transformação operada pela filosofia não poderá ser apenas um ato de reconhecimento da verdade na alma, mas que exigirá de nós que sejamos capazes de torná-las, filosofia e verdade, uma disposição nossa, que só resultará de uma vida de investigação dialogada. É o célebre dito socrático no tribunal que se retoma, segundo o qual “a vida sem inspeção não vale a pena ser vivida pelo homem” (Platão 2008, 38a), e que pode ser tomado, em certo sentido, como palavra de ordem dos diálogos como um todo, que serão agora instrumentos para uma meditada e gradativa conversão filosófica.

Somente assim sou capaz de compreender algumas das mais instigantes páginas que Marcelo nos ofereceu em seu belo estudo sobre o diálogo *Sofista*, intitulado *Platão, pensador da diferença*. Nessas breves páginas, reunidas sob o significativo título de *Lógos*, Marcelo procura mostrar que o Estrangeiro de Eleia, a personagem que conduz a investigação, ocupando lugar costumeiramente reservado a Sócrates, procede em plena conformidade com a concepção de diálogo, refutação e dialética que Platão foi aos

¹ Apenas a título de ilustração, envio o leitor a Marques 2011, para a crítica da teoria dos “dois mundos”, Marques 2009, para a importância da aparência e da imagem, e Marques 2016, para a relação entre o corpo, os prazeres e o pensamento.

poucos elaborando e exercitando no decorrer de vários de seus diálogos. Para isso, Marcelo nos lembra das principais características e consequências dessa concepção para a compreensão do significado mesmo da filosofia e de seus objetivos, segundo nosso filósofo. Aqui se pretende comentar e, talvez, enriquecer as convincentes análises desenvolvidas nessas páginas. Para isso, quero me referir a algumas passagens de Marcelo e de Platão.

Marcelo parte de algumas afirmações que o Estrangeiro faz, em meio a sua investigação com Teeteto a respeito dos temas centrais do diálogo – o sentido em que o não ser pode ser e a caça ao sofista -, sobre o que vem a ser uma “verdadeira refutação” (*élegkhos alethinós*), tomando como exemplo a relação entre “mesmo” e “outro”, que exige um exame caso a caso e não pode se limitar à mera exibição de contrários (259b-d). Marcelo, com razão, entende que “refutação”, aqui, já não mais pode ser aquele procedimento tradicional de submeter um interlocutor a uma situação de embaraço intransponível, com o objetivo de expô-lo publicamente. Agora, com essa expressão, trata-se de indicar a presença de um novo procedimento, filosoficamente distinto, uma “nova significação dialética” (MARQUES 2006, p. 287), diversa, inclusive, da prática refutativa de diálogos de juventude.

Como descrever esse novo procedimento? Eis, resumidamente, o comentário de Marcelo:

Por um lado, não interessa quem formulou a definição, mas se ela é verdadeira ou falsa; mas, ao mesmo tempo, importa, sim, para ti que aquilo que tu sustentas e manténs em tua alma seja verdadeiro (ou não). É preciso ficar atento para não se perder na alteridade empírica dos interlocutores, pois o autor da definição poderia ser qualquer um, eu ou tu. Examino tuas ideias do mesmo modo que examino as minhas. Eu refuto o outro, meu interlocutor, do mesmo modo como eu me refutaria a mim mesmo (ou o inverso, não importa). Mas isso não significa que haja uma indiferença valorativa. O refutador socrático obedece a um motivo: ao refutar, ele visa estabelecer a verdade ou a falsidade e isso deve ser feito no seu próprio interesse, que é o seu bem, o seu e o de seu verdadeiro interlocutor; o seu bem depende da consideração verdadeira do ser em questão. A refutação socrática não é dirigida pela *filonikia*, ele não quer só vencer o debate, o que não quer dizer que os interlocutores e os argumentos sejam simplesmente totalmente desvinculados e indiferentes uns aos outros. No amor pela vitória, o discurso é indiferente ao ser em questão, o que faz com que ele só se diferencie de um outro discurso qualquer pelos efeitos que produz no interlocutor. No amor pelo saber, visar o ser inteligível, através do *logos*, implica passar pela “disposição ética” do

interlocutor. A refutação socrática quer que o *logos* seja vencedor, mas ela quer também que a vitória do *logos* transforme o outro, sua disposição, sua ação e seu discurso. Se ela ‘se dirige, de fato, à vida de um indivíduo pelo viés do exame de seu discurso’, é para fazê-la submeter-se ao *logos* verdadeiro e ao ser ao qual ele remete. “O verdadeiro valor de um homem” aparece tanto em seu discurso, perante o ser em questão, quanto em sua atitude perante o outro indivíduo, no caso, o interlocutor que também interroga e refuta (...).

... O que significa levar em conta a diferença que representa o outro indivíduo? O interlocutor singular deve ser incluído na refutação, precisamente para ser paradoxalmente eliminado. O indivíduo está lá, não para afirmar-se por oposição ao *logos* que é enunciado, pois isto significaria que cada um dos interlocutores constitui seu *logos* particular. O interlocutor é importante a fim de que, precisamente por ser uma alma pensante, se exclua enquanto particularidade e se submeta (ou não) ao *logos* (verdadeiro). Ao conformar-se ao movimento mesmo da argumentação, o indivíduo se anula, cedendo à objetividade do *logos*. A melhor prova é a que não depende das idiosincrasias dos interlocutores, dos seus ‘se’; a melhor refutação é aquela que, precisamente ao envolver um e outro (eu e tu) dos interlocutores, os ultrapassa, para impor-se objetivamente através da força de sua verdade. Se aceito o que dizes, para te agradar, eu falseio a refutação. Justamente por ser uma alma efetivamente pensante, eu penso contigo (ou não), por causa do que dizes e não por tua causa. Assim, os dois indivíduos são essenciais para a argumentação refutativa: para que se neguem, sinceramente, enquanto discursos privados; para entrarem em um acordo autêntico, perante o *logos* que se impõe através de sua necessidade própria (ou não, se não for o caso); para que o *logos*, tendo transitado de um a outro e através tanto de um quanto de outro, se ponha entre eles, mas acima deles, transcendendo-os. O acordo é feito, então, não apenas com o outro indivíduo, mas com o *logos*, que não pertence a nenhum deles, mas que, ironicamente, só aparece e atua nos discursos e pensamentos pronunciados por eles. É pela experiência desse movimento de ultrapassagem, através do trabalho de submissão ao *logos*, que cada um dos indivíduos se transforma, tornando-se melhor do que era antes. Eis o sentido ético e intelectual da refutação socrática, que é também o da refutação evocada pelo Estrangeiro. (MARQUES 2006, p. 288-90)

A análise de Marcelo atribui ao Estrangeiro uma posição refinada acerca da função e sentido da refutação a que estão sujeitos ele próprio e Teeteto, ou qualquer participante de um diálogo verdadeiramente frutífero do ponto de vista filosófico. De fato, muito do que se diz nessas linhas vale indubitavelmente para outros diálogos e situações neles apresentadas. Essas situações configuram momentos verdadeiramente *metadialógicos* no interior desses diálogos. O que faz Marcelo em seu comentário é contrapor atitudes e posições que nesses momentos caracterizam a recusa do diálogo, de um lado, e, de outro, atitudes e posições, costumeiramente presentes nas falas da personagem Sócrates, mas não exclusivamente, que nos ensinam sobre sua positividade filosófica, apresentando-o como bom emprego do *lógos*. A fala do Estrangeiro, assim

parece entender Marcelo, permite vê-lo como legítimo representante dessa segunda vertente. De um lado, a *philonikía*, o apreço pela vitória, a conduzir os interlocutores, e o consequente desapego por uma qualquer verdade a ser descoberta, junto com a completa personalização do debate, entendido, na realidade, como um embate. Aqui, faz toda a diferença quem diz o que diz, porque o objetivo é refutar o interlocutor e isso exige tomar suas afirmações como expressão de sua individualidade. De outro lado, a busca de uma verdade que ultrapassa as particularidades dos interlocutores e, nessa medida, os transforma, algo que se obtém somente se reconhecemos que o *lógos* é dotado de um tipo de necessidade que nos obriga ao acordo e à superação de nossas intenções mais mesquinhas e particulares.

Provavelmente, semelhante confronto é armado explicitamente por Platão, pela primeira vez, no *Protágoras*, que, não por acaso, põe frente a frente Sócrates e o mais renomado sofista. Aporético, o diálogo, no entanto, exhibe como um de seus temas a necessidade de não mais confundir o *lógos* socrático, expresso como “discurso breve”, *brakhylogía*, composto de perguntas e respostas, com o “discurso longo”, *makrología*, típico do sofista. Este deixa claro que entende sua conversa com Sócrates como uma disputa (*agón*) de argumentos e seu interlocutor como um adversário (*antilégon*), e que sua reputação se fez porque nunca procedeu como seus oponentes pediam (335a). Sócrates, por sua vez, considera que o diálogo consiste num exame simultâneo dos interlocutores, porque o que se visa e examina, acima de tudo, é o *lógos* – eis por que pouco importa quem faz a afirmação (333c). Aqui, não há vencedor – não pelo menos no sentido presente na ideia de *philonikía*. Há, talvez, vencedores, se ambos os interlocutores forem capazes de compreender aquilo que Marcelo chamou “objetividade do *lógos*”: àqueles que realmente visam à descoberta da verdade, a marcha da argumentação dialogada impõe com necessidade uma adesão e submissão – “o indivíduo se anula”, diz Marcelo, em favor desse *lógos* que, afinal, mostrar-se-á benéfico.

A ideia de objetividade do *lógos* se encontrará em outros diálogos importantes para os temas que aqui nos interessam, como o *Teeteto*, cuja ligação dramática e também filosófica com o *Sofista* dispensa comentários. Nele, num dos vários momentos em que a investigação sobre a noção de *epistème* derrapa, Sócrates diz a seu jovem interlocutor:

Ora bem, meu rapaz, será que este nosso argumento (*lógos*) faz bem em castigar-nos (*epipléttei*), mostrando-nos que estamos a investigar incorretamente a opinião falsa antes do saber, tendo-o deixado de lado? É impossível conhecê-la antes de termos aprendido adequadamente o que é o saber (*Soph.* 2005, 200c-d).

Note-se que a objetividade do *lógos*, impondo certa despersonalização dos dialogantes, se expressa literariamente pela *personalização do próprio lógos*. Quando seguimos um caminho errado, ele nos “castiga”, “censura”, “admoesta”. O mesmo procedimento se encontra no final do *Protágoras*, quando Sócrates constata que não se pode responder à pergunta sobre a ensinabilidade da virtude antes de saber o que ela é:

E parece-me – diz Sócrates a Protágoras – que a recente conclusão de nossa discussão (*he árti éxodos tón lógon*) está nos acusando e rindo da nossa cara (*kategoreîn te kai katagelân*), como se fosse ela um indivíduo (*hóspēr ánthropos*). Se adquirisse voz (*phonén*), poderia alegar: “Vocês são muito estranhos (*átopoi*), Sócrates e Protágoras (...). (*Prot.* 2017, 361a).

Desta vez, o *lógos* prefere rir desse diálogo desajeitado entre dois homens que não se entendem sequer sobre como dialogar.

Em ambos os casos, o *lógos* intervém para indicar que ele é possuidor de uma *lógica própria*, de uma *ordem necessária*: não se pode saber o que é a opinião falsa sem saber o que é o conhecimento, não se pode saber se a virtude pode ser ensinada sem saber o que a virtude vem a ser. Eis o tipo de “objetividade” aqui em jogo: antes de nos abrir as portas para a verdade, o *lógos* exige ser seguido corretamente. Sua força e a consequente condição submissa dos investigadores dialéticos também se expressa em *República*, na aparentemente singela afirmação de Sócrates, quando perguntado sobre se vai examinar a presença da tragédia e da comédia na cidade: “Talvez... Talvez ainda mais que isso... Eu ainda não sei, mas devemos ir pelo caminho pelo qual o sopro de nossa razão (*ho lógos hóspēr pneûma*) nos levar” (Platão 2006, 394d). O *lógos*, pensa Sócrates, nos levará aonde quiser e nós nos deixaremos levar, como folhas ao vento, o que não quer dizer que estaremos errando a esmo, pois o *lógos* sabe o que faz. No momento certo e oportuno, saberemos responder à questão posta.

Contudo, a anulação das particularidades e idiosincrasias dos interlocutores, beneficiando o alcance de verdades que somente um *lógos* adequadamente exercitado pode proporcionar, não nos deve conduzir à conclusão de que os indivíduos que participam do diálogo filosófico não se beneficiam dele, como se fossem meros pretextos empíricos inevitáveis para o desdobramento desse *lógos*. O *lógos* é atributo e

atividade humana, mas detém sua estrutura própria, haurida do próprio real. Saber ceder ao *lógos* é o meio de alcançar esse real. A existência desses benefícios mal pode ser vislumbrada no *Protágoras*, porque aí se trata apenas – e isso não é pouco – de explicitar, por contraste, os malefícios do mau emprego do *lógos*. Falta a Protágoras, e provavelmente a todos os presentes, algo que será talvez uma *conditio sine qua non* para a participação efetiva no diálogo filosófico, algo que aparece na fala de Pródico, o sofista conhecido por sua dedicação à distinção de significados das palavras, e que talvez tenha exercido alguma influência sobre Sócrates. No momento crítico do diálogo, quando Sócrates, irritado com as longas intervenções de Protágoras, ameaça abandonar a conversa, Pródico, após algumas intervenções de outros assistentes, observa a diferença que há entre discordar (*amphisbeteîn*) e disputar (*erízein*), acrescentando: “é por benevolência que os amigos discordam dos amigos (*amphisbetoûsi mèn gàr kai di’eúnoian hoi philoi toîs philois*), enquanto os adversários e inimigos disputam entre si (*erízousin dé hoi diáphoroi te kai ekhthroi allélois*)” (Platão 2017, 337a-b). Decerto não se deve procurar nessa distinção algo de filosoficamente profundo. Não é preciso muito para constatar que ela é, afinal, trivial: todos podemos perceber as diferenças entre uma conversa amistosa e outra inamistosa, e que esta, frequentemente, fracassa. Mas talvez o objetivo de Platão, aqui, seja o de repensar filosoficamente algo que todos sabem: sem amizade e benevolência, o diálogo não chega a nenhum lugar e perde sua razão de ser. Ainda que se trate, portanto, de uma distinção convencional, ela nos introduz num tema fundamental do qual falava Marcelo: o da dimensão *ética* do diálogo filosófico. Neste caso, antes de nos voltarmos para os benefícios éticos obtidos pelo diálogo que se submete ao *lógos*, constatemos que há certa disposição ética prévia que os interlocutores devem possuir.

Dois outros momentos do *corpus* exibem com clareza cristalina as diferenças entre um bom e um mau uso do *lógos*, bem como os impasses e fracassos resultantes do segundo. Também no *Górgias* o leitor depara com o conflito entre a *makrologia* adotada por Polo e a preferência socrática por perguntar e responder, por refutar e ser refutado (461e-462a). A dificuldade de Polo para o diálogo, entendido como troca de perguntas e respostas, faz o próprio Sócrates adotar, como que à revelia, falas mais extensas, pelas quais chega a se desculpar (465e). O inevitável desfecho infeliz que resulta dessa divergência ganha coloração mais escura quando reaparece, agora na interlocução entre Sócrates e Cálicles. Este, após assistir à conversa entre Sócrates e

Polo, duvida da seriedade de Sócrates (481b-c) e o compara a um orador público (482c). “És capcioso na discussão (*kakourgeís en toís lógois*)” (*Gorg.* 2011, 483a), diz ele. O rompimento está prestes a ocorrer (505c-e), mas a intervenção de Górgias e a resposta de Sócrates o evitam:

Parece-me, Sócrates, que não devemos partir agora, e que deves tu expor o argumento (*tòn lógon*). Que essa é a opinião dos demais, está manifesto. De minha parte, quero te ouvir percorrendo por ti mesmo o que lhe resta... Para mim, Górgias, seria um prazer continuar o diálogo (*hedéos...dielegómen*) com Cálicles... Mas visto que tu, Cálicles, não desejas concluir comigo a discussão (*lógon*), então ouve-me e toma a palavra, se te parecer que eu não falo corretamente! E se me refutares (*exelégkhes*), não me irritarei (*akhthesthésomai*) contigo como te irritaste comigo, mas terás te inscrito como o meu sumo benfeitor (*mégistos euergetes*) (*Gorg.* 2011, 506a-c).

Górgias, decerto mais experiente e capaz do que seus dois jovens acompanhantes, sabe reconhecer o valor da argumentação de Sócrates, mas não crê que o procedimento de perguntas e respostas, o diálogo, seja imprescindível, e por isso pede a Sócrates que prossiga por sua conta. Sócrates, respondendo-lhe, faz o elogio da refutação e de seus benefícios, em contraste com a irritação de Cálicles, mas acaba tomando a palavra e discorrendo mais extensamente, como solicitado. De certa forma, o diálogo prossegue, mas ao custo de deixar de ser, efetivamente, um diálogo.

A irritação atribuída a Cálicles por Sócrates, embora possa aparecer secundária para a compreensão do que está se passando nesse momento de crise, é fundamental, porque permite a Platão associar o mau uso do *lógos* a certo tipo de comportamento e, em última análise, a certo traço de caráter moral, pois essa irritação, como vimos, começa já em sua primeira intervenção, quando Cálicles acusa Sócrates de brincar e de ser insolente:

Dize-me, Sócrates, devemos considerar que nesse momento falas com seriedade ou estás de brincadeira? Pois se falas sério e tuas palavras são verdadeiras, a vida de nós homens não estaria de ponta-cabeça e não estaríamos fazendo, como parece, tudo ao contrário do que deveríamos fazer? (*Gorg.* 2011, 481b-c).

A reação de Cálicles não é desprovida de uma boa razão, pois Sócrates, dialogando com Polo, introduziu e defendeu uma tese que lhe é completamente inaceitável, a de que o maior dos males é cometer injustiça, sendo então preferível sofrer uma injustiça a cometê-la (469b-c). Para Cálicles, o que Sócrates diz está em completo desacordo com o que os homens pensam e praticam e, decerto, com o que o

próprio Cálicles pensa e pratica. A simples ideia de que alguém possa tentar defender essa tese só pode irritá-lo. E essa irritação mostra que ele representa justamente aqueles que, incapazes de separar o conteúdo do *lógos* investigado de suas mais íntimas convicções, não estão preparados para investigar seriamente a possibilidade de que aquelas verdades que vem justificando suas existências e condutas possam revelar-se falsas. Nos termos de Marcelo, Cálicles não é capaz de “excluir-se enquanto particularidade”, de “negar-se, sinceramente, enquanto discurso privado”, porque lhe falta aquela disposição ética prévia ao diálogo, aquele estofo de natureza moral, associado à benevolência e à amizade, que torna possível a atitude de submissão ao *lógos*.

Caso semelhante ao de Cálicles é o de Trasímaco em *República I*. As visões de mundo de ambos são evidentemente muito próximas, embora não coincidam. Trasímaco, como sabemos, defende a tese de que a justiça nada mais é do que o interesse do mais forte (338c). Também aqui, Platão parece ter como objetivo associar o conteúdo da crença do interlocutor de Sócrates a seu comportamento como participante de um diálogo que investiga a verdade. Eis por que não surpreende que Trasímaco seja pintado como uma fera prestes a pular sobre a presa (336b), que acusa seu interlocutor, Sócrates, de ser “caviloso” (340d), um “nojento” que interpreta da pior maneira suas afirmações (338d). Também ele pensa participar de um combate, não de um diálogo, atribuindo a Sócrates intenções de “impor-se pela força (*biásasthai*)” (341b) sempre concordando com relutância (342d: *mákhesthai*). A discussão se encerra com Trasímaco reconhecendo que Sócrates alcançou seu objetivo, embaraçá-lo com seus argumentos, mas é claro que isso não significou a adesão do sofista. Diferente de Cálicles, que passará a responder a Sócrates laconicamente, Trasímaco permanecerá calado até o fim da extensa conversa, sendo tratado mais tarde por Sócrates como amigo (498d). Contudo, ele foi derrotado, mas não persuadido e, muito menos, beneficiado pela investigação.

Retomemos agora algumas linhas iniciais do comentário de Marcelo: “Por um lado, não interessa quem formulou a definição, mas se ela é verdadeira ou falsa... É preciso ficar atento para não se perder na alteridade empírica dos interlocutores, pois o autor da definição poderia ser qualquer um, eu ou tu”. Tais palavras formulam com

absoluta precisão o que muda nos diálogos platônicos, no que concerne ao tema do significado do diálogo como investigação da verdade. Passamos da constatação dos limites do diálogo entre Sócrates e certos interlocutores avessos à investigação dialética, para uma compreensão francamente positiva, aquela mesma que se encontra expressa nas falas do Estrangeiro que Marcelo analisa, e que está agora associada a outros interlocutores, adequados e até mesmo necessários para a boa marcha da investigação e do *lógos*.

O caso paradigmático, embora não o único, me parece ser o de Glauco e Adimanto a partir do segundo livro de *República*. Eles substituem Trasímaco como interlocutores principais de Sócrates, mas não abandonam a tese do sofista, porque entendem que Sócrates não a examinou adequadamente. O próprio Sócrates o sabia, mas agora ele ouve os dois irmãos de Platão formular essa insatisfação de uma forma que o surpreende: Glauco não crê na tese de Trasímaco de que a justiça é o interesse do mais forte, mas acha que Sócrates não apresentou razões suficientes para desqualificá-la. Ele quer que Sócrates faça o elogio e defesa do justo *autò kath'hautó*, “em si mesmo”, e isso não ocorreu na conversa com Trasímaco (358b-d). Essa conhecida expressão, que adquire significado ontológico forte em outros momentos desse diálogo e em diálogos como *Fédon*, para descrever o estatuto das Formas, parece empregada por Glauco, aqui, também para expressar o fato de que a refutação anterior consistiu em uma refutação *de Trasímaco*, mas *não de sua tese*. O pedido de Glauco, quase uma exigência, para que Sócrates defenda “o justo em si mesmo”, indica, em outros termos, aquilo que o próprio Sócrates constataria no final de seu diálogo com o sofista:

Parece que, antes de chegar ao que a princípio examinávamos – o que é a justiça? –, deixei escapar esse tema e dei um salto, passando a examinar se ela é ou vício e ignorância, ou sabedoria e virtude; e, de novo, mais tarde, ao ocorrer a afirmação de que a injustiça é algo que traz mais vantagem que a justiça, não me contive e troquei a questão anterior por essa... Sendo assim, nada sei, e isso foi o que resultou de nosso diálogo. Se não sei o que é a justiça, dificilmente saberei se ela é uma virtude ou não e se quem a tem não é ou é feliz (...). (*Rep.* 2006, 354b-c).

Observe-se a semelhança deste final com o do *Protágoras*: se não sei o que é a virtude, como saber se pode ou não ser ensinada? Não foi por acaso que muitos leitores do diálogo viram nesse primeiro livro um possível diálogo independente, porque ele parece reunir características típicas dos diálogos refutativos. Ora, é como se Glauco, aqui, abrindo uma nova etapa na marcha da investigação, falasse em nome do *lógos*,

aquele mesmo *lógos* que, no Protágoras, “ria” e “acusava”, e no *Teeteto* “censurava” os interlocutores que não souberam seguir a boa via da procura da verdade. Com essa intervenção na abertura do segundo livro, o jovem apresenta suas credenciais: trata-se agora de um novo perfil de interlocutor socrático. O velho filósofo agora tem parceiros, não apenas simples interlocutores.

Glauco e Adimanto mantêm uma postura crítica perante a tese de Trasímaco e isso indica uma adequada disposição ética para o diálogo filosófico. Eles bem sabem que muitos endossam aquela tese, expressão de um realismo político imperante. Mas eles resistem a ela e querem conhecer as razões que permitem desqualificá-la. Seguidores de Sócrates, os dois irmãos possuem, no entanto, perspicácia suficiente para avaliar como insatisfatória a refutação de Trasímaco – uma refutação á moda tradicional, diria Marcelo, desprovida, contudo, de significação filosófica plena. Assim, interessados sobretudo no conteúdo do *lógos* e não na pessoa que o formula, eles se propõem a retomar a tese do sofista, com novos argumentos, filosoficamente superiores, para que Sócrates, finalmente, proceda àquilo que o Estrangeiro chamará de “verdadeira refutação”, *élenkhos aléthinos*. A verdadeira refutação não é, então, uma esgrima verbal voltada à derrocada do adversário, mas o exame de uma proposição nela mesma. E, nesse caso, retomando-se os termos de Marcelo, não importa que não seja Trasímaco a enunciar sua tese, importa sim que ela seja bem formulada – que seja acompanhada dos melhores argumentos para sua defesa, para que se descubra se é verdadeira ou falsa. Sem isso, a própria refutação, agora um exame impessoal, perde seu valor. A capacidade que Glauco e Adimanto exibem para defender provisoriamente uma tese em que não creem (358c-d, 367a-b), com os melhores argumentos que possuem, expressa justamente aquilo que faltava a interlocutores como Cálicles ou Trasímaco: a anulação de suas individualidades. Não por acaso, Sócrates os elogiará por isso (368a-b).

Na concepção de refutação tradicionalmente atribuída ao Sócrates dos diálogos aporéticos de juventude, parece ser um requisito importante, talvez indispensável, que os interlocutores acreditem realmente no que dizem, porque se trata, conforme um sentido tradicional de refutação, de expor suas próprias vidas e reputação ao exame. Essa exigência, contudo, parece fortemente atrelada àquele cenário no qual a relação entre os participantes do diálogo se torna inevitavelmente conflituosa e bélica. Nesse cenário, o protagonista é, e linhas gerais, o Sócrates da *Apologia*, voltado à denúncia dos falsos saberes, que arregimenta inimigos com seu exame refutativo, porque depara

com a resistência e má vontade de seu interlocutor ou com sua incapacidade de compreender o que ele propõe (*Apol.* 2008, 22e-23a). Agora, contudo, é um progresso filosófico, um salto qualitativo, o fato de o interlocutor ser capaz de defender uma tese apenas como estratégia para encontrar o meio adequado de sua refutação – uma refutação que, doravante, se dirige à tese, não mais àquele que a defendia. Glauco e Adimanto compreendem a necessidade, imposta pelo *lógos*, de momentaneamente defender a tese favorável à injustiça, para saber como refutá-la.

Assim, é como se o primeiro livro de *República* retomasse a mesma situação que se apresentava no *Protágoras* e no *Górgias*, mas agora para dar lugar a uma continuidade antes impossível. Passa-se de uma dialética de intenção exclusivamente refutativa, que ainda podia ensejar a infeliz confusão com a erística e com a antilogia, porque nela a *philonikia*, o amor pela vitória, sempre se insinua, para uma concepção filosoficamente mais refinada e complexa, segundo a qual a relação dos interlocutores, Sócrates incluído, se torna de colaboração, porque somente assim se compreendem as exigências do *lógos*.

Na passagem de Marcelo de que parti, ele nos ensinava que "a refutação socrática quer que o *logos* seja vencedor, mas ela quer também que a vitória do *logos* transforme o outro, sua disposição, sua ação e seu discurso". A verdade dessa afirmação permanece inegável. Decerto, para Platão, a filosofia, seja no sentido da refutação socrática que vê na aporia um fim em si mesmo edificante, seja na mais sofisticada concepção que culmina na dialética do filósofo em *República VII*, é sempre vista como transformadora da vida, do caráter e do discurso. Mas o Platão de diálogos mais maduros parece ter introduzido uma exigência nova, talvez substancialmente distinta em comparação com os diálogos juvenis. O velho Sócrates missionário da *Apologia*, mensageiro de Apolo, dizia dirigir-se a todos, jovem ou velho, ateniense ou estrangeiro – “a qualquer um de vocês que eu sempre encontrar” -, para mostra-lhes, por refutação, que deviam cuidar “da reflexão, da verdade e da alma”, e não “do dinheiro,, da fama e da honra”, dos bens da alma e não dos bens do corpo (29d-30b). Via, portanto, em sua missão, um benefício em princípio acessível a todos os homens. O Sócrates de *República* parece não mais ter tal ilusão: ele julga que a filosofia, entendida como diálogo, e o diálogo, entendido como meio de busca e descoberta da verdade, não mais concernem a todos. Não por acaso, observa-se nesse importante diálogo o aparecimento da noção de *natureza filosófica* (485a), aquela mesma que, na cidade justa, determina

quem pode ou não governar. E essa ideia se encontra aplicada na própria confecção do diálogo, em sua urdidura dramática. A presença de interlocutores como Glauco e Adimanto em *República*, como Símias e Cebes no *Fédon*, como Teeteto no *Teeteto* e *Sofista*, resulta da aplicação de uma tese filosófica fundamental. Sua construção mimética não é mero capricho literário, obedecendo a um princípio mais profundo. Eis como, em Platão, a escrita em forma de diálogo não é, em verdade, simples forma: ela expressa um conteúdo filosófico indispensável, talvez mesmo sua mensagem principal.

Como Marcelo já observava, o sentido de refutação a que se refere o Estrangeiro não mais se confunde com a tradição, inclusive tal como se apresenta nos diálogos considerados de juventude, ditos “socráticos”². Pode ser que a personagem do Estrangeiro de Eleia, no *Sofista*, ao substituir Sócrates, entenda sua função nesse mesmo espírito que anima a conversa entre Sócrates e seus interlocutores em *República* e outros diálogos. A possibilidade da refutação, em todo caso, é sempre possível, mas agora sabemos a que ela nos deve conduzir. As palavras de Marcelo indicam com clareza para onde o diálogo, em certo sentido sinônimo de filosofia, nos leva, e merecem ser retomadas:

O acordo é feito, então, não apenas com o outro indivíduo, mas com o *logos*, que não pertence a nenhum deles, mas que, ironicamente, só aparece e atua nos discursos e pensamentos pronunciados por eles. É pela experiência desse movimento de ultrapassagem, através do trabalho de submissão ao *logos*, que cada um dos indivíduos se transforma, tornando-se melhor do que era antes. Eis o sentido ético e intelectual da refutação socrática, que é também o da refutação evocada pelo Estrangeiro.

Os intérpretes do diálogo *Sofista* com razão se perguntam por que Platão retira Sócrates do papel de protagonista do diálogo, mantendo-o presente e calado quase o tempo todo, colocando em seu lugar esse Estrangeiro de Eleia que conduzirá a investigação junto com o jovem Teeteto. A resposta mais natural parece ser que, como se tratará de recusar a noção parmenidiana de não-ser, ninguém melhor do que um eleata, cometendo “parricídio”, para fazê-lo. Mas também se discute o significado desse

² Eis por que algumas traduções chegam mesmo a dispensar o vocabulário da refutação para traduzir, na passagem do *Sofista*, *elégkhonta* em 259c9 e *élegkhos* em 259d5. Diès traduziu por “en critiquant” e “critique” (Platão 1969). Fronterotta traduz, respectivamente, “sottoponendo a verifica” e “operazione di verifica” (Cf. Platão 2007, n. 255 *ad loc.*); White, por sua vez, na segunda ocorrência usa “refutation”, mas, na primeira, traduz “scrutinize” (Platão 1993).

parricídio e se de fato ele acontece. Seja como for, parece-me que Marcelo nos mostrou naquelas breves páginas que a substituição não acarreta nenhuma perda, do ponto de vista da concepção de diálogo como caminho de investigação e descoberta de verdades. As afirmações do Estrangeiro que Marcelo comenta mostram, a meu ver, que ele dá continuidade a algo que já se exercitava em outros diálogos. Desse ponto de vista, o Estrangeiro, embora eleata e parmenidiano, é, de fato, um socrático e platônico.

Pretendi aqui, enfim, apenas aproximar algumas ideias que propus em outros lugares como plenamente compatíveis com o comentário de Marcelo³, na esperança de persuadir o leitor a me conceder o privilégio de poder dizer que, embora cada um de nós tenha seu Platão, o de Marcelo e o meu possuem importantes semelhanças.

Referências bibliográficas

- BOLZANI FILHO, R. “O cênico no *Protágoras*”. *Clássica*, v. 13/14, 2000/2001, p. 219-31.
- BOLZANI FILHO, R. “Da forma do diálogo em Platão”. *Cadernos Pet-Filosofia (UFPR)*, v. 4, 2002, p. 7-19.
- BOLZANI FILHO, R. “A retomada da tese de Trasímaco no segundo livro de *A República*”. *Revista de Filosofia Antiga (USP)*, v. 10, 2016, p. 1-25.
- MARQUES, M. P. *Platão, pensador da diferença. Uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.
- MARQUES, M. P. “Aparecer e imagem no livro VI da *República*”. PERINE, M. (org.). *Estudos platônicos*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 137-65.
- MARQUES, M. P. “Contra a teoria dos dois mundos na filosofia de Platão (*República* V 476e-478c)”. Conte, J., Bauchwitz, O. F. (orgs.). *O que é Metafísica?* Natal: EDUFRN, 2011, p. 245-60.
- MARQUES, M. P. “A troca dos prazeres e dores no *Fédon*”. *Revista Archai*, n. 16, jan.-apr. 2016, p. 139-60.
- PLATON. *Le Sophiste*. Texte établi et traduit par A. Diès. Paris: Les Belles Lettres, 1969 (1a ed. 1925).

³ Ideias que desenvolvi em Bolzani Filho 2000/2001, 2002 e 2016.

- PLATO. *Sophist*. Translated, with Introduction and Notes by Nicholas P. White. Indianapolis: Hackett, 1993.
- PLATÃO. *Teeteto*. Tradução Adriana M. Nogueira e Marcelo Boeri. Prefácio de José G. T. Santos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.
- PLATÃO. *A República*. Tradução de Anna Lia A. de A. Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- PLATONE. *Sofista*. Introduzione, traduzione e note di Francesco Fronterotta. Milano: BUR, 2007.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates, Êutifron, Críton*. Introdução, tradução do grego e notas de André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- PLATÃO. *Górgias*. Tradução, ensaio introdutório e notas de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- PLATÃO. *Protágoras*. Tradução, estudo introdutório, comentário e notas de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2017.