

A IMAGEM DO *KINAIDOS* NO GÓRGIAS DE PLATÃO

THE IMAGE OF *KINAIDOS* IN PLATO'S *GORGIAS*

FREITAS, L. E. (2018). A imagem do *kinaidos* no *Górgias* de Platão. *Archai*, n.º23, May-Aug., p. 77-107

DOI: https://doi.org/10.14195/1984-249X_23_3

Resumo: Na parte final do *Górgias*, Sócrates usa um exemplo para tentar embaraçar Cálicles e, com isso, confrontar sua posição hedonista. O termo *kinaidos* pode causar certo constrangimento nos tradutores, intérpretes e leitores contemporâneos do diálogo – a expressão é traduzida, em edições em português, como “devasso” e até mesmo “veado”. Sócrates sugere que, se aceitarmos a identificação entre bem e prazer, seria preciso admitir que a vida do *kinaidos* é a vida de uma pessoa feliz. Mas o que exatamente é a vida do *kinaidos*? Por que ela não pode ser o exemplo de uma vida feliz? Ainda que a imagem seja rapidamente abandonada, o artifício argumentativo de Sócrates mostra-se decisivo para o desenrolar da discussão do *Górgias*. Portanto, enquanto essas perguntas não forem adequadamente respondidas, o argumento de Sócrates permanecerá parcialmente ininteligível.

ἀρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

ἀρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

Luiz Eduardo Freitas,
'A imagem do *kinaidos*
no *Górgias* de Platão',
p. 77-107

Início o presente artigo tentando demonstrar a importância do *kinaidos* como exemplo culminante em um processo de refutação por imagens desencadeado por Sócrates. Em seguida, analiso o estado da questão e demonstro por que os estudos do nível de importância de Charles Kahn, Kenneth Dover e John Winkler ainda não foram capazes de contemplar todos os aspectos do emprego desta imagem no *Górgias*. Por fim, tento propor uma interpretação segundo a qual a menção ao *kinaidos* seria uma resposta de Platão contra teses anti-intelectualistas em voga, tal qual a presente na *Antíope* de Eurípides. Essa resposta, por sua vez, cumpre papel crucial no projeto platônico de legitimar e delimitar a filosofia contra a prática da retórica.

Palavras-chave: Platão, *Górgias*, *kinaidos*, hedonismo, homossexualidade grega.

Abstract: In the final part of Plato's *Gorgias*, Socrates uses an example in order to shame Callicles and thereby confront his hedonistic position. The term *kinaidos* can embarrass translators, interpreters and contemporary readers of the dialogue - some Brazilian editions use translations such as "devasso" and even "veado". Socrates suggests that if we accept the identification between good and pleasure we should admit the life of the *kinaidos* as a happy one. But what exactly is the life of the *kinaidos*? Why cannot it be an example of a happy life? Although this image is abandoned quickly, this socratic argumentative device is decisive for the development of the discussion in the *Gorgias*. So until these questions are adequately answered, Socrates' argument will remain partially unintelligible.

I start this article trying to demonstrate the importance of the *kinaidos* as the culminating example in an imagetic refutative process initiated by Socrates. Then I analyze the state of the question and demonstrate why studies of the level of importance of Charles Kahn, Kenneth Dover and John Winkler have not been able to cover all aspects of the meaning of this specific image in the *Gorgias*. Finally, I try to propose an interpretation according to which the mention of the *kinaidos* would be a Platonic response to a greek anti-intellectualist thesis, like the one present in Euripides' *Antiope*. This response has a crucial role in Plato's project to legitimize and specify philosophy against the practice of rhetoric.

Keywords: Plato, *Gorgias*, *kinaidos*, hedonism, greek homosexuality.

I

A questão do prazer ocupa papel central no terceiro ato do *Górgias*. Ela é apresentada como o cerne das teses calicleanas, que se fundamentam na valorização do hedonismo para a defesa de uma vida de sucesso político. É o último tema discutido a sério por Cálicles, no momento em que a sua franqueza é colocada em xeque. Por fim, é também o principal alvo da crítica de Sócrates à retórica, prática desqualificada por sua relação com o prazer em detrimento do bem.

A discussão sobre o prazer está associada à discussão sobre a retórica em dupla medida. A primeira associação é *intrínseca*: o prazer é, em primeiro lugar, o meio utilizado pela retórica; a capacidade de produzir prazer e adulação em uma audiência é o que guarda a potência persuasiva dos seus discursos.¹ A segunda associação é *extrínseca*, na medida em que o prazer é o fim último almejado por aqueles que utilizam a retórica para obter uma vida de poder político. Cálicles exemplifica este fim através da vida dos tiranos – como Xerxes (483d) –, aqueles com poder irrestrito para satisfazer todos os seus apetites.

Após Cálicles afirmar que a vida feliz é aquela em que se permite satisfazer os próprios apetites (*epithymias*), obtendo o máximo de prazer após eles se dilatarem ao máximo (491e), a argumentação vai se desdobrar através de uma série de imagens. A primeira é evocada por Cálicles, quando responde que se fossem felizes (*eudaimones*) as vidas dos homens que não têm mais carência pela saciação de apetites, “seriam felizes ao máximo as pedras e os cadáveres” (492e5).² Sócrates rebate com uma imagem supostamente provinda “de

ἀρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

Luiz Eduardo Freitas,
‘A imagem do *kinaidos*
no *Górgias* de Platão’,
p. 77-107

ἄρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

Luiz Eduardo Freitas,
'A imagem do *kinaidos*
no *Górgias* de Platão',
p. 77-107

um contador de mitos da Sicília ou da Itália”, a de um jarro furado que serve de metáfora para a parte da alma onde estão os apetites dos ignorantes, que precisam ser sempre preenchidos novamente para suprir uma dor derivada da falta constante – tal qual a falta proveniente da fome ou da sede (493a-d). Cálicles se mostra pouco abalado com este exemplo, ao qual responde novamente com a imagem da pedra. Sócrates afirma, em contrapartida, que seu oponente está defendendo não a vida de pedras ou cadáveres, mas a de uma tarambola – um pássaro que, enquanto come, defeca.³

O passo argumentativo que receberá nossa atenção ocorre em 494c-e. Em meio a ressalvas provocativas – “tu, porém, não te atordes nem te envergonhes, pois és corajoso” (494d3-4 – *sy de ou me ekplageis oude me aischyntheis: andreios gar ei*) –, Sócrates evoca duas imagens decisivas: a vida de alguém com “sarna e coceira”, alguém que viveria permanentemente se coçando e tendo prazer ao se coçar; e o exemplo culminante desta tentativa de refutação por imagens, o do *kinaidos*:

Sóc.: Em primeiro lugar, dize-me se alguém, com sarna e coceira (*psoronta kai knesionta*), coagido a se coçar copiosamente, teria uma vida feliz tendo de se coçar pelo resto de seus dias! [...] E se ele tiver coceira apenas na cabeça – ou que pergunta devo ainda te endereçar? Vê, Cálicles, qual será a tua resposta, caso alguém te inquirir sobre todas as consequências, uma após a outra, do que dizes! E o ponto culminante desse gênero de coisas, a vida dos *kinaidon* (*ho ton kinaidon bios*), não é ela terrível, vergonhosa e infeliz (*deinos kai aischos kai althios*)? Ou ousarás dizer que eles são felizes, se possuírem copiosamente aquilo de que carecem? (494c-494e)

A partir deste momento da discussão observa-se uma mudança na postura de Cálicles, tanto no modo como dialoga com Sócrates⁴ quanto em relação à sua posição inicial.⁵ A evocação da imagem da vida dos *kinaidon* é um ponto-chave para a compreensão do *Górgias*. É ponto pacífico entre os intérpretes do diálogo que o uso desta imagem é um artifício decisivo para o ataque à posição hedonista,⁶ mas pouca atenção parece ter sido dedicada a explicar o modo como esse exemplo funciona na discussão.

É também ponto pacífico que a vergonha exerce um papel fundamental nas refutações dos três interlocutores de Sócrates do *Górgias*. É particularmente claro que Sócrates pretende vencer Cálicles tentando envergonhar seu interlocutor, como se nota pelo elogio irônico do filósofo à franqueza de Cálicles em comparação à vergonha dos interlocutores anteriores na abertura do terceiro ato do diálogo (487a-b),⁷ e pela recorrência do vocabulário relacionado até o fim do diálogo.

Mas não é tão claro por que Cálicles se deixaria envergonhar especificamente pelo uso deste exemplo. Mais importante, a obstinação de Cálicles ao final da discussão causa no leitor a impressão de que o personagem, mesmo que envergonhado, não teria sido dissuadido de sua posição. Poder-se-ia dizer, portanto, que há certa ingenuidade (e, possivelmente, uma pitada de moralismo implícito) na suposição de alguns intérpretes de que a simples evocação da imagem do “devasso” ou do “veado” seria um artifício forte a ponto de destruir, sozinho, uma posição filosófica tão resistente.

ἀρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

Luiz Eduardo Freitas,
‘A imagem do *kinaidos*
no *Górgias* de Platão’,
p. 77-107

ἄρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

Luiz Eduardo Freitas,
'A imagem do *kinaidos*
no *Górgias* de Platão',
p. 77-107

O problema, como veremos, não pode ser resolvido pela mera tradução de *kinaidos*. Assim, seria injusto culpar as traduções pela redução do significado do termo, na medida em que ele designa um tipo de vida específico da sociedade ateniense, presente no imaginário grego, mas não imediatamente reconhecível no nosso. Dito isso, é preciso admitir que as traduções usualmente adotadas, como “veado”, “*queer*”, “*bumboy*”, “*catamite*” ou “devasso”, antes de solucionar, causam alguns problemas. Os três primeiros termos podem confundir o leitor com sua conotação moderna, já que a homossexualidade, por si só, não é reconhecida como prática condenável na Grécia ou mesmo no círculo social de Sócrates.⁸ Já os dois últimos levantam imprecisões em uma passagem crucial da discussão, já que não denotam o sentido social específico do termo grego.

A minha hipótese é que precisar o significado de *kinaidos* nos ajuda a entender não só a defesa que Sócrates está fazendo de uma vida feliz, pautada em ideais de continência e racionalidade em detrimento de prazeres físicos, como também a estratégia argumentativa de Sócrates (e Platão) para refutar uma das posições anti-socráticas mais radicais que encontramos nos diálogos, e, finalmente, a posição de Cálicles – e, possivelmente, a do leitor grego comum –, cuja importância se nota pela dedicação empregada por Platão para refutá-la.

II

Charles Kahn (1983), em seu célebre artigo sobre o *Górgias*, dedicou especial atenção ao uso

deste exemplo para explicar o desenrolar da argumentação. Ele recorre ao estudo de Kenneth Dover, publicado originalmente em 1978, sobre a homossexualidade grega, segundo o qual o homem que quebra as regras do *dikaios eros*, o sexo legítimo, “se desliga do corpo de cidadãos homens, passando a fazer parte da mesma categoria que as mulheres e os estrangeiros” (Dover, 2007, p. 148). Segundo Kahn, isso nos permite entender por que esse exemplo seria vergonhoso, dada a distinção “entre formas de relação homossexual que eram aceitas como completamente compatíveis com uma posição eminente na sociedade ateniense, e aquelas práticas que envolviam a prostituição do corpo de alguém, e, como consequência, a perda do estatuto de cidadão” (KAHN, 1983, p. 106).

De acordo com o estudo paradigmático de Dover, os atenienses comuns partiam do princípio de que um homem não poderia obter prazer a partir de uma posição de passividade – e, conseqüentemente, de submissão – em uma relação sexual. Os papéis sociais do *erastes* e do *eromenos* – respectivamente, aquele que deseja e o jovem que é desejado – são estabelecidos através de uma relação assimétrica, em que um fornece instrução e amizade, e o outro, prazer sexual. Para DOVER, “o desejo recíproco de parceiros pertencentes a uma mesma categoria de idade é virtualmente desconhecido na homossexualidade grega” (2007, p. 33). Era esperado do próprio *eromenos* que não se submetesse à penetração por parte do *erastes*.⁹ Conseqüentemente, afirma Dover, está implícito no imaginário grego que qualquer um que exerce o papel de passivo numa relação sexual é um prostituto, que “infringiu as regras simplesmente

ἄρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

Luiz Eduardo Freitas,
‘A imagem do *kinaidos*
no *Górgias* de Platão’,
p. 77-107

ἄρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

Luiz Eduardo Freitas,
'A imagem do *kinaidos*
no *Górgias* de Platão',
p. 77-107

porque sua dependência econômica de clientes o obriga a fazer o que eles quiserem que faça” (p. 148).

O elemento jurídico é o mais salientado na interpretação de Kahn e nas leituras que atentam para o uso do termo na passagem do *Górgias*. Qualquer um que falasse em assembleias¹⁰ após ter sofrido uma acusação relacionada à prostituição estaria sujeito a sofrer severas punições, podendo até ser condenado à morte (Dover, 2007, p. 47). Cálicles estaria diante de uma refutação *ad hominem*, na medida em que não pode admitir ser feliz um estilo de vida incompatível com o sucesso na vida pública ao qual aspira.

No entanto, é estranho que o estudo de Dover – e, possivelmente, a própria moral grega – exclua a possibilidade de que alguém possa obter prazer através da penetração anal. Levar em conta somente os aspectos jurídicos para ler a passagem do *Górgias* traz à tona uma aparente contradição: a acusação de prostituição é possível apenas porque a posição de passividade, sem outras vantagens envolvidas, não seria desejável por nenhum homem, mas a formulação feita por Sócrates, que associa a vida do *kinaidos* ao tipo mais radical de hedonismo, dá a entender exatamente o contrário. O *kinaidos* é excluído das relações de *dikaios eros*, mas a sua relação com o argumento hedonista torna-se obscura a partir do momento em que não é possível admitir qualquer envolvimento de prazer. Do mesmo modo, os motivos para desqualificar imediatamente o seu modo de vida não são tão evidentes – principalmente em um diálogo

de Platão entre dois personagens que se opõem largamente à moral ateniense vigente.

A identificação automática de passividade com prostituição, em um primeiro momento, soa estranha aos nossos ouvidos modernos. Por que Sócrates evocaria o exemplo de alguém que se prostitui por necessidade, e por que isso constituiria a consequência culminante das teses hedonistas de Cálicles? Para KAHN, “a vagueza do termo *kinaidos* não importa: se ele significa um homem que se prostitui ou simplesmente um homem que se submete à cópula anal não faz diferença, uma vez que a lei trata o segundo tipo da mesma forma que o primeiro” (1983, p. 106). É verdade que ambos os casos estariam sujeitos ao mau julgamento público e, portanto, ambos capazes de provocar vergonha em um interlocutor como Cálicles. Mas, para entender o efeito que evocar a vida do *kinaidos* exerce sobre a tese hedonista posta em questão, é necessário precisar o seu sentido. Afinal, sob o aspecto da questão do hedonismo, podemos pensar em pelo menos dois casos totalmente diferentes: no primeiro caso, em alguém que visa obter dinheiro através de relações sexuais para, assim, satisfazer exclusivamente outros prazeres, não-sexuais, e, no segundo, alguém que simplesmente tem prazer em exercer o papel passivo em uma relação.

Enquanto o estudo de Dover contempla de forma mais detalhada o primeiro caso, parece mais evidente supor que Sócrates está se referindo a um caso do segundo tipo: a relação com o exemplo da coceira, cujo prazer seria intrínseco ao próprio ato, pode parecer sutil, mas mostra-se direta e até vulgar se

ἀρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

Luiz Eduardo Freitas,
‘A imagem do *kinaidos*
no *Górgias* de Platão’,
p. 77-107

ἀρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

Luiz Eduardo Freitas,
'A imagem do *kinaidos*
no *Górgias* de Platão',
p. 77-107

considerarmos o sentido de *kinaidos*. A pergunta é formulada por Sócrates da seguinte forma: “E se ele [a pessoa que tem prazer em se coçar] tiver coceira apenas na cabeça, ou caso te pergunte o que se segue disso”; ou seja, sobre “coceira” em outras partes específicas do corpo.¹¹ Sócrates estaria fazendo referência a alguém que sente um prazer localizado, realizado no momento do sexo, tal qual o prazer que se sente no momento em que se coça certa parte do corpo.

O texto de John Winkler (1990), publicado apenas alguns anos depois do comentário de Charles Kahn sobre o *Górgias*, é outro estudo paradigmático sobre homossexualidade grega, e analisa mais especificamente o caso do *kinaidos*. Winkler defende que o modo de vida do *kinaidos* e o seu significado no imaginário grego só podem ser compreendidos a partir da contraposição ao modelo do guerreiro, cuja temperança e autodomínio são virtudes primordiais. “Os protocolos fundamentais estão personificados, positivamente, na figura do hoplita (o soldado-cidadão, rico o suficiente para se prover um conjunto de armadura) e, negativamente, no *kinaidos*” (1990, p. 45). Este último, que serve como “imagem poderosa – seja para repreensões sérias ou humor”, é definido por Winkler como “a imagem tenebrosa (*scare-image*) que está fundamentando acusações mais concretas de envergonhar a sua própria integridade como um cidadão masculino ao vender o seu corpo para o uso de outro homem”.

Um dos principais textos que Winkler utiliza como fundamentação para seu estudo é, não por acaso, o *Górgias*. Segundo ele, a cena no diálogo de Platão “sublinha o horror real que poderia ser sentido,

especialmente em contextos competitivos, frente à possibilidade de ser assimilado aos *kinaidoi*” (1990, p. 53). No *Górgias*, “as referências parecem estar muito bem definidas na mente dos interlocutores, e se tornam ainda mais quando nós entendemos o horror de Cálicles dentro dessa estrutura ateniense de obsessão com o corpo”. A diferença com a relação geralmente entendida como pederastia e bem aceita pela sociedade ateniense se dá principalmente a partir da quebra de uma “variedade de convenções combinadas para proteger o parceiro mais jovem do estigma de efeminação, de ser um *kinaidos*” (Winkler, 1990, p. 53).

A análise de Winkler, na medida em que contempla o aspecto do prazer, essencial para a discussão no *Górgias*, se contrapõe à leitura de Kahn a partir de Dover: “Note que o argumento de Sócrates para Cálicles implica que até um homem poderia achar que ser um *kinaidos* é prazeroso se ele buscasse apenas o prazer e não levasse mais nada em consideração” (WINKLER, 1990, p. 54). Não se trataria, portanto, de uma impossibilidade em termos de prazer, mas de uma “impossibilidade social”.

Essas observações explicariam mais precisamente as conotações culturais pelas quais alguém deveria rejeitar o estilo de vida do *kinaidos*. De acordo com a visão de Winkler, a sua presença no imaginário ateniense como um todo se relaciona a uma espécie de sucumbência ao prazer, que – em versão extrema, ao tornar-se mais importante para o indivíduo do que a sua própria honra – ameaçaria a noção de masculinidade. Isso significaria dizer que, normalmente, a honra masculina, enquanto valor moral, deveria sobrepor-se ao prazer. Subjacente a isso está

ἀρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

Luiz Eduardo Freitas,
‘A imagem do *kinaidos*
no *Górgias* de Platão’,
p. 77-107

ἄρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

Luiz Eduardo Freitas,
'A imagem do *kinaidos*
no *Górgias* de Platão',
p. 77-107

a visão de que, em situações de favorecimento da *polis* e do bem comum, um indivíduo deveria ser capaz de dominar seus desejos particulares.

A visão de Winkler nos dá motivos para crer que a refutação intentada por Sócrates não é estritamente *ad hominem*, pois não se baseia unicamente na relação entre Cálicles e a legislação grega. Já estão em jogo justificativas mais racionais, que poderiam fundamentar certas concepções da moralidade comum que estariam sendo adotadas na argumentação socrática. No entanto, fundamentando o estudo de Winkler estão também elementos que parecem estranhos ao modo como a discussão se desenrola no *Górgias*. Para Winkler, o elemento da continência e do autodomínio fazem parte do ideal do hoplita, e a oposição dessa imagem com a imagem do *kinaidos* (que não tem controle sobre si mesmo) opera como fundamento do repúdio a esse último: “Ao contrário de todas as injunções prescrevendo a necessidade de exercer seus desejos de uma forma que mostra domínio sobre si e sobre os outros, o *kinaidos* simplesmente e diretamente deseja ser dominado” (WINKLER, 1990, p. 54).

Bem, se a oposição entre essas noções estava tão clara na mente dos gregos, e se esta era a base para rejeitar um estilo de vida unicamente voltado aos prazeres, devemos nos perguntar por que Cálicles se mostra perplexo frente à pergunta de Sócrates que abre esta parte da discussão: “cada um [dos tiranos] domina a si mesmo (*auton heautou archonta*); ou ele não deve dominar a si mesmo, mas aos outros?” (491d), que é respondida com outra pergunta: “o que queres dizer por dominar a si mesmo?”. Para Sócrates, não se trata de “nada complexo, porém

é como diz a massa: ser temperante (*sophrona onta*) e conter a si mesmo, dominar os seus próprios prazeres e apetites (*ton hedonon kai etiphymion*). Seu interlocutor imediatamente rejeita essa possibilidade – “como poderia ser o feliz o homem que é escravo de quem quer que seja?”.

Na perspectiva calicleana, a noção de *andreia* parece conectar intimamente coragem e masculinidade. Esta conexão é formulada várias vezes não só em suas falas – 492a8-b1: “[a massa] louva a temperança e a justiça por falta de hombridade (*dia ten auton anadrian*)” –, mas também ironicamente pela boca de Sócrates. Ao contrário da interpretação de Winkler, segundo a qual a aversão à figura do *kinaidos* depende justamente da conexão entre as noções de temperança e masculinidade, no discurso de Cálicles a *andreia* funciona como um tipo de coragem de não se deixar dominar pelos valores sociais, que limitariam a capacidade de um indivíduo naturalmente forte de obter todos os prazeres que quisesse.¹² Ou seja, a oposição entre masculinidade e incontinência não se mostra nada óbvia para Cálicles, que parece mais preocupado em exaltar a vida dos tiranos do que a dos guerreiros.¹³ Caso dependesse da identificação entre masculinidade e autodomínio para obter uma rejeição à vida dos *kinaidoi*, seria estranho que Sócrates precisasse ir tão longe no processo de refutação por imagens; caso o motivo de vergonha fosse afirmar a incontinência, Cálicles já estaria exposto e refutado muito antes na discussão.

Uma possibilidade seria voltar à nossa opção de interpretação original, aquela que, com Kahn,

ἀρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

Luiz Eduardo Freitas,
‘A imagem do *kinaidos*
no *Górgias* de Platão’,
p. 77-107

ἄρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

Luiz Eduardo Freitas,
'A imagem do *kinaidos*
no *Górgias* de Platão',
p. 77-107

dá ênfase exclusiva ao aspecto jurídico da vida do *kinaidos*; Cálicles teria sido refutado porque se depara com uma incompatibilidade social entre dois aspectos da vida que defende, pois não poderia manter uma vida pública e identificar a vida do *kinaidos* como feliz. Mas esse procedimento argumentativo seria demasiadamente específico por parte de Sócrates. Cálicles poderia facilmente escapar à refutação caso simplesmente excluísse este tipo específico de prática sexual, por exemplo.¹⁴ Além disso, como já vimos, esta seria uma refutação filosoficamente problemática e contingente, pois depende de procedimentos legislativos bastante específicos.

Alguns aspectos sobre a imagem do *kinaidos* são mais claros. Sabemos, por um lado, que Cálicles está frente à possibilidade de uma refutação *ad hominem* – graças à incompatibilidade entre suas teses, contra a moral dos muitos, e sua ambição política, dependente da obediência à legislação então vigente – e, por outro, que Sócrates está opondo a noção de autodomínio à imagem do *kinaidos*, alguém cujo tipo de vida contrasta com determinado ideal de masculinidade. Mas não é tão claro de que forma estes dois aspectos estão relacionados, ou mesmo, como vimos, se poderiam ser compatíveis. Como é difícil saber, sobre a imagem do *kinaidos*, o quanto Platão está explorando noções enraizadas na moralidade ateniense e em que medida as está subvertendo, possivelmente fundando novas relações, nos encontramos em um terreno de pouca precisão conceitual. E, no entanto, mesmo os estudos mais profícuos sobre o *Górgias* até hoje se fundamentam apenas sobre os aspectos explorados acima ou ignoram totalmente a questão.¹⁵

III

Pouco após interromper a discussão entre Sócrates e Polo, Cálicles, no meio de um grande discurso em que detalha sua posição (484e), cita um trecho da tragédia *Antíope*, de Eurípides:

cada um reluz naquilo em que se esforça,
ocupando-se com isso a maior parte do dia,
onde ele seja superior a si mesmo (fr. 184)¹⁶

A evocação do tragediógrafo vem para fundamentar uma posição de franco ataque à prática da filosofia: qualquer um que permanece dialogando além de menino “se mostra absolutamente ridículo, afeminado (*anandron*) e merecedor de umas pancadas” (*Grg.* 485c1). A peça é citada explicitamente na discussão ao menos quatro vezes, e Platão faz algo como uma paródia ao reencenar uma disputa entre dois personagens a defender dois modos de vida contrastantes.¹⁷

Temos apenas fragmentos da *Antíope*, mas sabemos que uma das cenas mais populares na época – talvez justamente pela citação de Platão (Collard, Cropp, 2008, p. 172) – é a discussão entre Zeto e Anfion (frs. 183-189, 193-202, 191, 219-220). Os dois, filhos de Zeus com Antíope, praticam e defendem vidas radicalmente distintas: o primeiro é absolutamente voltado para a vida prática, e o segundo, voltado para os prazeres musicais e intelectuais. Andrea Nightingale (1990, p. 67-87) dedica-se a analisar as semelhanças e diferenças entre o debate dos filhos-rivais de Antíope e Cálicles e Sócrates no *Górgias*. A analogia seria constituída a partir da

ἀρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

Luiz Eduardo Freitas,
‘A imagem do *kinaidos*
no *Górgias* de Platão’,
p. 77-107

ἄρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

Luiz Eduardo Freitas,
'A imagem do *kinaidos*
no *Górgias* de Platão',
p. 77-107

oposição entre as teses de Cálicles/Zeto e Sócrates/Anfion. Mas, no uso paródico de Platão, há algumas diferenças importantes entre as duas conversas, como destaca NIGHTINGALE: “enquanto Eurípides desenha um contraste simples entre o homem de negócios não-intelectual e o intelectual que optou por não participar da vida cívica, os personagens de Platão são mais complexos” (1995, p. 70).

Ao mesmo tempo que faz uso de um mote semelhante ao da tragédia euripidiana e se apropria de boa parte de seu vocabulário, Platão relativiza as posições ali estabelecidas através de uma série de artifícios – alguns já exaustivamente analisados por Nightingale. A minha hipótese, no entanto, é que o uso da imagem do *kinaidos*, para ser devidamente compreendido, deve ser também lido a partir desta relação intertextual, pois somente assim o seu sentido no diálogo se torna mais claro.

Na estrutura da discussão do terceiro ato do *Górgias*, análoga à da *Antíope*, há um grande deslocamento conceitual: a defesa do prazer pelo personagem de Cálicles. Ao contrário do que ocorre no discurso de Anfion na peça de Eurípides, não mais a vida intelectual, a música e o prazer estão conectados; Cálicles, se ainda defende práticas voltadas para o sucesso na vida política e o acúmulo de riquezas, tem o prazer – ainda que, possivelmente, um tipo de prazer diferente daquele decorrente da vida intelectual – como elemento fundamental da equação de uma vida feliz.¹⁸

Não por acaso, uma inversão semelhante ocorre no *Górgias* quanto ao tipo de acusação que faz Zeto contra seu irmão na peça:

A natureza te deu uma alma forte, mas **você mostra uma aparência que imita uma mulher** (*gynaikomimoi diatrepeis morphomati*). Você não contribuiria uma palavra para deliberações sobre justiça nem exporia nada verossímil ou persuasivo [...] Se te dessem um escudo, você não saberia o que fazer com ele, nem poderia oferecer conselhos fortes para outros.

Pois um homem que, ainda que possua uma boa vida, ignora e negligencia as coisas em sua casa e, tendo prazer com músicas, sempre persegue isto, será ocioso e sem serventia em sua casa e na cidade, e para seus amigos, não será ninguém. Pois a natureza do homem se foi, quando ele é estragado pela doçura do prazer (*glukeias hedones*). (frs. 185, 187)

Se, na *Antíope*, é Zeto quem faz a acusação de que a vida intelectual é uma vida voltada a prazeres supostamente femininos,¹⁹ o exemplo do *kinaidos* no *Górgias* pode ser lido como uma resposta platônica.²⁰ Em ambos os casos, a suposta agressão à masculinidade do interlocutor parece intrinsecamente ligada a uma vida voltada aos prazeres.

A paródia à *Antíope* nesta parte final do *Górgias* tem objetivos específicos; entre eles, está a defesa contra uma acusação anti-intelectualista recorrente na época, representada, como vimos, por tragediógrafos como Eurípides:²¹ a de que a dedicação exclusiva a uma vida intelectual poderia enfraquecer um homem, ou desassociá-lo de sua masculinidade.

Tarrant (2008, p. 12) demonstra que a *Antíope* de Eurípides se encontra dentro de um contexto

ἀρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

Luiz Eduardo Freitas,
'A imagem do *kinaidos*
no *Górgias* de Platão',
p. 77-107

ἄρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

Luiz Eduardo Freitas,
'A imagem do *kinaidos*
no *Górgias* de Platão',
p. 77-107

específico, “um período no final da década de 420 quando o anti-intelectualismo veio à tona e passou a ter uma influência mais direta na vida pública de Atenas”.²² Tanto os sofistas quanto Sócrates, portanto, poderiam ser vistos como uma ameaça à cidade e aos afazeres práticos necessários para sua prosperidade. Como bem aponta o estudo de Snell sobre a *Antíope* (1964, p. 82), “Eurípides desenvolveu essa nova ideia em oposição à perspectiva positiva de Sócrates em relação ao conhecimento” e, portanto, nesta tragédia, está também “em oposição aos sofistas que ensinaram *arete*. Pois você não pode ensinar *arete* a menos que você acredite que o conhecimento é bom e útil”.

Dada essa indiscernibilidade entre os campos de conhecimento, combater o anti-intelectualismo, no projeto platônico, depende da efetividade de um outro procedimento, que constitui um objetivo ainda maior na argumentação presente no *Górgias*: realizar uma distinção conceitual entre retórica e filosofia.²³ Para isso, seria preciso não só demonstrar a natureza falsa da primeira (como acontece no caso da discussão de Sócrates com Górgias e Pólo),²⁴ mas também demonstrar as diferenças entre as motivações por trás das duas práticas. Este segundo procedimento só é completado na discussão com Cálicles, e a relação supostamente perversa da retórica com o prazer é denunciada de forma mais flagrante no argumento que termina com a imagem do *kinaidos*.²⁵

Ler a menção à vida do *kinaidos*, no *Górgias*, como uma resposta paródica de Platão ao texto de Eurípides não significa ignorar seu papel na argumentação filosófica do diálogo. À primeira vista, se

considerarmos os aspectos intertextuais, o deslocamento conceitual operado por Platão parece uma desonestidade intelectual. Conferir a Cálicles uma posição que não é originalmente defendida pelo seu personagem inspirador poderia ser uma estratégia artificial para refutá-lo,²⁶ já que, como sabemos, o hedonismo é o ponto nevrálgico do ataque de Sócrates no final do *Górgias*.

Mas, no fundo, Platão planeja justamente desmascarar a verdadeira intenção da posição moral vigente que defendia uma vida voltada para os afazeres públicos sem conhecimento de causa, de modo a definir a filosofia como a única ciência política verdadeira, e Sócrates como “o único contemporâneo a empreender o verdadeiro conhecimento político e praticá-lo” (521d5).²⁷ Afinal, por que alguém quereria exercer influência política se não possui o verdadeiro conhecimento a ser aplicado na política? A resposta socrática: para sustentar uma vida de prazeres.

Além de rebater a acusação presente na *Antíope* de que aqueles que se voltam demasiadamente à vida intelectual são afeminados, Platão está estabelecendo um ponto de distinção entre a retórica e a filosofia. A primeira prática é desqualificada por suas motivações, fundamentadas numa relação indiscriminada com o prazer; o ponto culminante disso se dá através da insinuação de que, segundo as premissas defendidas por Cálicles, uma vida voltada para esta prática seria, caso fosse desmascarada aos olhos públicos, passível a duras condenações, tal qual a prostituição. Ambas as práticas são marcadas pela afirmação da incontinência de prazeres, tanto em um nível intrínseco (fazem uso da produção

ἀρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

Luiz Eduardo Freitas,
‘A imagem do *kinaidos*
no *Górgias* de Platão’,
p. 77-107

do prazer como meio para atingir seus objetivos) como em um nível extrínseco (visam atingir uma vida de prazeres).²⁸

Assim, além do ataque à visão de que o prazer tem valor intrínseco, Sócrates estaria fazendo uma crítica social à prática dos sofistas e à ambição de jovens como Cálicles, que a despeito de quaisquer valores éticos ou conhecimento legítimo sobre a justiça ou o bem da cidade, utiliza a carreira política para enriquecer, e, deste modo, obter mais satisfação de prazeres. Uma vida semelhantemente ilegítima leva aquele que se submete a práticas degradantes, como o *kinaidos* prostituto. Ainda que consideremos a presença de prazer, esta prática seria ilegítima a partir da perspectiva moral socrática, pois não tem em vista qualquer espécie de bem verdadeiro, mas visa somente o prazer passageiro²⁹ que o sexo ou o dinheiro podem oferecer.³⁰

Mais do que uma visão estabelecida que contrapõe a falta de *andreia* ao ideal de guerreiro temperante, no *Górgias*, Platão está combatendo uma acusação relativamente nova em Atenas, que associa a filosofia ao hedonismo e a contrapõe às aptidões necessárias – masculinas – a uma vida política. Como sabemos, seu objetivo, em última instância, é afirmar a filosofia como o único procedimento político verdadeiro.

CONCLUSÃO

Tentei justificar o papel central da imagem do *kinaidos* na argumentação à luz da relação intertextual do *Górgias* com a *Antíope*. Acredito que, com isso, o sentido de sua inserção na discussão

torna-se mais claro. Mas nos resta responder a algumas perguntas levantadas anteriormente, e, para isso, é necessário conjugar a intertextualidade com as interpretações mencionadas na segunda parte.

Em primeiro lugar, como conciliar as duas visões, a acusação judicial de prostituição e o aspecto do prazer? A minha hipótese é que, tal qual a incompatibilidade presente na tragédia de Eurípidés, uma incompatibilidade entre as perspectivas de Sócrates e Cálicles nos obriga a contemplar ambos os aspectos. Se a retórica tem como preocupação principal o prazer, e a filosofia ocupa-se com o bem, para cada um dos personagens, a vida do *kinaidos* representa uma ameaça em diferentes sentidos.

Cálicles não necessariamente vê o exemplo do *kinaidos* como vergonhoso por sua falta de virtude ou por sua relação com a incontinência, mas porque esta imagem apresenta um perigo real e social à sua carreira. Este é o problema de seu amor ao povo ateniense (481d) quando, na verdade, defende teses radicalmente aristocráticas.³¹ É também por isso que a noção de autodomínio soa estranha a seus ouvidos, mas não o repúdio à imagem do *kinaidos*: frente à promessa de uma vida de riqueza e prazeres que o poder de alguém influente na *polis* poderia trazer, somente um caso que prejudicasse sua ascensão social poderia ser empecilho para alguém como Cálicles. O aspecto jurídico sublinhado pela leitura de Dover, portanto, faz sentido a partir da perspectiva calicleana.

No entanto, o *kinaidos* também corresponde a uma vida vergonhosa para Sócrates, ainda que por

ἀρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

Luiz Eduardo Freitas,
'A imagem do *kinaidos*
no *Górgias* de Platão',
p. 77-107

ἀρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

Luiz Eduardo Freitas,
'A imagem do *kinaidos*
no *Górgias* de Platão',
p. 77-107

motivos completamente alheios. Para Sócrates, uma vida voltada aos prazeres sexuais – independente de qual tipo, poderíamos dizer – seria condenável na medida em que só o autodomínio conquistado através do conhecimento poderia trazer satisfação plena.³² O sexo só seria capaz de satisfazer temporariamente uma demanda que nunca pode ser definitivamente preenchida. Ou seja, o desejo, por confundir seu objeto, sempre busca satisfação sexual.³³ Essa carência leva a uma vida descontrolada e voltada aos prazeres, o que, por sua vez, nos remete à tentativa de Winkler de ler, no *Górgias*, ecos da moral popular ateniense – segundo a qual o autodomínio deve ser capaz de refrear o hedonismo.³⁴

O hedonismo de Cálicles é parte essencial de sua posição na medida em que a relação com o prazer, em detrimento do conhecimento das reais virtudes, é o que torna a retórica menos legítima do que a filosofia. É essa relação – entre certo tipo de “intelectualismo” retórico e uma vida de prazeres – que Platão e Sócrates estão denunciando.

Poderíamos nos perguntar qual é a eficácia filosófica de uma refutação contingencial deste tipo, que se baseia em preceitos jurídicos e da moral popular para tentar causar vergonha no interlocutor de Sócrates. Certamente Platão estava ciente de seus limites, dado o modo como encerra o *Górgias*. A incomensurabilidade entre os dois interlocutores deste último ato, que irá perdurar até o fim do diálogo, mostra-se também em relação ao sentido da imagem do *kinaidos*. Por isso, nenhum dos dois paradigmas – tanto o jurídico, ressaltado por Dover, quanto o moral, contemplado por Winkler – é capaz,

por si só, de explicar o funcionamento do termo. É preciso conjugá-los frente à intenção de Platão de demonstrar a incomensurabilidade entre as motivações da filosofia e da retórica, um objetivo que se torna mais claro a partir da acusação euripídiana à qual está tentando responder.

Mas também não devemos esquecer o elogio que Sócrates faz à necessidade de punição de atos injustos. Tendo em vista esta tese, abordada diretamente na discussão com Polo e reiterada na escatologia,³⁵ a insinuação de que a retórica se relaciona com prática tão condenável quanto a prostituição poderia corroborar parte de um projeto social de Platão, cujo desenvolvimento total só se daria, de modo completamente reformulado, na *República*.

ENDNOTES

¹ Sócrates a define como experiência (*empeiria*) de “produção de certo deleite e prazer” (*charitos tinos kai hedones apergasias*, 462c) através da lisonja (*kolakeia*) (463b). Este ponto da discussão choca Polo, mas não é questionado por Cálicles.

² Utilizo a tradução do *Górgias* de Daniel Lopes (2011) com algumas modificações, a não ser quando especificada uma outra tradução.

³ “*A bird of messy habits and uncertain identity*” (Dodds, 1990, p. 306).

⁴ Cálicles parece não reagir ao modo esperado por Sócrates e mantém-se irredutível. Além disso, continua apresentando objeções violentas contra a discussão, e manifesta diversas vezes sua vontade de parar de ser interrogado por Sócrates (v. 495b7, 497a6, 497b6-7, 499b4-8, 501c7, 504c4, 505c, 506c4, 507a4, 510a1, 511a4, 513c4, 514a4, 515b5, 515e, 516b4, 516c8, 516e8, 519d8, 522e9...).

⁵ “Pois tu julgas, de fato, que eu ou qualquer outro homem não consideramos que há prazeres melhores e piores?” (499b). É bastante usual ler nesta passagem a refutação do hedonismo de Cálicles, uma vez que ele contradiz a identidade anteriormente admitida entre prazer e bem, mas o próprio não parece encarar isso como uma derrota. Irei me eximir, aqui, de tratar desta polêmica diretamente.

ἀρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

Luiz Eduardo Freitas,
‘A imagem do *kinaidos*
no *Górgias* de Platão’,
p. 77-107

ἄρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

Luiz Eduardo Freitas,
'A imagem do *kinaidos*
no *Górgias* de Platão',
p. 77-107

⁶ Por exemplo, Kahn (1983, p. 98), McKim (1988, p. 41), Dodds (1990, p. 304), Irwin (1995, p. 8, 202).

⁷ Sócrates cita três características que fazem de Cálicles uma pedra de toque qualificada: conhecimento, benevolência e franqueza (*epistemen te kai eunoian kai parresian*, 487a). Independente da possibilidade de haver um tom irônico quanto à atribuição das duas primeiras qualidades — que Sócrates também atribui a Górgias e Polo —, é a terceira o traço definidor de Cálicles. Diferentemente dos dois interlocutores anteriores, Cálicles seria aquele que não tem vergonha de dizer o que pensa, de levar as suas posições às últimas consequências. Isso, por suposto, é essencial para que o exame socrático funcione: é preciso que seu interlocutor seja alguém capaz de exprimir francamente suas posições e não tenha vergonha de expô-las à análise argumentativa.

⁸ Cf. o excelente estudo de Halperin (1986), segundo o qual "*Plato refuses to separate - he actually identifies and fuses - the erotics of sexuality, the erotics of conversation, and the erotics of philosophical inquiry.*" (p. 80).

⁹ De acordo com Dover, caso isso ocorresse, o *eromenos* passaria automaticamente a ser tratado como pervertido (2007, p. 80).

¹⁰ Como era o caso de Cálicles (481e).

¹¹ Como já é observado por Dodds (1990, p. 307).

¹² Uma possível objeção à posição de Winkler – já apontada por Fox (1998) – é que ela utiliza justamente o *Górgias* como uma das fontes para seu estudo cultural e toma as operações filosóficas e argumentativas de Sócrates como equivalentes ao imaginário do ateniense comum. Mas as indicações textuais no *Górgias*, na abertura do terceiro ato, dão a entender que é a posição de Cálicles a que melhor representa a opinião popular, a ser derrotada. "*Winkler neglects the irony which surrounds the encounter of Socrates and Kallikles, and which is an essential part of the polemic of the whole work*" (p. 7), diz Fox. A própria metodologia é criticada. "*Misreading polemic as social norm is the result of a premature discovery of the historical subject*". Ou seja, "*Winkler has found his subject, the Athenian male, and found texts to illustrate his social positioning, not waiting to look at what kind of subject the text itself produces*" (p. 12).

¹³ Talvez fosse mais fácil atribuir essa visão a Sócrates; no *Laques* (191d), por exemplo, a noção de *andreia* é explicitamente relacionada ao guerreiro e a uma resistência aos desejos (*epithymias*) e prazeres (*hedonas*).

¹⁴ Cálicles, posteriormente na discussão, vai aceitar a distinção entre prazeres melhores e piores (v. n. 5); se isso significa que foi dissuadido de sua posição inicial ou não é discutível, mas não é objeto deste artigo. Vale notar, no entanto, que em resposta à pergunta de Sócrates sobre a vida dos *kinaidoi*, Cálicles mantém sua posição. Caso quiséssemos seguir a posição de Dover e

Kahn à risca, poderíamos imaginar que Cálicles poderia simplesmente negar que há prazer envolvido no caso do *kinaidos*.

¹⁵ Citarei dois exemplos de interpretações particularmente ricas dentre as publicadas nos últimos dez anos. Jessica Moss (2005), que publicou um dos estudos mais importantes sobre o papel da vergonha no *Górgias*, se refere à posição de Kahn em seu *Plato and the Socratic Dialogue*, que trata da questão de forma ainda mais resumida. O *kinaidos* é, “roughly speaking, one who enjoys being the passive partner in anal intercourse. Attic law apparently treats this as equivalent to male prostitution, and sufficient to deprive the guilty party of his citizenship rights” (KAHN, 1996, p. 136). Parry (2014, p. 74), antes de observar que Cálicles “disregard the conventions about what is unjust; but he does not think that bravery in the pursuit of pleasure will disregard the conventions about what is manly in eros” nota apenas que “the life of a catamite violates the conventions of manliness”.

¹⁶ V. Collard, Cropp (2008).

¹⁷ Cf. Snell (1964, p. 70), a respeito da *Antiope* de Eurípides: “some of the motifs of the older dramas turn up again here, in particular the question of shaping the bios, the way of life, and the problem of how much man can achieve by his intellectual powers.”

¹⁸ V. NIGHTINGALE (1995, p. 77, n. 44): “In addition to the differences mentioned above, note also that while Zethus denounces pleasure [...], Callicles wants both power-prestige and limitless pleasure. Clearly, Zethus is more old-fashioned than Callicles. But his traditionalism intersects with Callicles’ anti-traditional stance at a crucial juncture: each bases his arguments on the erroneous belief that power, prestige and money make for the good life”.

¹⁹ Sobre a relação do *kinaidos* com o feminino, HALPERIN (1998, p. 100) reformula a posição de Winkler em termos mais explícitos: “The *kinaidos* could be conceived by the ancients in both universalizing and minoritizing terms - as a potential threat to the masculine identity of every male, that is, and as the desfiguring peculiarity of a small class of deviant individuals. Because ancient Mediterranean discourses of sex and gender featured the notion that ‘the two sexes are not simply opposite but stands at poles of a continuum which can be traversed’ as Winkler pointed out, ‘woman is not only the opposite of a man: she is also a potentially threatening ‘Internal emigré’ of masculine identity.”

²⁰ A estrutura parcialmente simétrica de uma troca de acusações entre Cálicles e Sócrates pode ser notada em várias passagens. De modo geral, a intenção de Platão parece ter sido anunciar “a complete reversal of Callicles’ position on the relative value of philosophy and politics: it is not Socrates (qua philosopher) who is ridiculous and thus who suffers from some moral failure; rather, it is Callicles (qua would-be politician) who is and thus who does. More-

ἀρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

Luiz Eduardo Freitas,
‘A imagem do *kinaidos*
no *Górgias* de Platão’,
p. 77-107

ἀρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

Luiz Eduardo Freitas,
'A imagem do *kinaidos*
no *Górgias* de Platão',
p. 77-107

over, this announcement seems designed especially to induce a feeling of shame in Callicles" (LEVY, 2014, p. 28).

²¹ Segundo SNELL, o tragediógrafo defendia teses radicalmente anti-socráticas e anti-intelectualistas: "*Socrates contended: Knowledge about what is really good will overcome pleasure and moral weakness. Man can win true happiness by intellectual efforts. To this Antiope answers, as Phaedra did: Life in reality is quite different. But leaving aside the moral implications and speaking only about happiness she says: It is the natural order of things that some people are to be happy and others unhappy. But once you are unhappy knowledge does not help you - the opposite is true, it makes you all the more unhappy*" (1964, p. 82).

²² Não estou particularmente preocupado com a tese de Tarrant que tenta estabelecer uma data para a Antíope; é bastante claro que tais acusações eram de grande preocupação de Platão por sua difusão em meio à sociedade ateniense. Cf. Dodds (1990, p. 273): "*Plato must often have had to listen to such advice from friends and relatives who wished to dissuade him from wasting his time on philosophy*".

²³ V. 500c: "Sóc.: Portanto, o melhor seja talvez distingui-las [a vida defendida por Cálicles, no "exercício da retórica", e a "vida volvida à filosofia", como defende Sócrates], como há pouco tentei fazê-lo, e depois de distingui-las e de concordarmos entre nós que se tratam de duas formas de vida, investigar em que elas se diferem e qual delas deve ser vivida"

²⁴ V. n. 1.

²⁵ A intenção de Sócrates é posteriormente explicitada por ele em 500d: "Uma vez que eu e tu concordamos que há algo bom e algo aprazível, e que o aprazível é diferente do bem, e que para cada um deles há uma prática e um treino para adquiri-lo, a caça ao aprazível e a caça ao bem, respectivamente".

²⁶ Esta é, por exemplo, a posição de KLOSKO, que defende uma conexão artificial operada por Platão (1988, p. 130): "*I believe it is somewhat unfair on Plato's part to dismiss Callicles' immoralism in this fashion. Though not without inconsistencies and other flaws, it is doubtless a serious moral position that is worthy of serious consideration. Though Callicles' immoralism can no doubt assume a form in which it is closely connected with hedonism, this connection is by no means necessary*".

²⁷ Cf. NIGHTINGALE (1995, p. 72): "*Plato, then, does not oppose the contemplative to the practical life in the Gorgias. Rather, he attempts to distinguish two kinds of intellectual cultivation: one which serves the aspiring politician in a democracy or a tyranny, and one which serves the true art of politics*"

²⁸ XENOFONTE, em *Memoráveis*, (1.6.13) reporta uma conversa de Sócrates com Antifonte em que o filósofo teria se referido aos sofistas como

“prostitutos do saber”. “Olha, Antifonte, entre nós, acreditamos que a beleza e a sabedoria tanto podem ser belas como vergonhosas: porque se alguém vender, por dinheiro, a sua beleza a quem a quiser, chama-se prostituição, mas se alguém travar conhecimento com um amante bem formado e se tornar seu amigo, consideramo-lo sensato. E com a sabedoria passa-se o mesmo: àqueles que a vendem por dinheiro chamam-lhes sofistas [que é o mesmo que prostitutas (*pornous*)] enquanto àquele que conhecer alguém de boa índole e lhe ensinar o que tem de bom, tornando-se seu amigo, desse acreditamos que o que ele faz corresponde à actuação do cidadão perfeito” (trad. Ana Elias Pinheiro, 2009).

²⁹ Cf. *Grg.* 493b, 493d-e.

³⁰ Podemos comparar este modelo erótico com o posteriormente desenvolvido por Platão em diálogos como o *Fedro* e o *Banquete*. Como afirma HALPERIN: “*Relations among the members of Socrates’ circle, as Plato portrays them, illustrate the theory of erotic reciprocity sketched out by Socrates in the Phaedrus. For Socrates arouses in the beautiful youths whom he pursues a measure of desire equal to his own; as Alcibiades ruefully testifies (Symposium 217c, 222b), Socrates awakens in them an erotic response so powerful that they pursue him as if he were a boy*” (1986, p. 68).

³¹ Aqui, poder-se-ia conjecturar sobre o trocadilho feito por Platão. Cálices é um nome fictício e pouco se sabe sobre a possibilidade de Platão estar se referindo a uma figura ateniense proeminente, embora esta hipótese não possa ser descartada (Guthrie, 1971, p. 2; Dodds, 1990, p. 12). Uma analogia poderia estar sendo feita entre um tipo de relação que Sócrates manteria com a filosofia e com seu *eromenos*, Alcibiades, e um outro tipo de relação que Cálices mantém com o povo ateniense e Demo, filho de Pírilampo. Cálices pode estar sendo acusado de alguém que apenas visa produzir prazer em seus objetos de desejo.

³² No discurso de Diotima no *Banquete* (206e-207a), o objeto do *eros* é algo que não pode ser satisfeito sexualmente; a satisfação sexual seria, pelo contrário, algo como um desvio de sua busca pelo verdadeiro bem. V. Halperin (1985).

³³ Sócrates afirma, na discussão com Pólo, que os rétores, assim como os tiranos, *não fazem o que querem (poiein hoti boulontai)*, mas apenas o *que lhes parece ser melhor (poiein hoti an autois dóxei béstiston einai)* (*Grg.* 466c).

³⁴ Ainda que Platão aqui mostre certa dependência da visão popular sobre o prazer, é preciso ressaltar a diferença em relação à visão platônica sobre a satisfação erótica; no *Fedro*, como bem aponta Halperin (1986), Sócrates afirma algo como uma doutrina da “reciprocidade erótica”. Cf. *Fedro* 255c-e: “Esse desejo corre abundantemente para a alma do amante mas, enquanto uma parte se perde nele, outra, uma vez o amante repleto dela em plenitude,

ἀρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

Luiz Eduardo Freitas,
‘A imagem do *kinaidos*,
no *Górgias* de Platão’,
p. 77-107

ἀρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

Luiz Eduardo Freitas,
'A imagem do *kinaidos*
no *Górgias* de Platão',
p. 77-107

transvasa. Do mesmo modo que o sopro ou um som reflectido por um corpo sólido e resistente, também as emanações da Beleza, entrando pelos olhos, através dos quais se refletem, atingem a alma. Quando, seguindo o caminho natural que leva à alma, aí chega, enche totalmente a alma e as aberturas das asas que, recebendo nova vitalidade, ganha nova plumagem e, por sua vez, a alma do amado fica também cheia de amor. Assim ama o que ama: sem saber o que ama. Nem sabe, nem pode dizer o que se passou consigo. Tal como um doente de oftalmia, que desconhece a causa da moléstia, embora a sinta, assim também o amado não se dá conta de que se viu mesmo no espelho do amante! Quando este se encontra presente, termina a sua dor e, logo que se ausenta, imediatamente mergulha no sofrimento. Quando o amado está longe, também se sente invadido pela tristeza, pois o reflexo do amor se encontra no seu peito. Todavia, o nome que ele dá a este sentimento e o que acredita que seja, é amizade (*philia*), e não amor. A sua ambição, análoga à do outro, embora menos dominadora, é ver, tocar, beijar, deitar-se a seu lado. A partir daí, há muitas possibilidades de, em tais condições, as coisas não levarem muito tempo a acontecer" (trad. Pinharanda Gomes, 2000).

³⁵ Sócrates afirma, primeiro, em 464c, que a legislação é a parte regulativa da *techne* referente à alma; em 472e, afirma que "quem comete injustiça e é injusto é absolutamente infeliz, mais infeliz, contudo, se não pagar a justa pena e não encontrar o desagravo"; 477a: "quem paga a justa pena [...] se livra do mal da alma"; em 478a, Sócrates se refere aos juízes como quem realiza em relação à alma a atividade que o médico faz no corpo, de modo a concluir (478d) que pagar a justa pena é a "libertação maior do vício", de modo que quem sofre a justa punição só é menos feliz quem não possui o vício em primeiro lugar. O hedonismo representaria um perigo a isso porque faz com que a pessoa "observe a dor infligida" pela punição, mas seja "cego para o que é benéfico, ignorando o quanto é mais infeliz viver com a alma insalubre do que com o corpo em semelhante estado, uma alma avariada, injusta e ímpia" (479b).

BIBLIOGRAFIA

BURNET, J. (ed.). (1944). *Platonis opera*, 5 vols. Oxford, Oxford University Press.

DODDS, E. R. (1990). *Plato - Gorgias*. A Revised Text with Introduction and Commentary. Oxford, Clarendon Press.

DOVER, K. J. (2007). *A homossexualidade na Grécia Antiga* (trad. Luís Sérgio Krausz). São Paulo, Editora Nova Alexandria.

COLLARD, C. CROPP, M. (ed.; trad.). (2008). *Euripides 480-406 a. C: Fragments*. Cambridge, Harvard University Press.

FOX, M. (1998). The constrained man. In: Foxhall, L., SALMON, J. *Thinking Men: Masculinity and its Self-Representation in the Classical Tradition*. London and New York, Routledge.

GUTHRIE, W. K. C. (1975). *A History of Greek Philosophy*. (vol. IV) Cambridge, Cambridge University Press.

HALPERIN, D. M. (2008). Platonic Eros and What Men Call Love. *Ancient Philosophy* 5 (2), p. 161-204.

HALPERIN, D. M. (1988). Forgetting Foucault: Acts, Identities, and the History of Sexuality, *Representations*, No. 63 (Summer, 1998), p. 93-120.

HALPERIN, D. M. (1986). Plato and Erotic Reciprocity. *Classical Antiquity* 5, p. 60-80.

HALPERIN, D. M.; WINKLER, J. J., ZEITLIN, F. I. (1990). *Before sexuality: The construction of erotic experience in the ancient Greek world*. Princeton, Princeton University Press.

IRWIN, T. (1995). *Plato. Gorgias*. Oxford, Clarendon Press.

KAHN, C. H. (1983). Drama and Dialectic in Plato's Gorgias. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1, p. 75-121.

ἀρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

Luiz Eduardo Freitas,
'A imagem do *kinaidos*
no *Górgias* de Platão',
p. 77-107

KLOSKO, G. (1984). The refutation of Callicles in Plato's *Gorgias*. *Greece and Rome (Second Series)*, 31.02 (1984), p. 126-139.

LEVY, D. (2014). Socrates vs. Callicles: Examination & Ridicule in Plato's *Gorgias*. *PLATO JOURNAL: The Journal of the International Plato Society* 13, p. 27-36.

LOPES, D. R. N. (2011). *Górgias de Platão*. Tradução, ensaio introdutório e notas. São Paulo, Perspectiva.

MCKIM, R. (1988). Shame and Truth in Plato's *Gorgias*. In: Griswold, C. *Platonic Writings / Platonic Readings*. New York, Routledge.

MOSS, J. (2005). Shame, Pleasure and the Divided Soul. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford, Carendon.

NIGHTINGALE, A. (1995). *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*. New York, Cambridge University Press.

PARRY, R. D. (2014). Psychological Dimensions of Elenchus in the *Gorgias*. *Archai*, n. 14, Jan - Jun, p. 65-76.

PINHEIRO, A. E. (trad.; notas). (2009). Xenofonte, *Memoráveis*. São Paulo, Annablume Clássica.

SNELL, B. (1964). Vita Activa and Vita Contemplativa in Euripides' *Antiope*. *Scenes from Greek Drama*, p. 70-98.

TARRANT, H. (2008). The Dramatic Background of the Arguments with Callicles, Euripides' *Antio-*

pe, and an Athenian Anti-Intellectual Argument. *Antichthon* 42, p. 20-39.

WINKLER, J. (1990). The Constraints of Desire. *The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*. New York & London, Routledge.

Submetido em março e
aprovado para publicação em agosto, 2016

ἀρχαί

nº 23, May-Aug. 2018

Luiz Eduardo Freitas,
'A imagem do *kinaidos*
no *Górgias* de Platão',
p. 77-107

