

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/370262352>

# Acerca do belo no Hípias Maior de Platão (master's thesis)

Thesis · April 2023

DOI: 10.13140/RG.2.2.28304.07688

---

CITATIONS

0

READS

18

1 author:



Beatriz Saar

Federal University of Rio de Janeiro

2 PUBLICATIONS 0 CITATIONS

SEE PROFILE

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO LÓGICA E METAFÍSICA

**Acerca do belo no *Hípias Maior* de Platão**

Beatriz Saar Leite

Rio de Janeiro

2023

ACERCA DO BELO NO *HÍPIAS MAIOR* DE PLATÃO

Beatriz Saar Leite

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação Lógica e Metafísica, do Departamento de Filosofia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Carolina de Melo Bomfim Araújo

Rio de Janeiro

Abril/2023

### CIP - Catalogação na Publicação

S112a Saar Leite, Beatriz  
Acerca do belo no Hípias Maior de Platão /  
Beatriz Saar Leite. -- Rio de Janeiro, 2023.  
145 f.

Orientadora: Carolina de Melo Bomfim Araújo.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do  
Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências  
Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,  
2023.

1. Beleza. 2. Ordem. 3. Estética. 4. Hípias  
Maior. 5. Metafísica. I. Araújo, Carolina de Melo  
Bomfim , orient. II. Título.

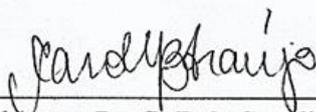
ACERCA DO BELO NO *HÍPIAS MAIOR* DE PLATÃO

Beatriz Saar Leite

Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Carolina de Melo Bomfim Araújo

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-graduação Lógica e Metafísica, do Departamento de Filosofia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

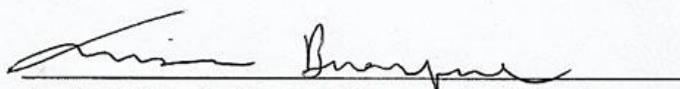
Aprovada por:



Presidente, Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Carolina de Melo Bomfim Araújo  
Departamento de Filosofia – UFRJ



Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Alice Bitencourt Haddad  
Departamento de Filosofia – UFF



Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Luisa Severo Buarque de Holanda  
Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Rio de Janeiro

Abril de 2023

*À Katia e Maurice Krafft por terem ido às últimas conseqüências na tentativa de capturar a beleza que não pode ser vista por olhos humanos.*

## AGRADECIMENTOS

A escrita é, por vezes, uma atividade solitária. A atividade filosófica, especialmente, nos impõe certo alheamento naqueles instantes em que a alma conversa – nas palavras de Platão – consigo mesma. Apesar dessa estranha condição subjacente, continuamos presos às nossas próprias circunstâncias. Ao longo do processo de escrita, sofri perdas irreparáveis, as quais me fizeram duvidar de minha própria capacidade em concluir a pesquisa. O que me permite afirmar que o presente estudo passou ao meu lado por diversas venturas e desventuras.

Uma coisa, porém, sempre me convocava ao trabalho e me chamava à escrita. A beleza. Sempre que me sentia desmotivada, ela aparecia, em algo que eu via, em algo que ouvia, ou até mesmo em uma pessoa bondosa que me oferecia uma palavra de conforto em tempos difíceis. Certo dia, quando estava iniciando meus estudos em Filosofia, pesquisando o problema da beleza em Platão e Plotino, uma professora, a qual muito admiro, disse que seria bom me dedicar a uma questão que realmente despertasse uma indagação, era preciso ter diante de mim alguma questão como aquelas que surgem quando deitamos a cabeça no travesseiro e que permanecem conosco. Creio que essa foi uma das melhores lições que já ouvi, pois nunca esqueci. É à beleza, portanto, quem devo em primeiro lugar agradecer, pois sempre que me sentia fatigada, ela resplandecia em toda majestade, no cotidiano e nas coisas mais ordinárias da minha vida.

Na verdade, é em meio as nossas próprias circunstâncias que temos, por vezes, a grata surpresa de sermos presenteados com inspirações e auxílios diários. No fim de tudo, a velha Tykhe enrola suas tramas e nos conduz a diversos acasos alvissareiros.

Assim sendo, agradeço à minha mãe, por sempre estar comigo e por ser exatamente quem ela é;

À querida Carolina Araújo, por ter sido a professora que falou da importância daquelas questões que permanecem conosco. Sem ela, essa pesquisa não seria plenamente possível;

Às queridas professoras Alice Haddad e Luisa Buarque, que integraram tanto a banca de qualificação como de defesa, pela gentileza e sensibilidade que demonstram em suas leituras. É uma honra ter como avaliadoras filósofas que desempenham um trabalho tão bonito;

Às agências de fomento CAPES (no primeiro ano) e FAPERJ (no segundo ano), pelas bolsas que me foram concedidas durante estes anos de estudos, bem como ao Rio de Janeiro, a nossa Ítaca tropical;

Ao Programa de Pós-graduação Lógica e Metafísica (PPGLM), por desempenhar um trabalho de excelência e ter me acolhido;

Aos colegas do PRAGMA, por me ensinarem constantemente a importância da dialética nas tardes de sexta;

Ao Nelson Aguiar, pelas aulas e indagações, que possibilitaram pesquisas que nunca imaginei fazer e pelo aceite em ser suplente na banca;

À Lethicia Ouro, pelo amor às esculturas e pela gentileza do aceite em ser suplente na banca;

Aos meus familiares, pelo apoio constante, sobretudo aos meus sobrinhos, Arthur e Maria Eduarda, por tanto carinho e amizade;

E, claro, *last but not least*, agradeço a todos os meus amigos, fonte de alegria em diversos momentos, inclusive naqueles em que esquecer a Grécia é preciso.

*[...] Lembro-me de que meu coração disparou, de que senti um prazer violento ao contemplar um muro da Acrópole, um muro nu (aquele que fica à esquerda quando se sobe o Propileus). Pois bem! eu me pergunto se um livro, independente do que diz, pode produzir o mesmo efeito. Na precisão das partes reunidas, na raridade dos elementos, no polimento da superfície, na harmonia do conjunto, não há aí uma virtude intrínseca, uma espécie de força divina, alguma coisa de eterno como um princípio? (Falo como um platônico).*

Carta de Gustave Flaubert a George Sand, 3 de abril de 1876

**RESUMO**ACERCA DO BELO NO *HÍPIAS MAIOR* DE PLATÃO

Beatriz Saar Leite

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Carolina de Melo Bomfim Araújo

Resumo da Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-graduação Lógica e Metafísica, do Departamento de Filosofia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

O objetivo deste estudo é propor um modelo explicativo ao problema da beleza desenvolvido no diálogo *Hípias Maior* de Platão. É um lugar-comum entre os estudiosos defender o senso aporético do diálogo, ressaltando como todas as hipóteses formuladas são descartadas pelos interlocutores, tese que é geralmente endossada pela afirmação final de que *as coisas belas são difíceis* (304e8). No entanto, no epicentro deste emaranhado de hipóteses, algumas conclusões importantes surgem e serão, conforme se espera demonstrar, fortemente incorporadas em outros lugares daquilo que chamamos de *corpus* platônico. Assim, a partir desta condição fragmentária, inerente ao próprio texto, e através dela mesma, a presente dissertação visa propor um senso de unidade ao diálogo. Para cumprir tal intento, defende-se que a estrutura do diálogo repousa em três características centrais, sendo estas responsáveis por qualificar o belo em si, são elas: a ordem (*kalós* é identificado com o *kósmos*, a ordem, à medida em que estabelece um princípio estético de organização, garantindo a ordem harmônica dos seres); a admiração (isto é, o objeto perseguido tem uma validade permanente e universal de estima e, neste sentido, aparece conectado àquilo que é genuinamente bom (*agathós*), embora a ele não se limite); e, por fim, o comum (*kalós* é identificado com o *koinós*, o comum, pois é apresentado como aquilo que é compartilhado pelas coisas belas). A partir destas atribuições, espera-se alcançar uma designação apropriada do belo, de modo a conferir uma certa dignidade e prestígio a um diálogo pouco abordado nos estudos platônicos.

*Palavras-chave:* Beleza. Ordem. Estética. *Hípias Maior*. Metafísica.

Rio de Janeiro

Abril de 2023

## RÉSUMÉ

### À PROPOS DE LA BEAUTÉ DANS L'*HIPPIAS MAJEUR* DE PLATON

Beatriz Saar Leite

Prof. Dr. Carolina de Melo Bomfim Araujo

Résumé de Dissertation de Maîtrise présenté au Programme d'Études Supérieures en Logique et Métaphysique du Département de Philosophie de l'Université Fédérale de Rio de Janeiro, dans le cadre des exigences nécessaires pour obtenir le titre de Maîtrise en Philosophie.

L'objectif de cette étude est de proposer un modèle explicatif du problème de la beauté (*kalós*) développé dans l'*Hippias Majeur* de Platon. C'est un lieu commun chez les commentateurs de défendre le sens aporétique du dialogue, en insistant sur le fait que toutes les hypothèses formulées sont écartées par les interlocuteurs, thèse généralement soutenue par l'affirmation finale que *les belles choses sont difficiles* (304e8). Cependant, à l'épicentre de cet enchevêtrement d'hypothèses, quelques conclusions importantes émergent et seront, comme on espère le démontrer, fortement incorporées ailleurs dans ce que nous appelons le *corpus* platonicien. Ainsi, à partir de cette condition fragmentaire, inhérente au texte lui-même, et à travers lui-même, le présent étude vise à proposer un sens d'unité au dialogue. Pour remplir cette intention, on soutient que la structure du dialogue repose sur trois caractéristiques centrales, et celles-ci sont responsables pour qualifier le beau lui-même, ce sont: l'ordre (*kalós* s'identifie à *kósmos*, l'ordre, car il établit un principe esthétique d'organisation et sécuriser l'ordre harmonieux des êtres); : l'admiration (c'est-à-dire que l'objet poursuivi a une validité permanente et universelle d'appréciation et, en ce sens, il apparaît lié à ce qui est véritablement bon (*agathós*), bien qu'il ne s'y limite pas); et, enfin, le commun (*kalós* s'identifie à *koinós*, le commun, car il se présente comme ce qui est partagé par de belles choses). De ces attributions, il est attendu d'aboutir à une désignation appropriée du beau, afin de conférer une certaine dignité et un certain prestige à un dialogue rarement abordé dans les études platoniciennes.

*Mots-clés:* Beauté. Ordre. Esthétique. *Hippias Majeur*. Métaphysique.

Rio de Janeiro

Abril de 2023

## ABREVIACÕES

### *Corpus platonicum*

<i>Ap.</i>	<i>Apologia</i>
<i>Chrm.</i>	<i>Charmides</i>
<i>Epin.</i>	<i>Epinomis</i>
<i>Euthphr.</i>	<i>Euthyphro</i>
<i>Euthyd.</i>	<i>Euthydemus</i>
<i>Grg.</i>	<i>Gorgias</i>
<i>Hp. mai.</i>	<i>Hippias Maior</i>
<i>Hp. mi.</i>	<i>Hippias Minor</i>
<i>Men.</i>	<i>Mênon</i>
<i>Min.</i>	<i>Minos</i>
<i>Phd.</i>	<i>Phaedon</i>
<i>Phdr.</i>	<i>Phaedrus</i>
<i>Phlb.</i>	<i>Philebus</i>
<i>Prt.</i>	<i>Protagoras</i>
<i>Resp.</i>	<i>Respublica</i>
<i>Symp.</i>	<i>Symposium</i>
<i>Thg.</i>	<i>Theages</i>
<i>Tht.</i>	<i>Theaetetus</i>
<i>Ti.</i>	<i>Timaeus</i>

### *Corpus aristotelicum*

<i>An. post.</i>	<i>Analytica posterior</i>
<i>An. pr.</i>	<i>Analytica priora</i>
<i>Cat.</i>	<i>Categoriae</i>
<i>Eth. Nic.</i>	<i>Ethica Nicomachea</i>
<i>Metaph.</i>	<i>Metaphysica</i>
<i>Rh.</i>	<i>Rhetorica</i>

### *Outras obras clássicas*

Diógenes Láercio	
<i>VP</i>	<i>Vitae philosophorum</i>
Flávio Filóstrato	
<i>VS</i>	<i>Vitae sophistarum</i>
Caio Júlio Higino	
<i>Fab.</i>	<i>Fabulae</i>
Cláudio Eliano	
<i>VH</i>	<i>Varia Historia</i>

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b>	
<b>Diálogo-fragmento: nomear o objeto</b>	13
<b><i>Kalós</i> se diz de muitos modos: as três faces do belo</b>	20
<b>Capítulo 1. Apontamentos sobre autenticidade e cronologia/estilo</b>	
1.1 Apontamentos sobre autenticidade	25
1.2 Apontamentos sobre cronologia/estilo	30
<b>Capítulo 2. <i>Ἰππίας ὁ καλός τε καὶ σοφός</i>: o prólogo (281a1-286c3)</b>	
2.1 A figura do charlatão cômico ( <i>ἀλαζών</i> )	36
2.2 Os antigos e os novos sábios: a sofística no banco dos réus	47
<b>Capítulo 3. <i>Kalós</i> é uma donzela (287e2-289d5)</b>	57
<b>Capítulo 4. <i>Kalós</i> é o ouro (289d6-291c9)</b>	69
<b>Capítulo 5. Extensão da segunda hipótese: Fídias e o <i>πρέπον</i></b>	
5.1 O conveniente e a estátua de <i>Atena Partenos</i>	75
5.1 Platão entre o holismo e o atomismo estético	82
<b>Capítulo 6. <i>Kalós</i> é o nobre (291d1-293c8)</b>	86
<b>Capítulo 7. <i>Kalós</i> é o conveniente (293c8-294e10)</b>	91
<b>Capítulo 8. <i>Kalós</i> é o útil (295a1-296d3)</b>	103
8. 1 Introdução do <i>benéfico</i> ( <i>ὠφέλιμος</i> , 296e1-2)	109
<b>Capítulo 9. <i>Kalós</i> são os prazeres advindos da audição e da visão (297d10-303d10)</b>	115
9. 1 Sócrates e o resgate da matemática contra a <i>Teoria Contínua da Realidade</i> (298d5-303d10)	121
<b>Capítulo 10. <i>Finale. As coisas belas são difíceis</i> (<i>Χαλεπὰ τὰ καλὰ</i>)</b>	125
<b>Conclusão</b>	130
<b>Referências bibliográficas</b>	136
a. Obras de Platão	
b. Obras clássicas	
c. Dicionários	
d. Obras secundárias	

## INTRODUÇÃO

### **Diálogo-fragmento: nomear o objeto**

*Il ne suffit pas à Aphrodite d'avoir un sexe. Il lui faut un visage et une forme de corps qui puissent agir par voie de lumière, à distance, et orienter vers elle le plus grand nombre possible de nos sens, et nos pas, et notre pensée. Cet objet séparé induit en nous des forces étranges, et si nous ne pouvons nous en saisir à notre gré, ces puissances contraintes nous produisent des effets extraordinaires: une politique, une poésie, une rhétorique, une psychologie, une mystique se développent, même chez des êtres dont l'esprit, jusqu'à, n'était que ce qu'il était.*

(Paul Valéry. *Mauvaises pensées et autres*, 1942)

Em um tempo de tragédias e misérias onipresentes, de violências e de degradações, falar da beleza parece algo incongruente e até mesmo inconveniente. Praticamente um escândalo. No meio de tantas preocupações graves, um questionamento sobre o belo pode soar como um capricho ou, em um caso extremo, uma futilidade. Um aspecto, aliás, extremamente ressaltado em nossa compreensão hodierna do termo, na qual a conformação “cosmética” do belo é revestida de um certo vigor. Mas é justamente nessas circunstâncias improváveis que um discurso em torno daquilo que é belo, que uma apologia à beleza e a necessidade urgente de compreendê-la, torna-se uma questão central e absolutamente necessária. Isso porque a beleza, pelo menos nos moldes apresentados por Platão, se contrapõe a tudo que é mal, feio e vergonhoso. Embora sua extensão seja vasta, ela aparece sempre conectada ao que é bom, justo e verdadeiro. Neste sentido, nos dedicarmos ao problema da beleza, longe de ser um disparate, é uma oportunidade de pensarmos sobre a nossa condição mesma. Com esta apresentação, não desejo demonstrar a utilidade de uma tal pesquisa, como se quisesse me justificar ao leitor ou tornar uma dada questão filosófica minimamente atraente e digna de atenção, especialmente por ser útil ou conveniente. Desejo simplesmente apresentar o molde em que o problema se encontra e, a partir dele, encaminhar a discussão, demonstrando, contrariamente, que o problema da beleza não é um assunto assaz banal. A fim de traçar o problema do que seja o belo, portanto, vamos nos voltar a um diálogo platônico, não só porque em Platão está provavelmente tudo (se o gracejo é permitido)<sup>1</sup>, mas também porque a própria forma como tal

---

<sup>1</sup> “Vamos ler Platão. Lá está tudo”. João Guimarães Rosa em carta de 9 de fevereiro de 1956.

texto se comporta, apresentando e discutindo diversos aspectos do que seja o belo, pode auxiliar-nos a expandir nosso entendimento do problema.

Em um artigo sobre a doutrina da medida elaborada no *Filebo*<sup>2</sup>, Flora MacKinnon compara o diálogo platônico a uma tapeçaria ricamente tecida, na qual fios de muitas cores são habilmente misturados, divididos, combinados e redistribuídos, de modo que o resultado final resulte em um desenho, mas um desenho tão detalhado e reformulado, que suas várias partes apresentam em si mesmas padrões completamente independentes. Essa condição fragmentária é, no entanto, uma parte essencial da compreensão do diálogo, uma vez que a elaboração do projeto principal exige a supressão de muitos dos elos de conexão no padrão menor e acarreta uma certa mudança na ênfase e na sua proporção estrutural geral. Esta analogia parece ser uma descrição adequada daquilo que sente o leitor ao debruçar-se em torno do diálogo *Hípias Maior*. Ao longo de seu percurso narrativo, verificamos diversas hipóteses explicativas, habilmente costuradas, mas aparentemente autônomas entre si, sendo desenvolvidas com o objetivo primário (e aparentemente único) de explicar o que seja o objeto perseguido por Sócrates e o sofista Hípias de Élide, a saber, o belo (*καλός*).

Com uma autenticidade que foi posta em discussão, o diálogo breve entre tais personagens adiantou as mais ricas discussões que circundam o pensamento estético hodierno, dentre elas, a questão da utilidade do belo; o belo enquanto gerador de prazer; a questão de se a contemplação da beleza está ligada ao desinteresse; e, claro, o questionamento que serve de fio-condutor do diálogo: é possível chegar a uma conclusão plausível do que seja a beleza? O objetivo primordial deste estudo é propor um modelo explicativo que consiga responder a este problema, pois é um lugar-comum entre os estudiosos defender o senso aporético do diálogo, ressaltando como todas as hipóteses formuladas são descartadas, tese que é geralmente endossada pela afirmação final do diálogo relativa à dificuldade do objeto perseguido<sup>3</sup>. No entanto, dentro do projeto mesmo desse emaranhado de teses, algumas conclusões importantes surgem e estão, conforme desejo demonstrar através de conexões a outras passagens, fortemente

---

<sup>2</sup> MacKinnon, 1925, p. 144.

<sup>3</sup> O caráter supostamente inconclusivo do diálogo foi mencionado como um importante elemento na discussão a respeito da posição cronológica do mesmo, alguns autores (Grube (1926, p. 147) e Guthrie, (1975, p. 70) o posicionam como um possível diálogo da juventude, ao lado de diálogos como o *Eutifron*, devido a esse caráter “aporético”. Woodruff (1982, p. 170), por sua vez, localizando-o como um diálogo típico da juventude, defende sua neutralidade em questões metafísicas: “The working distinction of the *Hippias Major* may then be fully expressed by the three doctrines with which I introduced this section (p. 168): one-over-many, logical causation, and self predication. We shall have to ask of each of these how far it carries us towards Plato’s mature theory of Forms, and whether Socrates can hold it without yet subscribing to Platonic ontology. The theme of my answer is that these three doctrines are nothing in the *Hippias Major* but working constraints on definition. They are not part of a general theory of definition or ontology, for nothing of the sort is given here. And they arise not from metaphysical lucubrations, but from the needs and practice of the elenchus itself”.

incorporadas em outros lugares daquilo que chamamos *corpus* platônico. Assim, é preciso partir desta condição fragmentária<sup>4</sup>, inerente ao próprio texto, e, através dela mesma, propor um senso de unidade explicativo ao diálogo.

Em primeiro lugar, é necessário, conforme salienta Konstan em seu livro sobre a beleza<sup>5</sup>, investigar a possibilidade de correspondência deste antigo termo e, neste sentido, *nomear o objeto perseguido*. O termo que geralmente traduzimos por belo é *kalós*. Um termo, aliás, extremamente frequente no *corpus*, pois Platão lhe dedica especial atenção em diferentes momentos<sup>6</sup>. O único diálogo inteiramente dedicado ao tema, porém, é o *Hípias Maior*.

Ao propor uma definição a tal termo, diversos dicionários costumam evidenciar dois aspectos cruciais: o sentido aparente e o sentido moral de *kalós*<sup>7</sup>. Em ambos, porém, predomina um senso de *kalós* como aquilo que é genuinamente elogiável, digno de admiração. Liddell Scott-Jones (LSJ), por exemplo, aponta como *kalós* poderia ser associado a um nome em sinal de amor ou admiração. Sobre tal aspecto polissêmico, diz-nos Konstan (2015, p. 31):

Now, although *kalós* can mean “beautiful” in particular contexts, it is also applied in the sense of “well wrought” to such items as clothes, armor, and manufactured articles. And it can be used to describe laws, knowledge, and other abstract notions. As the authoritative dictionaries of ancient Greek point out, *kalós* has a range of meanings broad enough to include “good,” “of fine quality,” and also, in a moral sense, “noble” and “honorable.” If one adds the definite article to the (neuter) adjective, producing the phrase to *kalón* or “the beautiful,” the sense is equally wide: the standard *Greek-English Lexicon*, edited by Liddell and Scott, indeed defines the phrase as “beauty” but also as “virtue” and “honor” (Liddell and Scott 1940).

A associação que Konstan ressalta entre *kalós* e *areté* (excelência ou virtude) é importante e foi explicitada por outros estudiosos. Gazolla (2009, p. 50), por exemplo, diz-nos que o valor dado ao belo está fundado, principalmente na Grécia Arcaica, na excelência<sup>8</sup>. Neste sentido, aqueles que possuem *areté* (atributo típico dos heróis homéricos, mas não só) são modelos para todos, quer quanto às suas ações, quer quanto à sua *physis*. O mesmo pode ser dito dos objetos criados, diz-se que são ou não bem feitos (belos e bons) e sobre as ações que

<sup>4</sup> Por condição fragmentária entendo a própria estrutura composicional do diálogo. Estruturado em diversas hipóteses aparentemente desconexas e que são sucessivamente repensadas, o texto surge como uma espécie de “quebra-cabeça”. Meu objetivo é precisamente evidenciar a imagem que a reunião dessas peças soltas pode nos mostrar.

<sup>5</sup> “At the very start of our investigation into Greek ideas about beauty, we face a fundamental and well-known problem: did the ancient Greeks in fact have a concept analogous to our word beauty? Serious scholars of the classical world have argued that ancient Greek possessed no word that unambiguously signified “beauty” or “beautiful.” The word that is most often translated as “beautiful,” and that has been the focus of almost all studies, is the Greek adjective *kalós* (the root appears in the English calisthenics and kaleidoscope)” (2015, p. 31)

<sup>6</sup> Há um comentário direto ao belo em diálogos como *Banquete* 210a-d; *Fedro* 250b-e e *Filebo* 65a-c.

<sup>7</sup> cf. Malhadas, Dezotti e Neves (2022, p. 528); Liddell Scott-Jones (1940, p. 322); Pape (1842, p. 1313); Bailly (1935, p. 456). Todos são unânimes em ressaltar esses dois aspectos.

<sup>8</sup> Momentos relevantes em Homero, segundo Gazolla, são: *Odisseia* V, 55; XXI 411; VIII 431; XXIV 283; XIII 398; III 1.

são belas, que são boas e admiráveis. No que tange ao corpo, por sua vez, quando se fala da excelência dos olhos, dos cabelos ou de um belo corpo, diz-se que são luminosos, magníficos, qualidades possíveis apenas porque algo divino está presente na coisa ou em alguém, tornando-os excelentes<sup>9</sup>. Embora tudo isso possa ser dito deste período, Gazolla ressalta ainda que todos esses informes são relevantes para o campo filosófico à medida em que Platão resgata e reformula certas premissas fundamentais: belo é a “qualidade” de algo que aponta para a *areté*, sinal do ser pleno. Neste sentido, quando o pensar e o agir humanos estão fundados na divina forma da Beleza e, por conseguinte, no Bem, estes sinalizam uma participação com o divino.

É precisamente por essa conotação vasta que o termo *kalós* carrega, que é preciso esclarecer alguns pontos importantes relativos à investigação proposta. O diálogo tem início com a icônica saudação de Sócrates a Hípias: *Ἠπίας ὁ καλός τε καὶ σοφός* (*Hípias, o belo e sábio!*). Essa frase, aparentemente singela, torna-se uma questão para o pesquisador porque o compromete com uma dificuldade central para a leitura do diálogo: qual palavra melhor traduz *kalós* aqui? O questionamento se justifica pois, quando olhamos para a saudação inicial de Sócrates, não há nenhum elemento ou menção exterior que imediatamente nos faça optar por uma tradução específica. Estaria Sócrates referindo-se à aparência exterior de Hípias ou à sua nobreza, à sua bondade interior, em suma? É precisamente por essa variedade semântica, que Aryeh Kosman, especialista em filologia clássica, defende uma tradução variada de *kalós*, que seja capaz de adaptar diferentes termos correspondentes para diferentes situações presentes ao longo do *Hípias Maior*. O autor nos oferece diversas razões para optarmos por uma tradução variada: 1. Vários casos em que parece estranho traduzir *kalós* por belo; 2. A afirmação de que, ao contrário de “belo”, *kalós* se aplica a coisas que não podem ser percebidas pelos sentidos; 3. Que a arte é um caso central de beleza, mas não de *kalós*; e, por fim, 4. Que a nossa concepção de beleza é um valor da superfície das coisas, potencialmente cobrindo a podridão interior, enquanto o *kalós* está de alguma forma ligado à bondade interior.

A fim de melhor explicitar o problema, Kosman (2010, p. 342) nos oferece um exemplo de Aristóteles em que a tradução de *kalós* por “belo” aparentemente não seria capaz de dar conta da situação referenciada. Aristóteles diz, em *Eth Nic.* 1115b 22-23, que “é por causa do *kalón* que os corajosos suportam e agem de acordo com a coragem”<sup>10</sup>. Neste contexto específico, verter *kalón* por “nobre” ou “bem” soaria mais apropriado do que por “belo” à

<sup>9</sup> Tese que Gazolla (2009, p. 49-50) desenvolve a partir do estudo de Ernesto Grassi em torno da obra de Homero. Para Grassi (1975, p. 42-43), o belo “designa na obra homérica, assim como outros epítetos, o grau mais elevado de um ser divino e perfeito”.

<sup>10</sup> *καλοῦ δὲ ἕνεκα ὁ ἀνδρείος ὑπομένει καὶ πράττει τὰ κατὰ τὴν ἀνδρείαν.*

medida em que Aristóteles, evidentemente, não quer dizer que os bravos suportam determinadas circunstâncias para *parecerem* visualmente belos, mas sim porque tal ação, no contexto, é a mais nobre e virtuosa. Caso aceitássemos o contrário, a ética aristotélica não seria mais do que mera vaidade e os bravos morreriam em um campo de batalha porque tal ação seria a mais adequada esteticamente, a que melhor harmonizaria. Segundo Kosman (2010, p. 346), é pensando nesse aspecto polissêmico de *kalós* que Paul Woodruff optou por traduzir *kalós* por “fine” (*bom*) e não “beauty” (*beleza*) em sua tradução inglesa do *Hípias Maior*. Sobre a tradução da saudação inicial de Sócrates, Woodruff (1982, p. 36) nos diz:

281a1, “Here comes”: supplied to make an idiomatic translation, “fine”: *kalós*. Here the word probably means “good-looking”; elsewhere its sense is more general. The opposite of *kalós* is *aischros* (“foul”).

A preferência de verter *kalós* por *fine* até mesmo em uma passagem que, segundo o autor, provavelmente carrega uma alusão à aparência física da personagem, apenas confirma o seu método de padronização da tradução. É compreensível que Woodruff, verificando como em certos contextos do diálogo a tradução de *kalós* como “belo” seja insatisfatória, tenha tentado oferecer uma saída mais versátil do que a puramente estética. O autor parece optar por esta saída não apenas porque “belo” é estranho em alguns contextos, mas também porque ele quer que uma e a mesma palavra em inglês represente consistentemente uma palavra grega. Assim, ele busca facilitar a tradução adotando um padrão que possa ser aplicado ao longo de todo o texto.

Esse método de padronização da tradução foi adotado por Drew Hyland em seu estudo sobre a concepção de beleza em Platão, no qual ele afirma que a palavra *kalós* “realmente se assemelha ao uso contemporâneo da palavra inglesa *beauty* no enorme alcance de seu significado”<sup>11</sup>. Ele admite, além disso, que *kalós* pode flertar com *agathós* em um sentido bem próximo ao que a palavra inglesa *beautiful* carrega hodiernamente. Além de concordar com Hyland, posiciono-me em conjunto com Lear (2010, p. 360) a qual, em seu artigo *Response to Kosman*, oferece diversas objeções a escolha de tradução variada e aposta em uma tradução única de *kalós* como *beauty* (beleza). Em primeiro lugar, segundo Lear, Kosman (2010, p. 348) ressalta a relação entre a beleza e os sentidos, resgatando o discurso de Diotima, no qual a sacerdotisa afirma, em *Banquete* 204b3, que a sabedoria é *kalliston* (*καλλίστων ἢ σοφία*). Segundo Kosman, é estranho pensar na sabedoria como bela, pois a sabedoria não se parece

---

<sup>11</sup> Hyland, 2008, p. 4-5.

com nada visível. Nesse sentido, talvez fosse mais apropriado dizermos que a sabedoria é o que há de melhor, mas não de mais belo. Ora, em se tratando do uso cotidiano da palavra, é comum dizermos que uma pessoa é bela, quando o que estamos tentando descrever é seu caráter. Assim como matemáticos e cientistas no geral rotineiramente descrevem suas provas e teorias como sendo belas. Logo, restringir o conceito de belo àquilo que podemos literalmente ver, parece um equívoco. A questão, então, não é que a beleza possa ser percebida visualmente, mas que pode ser, assim como outras propriedades, uma propriedade da qual estamos imediatamente conscientes. Em outras palavras, a beleza é geralmente uma característica das aparências, sejam vistas, ouvidas ou pensadas. Lear ressalta (2010, p. 340) que Kant e a disciplina moderna da estética de fato limitavam a beleza às aparências perceptivas. Mas, em termos do uso ordinário que fazemos do termo, belo e *kalós* podem ser aplicados às mesmas categorias ontológicas.

Em segundo lugar, Kosman diz (2010, p. 351) que a arte é um caso central da beleza, mas não de *kalós*. Ora, admiramos constantemente a beleza de plantas e de animais, assim como admiramos a beleza interior do caráter de alguns indivíduos quando afirmamos, por exemplo, a beleza de Hildegard von Bingen (embora nunca tenhamos visto uma fotografia sua), obviamente nos referindo a seus atos caridosos e sua inteligência. E isto é tão central para nosso conceito comum de beleza quanto a beleza de um quadro em exposição no museu. Certamente para um fazendeiro, que nunca foi a grandes centros culturais, a beleza de seu gado tem um peso estético maior em sua referência pessoal de belo do que a beleza de um Picasso ou uma composição de Bach. E é igualmente verdade que belas plantas e gados não foram exatamente centrais para a reflexão filosófica sobre o belo. No entanto, percebemos que fazer da arte o que há de mais relevante na estética depende de algumas suposições historicamente contingentes e não obviamente corretas sobre a natureza do ser e sobre a natureza da arte. O ponto aqui não é, evidentemente, negar que música e pintura são casos centrais de beleza ou mesmo negar que boas obras de arte devem ser belas. Ao contrário do que afirma Kosman, os exemplos artísticos não parecem estar ausentes do conceito de *kalós*, como parece ser o caso da *República* (395c4), na qual a *mousiké* aparece como formadora do gosto dos jovens pelo que é *kalós* em outras áreas da vida, por exemplo. O ponto aqui é apenas questionar se uma investigação filosófica da beleza deve fazer da beleza artística essencialmente seu ponto de partida, o que me parece errôneo. Em suma, resumindo os dois últimos argumentos: 1. A compreensão de *kalós* não parece resumir-se à arte e nem está fundada nela, no entanto, 2. É possível dizer que existem

produções belas e que estas desempenham um papel de suma importância na *paideia* dos jovens<sup>12</sup>.

Diante dos argumentos acima desenvolvidos, pode-se concluir que, embora possamos ter alguns eventuais problemas não adotando uma tradução variada, podendo perder o “gosto” do sentido original do termo em alguns momentos, a adoção da tradução de *kalós* por *belo* não causará problemas cruciais para o desenvolvimento deste estudo à medida em que tal termo é facilmente assimilado por nós em seu aspecto polissêmico. É importante apenas demarcar que, embora estejamos falando de beleza, esta não se resume apenas àquilo que é aparente (como Kosman propôs), mas sim ao que Christopher Raymond (2009, p. 32) propõe: a ideia de que o *kalós* é, essencialmente, o objeto do elogio. Na verdade, acredito que essa seja uma das definições mais acertadas no que tange o objeto da pesquisa, pois consegue abarcar a ampla gama de referências anteriormente mencionadas. A esse respeito, é válido verificar que Aristóteles define, em *Rh.* 1367b25, o elogio como sendo “um discurso que evidencia a grandeza de uma virtude” (ἔστιν δ' ἔπαινος λόγος ἐμφανίζων μέγεθος ἀρετῆς). Na mesma obra, em 1358b35, Aristóteles nos diz que os respectivos fins do elogio (ἔπαινος) e da censura (ψέγω) são o *καλός* e o *αἰσχρός*. O elogio é, pois, o reconhecimento de algo admirável que se contempla, seja um belo corpo, uma ação nobre ou um artefato admirável. A censura, por sua vez, é o reconhecimento de algo vergonhoso, desonroso ou feio. Esse par encontra-se repleto de aparentes contradições, pois não parece ser o caso que um elemento exclua necessariamente o outro: nada impede que Sócrates seja *aiskhrós* em sua aparência, mas *kalós* em suas ações e que Hípias seja *kalós* em sua aparência, mas *aiskhrós* em suas ações, por exemplo.

Evidentemente, com essa proposta de leitura, não desejo afirmar que a beleza no âmbito da aparência seja ignorada no diálogo. Na verdade, uma compreensão adequada de *kalós* deve explicar por que as coisas belas são realmente belas. Mas é necessário avaliar se uma coisa aparentemente bela é genuinamente *kalón*. É neste sentido que Platão nos apresenta esse problema na figura de Hípias. Sua aparência deslumbrante, conhecimento enciclopédico e habilidades retóricas lhe renderam enormes somas de dinheiro, fama generalizada e sem

---

<sup>12</sup> É conhecida a importância e prioridade da *μουσική* na formação dos jovens na *República*. De acordo com Brancacci (2022, p. 158-9): “A formação das crianças começa com as fábulas que lhes são contados desde a tenra idade, e que este momento, que Platão denomina o momento do início, ou do princípio (*arkhé*, 377a12), é aquele em que “melhor se imprime o caráter que se queira”. Aqui deve ser notada acima de tudo a expressão “o que se queira” (*án tis bouletai*), com essa fórmula indicando como a função formativa de *mousiké* é por sua vez inspirada e determinada por outra coisa – pelo conjunto de aspectos educacionais, estéticos, políticos e teóricos exibidos na *República*, em suma: pela filosofia. A prioridade da esfera da alma sobre a esfera física parece repousar, neste texto, sobre o fato de que há uma receptividade da alma anterior à receptividade do corpo, talvez também no sentido de que este é receptivo apenas quando está suficientemente formado para ser tratado com ginástica”.

dúvidas muitos elogios, mas há muitas razões para duvidar da veracidade de seu conhecimento, como será melhor discutido no presente estudo.

## ***Kalós* se diz de muitos modos: as três faces do belo**

*Sócrates: “Ó, querido Pã e vós, estimados deuses locais, ajudai-me a buscar a beleza interior e fazei com que aquilo que carrego no exterior fique em harmonia com o que carrego no interior. Rico me pareça somente o sábio: e que eu tenha tanta riqueza quanto um indivíduo temperante necessite e seja capaz de carregar”. Por acaso teremos algo mais a suplicar, Fedro? Por mim, creio ter rogado de modo adequado<sup>13</sup>.*

(Platão. *Fedro*. 279b8-c5)

O comportamento platônico em torno do belo é o mesmo diante de uma forma canônica: um posicionamento de reverência ante algo de procedência divina, aspecto notado por Gazolla (2009, p. 50). O belo não é algo fragmentado, é, ao contrário, algo uno, capaz de proporcionar ordem harmônica à realidade. Na verdade, segundo desejo demonstrar, podemos dizer que três características centrais são responsáveis por qualificar o belo em si no *Hípias Maior*: ordem (*kalós* é identificado com o *kósmos*, à medida em que estabelece um princípio estético, garantindo a ordem harmônica das coisas); admiração (isto é, o objeto perseguido tem uma validade permanente e de valorização e, neste sentido, aparece conectado àquilo que é nobre e bom (*agathós*), embora a ele não se limite); e o comum (*kalós* é identificado com o *koinós*, como aquilo que é comum a tudo que é belo).

Em primeiro lugar, comecemos nossa investigação analisando o aspecto do *κόσμος*, da ordem. Esse é um conceito que aparece com especial substancialidade no *Timeu*, no qual a produção do universo ordenado (*kósmos*) é precisamente o fim último do demiurgo, o criador<sup>14</sup>. No *Timeu*, é dito que o demiurgo põe os olhos naquilo que é imutável e faz uso dessas formas eternas como arquétipo. Por volver os olhos para aquilo que é eterno, afirma-se a inevitabilidade de uma produção ela mesma bela. Se, pelo contrário, o demiurgo volvesse os olhos para o que devém e tomasse como arquétipo algo deveniente, a sua obra não seria bela (28a1-b5). Neste sentido, pode-se dizer que Platão entende que o princípio harmônico (ou relações harmônicas pensadas enquanto um princípio) desempenha a função de ordenar porções de um todo de forma

<sup>13</sup> ὦ φίλε Πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῆδε θεοί, δοίητέ μοι καλῶ γενέσθαι τάνδοθεν· ἔξωθεν δὲ ὅσα ἔχω, τοῖς ἐντός εἶναί μοι φίλια. πλούσιον δὲ νομίζοιμι τὸν σοφόν· τὸ δὲ χρυσοῦ πλῆθος εἶη μοι ὅσον μῆτε φέρειν μῆτε ἄγειν δύναιτο ἄλλος ἢ ὁ σώφρων. Ἐτ' ἄλλον του δεόμεθα, ὦ Φαῖδρε; ἐμοὶ μὲν γὰρ μετρίως ἤκται.

<sup>14</sup> Na cosmologia do *Timeu*, é partindo do conhecimento das Formas que o demiurgo irá agir sobre o material de modo a dotá-lo de ordem, pois antes estava desordenado (30a3-5).

bela. Logo, cabe a este princípio harmônico o regimento do movimento do cosmo e sua organização mesma.

De maneira geral, é importante ressaltar que a palavra grega *kósmos* carrega dois sentidos importantes. O primeiro é o já abordado sentido de ordenamento<sup>15</sup> e o segundo é o sentido de ornamento<sup>16</sup>. A distinção assinalada entre ordem e ornato é importante pois vai estar presente ao longo da argumentação da segunda hipótese (tratada nos Capítulos 4 e 5) e da quarta hipótese (tratada no Capítulo 7). Na segunda hipótese, Sócrates questiona pelo objeto que ordena todas as coisas e as faz parecer belas quando lhes comunica sua própria forma (*καὶ τὰλλα πάντα κοσμεῖται καὶ καλὰ φαίνεται, ἐπειδὴν προσγένηται ἐκεῖνο τὸ εἶδος*, 289d4). Aqui há um problema interessante no que diz respeito ao verbo *κοσμεῖται* (289d3), pois, enquanto Sócrates o compreende no sentido de “ordenar”, isto é, o belo comunica uma ordem à estrutura de um ser belo, Hípias o compreende no sentido de ornar. Segundo a concepção do sofista, busca-se um objeto que confira a aparência de belo a um ser, ornando-o, sem preocupar-se que este seja de fato *kalós*. Aqui vemos o fomento de um princípio estético já anunciado anteriormente: quando as coisas estão na ordem harmônica, isto é, quando são ordenadas pelo *kalós*, são ditas belas, quando não, não são. Aliás, essa se tornou uma tese clássica e já conhecida na história da estética<sup>17</sup>.

Mas o problema da ordem não se resume a esta passagem. Ver-lo-emos repetir-se quando belo for definido como aquilo que convém a cada coisa, na quarta hipótese (293e2). Embora aqui os termos *kósmos* ou *kosmeitai* não estejam explícitos como no exemplo anterior, eles estão, conforme desejo provar, supostos nessa hipótese, que está intimamente conectada à segunda. No contexto, Sócrates pergunta se o conveniente faz parecer belo ou se realmente torna belo (293e11-294a2). Hípias, inclina-se, mais uma vez, à aparência: o belo orna, faz

<sup>15</sup> Order, κατὰ κόσμον in order, duly, “εὖ κατὰ κ.” Il.10.472, al.; οὐ κατὰ κ. shamefully, Od.8.179; “μὰψ ἀτὰρ οὐ κατὰ κ.” Il. 2.214: freq. in dat., κόσμῳ καθίζειν to sit in order, Od.13.77, cf. Hdt.8.67; “οὐ κ. . . ἐλευσόμεθα” Il.12.225; “κ. θεῖναι τὰ πάντα” Hdt.2.52, cf. 7.36, etc.; “διάθεσ τάδε κ.” Ar.Av.1331; κ. φέρειν bear becomingly, Pi.P.3.82; “δέξασθαί τινα κ.” A.Ag.521; “σὺν κόσμῳ” Hdt.8.86, Arist.Mu. 398b23; “ἐν κόσμῳ” Hp.Mul.1.3, Pl.Smp.223b; κόσμῳ οὐδενὶ κοσμηθέντες in no sort of order, Hdt.9.59; φεύγειν, ἀπιέναι οὐδενὶ κ., Id.3.13, 8.60.γ, etc.; “ἀτάκτως καὶ οὐδενὶ κ.” Th.3.108, cf. A.Pers.400; οὐκέτι τὸν αὐτὸν κ. no longer in the same order, Hdt.9.66; οὐδένα κ. ib.65, 69; “ἦν δ’ οὐδεὶς κ. τῶν ποιουμένων” Th.3.77: generally, of things, natural order, “γίνεται τῶν τετραταίων ἢ κατάστασις ἐκ τούτου τοῦ κ.” Hp. Prog.20. (cf. LIDDELL-SCOTT, 1940, p. 360).

<sup>16</sup> Ornament, decoration, esp. of women, Il.14.187, Hes.Op. 76, Hdt.5.92. “ἡ; γυναικεῖος κ.” Pl.R.373c, etc.; of a horse, Il.4.145; of men, Hdt.3.123, A.Th.397, etc.; γλαυκὸχροα κόσμον ἐλαίας, of an olive-wreath, Pi.O.3.13, cf. 8.83, P.2.10, etc.; “κ. κυνῶν” X.Cyn.6.1; “κ. καὶ ἔπιπλα” Lys.12.19; κ. ἀργυροῦς a service of plate, Ath.6.231b; “ἱερὸς κ.” OGI90.40 (Rosetta, ii B. C.): pl., ornaments, A.Ag.1271; “οἱ περὶ τὸ σῶμα κ.” Isoc.2.32: metaph., of ornaments of speech, such as epithets, Id.9.9 (pl.), Arist.Rh.1408a14, Po.1457b2, 1458a33; ἄδυμελῆ κ. κελαδεῖν to sing sweet songs of praise, Pi.O.11 (10).13 (s.v.l.). (cf. LIDDELL-SCOTT, 1940, p. 360).

<sup>17</sup> Conforme nos diz Moore (1943, p. 41): “one of the oldest of these theories, one so famous and persistent as to deserve the name of ‘the classic theory’ – the theory, namely, which defines beauty in terms of harmony, or ‘unity-in-variety’”.

parecer (*ποιεῖ φαίνεσθαι καλά*, 294a3). Afinal, questiona Hípias, não é esse o caso do indivíduo bem vestido? Ele *parece* o mais belo (*καλλίων φαίνεται*, 294a5). Neste caso, porém, conforme salienta Sócrates, a conveniência faria a coisa mais bela do que é, efetivando uma certa enganação (*ἀπάτη*, 294a7) sobre o belo. Tal problema leva Hípias a admitir que o conveniente tanto deixa belo como faz parecer. O sofista também é forçado a assumir a tese da impossibilidade de que o realmente belo não apresente essa aparência (294b7). Mas, questiona Sócrates, tudo que é realmente belo assim parece a todos? Leis e costumes que são belos não parecem ter tal aparência imediata, aliás, são motivo de discórdia constante entre os indivíduos. Sendo assim, tal hipótese é repensada, embora a identificação do belo com a ordem permaneça.

A segunda característica que norteia o diálogo é, em linhas gerais, a admiração, o belo é relacionado ao que é estimável, nobre e bom. A primeira hipótese do que seja o belo oferecida por Hípias é a de que o belo é uma bela donzela (*παρθένος καλή καλόν*, 287e4), a qual abordarei no Capítulo 3. Hípias oferece essa resposta com a justificativa de que ninguém seria capaz de lhe refutar, já que todos pensam desse modo (*ὅ γε πᾶσιν δοκεῖ καὶ πάντες σοι μαρτυρήσουσιν οἱ ἀκούοντες ὅτι ὀρθῶς λέγεις*;, 288a3-4). Em sua primeira formulação, Hípias desenvolve a tese de que a verdade (*ἀληθείας*) provém da *dóxa* a respeito de uma aparência: a verdade acerca do que seja belo é a aparência imediata de uma donzela, uma apreensão que provém consideravelmente do sentido da visão. Essa formulação, conforme veremos, será desconsiderada por, de maneira, geral, 1. ser uma resposta inadequada à pergunta socrática, que busca uma causa e não uma instância de beleza e 2. pelo fato do belo em si não admitir graus (o objeto buscado não pode ser mais ou menos belo e feio, mas sempre belo por sua natureza mesma).

Tal característica da admiração ou nobreza é percebida também na terceira hipótese (tratada no Capítulo 6) oferecida por Hípias, a saber, a de que o belo é a vida nobre (*καλῶς βιώσεσθαι*), na qual nos é apresentada uma descrição do que seria a plenitude da vida humana em seus encargos físicos e éticos. No entanto, conforme será esclarecido, o objeto buscado é “um belo que nunca, de jeito nenhum, possa parecer feio a ninguém” (*ζητεῖν γὰρ μοι δοκεῖς τοιοῦτόν τι τὸ καλὸν ἀποκρίνασθαι, ὃ μηδέποτε αἰσχρὸν μηδαμοῦ μηδενὶ φανεῖται*, 291d1). Em outras palavras, o belo deve ter uma estabilidade temporal eterna. Através dessa premissa, Sócrates apresenta o problema dos heróis e dos deuses: seria belo para um herói como Hércules enterrar seu pai, Zeus? À parte o teor mitológico da analogia, parece que o belo resumido a uma vida nobre, em todas as suas diretrizes descritivas, não possui valência entre os indivíduos, não é válido para todos. Logo, se o objeto não é compartilhado, deve ser repensado pelos interlocutores. Segundo desejo demonstrar, a hipótese possui dois problemas em sua estrutura:

a admissão de opostos e o relativismo. O objeto buscado, por sua vez, é *sempre belo e em todos os aspectos* (*ὁ πᾶσι καλὸν καὶ ἀεὶ ἐστὶ*, 292e2). O objeto buscado é sempre belo e, portanto, sempre digno de admiração. Além disso, ele é o único que tem seu poder de causação inalterado: ele, por sua natureza mesma, só pode produzir o belo, não pode jamais dar origem ao que é feio, diferentemente dos particulares.

Na quinta definição (tratada no Capítulo 8), Sócrates especula se o belo é o útil (*χρήσιμος*, 295c1-3). Considero que seja coerente inserir tal hipótese no rol da admiração precisamente porque os olhos, por exemplo, são admiráveis ou belos na medida em que cumprem sua finalidade, isto é, são capazes de ver. O reprovável ou feio, por sua vez, seria justamente o contrário, ou seja, o olho que não vê, o ouvido que não escuta, o médico que não cura, o músico que não toca, dentre outras coisas. Ao posicionar o *kalós* na linha do útil, do vantajoso, do proveitoso, o filósofo indica que *kalós* deve ser compreendido como a realização de um certo poder (*δύναμις*). Esse aspecto será introduzido em *Hp. mai.*, 295e7: “aquilo que tem poder de produzir algo, não é útil em relação ao que tem poder para produzir? E o que não tem poder de a produzir, é inútil?” (*Οὐκοῦν τὸ δυνατόν ἕκαστον ἀπεργάζεσθαι, εἰς ὅπερ δυνατόν, εἰς τοῦτο καὶ χρήσιμον, τὸ δὲ ἀδύνατον ἄχρηστον;*). O problema aqui, conforme argumenta Sócrates em 296c3, é que desde pequenos os homens fazem muito mais o mal (*κακὰ ἐργαζόμενοι*) do que o bem e involuntariamente (*ἄκοντες*) cometem falhas (*ἐξαμαρτάνοντες*). Ora, o poder (*δύναμις*), quando aplicado para fazer o mal (*κακός*), dizemos que está longe de ser algo belo. No entanto, quando aplicado a algo bom (*τὸ δυνατόν ἐπὶ τὸ ἀγαθόν τι ποιῆσαι*, 296d9-10), configura-se como o benéfico (*ὠφέλιμος*, 296e1-2). Aqui desponta uma questão cara à filosofia platônica e que permanece sendo uma questão mesmo com o surgimento da estética moderna: a relação entre o bem e o belo e quais seus limites. O belo é definido como o benéfico e o benéfico como o que produz o bem, donde se conclui que o belo produz o bem (297a1). Vemos, neste passo, despontar novamente um problema central relacionado às hipóteses: a questão da causa. Sócrates diz (297a5) que a causa e aquilo de que ela é causa devem ser diferentes, pois a causa não pode ser causa da causa. Assim, a causa não pode ser causa de si mesma, mas do que pode vir a ser através dela. Se o belo, portanto, for causa do bem, o bem será seu produto. Aqui efetua-se, portanto, uma distinção entre o belo e o bom: nem o belo é bom, nem o bom é belo. Mas Sócrates rejeita essa hipótese, porque *kalós* e *agathós*, embora sejam formas distintas (conforme defenderei neste capítulo), são propriedades coextensivas quando aplicadas aos particulares. Além disso, o belo não pode ser causa do bem porque o belo, conforme desejo demonstrar, é simplesmente a ordem, capaz de definir o que é conveniente a cada um.

Por fim, na sexta hipótese (abordada no Capítulo 9), Sócrates questiona se belo são os prazeres alcançados por meio da visão e da audição e aqui adentramos no terreno do *koinós*, do comum. Coagido a admitir que tais prazeres não são ditos belos pelo simples fato de serem prazeres, Sócrates questiona pela beleza comum aos dois prazeres mencionados: tais sentidos devem ter algo em comum (*τὸ κοινὸν τοῦτο*, 300a9) que os faz (*ποιεῖ*) serem belos (300a9-b12). Evidentemente, não é pelo fato de ambos serem prazeres que são belos, pois se assim fosse outros prazeres também deveriam ser considerados. Seria então por ver, em ambos os casos, que eles possuem algo diferente (*τι διάφορον*) dos demais, e é atentando a isso que esses são belos e outros não (299d8). Certamente, não é porque um prazer se dá pela visão que o prazer pela visão é belo. Caso essa fosse a causa de ser belo (*τὸ αἴτιον καλῆ εἶναι*, 299e4-5), jamais seria belo o outro prazer (*οὐκ ἄν ποτε ἦν ἢ ἑτέρα*, 299e5), o que se dá pela audição (*διὰ τῆς ἀκοῆς*), o qual não é um prazer alcançado pela vista. E o inverso também é válido. Nesse caso, Sócrates passa a sugerir que tais sentidos devem ter algo em comum (*τὸ κοινὸν τοῦτο*, 300a10) que os faz serem belos. E esse algo em comum está presente em ambos em conjunto (*κοινῆ*), bem como em cada um separadamente (*ἐκατέρα*). Belo aqui é identificado com o comum e o diálogo se encerra sem a refutação desta tese, o que nos leva a concluir que tudo aquilo que antes fora considerado, da bela jovem, do ouro, da nobreza ao conveniente, ao útil e ao prazer, são belos devido a algo que há de comum entre eles, a saber, o *kalós* em si mesmo.

É a partir das características acima mencionadas que este estudo encontra sua razão de ser à medida em que propõe uma análise atenta, embora sucinta, de tal diálogo, visando demonstrar como esses três pilares são resgatados para compor a natureza do belo mesmo. Neste sentido, sendo uma pesquisa de análise profundamente ligada ao texto, é mister investigar tanto os aspectos dramáticos que o compõem, como suas teses filosóficas, a fim de que tal estudo consiga abarcar os principais pontos elencados. Antes de darmos início a análise propriamente dita, contudo, é preciso que se esclareça como o *Hípias Maior* entra no debate platônico e, neste sentido, é preciso que nos remetamos à questão da autenticidade.

## Capítulo 1. Apontamentos sobre autenticidade e cronologia/estilo

### 1.1 Apontamentos sobre autenticidade

A confecção deste capítulo inicial deve muito à obra fundamental de Paul Woodruff (1982), que resume de forma clara e objetiva a discussão em torno da autenticidade e da cronologia. Outros autores relevantes serão citados ao longo deste estudo. Importante frisar, antes de mais nada, que o objetivo primordial aqui não é provar a autenticidade definitiva de *Hípias Maior*, uma pretensão ligeiramente alta, mas tão somente demonstrar aos leitores as principais discussões que permeiam o diálogo e oferecer-lhes razões para que possam reconsiderar as teses céticas.

De maneira geral, pode-se afirmar que as análises acadêmicas em torno da autenticidade e da cronologia de *Hp. mai.* começaram no século XIX. No entanto, precisamente por conta da dúvida que se desenvolveu em torno da autenticidade do diálogo, durante muito tempo o estudo do conteúdo filosófico e dramático do mesmo foi relegado a um segundo plano, enquanto as disputas em torno da autenticidade e da cronologia seguiram ocupando majoritariamente boa parte das primeiras análises modernas. Sider (1977, p. 465) resume esta questão afirmando: “Neither clearly genuine nor clearly spurious, hidden under a cloud of doubt, it has suffered from a neglect that far surpasses that of the other minor but undeniably genuine dialogues”<sup>18</sup>. Apesar de ter sido negligenciado pelos estudiosos modernos, sendo visto como um diálogo de importância menor e possivelmente inautêntico, isso não parece ter ocorrido com os pensadores antigos.

Guthrie (1975, p. 175) afirma que a autenticidade de *Hp. mai.* não foi posta em dúvida pelos autores da Antiguidade. Uma prova disso é a menção do diálogo na edição tetralógica das obras platônicas realizada por Trasilo de Mendes, a qual pode ser consultada na obra de Diógenes Laércio (*VP*, III, 56-61). Nela, tanto o *Hp. mai.* quanto o *Hp. mi.* são incluídos na sétima tetralogia, juntamente com o *Íon* e o *Menêxenos*<sup>19</sup>, a esse respeito diz-nos Diógenes:

τῆς ἐβδόμης ἡγοῦνται Ἱππίαι δύο – α΄ ἢ περὶ τοῦ καλοῦ, β΄ ἢ περὶ τοῦ ψεύδους – ἀνατρεπτικοί· Ἴων ἢ περὶ Ἰλιάδος, πειραστικός· Μενέξενος ἢ ἐπιτάφιος, ἠθικός.

A sétima tetralogia inclui os dois diálogos intitulados *Hípias* (o primeiro *Da Beleza* e o segundo *Da Falsidade*), diálogos refutativos, o *Íon* ou *Da Ilíada*, tentativo, e o

<sup>18</sup> Diversos estudiosos compartilham de tal opinião, dentre eles, Liminta (1974, p. 1), autora de um dos maiores estudos em língua italiana sobre o diálogo. Segundo ela, o problema da autenticidade prejudicou em muito o estudo filosófico do diálogo.

<sup>19</sup> Acerca da classificação das obras platônicas por Trasilo de Mendes, é recomendada a leitura da obra de Thrasyllus' *Platonic Canon and the Double Titles* (1957) de Hoerber.

*Menêxenos* ou *Oração Fúnebre*, ético. (DIÓGENES LAÉRCIO. *Vitae philosophorum*, III, 60. Tradução de Mário da Gama Kury)

Ao seguirmos a ordem filosófica, no entanto, essa disposição é alterada, pois dentre as oito classificações filosóficas atribuídas por Trasilo aos diálogos (físico, lógico, ético, político, maiêutico, tentativo, probatório e refutativo), *Hp. mai.* é incluído na classificação dos diálogos “refutativos”, em conjunto com *Eutidemo* e *Górgias*. Julgo pertinente trazer tal consideração a respeito da autenticidade nos escritores antigos, pois é provável que Trasilo tenha tido na biblioteca de Alexandria fontes melhores e muito mais completas do que as que restaram para nós atualmente. Além disso, influenciado ainda pelo contexto da Antiguidade, seu relato parece ser dotado de uma experiência singular e, claro, apresenta-se para nós incólume dos contextos e possíveis preconceitos históricos e culturais a que estavam submetidos os estudiosos da escola alemã do século XIX, por exemplo.

No entanto, apesar de ser considerado autêntico por boa parte dos estudiosos antigos, no século XIX e, sobretudo, no século XX, a questão a respeito da autenticidade do diálogo tomou forma e se estendeu. Assim, atualmente, ao ter contato com o diálogo, somos imediatamente transportados para tal problemática. O primeiro estudioso a levantar dúvidas quanto à autenticidade foi Friedrich Schleiermacher, em 1836. A motivação principal residia na suposta polidez de Platão ao escrever, algo que não estaria impresso no tratamento de Sócrates para com Hípias. Em sua concepção, o ataque do filósofo ao sofista aparece “indiscutivelmente sob uma forma muito mais grosseira do que em outros diálogos”. Ora, a descortesia no tratamento, a suposta “humilhação” promovida contra o sofista e o excesso de ironia da parte de Sócrates (há também a acusação de um excesso de “brincadeiras” e “extravagâncias” no humor do filósofo) são os principais pontos do autor, segundo ele:

This manner, or rather absence of anything deserving the name, scarcely reconcilable as it is with the propriety and polish of Plato, may perhaps excite a suspicion in the minds of many as to the genuineness of the dialogue, because we might certainly meet with it very naturally in a less experienced imitator, who felt that it was necessary for him to give himself an easy task if he was to succeed in any degree in the irony and dialectics of his prototype. (SCHLEIERMACHER. Tradução de William Dobson, 2008, p. 344)

Ora, essa acusação de impolidez, se aplicada a outros diálogos, nos faria levantar dúvidas com relação a muitos outros textos platônicos, inclusive os tidos em maior consideração. Basta recordarmos o tratamento oferecido aos sofistas no *Górgias* (especialmente

o tratamento oferecido a Cálicles), a Íon no diálogo homônimo e a Trasímaco na *República*<sup>20</sup>: em todos Sócrates age de forma irônica e faz uso de uma aspereza singular em suas respostas. Além disso, ao longo dos diálogos, acompanhamos a construção de Sócrates como sendo um personagem *ἄγριος* (grosseiro)<sup>21</sup>, tanto nos modos como na própria aparência descuidada. Uma imagem, aliás, que se contrapõe muito com a de Hípias, que não somente fala bem (287a-b), como se veste muito bem (291a6-7). Portanto, diante de tais considerações, analisar o tratamento ríspido de Sócrates para com Hípias como um disparate completo não se mostra uma solução eficaz quando observamos o mesmo tratamento se repetir em outros momentos do *corpus*.

Contudo, embora Schleiermacher diga que tal singularidade pode “vir a despertar suspeita nas mentes de muitos quanto à autenticidade do diálogo” e sugere que o diálogo possa ter sido “obra de um imitador experiente”, ele não o elimina completamente do cânone platônico. De maneira geral, ele identificou (2008, p. 341) semelhanças com o *Hp. min.*, este sim considerado autêntico. Mas, apesar de tal similaridade, a semente da dúvida em relação à autenticidade estava lançada. Assim, os seguidores da crítica de Schleiermacher foram além e afirmaram que o diálogo era espúrio, inaugurando, então, várias décadas de disputa acadêmica sobre o assunto<sup>22</sup>. O primeiro a rejeitar completamente o diálogo foi Friedrich Ast, pupilo de Schleiermacher, em 1816. Seguindo os passos de seu orientador, para Ast a justificativa primordial para a rejeição de *Hp. mai.* reside, sinteticamente, no estilo satírico exacerbado que o diálogo exhibe<sup>23</sup>. Com seu questionamento, Ast colocou a autenticidade de diversos diálogos em disputa. Dentre eles, alguns são atualmente considerados claramente espúrios por diversos estudiosos (como *Epi.*, *Min.* e *Thg.*) e outros cuja autenticidade é raramente posta em dúvida atualmente (como o *Men.*, *Euthyd.*, *Chrm.* e *Ap.*). Mas o fato é que *Hp. mai.* continuou a levantar

<sup>20</sup> Verificar, por exemplo, *Grg.* 482c4, 486d, 489b7, 489c6 e *Resp.* 338c. Notar, com especial interesse, a acusação que Trasímaco faz a Sócrates em *Resp.* 338d de não ser generoso para com as teses apresentadas por seus interlocutores, interpretando-as sempre da pior maneira. Uma crítica semelhante a que Hípias faz em *Hp. mai.* 301b de que Sócrates “recorta” nos discursos alheios somente o que lhe interessa.

<sup>21</sup> Ao longo do *Hp. mai.*, acompanhamos diversas referências à impolidez socrática, bem como a sua falta de modos e inteligência: 290e1, 288d1 e 301c1.

<sup>22</sup> Hoerber enumera os principais opositores e defensores da autenticidade: “It was Ast who was the first vigorous sceptic; his negative opinion has attracted such scholars as Ueberweg, Zeller, Horneffer, F.W. Röllig, Zilles, Bruns, Jowett, Windelband, Goedeckemeyer, Gomperz, Pohlenz, Wilamowitz, and D. Tarrant (...) On the affirmative side the following Platonists concur: Socher, Steinhart, Susemihl, Munk, K. F. Hermann, Stallbaum, G. Burges, Dümmler, Apelt, Vrijlandt, Wichmann, Depréel, Adam, Burnet, Mauersberger, Raeder, Ritter, von Arnim, Comford, Shorey, A. E. Taylor, P. Friedlander, Ross, G. M. A. Grube, and M. Soreth.” (Cf. Hoerber, 1964, p. 143).

<sup>23</sup> Ast foi um dos grandes estudiosos modernos da obra platônica, sendo um dos primeiros a escrever um extenso *Lexicon Platonicum*, em três volumes (1835-1839). A dúvida em relação a diversos diálogos (incluindo o *Hp. mai.*, presente nas páginas 457-62) surge no estudo de 1816, contendo nove volumes.

dúvidas, embora, segundo Paul Woodruff (1982, p. 95), atualmente boa parte dos estudiosos o considerem autêntico<sup>24</sup>.

Woodruff (1982, p. 93-103) é uma boa fonte para entendermos a discussão em curso. Segundo o autor, as críticas mais sérias em relação à autenticidade advêm de considerações lexicais. Isso porque o vocabulário do *Hp. mai.* inclui palavras que Platão não usa em nenhum outro lugar, ou, pelo menos, não as emprega com o mesmo sentido almejado. Assim, uma análise da ocorrência das palavras nos diálogos provavelmente acusaria pouca similaridade do *Hp. mai.* em relação a outros diálogos. Seguindo a linha das críticas lexicais, Dorothy Tarrant (1928, p. 78-80) é uma das principais defensoras da causa de que é um diálogo espúrio. Tarrant pensa (numa tese proveniente de Wilamowitz, 1919, p. 328) que um pupilo da Academia, extremamente hábil e conhecedor da filosofia platônica, escreveu a obra, sob orientação platônica, entre a produção do *Fédon* e a do *Teeteto*. Sua base para a rejeição da autenticidade reside numa lista de possíveis “expressões questionáveis”, que não aparecem em nenhum outro lugar na obra de Platão, ou pelo menos não aparecem com o mesmo sentido<sup>25</sup>. Em resposta a Tarrant, no ano seguinte, George Grube (1929, p. 134) elaborou um artigo em que, além de explicitar o conteúdo lógico do texto, responde sobre essas expressões questionáveis, apontando para novos direcionamentos em favor da autenticidade.

Dentre essas considerações positivas, Grube menciona a conhecida passagem de *Metaph.* 1025a6 de Aristóteles em que o filósofo menciona o diálogo *Hípias* (τῷ Ἰππία λόγος) sem distingui-lo entre *Menor* e *Maior*, embora se saiba pelo contexto de discussão da falsidade que o diálogo em foco é o *Hípias Menor*. Essa omissão, segundo os céticos em relação à autenticidade, seria uma prova de que não existem dois diálogos com o mesmo personagem, mas somente um, a saber, o *Hp. mi.*, cuja autenticidade não é duvidosa. Mas Aristóteles, aponta Grube (1929, p. 135), é muito pouco cuidadoso ao escrever para nos deixar fazer inferências deste tipo. A mera omissão de um termo parece ser uma motivação frágil para uma confirmação definitiva da inautenticidade, pois há, como é sabido, diversas notas e referências soltas ao longo de toda a *Metafísica*. E, conforme afirma Woodruff (1982, p. 96), abreviações desse tipo

<sup>24</sup> Ramos (2015, p. 4) afirma que, “with few exceptions, most scholars writing after Woodruff have operated under the assumption that the *Hippias Major* was written by Plato”. Um dos maiores opositores a Woodruff é Charles Kahn (1985, p. 261), o qual defende que o diálogo foi escrito por um pupilo de Platão. Mas mesmo ele acaba concedendo que, sendo o conteúdo filosófico do diálogo tão bem elaborado, não há problemas em considerá-lo parte integrante do pensamento platônico: “no serious philosophical harm will be done to scholars and students who take the work for Platonic, so cleverly has the author done his job”.

<sup>25</sup> Exemplos de termos discutidos por Tarrant: *εὐδόξως* (287e5); *συρφετός* (288d4); *μέρμερος* (290e4); *Ἄ μὴ μέγα, ὦ Ἰππία, λέγε* (295a7) e *διανεκῆ* (301b7). Para um estudo completo, conferir Woodruff, 1982, p. 99.

eram utilizadas com uma certa constância pelos autores na Antiguidade, o que levanta ainda mais problemas de identificação. Para demonstrar, partindo para o lado contrário da disputa, que possíveis referências ao *Hp. mai.* podem permear a obra aristotélica, Grube cita ainda uma passagem de *Top.* 146a21 que em muito se compara ao *Hp. mai.* do ponto de vista lógico. O autor assume que tal semelhança lógica pode ser uma mera coincidência, mas, ainda assim, aparenta ser mais verossímil do que a tese de que a omissão de Aristóteles tenha sido proposital.

Seguindo nesse mesmo intento, David Ross (1951, p. 3-4) cita dois exemplos aristotélicos que parecem remeter ao *Hp. mai.*. O primeiro exemplo de definição citado por Aristóteles em *Top.* 146a21-3, parece uma clara alusão ao *Hp. mai.* 303a11, onde o belo é definido como “aquilo que é agradável através da audição ou visão” (*οἷον τὸ καλὸν τὸ δι' ὄψεως ἢ δι' ἀκοῆς ἡδύ*)<sup>26</sup>. De igual modo, as passagens em *Top.* 102a6 e 135a13 de que o belo é “o conveniente” (*τὸ πρέπον*) podem ser uma reminiscência de *Hp. mai.* 293d6<sup>27</sup>. Embora Aristóteles não especifique de onde tirou tais exemplos, a ocorrência deles parece ser uma razão mais robusta do que a ausência de distinção entre os dois diálogos presente em *Metaph.* 1025a. Assim, a referência de Aristóteles ao *Hp. mi.* na frase “o argumento no *Hípias*”, pode parecer indicar a inautenticidade do *Hípias Maior* tanto quanto as numerosas referências de Aristóteles na *Poética* ao *Édipo* de Sófocles parecem implicar que Sófocles escreveu apenas um drama sobre Édipo, quando na verdade é sabido que escreveu dois.

Por fim, além dessas evidências externas, Grube cita também evidências internas da autenticidade. Uma delas tem como foco o problema da ironia de Sócrates. De maneira geral, há numerosos exemplos de ironia socrática no diálogo<sup>28</sup>. Dentre eles: a abertura do diálogo em

<sup>26</sup> Em *Top.* 146a21, é discutida a definição dos termos por meio da disjunção e Aristóteles nos oferece como exemplo a definição de que o belo é *o que é agradável ou para a vista ou para o ouvido*: “οἷον τὸ καλὸν τὸ δι' ὄψεως ἢ δι' ἀκοῆς ἡδύ”. Uma passagem que muito se assemelha a *Hp. mai.* 298a5 (embora nesse caso não exista disjunção), em que o belo é *o que nos agrada por meio da vista e do ouvido*: “τὸ καλὸν ἐστὶ τὸ δι' ἀκοῆς τε καὶ δι' ὄψεως ἡδύ”. Deve-se notar também que a solução oferecida nos dois casos é idêntica: se o belo é aquilo que é agradável ou para a vista ou para o ouvido, então uma mesma coisa será ao mesmo tempo «bela» e «não-bela», e será do mesmo modo «ser» e «não ser belo». Aquilo que é agradável para o ouvido será uma coisa bela, logo, o que não for agradável para o ouvido não será uma coisa bela. Se, por outro lado, uma coisa for agradável para a vista, mas não para o ouvido, o resultado é que uma mesma coisa será em simultâneo «bela» e «não-bela».

<sup>27</sup> Em *Top.* 102a6, Aristóteles diz: “οἷον ὅτι <τὸ> καλὸν ἐστὶ τὸ πρέπον”, literalmente “como o belo e o conveniente são o mesmo”. Assim como em *Top.* 135a13, Aristóteles diz: “ταῦτὸν γὰρ ἐστὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ πρέπον”, literalmente “o belo e o conveniente são o mesmo”. Já em *Hp. mai.* 239e5, Sócrates diz que se deve agora investigar o conveniente e conferir se não é isto mesmo o belo: “αὐτὸ δὴ τοῦτο τὸ πρέπον καὶ τὴν φύσιν αὐτοῦ τοῦ πρέποντος σκόπει εἰ τοῦτο τυγχάνει ὄν τὸ καλόν”, literalmente é preciso investigar “o conveniente em si mesmo e sua natureza para averiguar se, por acaso, não é isso mesmo o belo”.

<sup>28</sup> Muito pode ser dito acerca da ironia das declarações de Sócrates, a posição mais segura e conservadora sobre a extensão do uso da ironia por Sócrates reconhece que seu elogio dirigido aos interlocutores como já “sábios” é irônico, pelo menos no sentido de que “não é totalmente sério o que digo, não é totalmente verdadeiro o que digo”. (Cf. Vlastos, 1987, p. 89).

que Sócrates chama Hípias de belo e sábio (281a1), o questionamento sobre a relação de Hípias com os espartanos (285c5) e também a irônica forma empregada por Sócrates quando julga as falas de Hípias como sendo belas (287a-b). Tendo isso em evidência, Grube nos questiona: a maneira como Hípias é tratado no diálogo difere em demasia da maneira em que Trasímaco é tratado na *República* ou até mesmo Eutífron no diálogo homônimo? De maneira geral, esta acusação parece frágil, como vimos anteriormente.

## 1.2 Apontamentos sobre cronologia/estilo

No que tange aos aspectos cronológicos, é conhecido o artigo de Thesleff (1976), que assume a posição, defendida primeiramente por Tarrant, de que o diálogo foi escrito em 360 a.C por um suposto membro da Academia e não por Platão. De maneira geral, um dos problemas dos que rejeitam a autenticidade de *Hp. mai.*, é que não encontram lugar para ele no desenvolvimento da filosofia platônica; eles acham que doutrinariamente ele veio depois dos diálogos intermediários, mas estilisticamente antes deles. Tarrant escreve e Thesleff endossa: “...temos no *Hípias Maior* um exercício sobre vários dos termos lógico-metafísicos do *Fédon*, levando sua ontologia a uma *reductio ad absurdum*” (1928, p. 15).

Essa sugestão foi rejeitada por Malcolm (1968, p. 189), que posiciona o *Hp. mai.* antes do *Fédon*, *Banquete* e *República*, como uma espécie de “prenúncio” de doutrinas que viriam a ser melhor elaboradas nestes últimos. Nesse sentido, ele investiga como algumas teses iniciadas no *Hp. mai.* são recebidas pelo *Fédon*. A título de exemplificação, Sócrates faz Símiias admitir, no *Fédon*, que particulares (como pedras ou troncos) podem parecer iguais a uma pessoa e desiguais a outra (74b5). Tais particulares são contrastados com a própria Igualdade que nunca é desigual (74c5). Tal tese já estava presente, segundo Malcolm, ainda que de forma incipiente, no *Hp. mai.*<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Segundo Malcolm (1968, p. 194), no contexto de *Hp. mai.* não se afirma explicitamente que o Belo é verdadeiramente belo e mais belo que os particulares, porém isso parece implícito nas afirmações de que uma bela donzela não é mais bela do que feia (289c) ou de que o Belo é algo que nunca parece feio em qualquer lugar para qualquer um (291d). Essas passagens assemelham-se ao que é afirmado no *Fédon*, quando particulares (pedras ou troncos) podem parecer iguais a uma pessoa e desiguais a outra (74b5) e eles são contrastados com a Igualdade em si mesma, que nunca é desigual (74c5). Neste sentido, Platão estaria desenvolvendo a doutrina de que os particulares se esforçam para ser como a forma da Igualdade, mas ficam aquém e são deficientemente iguais (74d4), sendo apenas cópias do modelo. Com base nisso, Malcolm defende que já se encontra no *Hp. mai.* a base da teoria que é considerada típica dos Diálogos Intermediários (*Middle Dialogues*).

Um outro exemplo de Malcolm resgata o estudo de Marion Soreth (1953, p. 63), que também posiciona os dois *Hípias* entre o *Eutífron* e o *Fédon*. Ela afirma (p. 38-39) que *Hípias* contém uma contradição que é resolvida pela adoção da teoria das formas transcendentais no *Fédon*. A suposta dificuldade surge porque, por um lado, os particulares são e não são belos, enquanto a forma é apenas bela, mas, por outro lado, a forma realiza-se nos particulares (“an den einzelnen Dingen verwirklicht ist”). No entanto, se a forma está nos particulares, corre o risco de sofrer da mesma relatividade que eles estão submetidos. A saída é considerar a forma como existindo independentemente dos particulares. Apesar das chaves de leitura expressas pelos autores acima, é interessante apontar especialmente para o posicionamento e o questionamento em relação à anterioridade do *Fédon*, que é o fundamento central da tese de Tarrant.

Em 1982, em novo artigo, Thesleff reavalia alguma de suas opiniões anteriores e retifica outras. Suas motivações principais para a datação tardia de *Hp. mai.*, a saber, 360 a.C, podem resumir-se em quatro partes: 1. A palavra *εὐδόξως* (*Hp. mai.* 287e5), utilizada na resposta de Sócrates à primeira hipótese de *Hípias*. Segundo o autor, tal palavra faz uma alusão a um jovem contemporâneo de Platão, Eudoxo de Cnidos, que era conhecido por seu hedonismo. Eudoxo foi um membro da Academia nos anos de 360 a.C e isso poderia ser um indicativo de que a data de composição do diálogo é algo entre 360 a.C; 2. Uma possível fonte para a linguagem do diálogo é Anaxândrides, que começou sua carreira precisamente neste período; 3. Aristóteles cita de memória o *Hípias* em *Top.* 146a21-32. Como essa parte dos *Tópicos* é tida como escrita cedo, nos anos de 350 a.C, segundo Thesleff, é de supor que ele cita um diálogo recentemente publicado; 4. Por fim, algo que poderia endossar a incongruência de *Hp. mai.* é que não ocorre ao escritor de *Hp. mi.* 363c, que o sofista teve uma conversa longa, desajeitada e confusa com Sócrates dois dias antes (*Hp. mai.* 286b5). Além disso, um estudo atento dos detalhes usados para caracterizar *Hípias* como pessoa e sofista também revelaria que, embora o autor de *Hp. mai.* possa ter conhecido *Hp. mi.*, e não vice-versa, as duas imagens são amplamente independentes.

Sobre 1, o dicionário de Liddell-Scott-Jones (LSJ), revela que nenhuma outra instância deste advérbio é encontrada nos textos platônicos. Sócrates o acrescenta provavelmente em paródia ao gosto de *Hípias* pelos advérbios (301c2), como sugere Grube (1926, p. 139). Assim, Thesleff propõe ler *eudoxôs* como uma alusão ao astrônomo Eudoxo de Cnido, que surgiu na Academia por volta de 367 a.C. No entanto, além dessa coincidência, não existem outras razões plausíveis que sustentem o argumento de Thesleff. Portanto, na ausência de qualquer conexão

entre o contexto e Eudoxo, essa tese é, até que se prove o contrário, implausível. Sobre 2, da mesma forma que em 1 não existe nenhum indicativo forte de que o texto se refere a Eudoxo, assim também não existe nenhuma referência a Anaxândrides. De que ele tenha começado sua carreira nesse momento e que o estilo de *Hp. mai.* seja semelhante ao de Anaxândrides, não se segue que o diálogo tenha sido inspirado em seus textos, pois o contrário (que Anaxândrides possa ter se inspirado no diálogo) também pode ser verdade. Na ausência de fontes mais seguras, a tese segue insustentável. Sobre 3, novamente estamos diante de informações pouco precisas. O fato de Aristóteles citar de memória uma provável tese do *Hípias* nos *Tópicos* não testimonia que o diálogo tenha sido escrito em um período próximo. Aristóteles cita diversas obras e teses de memória que sabemos terem sido escritas muito tempo antes, vide as menções às peças de Sófocles, escritas décadas antes. Sobre 4, que me parece ser a tese mais frágil, Thesleff diz que Platão, ao escrever o *Hp. mi.* não parece levar em conta fatos ocorridos no *Hp. mai.*. Em ambos, contudo, vemos tratar-se da estadia de Hípias em Atenas. Há, portanto, uma conexão espacial e cronológica entre ambos. No entanto, mesmo que não houvesse, Hípias aparece no *Protágoras* (337c), sem mencionar absolutamente nenhuma conexão com os diálogos que levam seu nome. Desse modo, apesar dos diálogos levarem o mesmo nome e terem como personagem o mesmo sofista, não é preciso que eles tenham uma conexão dramática tão rígida. Platão não parece preocupar-se em manter uma linha de continuidade entre o *Primeiro Alcibíades* e o *Segundo Alcibíades*, por exemplo. Na verdade, a obra platônica parece estar muito enredada de dramaticidade e artifícios literários para que não sejamos reticentes com afirmações desse tipo. Basta verificarmos o que diz Guthrie (1975, p. 52) sobre o anacronismo em Platão:

Plato does not seem afraid of anachronism. The most striking example is the *Menexenus*, in which Socrates recites a speech which he claims to have learned from Aspasia and which brings Athenian history down to the Peace of Antalcidas (the 'King's Peace') in 386, thirteen years after his death. The *Symposium* (193a) mentions the dispersion of the Mantineans by Sparta in 385, though the dramatic date is fixed at 416 by the victory of Agathon which the party celebrates.

Ao compor seus diálogos, Platão está fazendo uso constante de artifícios miméticos e dramáticos. Sendo assim, não existe uma preocupação de retratar historicamente os fatos ocorridos, como sucede, por exemplo, a Tucídides. Portanto, pode-se dizer que todos os contextos dramáticos são criados tendo como objetivo fins ideais e não situações concretas. A acusação de Thesleff é frágil, pois parece não levar em conta a capacidade de Platão criar dois diálogos distintos, em períodos distintos e com retratações dramáticas completamente distintas. Tendo isso em conta, tais considerações precisam ser melhor avaliadas.

Estudos mais modernos e tecnológicos, por sua vez, como o de G. R. Ledger em *Re-counting Plato* (1989), não consideram mais as análises lexicais como fizeram os primeiros pesquisadores, mas têm em vista a análise estilística dos diálogos. O objetivo da estilometria, nas palavras de Ledger, é a quantificação do estilo. Por meio dela, é possível detectar minuciosamente as diferenças de linguagem nos trabalhos de diversos autores antigos. Uma possível crítica à estilometria e a seus métodos de análise leva em consideração a frequência de aparição das palavras, a qual permite uma variação tão alta, que predicções a seu respeito parecem incertas. A estatística, por outro lado, não concerne a essas irregularidades, pois leva em conta a homogeneidade das obras de diferentes autores e a adequação dessas à função discriminante, a fim de isolar amostras anômalas e definir até que ponto os autores analisados e suas respectivas obras diferem entre si. No caso específico de *Hp. mai.*, Ledger comenta inicialmente a semelhança que este apresenta em relação aos outros diálogos no que tange o conteúdo filosófico:

The *Hippias Major* or *Greater Hippias* on the contrary is thought by some to be too lively and its humour too gross and crude. Apart from this it does contain material which depicts Socrates concept of universals, the abstract ideas such as beauty, justice, and goodness, which were the forerunners of Plato's Forms. For this reason attempts are often made to fit it into some scheme which shows the development of Plato's philosophy and its authenticity or its chronological position in the canon may, in such schemes, be crucial. Consequently, quite a lot of attention has been focused on it, although majority opinion seems now to favour acceptance of it as genuine. Ideas similar to those found in the *Hippias Major* are also met with in other earlier dialogues, such as *Euthyphro*, and we would expect that *Hippias Major* would be of a similar date. (LEDGER, G. 1989, p. 80)

De acordo com Ledger, através do prisma do “conteúdo filosófico” e dos recursos dramáticos utilizados, o diálogo que mais aproxima-se de *Hípias* seria o *Eutífron*. Mas, como veremos, não é isso o que a estilometria revela. Através de uma extensa análise, Ledger construiu diversas tabelas que apresentam quais diálogos são estatisticamente mais próximos, obtendo o seguinte resultado em sua análise de proximidade do *Hípias*:

Proximities for this dialogue, the authenticity of which has been frequently questioned in the past, are given in Table 8.31. This certainly does not look like a spurious work, since it is so close to many of the major dialogues and does not include alien authors among its nearest neighbours. It is not as close as we might wish in order to make assurance double sure, and it does not approach the figure of 2.66 between *Protagoras* and the *Symposium*, but it still represents typical scores such as are achieved by the well-established dialogues, and there is no obvious evidence of abnormality, such as an allegiance to an outside work or to a later Platonic dialogue. On balance the evidence for genuineness is fairly convincing, if taken in conjunction with the previously recorded cross-classifications of the various discriminant analyses. (LEDGER, 1989, p. 156-7)

TABLE 8.31 *Mahanalobis distances: works closest to Hippias Major*

<i>La.</i>	4.35	<i>Phd.</i>	4.81
<i>Grg.</i>	4.50	<i>Smp.</i>	4.83
<i>Prt.</i>	4.60	<i>Alc. 1</i>	4.90
<i>Cra.</i>	4.67	<i>Tht.</i>	4.99

(cf. LEDGER, 1989, p. 156)

A contabilidade estilística não apenas aponta o diálogo como não sendo espúrio, dada a proximidade com muitos dos principais diálogos, como também localiza-o, com algumas exceções, próximo aos diálogos do chamado “período intermediário”: *Laques*, *Górgias*, *Protágoras*, *Crátilo*, *Fédon*, *Banquete*, *Primeiro Alcibíades* e *Teeteto* aparecem como os mais próximos. Assim, embora o conteúdo filosófico e dramático de *Hp. mai.* seja próximo ao do *Eutífron* (consideração de Ledger e de muitos comentadores) e do *Íon* (consideração de Diógenes Laércio, resgatando a edição de Trasilio de Mendes) – diálogos considerados da juventude platônica –, a análise estilística concluiu que sua maior semelhança é com os diálogos posteriores. Isso porque, como foi salientado anteriormente, embora o diálogo apresente um grande desenvolvimento filosófico, fazendo menção a *eîdos*, *ousía*, dentre outros termos amplamente discutidos nos diálogos intermediários, ainda assim a sua forma e a sua dramatização são mais próximas daquelas desenvolvidas no período da juventude ou de transição, nas palavras de Lemos (2007, p. 97):

O tema da discussão será a definição exata do belo, a um tempo teórica e de valor prático, na linha das definições socráticas, como a da piedade no *Eutífron*, a da amizade no *Lísias*, a da coragem no *Laques*, a da sabedoria no *Cármides*, ou então a definição do belo para além do plano conceitual e lógico, situada no plano ontológico, das Ideias ou Formas, em busca de um belo em si mesmo (*autò tò kalón*) (cf. 288a, 289d).

Tendo isso em mente, é possível compreender que, pela força de sua aparência aporética e pela exposição de sua doutrina, para alguns (H. Gomperz, Grube, Apelt) ele seria um diálogo socrático ou da juventude de Platão; enquanto para outros (Boulangier, Croiset, Friedländer), em virtude da alusão à teoria das formas e à doutrina de participação, ele pertenceria à fase da maturidade<sup>30</sup>. Ledger, por sua vez, localiza-o nos diálogos de juventude, bem próximo aos intermediários (1982, p. 223). De modo geral, tendo a posicionar-me, diante da contabilidade estilística, em conjunto a Brandwood (1976, p. 17) e a Woodruff (1982, p. 93), os quais

<sup>30</sup> Tal informação pode ser encontrada em Lemos (2007, p. 140), que insere tais comentadores em diferentes posições.

localizam *Hp. mai.* depois do *Eutífron* e antes da *República*. Em um grupo com o *Górgias*, *Lísias*, *Mênon*, *Fédon* e *Banquete*, por volta de 390 a. C.

Especialmente para os intentos deste estudo, é de suma importância levar em consideração a proximidade relativa entre *Hípias Maior*, *Fedro* e o *Banquete* (aliás, o terceiro mais próximo ao *Hípias*, segundo a tabela de Ledger, ranqueando 4.83), pois, como afirma Lemos (2007, p. 140), é uma conclusão aceita pela maioria dos críticos, historiadores da filosofia e filólogos, que o *Hp. mai.* é o itinerário, o caminho, a escada para a leitura do *Banquete* e para a compreensão geral de toda a estética platônica. Algumas obras foram feitas com o objetivo de estreitar tal relação, como é o caso de Hyland (2008) e de Ramos (2015). Neste último, o autor constrói uma tese acerca da possibilidade de uma leitura erótica do *Hp. mai.*, tal como nos moldes do *Banquete* e do *Fedro*. Ele nos diz que, talvez por conta da questão da autenticidade, o diálogo foi pouco investigado à luz de seus diálogos irmãos (*Fedro* e *Banquete*): sob a égide de Eros. Alguns comentadores, como Seth Benardete (1984, p. 20) assumem que, diferentemente dos outros dois diálogos supracitados, no *Hp. mai.* não existe referência a Eros<sup>31</sup>. Contra este argumento, embora seja um fato a palavra “eros” não surgir em nenhum momento do diálogo, não se segue necessariamente que determinados elementos eróticos não estejam presentes. É neste sentido que Ramos (2018) apela ao senso comum da palavra grega antiga, *kalós*, que pode carregar (e constantemente carregava) uma conotação de atratividade e, portanto, de desejo<sup>32</sup>.

Assim, à guisa de conclusão deste primeiro capítulo, depreende-se que as críticas à autenticidade do *Hípias Maior* são modernas (a maioria das críticas remonta ao século XIX e à primeira metade do século XX, críticas mais contemporâneas parecem ter sido claramente inspiradas por estas) e fazem uso de abordagens que apresentam falhas claras, as quais foram evidenciadas ao longo do capítulo. Por outro lado, é igualmente evidente que as teses apresentadas em defesa da autenticidade permanecem em aberto. Apesar destas considerações, podemos afirmar que há de fato uma certa presunção histórica a favor da autenticidade, presunção que nenhum dos argumentos céticos, mesmo em combinação com outros, mostrou-se capaz de minar.

<sup>31</sup> O autor nos diz: “Neither [Socrates nor Hippias] mentions the charm or attractiveness of the beautiful. The beautiful is not lovely. The word for sexual intercourse occurs, but not eros nor any of its cognates”.

<sup>32</sup> Verificar, por exemplo, a discussão de Dover (1974, p. 69-73) sobre a origem da palavra e também Konstan (2014, p. 62). Ainda nesta linha interpretativa, mais recentemente, Solveg Lucia Gold (2021) escreveu um artigo no qual realiza uma leitura erótica da primeira definição de Hípias, de que o belo seria uma bela donzela.

## Capítulo 2. *Ἰππίας ὁ καλός τε καὶ σοφός*: o prólogo (281a1-286c3)

“MEDEIA: É um sabedor de araque!  
 Não me venhas posar de bem-falante,  
 Que te derruba o murro de um vocábulo”  
 (EURÍPIDES. *Medeia*, 580-5. Tradução de Trajano Vieira)<sup>33</sup>

### 2.1 A figura do charlatão cômico (*ἀλαζών*)

A primeira coisa que nos impressiona ao ler o *Hípias Maior* pela primeira vez é a evidente assimetria entre a extensão de seu prólogo em comparação com o resto do diálogo. Conforme nos diz McNeil (2007, p. 437): “Le prologue de *l’Hippias majeur* est cependant étrangement long et paraît même disproportionné par rapport à l’ensemble du dialogue”<sup>34</sup>. Neste sentido, é coerente nos questionar pela razão de tal extensão, pois, embora a discussão filosófica fomentada pela introdução da pergunta a respeito da natureza do belo em 286c5 ocupe a maior parte da discussão, ainda assim, o prólogo em que se discute a figura de Hípias – sua natureza e suas preferências –, é longo e farto de informações. O fato é que o prólogo pode nos conferir detalhes de suma importância para um melhor entendimento do funcionamento orgânico do texto: evidenciando, por exemplo, o porquê de Hípias ter sido escolhido para tratar de um tal assunto; o que é característico de sua natureza; e qual o estado da relação do sofista com a tradição dos sábios. Sendo assim, neste capítulo será realizada uma análise da própria caracterização do sofista e dos artifícios dramáticos de que Platão faz uso para compor e emoldurar o diálogo.

Em primeiro lugar, há o espaço em que ambos se encontram. Tal encontro inusitado e abrupto emoldura toda a cena dramática que se seguirá nas próximas linhas. Nos dois outros diálogos em que a questão do belo tem uma preponderância, a saber, o *Fedro* e o *Banquete*, acompanhamos cenários completamente diversos. No *Fedro*, onde a questão acerca do belo é tratada longe dos muros da pólis, vemos belíssimas descrições de um lugar ameno e bucólico, próximo a um santuário, onde a beleza da natureza parece estar em harmonia com os discursos proferidos por Sócrates e o jovem Fedro. No *Banquete*, por sua vez, o cenário é mais suntuoso, noturno e misterioso: Eros e Dioniso estão nas entrelinhas de cada discurso proferido pelos

<sup>33</sup> {Μη.} ἔστι δ' οὐκ ἄγαν σοφός.  
 ὡς καὶ σὺ μὴ νυν εἰς ἔμ' εὐσχήμων γένη  
 λέγειν τε δεινός. ἔν γὰρ ἐκτενεῖ σ' ἔπος

<sup>34</sup> O prólogo constitui quase um quarto do diálogo, ou seja, mais de cinco páginas de 23, de acordo com a paginação de Henri d'Estienne (*Stephanus*).

simposiarcas e, de fato, a presença de Diotima, evocada pelo seu *lógos* quase profético, torna o ambiente muito mais propício a uma questão que envolve o desejo, os sentidos e os prazeres, como a questão da beleza. Deste modo, o quadro em que se encontram Hípias e Sócrates, na vida comum da *pólis*, parece-nos uma conformação estranha quando contrastada com tais diálogos.

O prólogo salienta que Hípias, um homem de destaque em sua terra natal, vai até Atenas para que possa ensinar virtude aos mais jovens. Pode-se questionar o porquê da escolha deste personagem para abordar um tema como o belo. Hípias é um estrangeiro e não só, é um sofista que viaja constantemente e, apesar de ser conhecido como um polímata, não existe nada que o associe tão claramente ao problema da beleza. Nenhum texto indica que ele tenha se dedicado a este problema, ainda que minimamente. Uma possível resposta advém da própria atribuição que Sócrates realiza nas linhas iniciais do texto: *Ἰππίας ὁ καλός τε καὶ σοφός* (Hípias, o belo e sábio!). Hípias é, portanto, classificado como uma pessoa bela, tendo qualidades tanto físicas como intelectuais. São essas atribuições, amplamente discutidas pelo filósofo e pelo sofista no prólogo, que devemos investigar agora, pois, sendo tais características inerentes ao sofista, não parece nem um pouco estranho que ele seja o personagem principal desse diálogo.

Na verdade, ele é o mais adequado: de sua clara sabedoria e beleza, é o próprio sofista que oferece provas (*Hp. mai.* 281a1), explicando não ter tempo livre para circular em Atenas, pois Élide, sua cidade natal, sempre o escolhe como embaixador (*πρεσβευτήν*), por considerá-lo o melhor juiz (*δικαστής*) e mensageiro (*ἄγγελος*). O fato de Hípias ser o melhor juiz é interessante pois não só lhe assoma mais uma habilidade dentre tantas outras que lhe serão atribuídas, como também presume que ele seja capaz de avaliar, em uma dada situação, o melhor a se fazer. Essa avaliação, é claro, parte do pressuposto de que o juiz tenha pleno conhecimento da situação em curso, a fim de que julgue de forma justa e verdadeira. No entanto, como a discussão demonstrará, Hípias é incapaz de oferecer um juízo correto acerca de algo, porque ele simplesmente não sabe o que julga saber. Seus conhecimentos, supostamente sólidos, vão sendo postos em dúvida um após o outro.

Apesar disso, Hípias surge imediatamente belo para Sócrates. Adornado com trajes luxuosos (*Hp. mai.* 291a6-7) e, portanto, com equilíbrio e distinção, a primeira resposta do sofista à saudação inicial de Sócrates nos prepara para a discussão acerca de si próprio: Hípias não tinha vindo a Atenas antes por falta de ócio (*σχολή*). Sendo assim, ele é retratado como o perfeito oposto de Sócrates, que não hesita em parar assim que tem a oportunidade de conversar com outras pessoas, como vemos figurado ao longo dos diálogos, em que Sócrates é retratado em inúmeros intercursos dialógicos. Hípias, contrariamente, é alguém que está ocupado com

questões mais importantes (*Hp. mai*, 291a5). Assim, o outro e suas crenças não parecem ter nada a lhe acrescentar, daí a pouca importância oferecida pelo sofista ao diálogo. De fato, aquele que sabe muitas coisas, como Hípias parece saber, não precisa revisar suas próprias crenças à medida em que já está em posse do saber. Assim, ele viaja por várias cidades da Grécia oferecendo seus serviços, seja como embaixador, orador ou professor particular em todos os tipos de conhecimento.

O relato platônico é possivelmente a maior fonte que nos restou a respeito da vida de Hípias (285b5-286a3). O sofista é apontado como um grande polímata: matemático inovador, astrônomo, gramático, extremamente ligado às artes pictóricas e um dos maiores oradores de seu tempo. Dotado de uma memória prodigiosa, capaz de memorizar e citar todos os grandes homens e heróis das cidades, a história das colônias e das fundações das cidades, Hípias era pago, inclusive, para ensinar suas hábeis técnicas de memorização aos mais jovens. A esse respeito diz-nos Filóstrato, um escritor grego do século II:

Ἰππίας δὲ ὁ σοφιστὴς ὁ Ἡλεῖος τὸ μὲν μνημονικὸν οὕτω τι καὶ γηράσκων ἔρρωτο, ὡς καὶ πεντήκοντα ὀνομάτων ἀπούσας ἅπαξ ἀπομνημονεύειν αὐτὰ καθ' ἣν ἤκουσε τάξιν, ἐσήγετο δὲ ἐς τὰς διαλέξεις γεωμετρίαν ἀστρονομίαν μουσικὴν ῥυθμούς, διελέγετο δὲ καὶ περὶ ζωγραφίας καὶ περὶ ἀγαλματοποιίας. ταῦτα ἐτέρωθι, ἐν Λακεδαιμόνι δὲ γέννητε διήει πόλεων καὶ ἀποικίας καὶ ἔργα, ἐπειδὴ οἱ Λακεδαιμόνιοι διὰ τὸ βούλεσθαι ἄρχειν τῆ ἰδέα ταύτῃ ἔχαιρον. (...) πλεῖστα δὲ Ἑλλήνων πρεσβεύσας ὑπὲρ τῆς Ἥλιδος οὐδαμοῦ κατέλυσε τὴν ἑαυτοῦ δόξαν δημηγορῶν τε καὶ διαλεγόμενος, ἀλλὰ καὶ χρήματα πλεῖστα ἐξέλεξε καὶ φυλαῖς ἐνεγράφη πόλεων μικρῶν τε καὶ μειζόνων. παρῆλθε καὶ ἐς τὴν Ἴνυκὸν ὑπὲρ χρημάτων, τὸ δὲ πολίχνιον τοῦτο Σικελικοὶ εἰσιν, οὗς ὁ Πλάτων [τῷ Γοργία] ἐπισκώπτει. εὐδοκίμων δὲ καὶ τὸν ἄλλον χρόνον ἔθελγε τὴν Ἑλλάδα ἐν Ὀλυμπία λόγοις ποικίλοις καὶ πεφροντισμένοις εὔ.

Hípias, o sofista cidadão de Élis, mesmo em idade avançada, tinha uma capacidade mnemônica vigorosa: bastava escutar uma vez cinquenta nomes que era capaz de lembrar todos na mesma ordem em que os escutou. Em geral, ele introduzia em suas palestras discussões a respeito de geometria, astronomia, música, ritmo (harmonia e simetria), e também falava sobre pintura e escultura. Mas, especificamente aos lacedemônios, discorria também sobre as diferentes formas de governo e sobre as atribuições das colônias (como os lacedemônios almejavam desenvolver o exercício do poder, gostavam de tratar dessas noções). (...) Atuou em embaixadas pela cidade de Élis mais do que qualquer outro heleno, sem jamais prejudicar sua reputação, seja em debates públicos ou em privados. Ao contrário, angariou com isso grande riqueza e acesso formal às confrarias de pequenas e de grandes cidades. Em busca de riqueza, chegou até Inico, uma pequena cidade subordinada à Sicília, a mesma mencionada em tom jocoso por Platão no diálogo que leva o nome do sofista. Ainda encontrava tempo para sua autopromoção, encantando a Hélade nos festivais, em [496] Olímpia, com discursos matizados e muito bem pensados. (FILÓSTRATO, *Vida dos Sofistas*, I, XI, 495-496. Tradução de Osvaldo Cunha Neto, 2021, p. 60)

Por essa característica excepcional e marcante, o sofista é citado também por Xenofonte (*Symp.* 4. 62-63), quando Sócrates acusa Antístenes de ter colocado o jovem Cálias em contato com Hípias de Élide. Desse contato, é dito que o jovem aprendeu com o sofista a técnica da

memorização, o que o tornou ainda mais apaixonado, porque agora, quando vê alguma coisa bela, não consegue mais esquecê-la. É claro que podemos afirmar, sem sombra de dúvida, que Platão satiriza e ironiza o sofista reiteradamente ao longo de seu diálogo, mas isso não significa completa ausência de reconhecimento quanto às suas capacidades intelectuais. Na verdade, a discussão acerca do método de aprendizado de Hípias, descrita em *Hp. mai.* 285b5-285e5, evidencia justamente o reconhecimento de Sócrates ante à sua polivalência intelectual:

{ΣΩ.} [...] ἐπαινοῦσι δὲ δὴ σε πρὸς θεῶν, ὧ Ἰππία, καὶ χαίρουσιν ἀκούοντες ποῖα; ἢ δῆλον δὴ ὅτι ἐκεῖνα ἃ σὺ κάλλιστα ἐπίστασαι, τὰ περὶ τὰ ἄστρα τε καὶ τὰ οὐράνια πάθη;  
 {ΙΠ.} Οὐδ' ὅπωςτιοῦν ταῦτά γε οὐδ' ἀνέχονται.  
 {ΣΩ.} Ἀλλὰ περὶ γεωμετρίας τι χαίρουσιν ἀκούοντες;  
 {ΙΠ.} Οὐδαμῶς, ἐπεὶ οὐδ' ἀριθμεῖν ἐκείνων γε, ὡς ἔπος εἰπεῖν, πολλοὶ ἐπίστανται.  
 {ΣΩ.} Πολλοῦ ἄρα δέουσιν περὶ γε λογισμῶν ἀνέχεσθαί σου ἐπιδεικνυμένου.  
 {ΙΠ.} Πολλοῦ μέντοι νῆ Δία.  
 {ΣΩ.} Ἀλλὰ δῆτα ἐκεῖνα ἃ σὺ ἀκριβέστατα ἐπίστασαι ἀνθρώπων διαιρεῖν, περὶ τε γραμμάτων δυνάμεως καὶ συλλαβῶν καὶ ῥυθμῶν καὶ ἀρμονιῶν;  
 {ΙΠ.} Ποίῳν, ὦγαθέ, ἀρμονιῶν καὶ γραμμάτων;  
 {ΣΩ.} Ἀλλὰ τί μὴν ἐστὶν ἃ ἠδέως σου ἀκροῶνται καὶ ἐπαινοῦσιν; αὐτὸς μοι εἰπέ, ἐπειδὴ ἐγὼ οὐχ εὐρίσκω.  
 {ΙΠ.} Περὶ τῶν γενῶν, ὧ Σώκρατες, τῶν τε ἡρώων καὶ τῶν ἀνθρώπων, καὶ τῶν κατοικίσεων, ὡς τὸ ἀρχαῖον ἐκτίσθησαν αἱ πόλεις, καὶ συλλήβδην πάσης τῆς ἀρχαιολογίας ἥδιστα ἀκροῶνται, ὥστ' ἔγωγε δι' αὐτοὺς ἠνάγκασμαι ἐκμεμαθηκέναι τε καὶ ἐκμεμελετηκέναι πάντα τὰ τοιαῦτα.  
 {ΣΩ.} Ναὶ μὰ Δί', ὧ Ἰππία, ἠτύχηκάς γε ὅτι Λακεδαιμόνιοι οὐ χαίρουσιν ἄν τις αὐτοῖς ἀπὸ Σόλωνος τοὺς ἀρχοντας τοὺς ἡμετέρους καταλέγη· εἰ δὲ μὴ, πράγματ' ἂν εἶχες ἐκμανθάνων.  
 {ΙΠ.} Πόθεν, ὧ Σώκρατες; ἅπαξ ἀκούσας πεντήκοντα ὀνόματα ἀπομνημονεύσω.

{SO.} [...] Pelos deuses, ó Hípias! Eles te elogiam e deleitam-se em ouvir-te, a respeito de quais coisas? Certamente a respeito daquilo que tu sabes melhor: os astros e o que se passa no céu?  
 {HP.} Nem um pouco: eles não suportam esse tipo de coisa.  
 {SO.} Mas então deleitam-se em ouvir algo relacionado à geometria?  
 {HP.} Absolutamente! A maioria deles não sabe, por assim dizer, nem mesmo contar.  
 {SO.} Portanto, longe estão de quererem uma demonstração de cálculo tua.  
 {HP.} Por Zeus, longe estão!  
 {SO.} Então seria algo relacionado ao que tu sabes mais precisamente do que todos os homens: a função das letras, das sílabas, dos ritmos e das harmonias?  
 {HP.} Mas como, bom homem, harmonias e letras?!  
 {SO.} Dize-me tu, então: a respeito de que te aplaudem e deleitam-se quando te ouvem? Pois eu, de minha parte, não consigo descobrir.  
 {HP.} A respeito da genealogia dos heróis e dos seres humanos, Sócrates, e das fundações de colônias, que é como as cidades foram estabelecidas em épocas pregressas, sentem prazer também em ouvir qualquer relato sobre história geral antiga, exatamente por isso fui forçado a aprender todas essas coisas e a nelas me especializar.  
 {SO.} Por Zeus, Hípias, és sortudo pelos lacedemônios não exigirem uma lista com todos os nossos arcontes desde Sólon: terias problemas em decorá-los minuciosamente.  
 {HP.} E por que, ó Sócrates? Basta ouvir cinquenta nomes de uma só vez para que eu possa memorizá-los. (PLATÃO. *Hípias Maior*, 285b5-285e5. *Tradução nossa*)<sup>35</sup>

<sup>35</sup> As traduções das passagens diretas do *Hip. mai.* são minhas. No entanto, foram utilizadas para cotejo, sempre que necessário, as traduções portuguesas de Carlos Alberto Nunes (2016) e Lucas Angioni (2019); a tradução inglesa de Paul Woodruff (1997) e as traduções francesas de Albert Croiset (1921) e Pradeau/Fronterotta (2005). O texto original grego utilizado ao longo de todo o estudo é o estabelecido por Burnet (1903).

Pode-se questionar, é claro, o intento de Platão em trazer à tona essa capacidade intelectual. Tal capacidade não é evidenciada reiteradamente de modo aleatório. Platão parece de fato construir uma crítica aos que, assim como Hípias, tão somente “gravam” nomes e conceitos, mas que, quando questionados, demonstram nada compreender acerca deles ou não compreender de modo satisfatório. São eles os chamados “reputados sábios”, tal como apresentado na irônica passagem da *Apologia*:

Ἀλλὰ γὰρ οὔτε τούτων οὐδέν ἐστιν, οὐδέ γ' εἴ τινος ἀκηκόατε ὡς ἐγὼ παιδεύειν ἐπιχειρῶ ἀνθρώπους καὶ χρήματα πράττομαι, οὐδὲ τοῦτο ἀληθές. ἐπεὶ καὶ τοῦτό γέ μοι δοκεῖ καλὸν εἶναι, εἴ τις οἷός τ' εἴη παιδεύειν ἀνθρώπους ὥσπερ Γοργίας τε ὁ Λεοντῖνος καὶ Πρόδικος ὁ Κεῖος καὶ Ἰππίας ὁ Ἡλεῖος.

Mas nada disso é fato, assim como nenhuma das afirmações, que provavelmente tu já escutaste: de que tento educar as pessoas e que com isso ganho dinheiro. Nada disso é verdade. Aliás, eu considero que isso é algo belo, ser capaz de ensinar aos homens, tal como Górgias, o Leontino, Pródico de Ceos e Hípias de Élida. (PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, 19d5-19e1 Tradução nossa)

Essa crítica, comum, aliás, em diálogos como *Eutífron*, *Laques*, *Górgias*, entre outros, é dirigida principalmente aos que se julgam capazes de ensinar determinadas coisas (no caso de Hípias, de muitas coisas), mas que, quando questionados, demonstram não conhecer tais coisas suficientemente ou simplesmente não as conhecer (cf. *Ap.* 21c1). Apesar desta crítica, o fato de Hípias estar verdadeiramente conectado a um universo intelectual e artístico permanece incólume. Assim, embora seu método pedagógico possa ser questionado e sua figura satirizada para fins dramáticos, ele ainda parece estar um passo à frente daqueles que simplesmente não se importam com tais questões. A esse respeito, Trivigno (2016, p. 32) salienta que o propósito da caracterização cômica de Hípias não é gratuito. Não se trata de apenas expor a ignorância e a estupidéz do sofista, mas de, ao fazê-lo, alertar aos leitores para não cometerem os mesmos erros e tornarem-se eles mesmos risíveis também. No mesmo estudo, Trivigno (2016, p. 31) demonstra que Hípias desempenha um papel bem específico no diálogo, a saber, o de ser um personagem cômico. O autor identifica, então, a figura do sofista com a do *ἀλαζών* (charlatão, embusteiro, gabarola)<sup>36</sup>. Nas palavras de Trivigno (2016, p. 33):

<sup>36</sup> A respeito do que seja o *alazon* e sua origem, diz-nos Luisa Buarque (2014, p.8): “O termo *alazon*, por exemplo, aparece pela primeira vez em *Nuvens* no v. 449, no meio de uma enorme lista, feita pelo próprio Strepsíades, das novas qualidades que ele poderia adquirir como aluno do pensatório; e pela segunda vez no v. 1492, quando, já com raiva dos charlatões (*alazones*) do pensatório, alega que se vingará deles. Nessa última passagem, especialmente, nota-se que o termo tem especial importância, e vem duas vezes acompanhado de uma outra acusação comum ao texto platônico: a tagarelice ou verborria (*adoleskhon, adoleskhia*)”. Deve-se notar, a princípio, como o termo nasce em um contexto filosófico. Todos os membros do pensatório são, para Aristófanes, reputados sábios. Portanto, se o termo surge dessa referência, pode-se pensar que Platão subverte o emprego inicial da palavra em Aristófanes, redirecionando a crítica que antes tinha como alvo os filósofos aos sofistas, demonstrando que são esses, na verdade, os reais charlatões.

In *The Origin of Attic Comedy*, Francis Cornford defines comic impostors, standard figures in Old Comedy, as ‘impudent and absurd pretenders ... [who] put up a claim to share in the advantages and delights which they have done nothing to deserve’. The impostor is usually either a professional type or well-known public figure who enjoys a measure of status in the community—politicians such as Creon, to be sure, but also poets such as Euripides and intellectuals such as Socrates. In the typical impostor scene, the hero engages the impostor in an ironical or abusive manner before dismissing him, nearly always with a beating.

Uma fonte que pode endossar essa tese é a obra *Caracteres* de Teofrasto, pupilo de Aristóteles. Trata-se de um tratado que aborda diferentes tipos de personalidades. Dentre elas, destacam-se para nós a do εἴρων (irônico ou dissimulado) e a do ἀλαζών (charlatão ou gabarola). O irônico, tal como descrito em *Caracteres* I, apresenta uma afetação de inferioridade nos atos e nas palavras, tendendo a negar ou depreciar seus próprios atributos. O exemplo mais evidente e técnico do uso da dissimulação é o Sócrates platônico, que faz da simulação de ignorância o ponto de partida de suas investigações filosóficas<sup>37</sup>. O charlatão, por sua vez, é aquela personagem que vive apregoando vantagens que não possui, nem nunca possuiu. Como salienta Maria de Fátima Sousa em nota ao *Caracteres* (2014, p. 100): na Comédia Antiga, consagrou-se o uso de ἀλαζών como um insulto, geralmente direcionado a políticos e sofistas<sup>38</sup>.

Teofrasto parece seguir a exposição aristotélica que contrasta, em *Ética Nicomachea*, a figura do ἀλαζών (*Eth. Nic.* 1127b.10) com a do εἴρων (*Eth. Nic.* 1127b.20). Aristóteles nos diz que o charlatão é geralmente aquele que arroga mais do que possui, sendo este um indivíduo desprezível, pois se compraz da falsidade. Além disso, Aristóteles distingue entre aquele que dissimula visando boa reputação ou honra, o qual não é digno de grande censura, daquele que o faz por dinheiro ou por coisas que levam à aquisição de dinheiro, o qual apresenta um caráter mais detestável.

Já os falsos modestos, os irônicos, nos parecem mais agradáveis, porque parecem fugir à ostentação, apesar de também aqui as qualidades que negam possuir, como fazia Sócrates, serem aquelas que trazem boa reputação. Para Aristóteles, é o charlatão que se afigura contrário ao homem veraz, porque das duas disposições extremas a sua é a pior. Assim, verifica-se que o retrato que Teofrasto realiza do irônico, embora semelhante em partes, distancia-se do apresentado por Aristóteles pois, para ele, o personagem é mais um cínico que, com evasivas constantes, oculta propositalmente as verdadeiras intenções ou sentimentos. Já para Aristóteles

<sup>37</sup> cf. Platão, *Apologia*, 37e; *Crátilo*, 384a; *Górgias*, 489e; *República*, 337a; *Banquete* 216e, 218d.

<sup>38</sup> cf. Aristófanes, *Acamenses*, 109; *Cavaleiros*, 269; *Nuvens*, 102; *Rãs*, 909.

o irônico é menos reprovável que o charlatão, porque minimizar os próprios méritos é tendência de virtude: *ἀντικεῖσθαι δ' ὁ ἀλαζῶν φαίνεται τῷ ἀληθευτικῷ· χείρων γάρ* (*Eth. Nic.* 1127b.30).

Embora seja possível aceitar a tese de que Hípias comporta-se como um charlatão cômico no diálogo, muitos podem questionar se Platão estaria fazendo uma comédia ou pelo menos um diálogo com claros intentos cômicos, tendo em vista a crítica explícita à comédia na *República* (388e5)<sup>39</sup> e nas *Leis* (VII, 816d1-e1)<sup>40</sup>. De igual modo, não parece evidente à primeira vista que o intento de Platão seja também literário e não somente filosófico. Acredito que, neste ponto, devemos levar em conta que as críticas platônicas se dirigem a um tipo específico de comédia e não parecem visar a eliminação do gênero como um todo. Conforme diz-nos Trivigno (2016, p. 34):

Plato's criticisms of comedy are, of course, well known from the *Republic*, *Laws*, and elsewhere, so one might be sceptical of the very idea that Plato is employing comic techniques at all. However, some scholars have found resources in the *Philebus* for understanding what a defensible practice of comedy might look like: Socrates defines *to geloion*, the 'laughable', as a lack of self-knowledge, most commonly instantiated as a pretension to virtue and wisdom.

No *Filebo*, por sua vez, em 49b1-c5, quando Sócrates discute o risível, ele realiza uma aproximação entre autoengano e riso. Acompanhemos:

{ΣΩ.} πάντες ὅποσοι ταύτην τὴν ψευδῆ δόξαν περὶ ἑαυτῶν ἀνοήτως δοξάζουσι, καθάπερ ἀπάντων ἀνθρώπων, καὶ τούτων ἀναγκαιότατον ἔπεσθαι τοῖς μὲν ῥώμην αὐτῶν καὶ δύναμιν, τοῖς δὲ οἴμαι τούναντίον.

{ΠΡΩ.} Ἀνάγκη.

{ΣΩ.} Ταύτη τοίνυν διέλε, καὶ ὅσοι μὲν αὐτῶν εἰσι μετ' ἀσθeneίας τοιοῦτοι καὶ ἀδύνατοι καταγελῶμενοι τιμωρεῖσθαι, γελοίους τούτους φάσκων εἶναι τάληθῆ φθέγγη· τοὺς δὲ δυνατοὺς τιμωρεῖσθαι καὶ ἰσχυροὺς φοβεροὺς καὶ ἐχθροὺς προσαγορεύων ὀρθότατον τούτων σαυτῷ λόγον ἀποδώσεις. ἄγνοια γὰρ ἢ μὲν τῶν ἰσχυρῶν ἐχθρά τε καὶ αἰσγρά – βλαβερά γὰρ καὶ τοῖς πέλας αὐτῆ τε καὶ ὅσαι εἰκόνες αὐτῆς εἰσιν – ἢ δ' ἀσθενῆς ἡμῖν τὴν τῶν γελοίων εἴληγε τάξιν τε καὶ φύσιν.

{SO.} Dentre todos os que têm, irrefletidamente, esse tipo de opinião falsa sobre si mesmos – como é o caso da maioria dos homens – é necessário que uns sejam dotados de sua própria força e potência, e outros, como penso, do contrário disso.

<sup>39</sup> Após censurar os lamentos e os gemidos de dor das representações em *Resp.* 387d1, com a justificativa de que tais encenações poderiam ser nocivas aos guardiães, logo em seguida Sócrates afirma que também é preciso censurar representações risíveis de indivíduos que merecem nosso apreço, como também dos deuses (388e5). Importante frisar que aqui o que se visa censurar, ao que parece, não é a comédia enquanto gênero, mas sim estabelecer uma espécie de “regra de composição”, na qual é possível que indivíduos indignos de apreço sejam tratados como risíveis.

<sup>40</sup> No livro VII das *Leis*, o Ateniense dedica-se ao problema da educação dos jovens. Também aqui é estabelecida não uma censura à comédia enquanto gênero, mas estabelece-se uma regra quanto ao seu uso: o cômico “deve ser imposto aos escravos e mercenários estrangeiros e nenhuma atenção mais séria deve ser a ela devotada, e nem deverá qualquer indivíduo livre (isto é, não-escravo) se prestar ao seu aprendizado”. (cf. *δούλοις δὲ τὰ τοιαῦτα καὶ ξένοις ἐμμίσθοις προστάττειν μιμῆσθαι, σπουδῆν δὲ περὶ αὐτὰ εἶναι μηδέποτε μηδ' ἠντινοῦν, μηδέ τινα μανθάνοντα αὐτὰ γίγνεσθαι φανερόν τῶν ἐλευθέρων, μήτε γυναῖκα μήτε ἄνδρα, καινὸν δὲ αἰεὶ τι περὶ αὐτὰ φαίνεσθαι τῶν μιμημάτων*, 816e5).

{PR.} É necessário.

{SO.} Então divide dessa maneira. Se afirmares que são ridículos todos os que desse tipo são fracos e, quando se tornam objetos de riso, são incapazes de se vingar, terás falado a verdade; quanto aos que são capazes de se vingar e são fortes, se os denominares de terríveis e odiosos, estarás aplicando a eles a mais correta designação. A ignorância entre os fortes é, por um lado, odiosa e vergonhosa – pois é prejudicial a qualquer um que se aproxime dela ou de qualquer de suas imagens; a ignorância dos fracos, por outro lado, inserimos na classe e natureza das coisas ridículas. (PLATÃO. *Filebo*, 49b1-c5. Tradução de Fernando Muniz, p. 149)

Assim, se o risível (*τῶν γελοίων*) é definido pelo próprio Sócrates como uma espécie de falta de autoconhecimento, como uma simulação de virtude e sabedoria, podemos entender um pouco melhor o papel ocupado por Hípias e a especificidade deste. Uma outra evidência que nos permite entender Hípias como um charlatão está ainda no *Filebo*, em 48d-e, quando Sócrates especifica três tipos de autoengano. Em primeiro lugar, segundo ele, estão aqueles que ignoram a si mesmos com relação ao dinheiro, julgando que são mais ricos do que na verdade são (*Phlb.* 48e1). Esse é exatamente o ponto de Hípias, que se gaba por ter grandes quantias de dinheiro, quando na verdade oferece como exemplo de recompensa por seu trabalho a pequena ilha de Ínicos (282e1). Em segundo lugar, em número maior estão os que se julgam superiores e mais belos do que são em tudo que diz respeito ao corpo (*Phlb.* 48e5). Ao longo do diálogo, há diversas menções ao uso da beleza enquanto ornato do corpo (cf. *Hp. mai.* 294a; 219a; 249d). Por fim, em terceiro lugar, diz Sócrates, a grande maioria é composta por aqueles que se enganam com relação à virtude, especialmente a sabedoria<sup>41</sup>, pois estes enchem-se de conflitos e falsas aparências de sabedoria (*Phlb.* 48e-49a). Esta é precisamente a acusação que Sócrates faz a Hípias ao longo do diálogo, a saber, a de ser um reputado sábio sem sê-lo de fato.

Ora, por mais que para nós, a princípio, o texto não se mostre explicitamente cômico, deve-se considerar que, para o contexto grego, todas as referências e trejeitos de Hípias deveriam ser mais reconhecidos e familiares e, portanto, muito mais cômicos, do que para nós, afastados por mais de dois mil anos<sup>42</sup>. Mas essa ausência de tempo cômico não significa que

<sup>41</sup> Uma distinção similar aparece em *Leis* (IX 863c2-6). No contexto, o Ateniense diz que a terceira causa do defeito humano é a ignorância (*ψεύδοιτο*, 863c1). Essa causa, porém, o legislador deve subdividir em duas, considerando a ignorância em sua forma simples como a causa das faltas menores, e em sua forma dupla – na qual a loucura é devida ao indivíduo ser dominado não apenas pela ignorância, mas também por uma presunção de sabedoria, como se ele tivesse pleno conhecimento de coisas sobre as quais nada sabe. (cf. *τρίτον μὴν ἀγνοίαν λέγων ἂν τις τῶν ἀμαρτημάτων αἰτίαν οὐκ ἂν ψεύδοιτο: διχῆ μὴν διελόμενος αὐτὸ ὁ νομοθέτης ἂν βελτίων εἴη, τὸ μὲν ἀπλοῦν αὐτοῦ κόφρων ἀμαρτημάτων αἴτιον ἡγούμενος, τὸ δὲ διπλοῦν, ὅταν ἀμαθαίνῃ τις μὴ μόνον ἀγνοίᾳ συνεχόμενος ἀλλὰ καὶ δόξῃ σοφίας, ὡς εἰδὼς παντελῶς περὶ ἅ μηδαμῶς οἶδεν, μετὰ μὲν ἰσχύος καὶ ῥόμης ἐπομένης μεγάλων καὶ ἀμούσων ἀμαρτημάτων τιθεῖς*, IX, 863c1).

<sup>42</sup> É nesse sentido que Luisa Buarque (2011, p. 54-5), comentando o cômico na obra de Aristófanes, nos diz que o tempo necessário para entendermos uma referência cômica é muito maior do que o tempo de um grego em sua época: “baseando-me em minha própria experiência como leitora: de uma maneira geral, há grande probabilidade de que o leitor atual pouco entenda – e, portanto, pouco ria – dos chistes aristofânicos. E isso, evidentemente, porque suas páginas são recheadas de alusões a circunstâncias históricas e pessoais; menções a características, costumes e atividades de populações de *demoi* atenienses e de cidades gregas; apelidos e qualidades de pessoas

Platão não esteja empenhado em realizar uma sequência de atos cômicos entrelaçados às suas teses filosóficas. Por mais que não possamos afirmar que Platão desejou de fato fazer uma comédia, há diversos elementos tipicamente cômicos dispostos ao longo do texto: por exemplo quando Sócrates, em 292a6, diz que, caso ele oferecesse uma resposta como a que Hípias desenvolve, o interlocutor, armado com um porrete, tentaria acertá-lo (uma imagem, aliás, típica da comédia em que geralmente o charlatão era expulso às pancadas<sup>43</sup>). Um outro exemplo interessante foi notado recentemente por Gold (2021, p. 135) e tem como referência a primeira definição oferecida por Hípias, a de que o belo seria uma donzela. Em seu artigo, Gold demonstrou que uma égua (*θήλεια ἵππος*), uma lira (*λύρα*) e um pote (*χύτρα*) são símbolos típicos da comédia para se referir a obscenidades metafóricas e a contextos sexuais. Uma outra razão reside na análise do intento platônico em conferir uma dignidade à personagem Sócrates e demonstrar, em diferentes pontos de sua obra, quem são os verdadeiros reputados sábios, a saber, os sofistas. Pois se, como argumenta Luisa Buarque (2014, p. 7), a obra de Aristófanes serve como um excelente exemplo do que costumava ser pensado e dito sobre Sócrates em particular e sobre a filosofia em geral, à medida em que reúne e agudiza todos os rumores populares, provavelmente já largamente disseminados, então podemos pensar que Platão visa apresentar aqui uma outra face de Sócrates e dos sofistas, diferente daquela anunciada por Aristófanes e pela opinião geral, à medida em que constrói um texto que subverte certos usos cômicos, inclusive a retratação de Sócrates.

Além disso, um ponto importante para sustentar a tese de que Platão constrói uma espécie de diálogo cômico-filosófico são as considerações acerca da *mimesis* expressas na *República*, principalmente nos livros II e III. Lá, conforme vimos, embora Sócrates censure que pessoas elogiáveis sejam retratadas como risíveis, ele parece conceder que os jovens guardiões sejam imitadores de bons personagens. Os maus personagens, por sua vez, ele permite com a condição de que não o façam seriamente (*spoudēi*), mas apenas com intentos de brincadeira (*paidias charin*) – ou seja, para satirizá-los (396c5-e8). Nesse sentido, Platão proíbe não a imitação, que ele considera essencial à educação, mas o desejo e a capacidade de imitar qualquer coisa independentemente de sua qualidade moral e sem a atitude adequada de elogio ou censura

---

familiares aos cidadãos atenienses; citações de versos de peças trágicas ou cômicas conhecidas do público de teatro da época; passagens que aludem a estilos linguísticos marcadamente extra-contextuais; expressões dialetais ou populares; trocadilhos; referências aos festivais teatrais, às competições cômicas e trágicas e aos seus rivais dramaturgos. Em suma: milhares e milhares de ocasiões para notas de rodapé”. O mesmo pode ser dito do tempo cômico de Platão e de sua gama de referências a pessoas, eventos, objetos, bem como às suas experimentações literárias, ainda que em menor grau.

<sup>43</sup> Conforme nos diz Trivigno (2016, p. 33) descrevendo uma cena típica da comédia: “In the typical impostor scene, the hero engages the impostor in an ironical or abusive manner before dismissing him, nearly always with a beating”.

em relação a ela (*Rep.* III.395a2-5; III.397a1-b2)<sup>44</sup>. Assim, vemos que Platão permite a retratação de figuras arrogantes, como Hípias, desde que tais atos e características sejam retratados de modo cômico e que sua suposta sabedoria seja gradualmente desmascarada.

Portanto, de acordo com as definições apresentadas, se Sócrates é um *εἴρων* e Hípias é realmente um *ἀλαζών*, ele será tanto risível quanto o indivíduo figurado em uma comédia, e Platão terá justificativa para que Sócrates exponha sua ignorância a respeito das coisas e de si mesmo. Segundo Trivigno (2016, p. 31), Hípias carrega as marcas do *alazon*: ele professa ter conhecimento, tanto implicitamente no início, quando estimulado pelo elogio de Sócrates (281a1-b5, 281c1, 283c5), e explicitamente e com mais força conforme o diálogo progride (286e5, 287b1, 287e2, 289d6, 300c1, 301b2). Hípias orgulha-se de ter várias áreas de especialização: política e relações exteriores (281a5-7) astronomia, geometria, aritmética, sintaxe e harmonia musical (285c5); e ritmos e harmonias das frases (285d1). Além disso, ele possui uma arte da memória, por meio da qual consegue lembrar histórias da história antiga e de genealogias divinas (285d6). Ele é, em suma, um polímata, como vimos anteriormente. E central para a construção da *persona* do *alazon* é a auto-ignorância, a qual Hípias executa com excelência: ele pensa que sabe o que é o belo e que ele próprio é belo, mas ele está errado em ambos os aspectos.

Hípias é aparentemente belo em pelo menos três sentidos. Primeiro, ele tem uma boa aparência: isto é, ele é exteriormente ou visualmente belo. Fato evidenciado desde a abertura do diálogo, por meio da saudação de Sócrates: “Oh! O belo e sábio Hípias!” (*Ἰππίας ὁ καλὸς τε καὶ σοφός*, 281a1). Outra referência aparece na passagem em que Hípias é descrito como estando belamente vestido e calçado (*καλῶς μὲν οὕτωςι ἀμπεχομένῳ, καλῶς δὲ ὑποδεδεμένῳ*, 291a6-7). Conforme nos diz Santiago Ramos (2015, p. 27):

Socrates refers to Hippias as “beautifully dressed, beautifully shoed, and famous for wisdom all over Greece” (291a). Hippias was also a diplomat, a job that requires a certain degree of attention and care for one’s physical appearance. One could say then that Hippias is beautiful to behold. The same could not be said about Socrates. The dialogue does not contain any description of Socrates’s appearance, but traditionally we know him to be ugly. Culling from various sources, Debra Nails describes Socrates as someone who “went about barefoot and unwashed; had bulging eyes that darted

<sup>44</sup> Brancacci (2022, p. 175), comentando o tratamento platônico, evidencia que tal teoria da censura justifica-se no desejo de seguir aquilo que é realmente belo e bom: “Aqui se abre uma veia autoritária, dura e difícil de aceitar, do discurso de Platão, para o qual a descrição deste mundo traz imediatamente consigo a imposição de que poetas, artesãos e artistas devam imitar apenas o bom caráter, e que lhes seja proibido representar o caráter mau. E, no entanto, deve-se sempre dizer desse movimento censório e impositivo que ele se explica, dentro da perspectiva platônica, pelo desejo de promover o poder da beleza com relação aos fins da alma. Ele incentiva ‘a buscar os artesãos que sejam naturalmente dotados para seguir os rastros da natureza da beleza e da boa graça’ (3.401c8-10), de modo que o que vem de belas obras afete a visão e a audição da infância, ‘leva-os a se identificar, a amar, a concordar harmoniosamente com a boa razão’ (401d1-2)”.

sideways and enabled him, like a crab, to see not only what was straight ahead, but that sniffed all around; large fleshy lips like an ass; an arrogant expression; and an intimidating swagger— which could be misinterpreted as condescending...”. If Socrates is an attractive figure to his followers, it is in spite of his appearance, not because of it. This dramatic contrast between an ugly Socrates and a beautiful but anti-philosophical interlocutor is a trope that occurs more than once in the Platonic canon. It occurs in the closing sections of the *Symposium*, where the interlocutor is the beautiful Alcibiades, and the *Hippias Major* presents us with a similar dramatic contrast. Hippias, because he is a beautiful person, would presumably be an authority on the beautiful. Socrates, as an ugly man, would not appear to be such an authority.

Assim, em uma exibição pública, Hípias apresenta-se belo, com roupas belas e elegantes. Conforme salientado em nota precedente, o contraste entre Sócrates e Hípias não surge apenas da diferença substancial de caráter entre os dois personagens, mas se faz presente na própria descrição física. Essa descrição da aparência de Hípias é contrastada com a miserável de Sócrates, famoso por raramente tomar banho, não usar sapatos e, em geral, ter uma péssima aparência (*Symp.*, 174a5).

Em segundo lugar, Hípias parece falar bem ou belamente (*καλῶς*), isto é, ele faz discursos de boa aparência. Ao se gabar de seu discurso sobre bons costumes e práticas (*Hp. mai.*, 286a3-8), Hípias enfatiza que “o discurso é belo em muitos aspectos” (*παγκάλως λόγος συγκεείμενος*) e que “as palavras estão bem dispostas” (*εὖ διακείμενος καὶ τοῖς ὀνόμα*). Com isso, percebe-se que aquilo que torna um discurso bom para Hípias não é exatamente a beleza das práticas e atividades que ele descreve – não é seu conteúdo, em suma – mas as qualidades formais e estéticas dele. No decorrer do diálogo, Sócrates responde três vezes à maneira afetada de Hípias discursar, elogiando a beleza das formulações do sofista (*Hp. mai.* 282b1, 287b4, 300c4). Mas o objetivo de Hípias com todas essas belas expressões parece nada mais ser do que a preservação de si próprio, a aquisição de bens e o cultivo da amizade (*σωτηρίαν αὐτοῦ τε καὶ τῶν αὐτοῦ χρημάτων καὶ φίλων*, 304b3). Assim, longe de demonstrar um interesse no desenvolvimento da virtude nos jovens por meio da discussão, o discurso de Hípias está voltado à aquisição de posses e influências sociais. Veremos, no decorrer desse estudo, como as definições oferecidas pelo sofista estão extremamente relacionadas a esse desígnio. Mas, por ora, podemos contrastar, nas palavras de Trivigno (2016, p. 35), “a beleza superficial e os objetivos vulgares dos discursos de Hípias com a famosa vulgaridade superficial e os objetivos refinados da investigação socrática”.

Por fim, Hípias aparenta ser um homem sábio, dado seu amplo conhecimento (o qual inclui o ensino da virtude) e suas glórias, das quais tanto se gaba – sua riqueza, fama e influência. Ele também parece ser um ser humano *áristos*, capaz de tornar os outros indivíduos virtuosos. Na verdade, é assim que ele se apresenta aos outros, e é muito provável que todos

acreditem nessa aparência. De acordo com o próprio relato do sofista sobre a vida boa para um ser humano, ele tem seus três elementos principais: riqueza, saúde e honra (*Hp. mai.* 291d-e), no que se conclui que ele julga a si mesmo como um exemplo a ser seguido, considerando-se belo tanto exteriormente como interiormente à medida em que é capaz de conduzir os demais ao seu próprio ideal de vida bela.

Com isso, verifica-se que Hípias desempenha um papel bem específico no diálogo. E o tratamento socrático, em suas diretrizes dramáticas, está longe de ser uma mera violência gratuita, como sugerem alguns autores. Igualmente distante parece estar a tese de que Platão ignora a polivalência intelectual de Hípias, a crítica principal de Platão é a de que, apesar de toda a simpatia e beleza estética do sofista, ele precisa, e Platão parece demarcar isso ao longo do diálogo, tornar-se genuinamente belo e bom e não somente parecer sê-lo.

## 2.2. Os antigos e os novos sábios: a sofística no banco dos réus

Voltando à discussão do prólogo, Hípias surge como extremamente bem-sucedido, pois diz ter recebido mais dinheiro que quaisquer sofistas juntos (282d6-e1). Precisamente por isso, ele se apresenta como herdeiro (e epítome) de toda uma nova tradição de sábios, que se distinguem completamente dos antigos (Pítaco de Mitilene, Bias de Priene, Tales de Mileto e Anáxagoras de Clazômenas):

{ΣΩ.} Τοιοῦτον μέντοι, ὃ Ἰππία, ἔστι τὸ τῆ ἀληθείᾳ σοφὸν τε καὶ τέλειον ἄνδρα εἶναι. σὺ γὰρ καὶ ἰδίᾳ ἰκανὸς εἶ παρὰ τῶν νέων πολλὰ χρήματα λαμβάνων ἔτι πλείω ὠφελεῖν ὧν λαμβάνεις, καὶ αὐτὴ δημοσίᾳ τὴν σανατοῦ πόλιν ἰκανὸς εὐεργετεῖν, ὥσπερ χρῆ τὸν μέλλοντα μὴ καταφρονήσεσθαι ἀλλ' εὐδοκμήσειν ἐν τοῖς πολλοῖς. ἀτάρ, ὃ Ἰππία, τί ποτε τὸ αἴτιον ὅτι οἱ παλαιοὶ ἐκεῖνοι, ὧν ὀνόματα μεγάλα λέγεται ἐπὶ σοφία, Πιττακοῦ τε καὶ Βίαντος καὶ τῶν ἀμφὶ τὸν Μιλήσιον Θαλῆν καὶ ἔτι τῶν ὕστερον μέχρι Ἀναξαγόρου, ὡς ἢ πάντες ἢ οἱ πολλοὶ αὐτῶν φαίνονται ἀπεχόμενοι τῶν πολιτικῶν πράξεων;

{SO.} Eis aí, Hípias, o que é ser um homem verdadeiramente sábio e completo! Ao ganhar muito dinheiro entre os jovens, no âmbito privado, és capaz de ser mais útil do que o que ganhas; enquanto que no âmbito público, és capaz de ser útil à tua própria cidade, tal como deve fazer aquele que não deseja ser desprezado, e sim bem reputado pela maioria das pessoas. Mas, Hípias, por que razão os antigos, cujos nomes estão associados à sabedoria – Pítaco, Bias, os que rodeavam Tales de Mileto e até mesmo Anaxágoras – a grande maioria, se não todos, se absteve das ações políticas? (PLATÃO. *Hípias Maior*, 281b5-c8. *Tradução nossa*)

De maneira geral, Hípias distingue-se dos antigos sábios em pelo menos três pontos centrais: ser bem pago (281b7), ser um homem público útil à pátria (281c8) e ter capacidade de

abarcam com inteligência assuntos públicos e privados (281d1-2). Sócrates afirma, em contraste, que a maioria dos antigos sábios abstinha-se da política (281b5-c5). Hípias responde que isso ocorria porque eles não possuíam prudência (*φρόνησις*) o suficiente para os assuntos públicos e privados (*κοινὰ καὶ τὰ ἴδια*). Embora seja atributo geral do sábio a posse da *σοφία*, nesse passo é dito que os antigos sábios não possuíam especialmente *φρόνησις*, isto é, sabedoria voltada às atividades práticas na cidade. Segundo Woodruff (1982, p. 37), no entanto, tais homens não eram totalmente ausentes dos assuntos públicos e políticos:

The men Socrates mentions did not abstain from affairs of state, but Hippias chooses to proceed as if this absurdity were true, rather than to refuse Socrates' praise. Socrates has set directly to making a fool of Hippias. Pittacus ruled in Mytilene for ten years, about 600 b.c., and was famous as a lawgiver. Bias was famous as a statesman of Priene, about 570 B.c. Thales, who is said to have predicted the eclipse of 585 b.c., was the foremost of the seven sages, and at least a forerunner of pre-Socratic philosophy. He also was famous for practical statesmanship (Herodotus I, 170). On Anaxagoras, see note 23 below. What these examples actually show is that ancient wise men *did* use their wisdom in aid of their cities. What they did not do (as becomes clear at 282b ff.) was use their wisdom to make money by giving displays and tutorials. The joke, as usual in this dialogue, is on Hippias.

O cômico reside, portanto, no fato de Hípias não saber que todos esses homens foram não somente sábios, mas que de fato tiveram um envolvimento político. O fato de Hípias não saber isso, um dado disponível para uma pessoa de conhecimento enciclopédico como ele, serve apenas para nos fazer questionar tal sabedoria atribuída na saudação inicial. A questão central do argumento que Sócrates ironicamente desenvolve nesse ponto (e que Hípias concorda) é a de que as artes se aperfeiçoam (*τέχναι ἐπιδεδόκασι*):

{ΣΩ.} Ἄρ' οὖν πρὸς Διός, ὥσπερ αἱ ἄλλαι τέχναι ἐπιδεδόκασι καὶ εἰσι παρὰ τοὺς νῦν δημιουργοὺς οἱ παλαιοὶ φαῦλοι, οὕτω καὶ τὴν ὑμετέραν τὴν τῶν σοφιστῶν τέχνην ἐπιδεδωκέναι φῶμεν καὶ εἶναι τῶν ἀρχαίων τοὺς περὶ τὴν σοφίαν φαύλους πρὸς ὑμᾶς;

{SO.} Assim sendo, por Zeus, tal como as outras técnicas progrediram, e tal como os antigos artesãos eram piores que os de hoje, devemos admitir que também a vossa técnica, a dos sofistas, progrediu consideravelmente e que os antigos são piores comparados convosco? (PLATÃO. *Hípias Maior*, 281d3-7. *Tradução nossa*)

Logo, se a arte dos sofistas (*σοφιστῶν τέχνην*) progrediu, os antigos sábios, em comparação com os novos sábios, são piores (*φαῦλοι*). De tal modo que, caso Bias ou Tales retornassem à vida, seriam risíveis e vergonhosos ao lado de Hípias, assim como o escultor Dédalo se voltasse a fazer esculturas tal como fazia em seu tempo (282a1):

{ΣΩ.} Εἰ ἄρα νῦν ἡμῖν, ὦ Ἱππία, ὁ Βίας ἀναβιοίη, γέλωτ' ἂν ὄφλοι πρὸς ὑμᾶς, ὥσπερ καὶ τὸν Δαίδαλὸν φασιν οἱ ἀνδριαντοποιοί, νῦν εἰ γενόμενος τοιαῦτ' ἐργάζοιτο οἷα ἦν ἄφ' ὧν τοῦνομ' ἔσχεν, καταγέλαστον ἂν εἶναι.

{SO.}Então, Hípias, se Bías ressuscitasse entre nós, seria motivo de riso, assim como os escultores afirmam que Dédalo seria risível, se, nascido no nosso tempo, produzisse estátuas tais como aquelas pelas quais adquiriu seu nome. (PLATÃO. *Hípias Maior*, 281d9-282a3. *Tradução nossa*)

Neste ponto da comparação socrática, o sofista, apesar de concordar com a afirmação de Sócrates, faz uma ressalva: é preciso elogiar as pessoas, sobretudo os antigos, para escapar do ciúme dos vivos e da cólera dos mortos (282a4-8). Desse modo, o que Hípias parece querer dizer é: embora seja superior a todos os sábios, antigos e atuais, não posso afirmá-lo em público por receio de uma retaliação. A arrogância de Hípias aqui em afirmar-se como o mais sábio, como em outros momentos, parece ser evocada com fins cômicos.

O exemplo de Dédalo supracitado, contudo, é especialmente interessante. É a primeira vez que um escultor aparece no diálogo. A segunda vez será a menção a Fídias em *Hp. mai.* 290a. Apesar disso, enquanto Fídias pertence ao período clássico ateniense, Dédalo é um personagem mitológico, famoso por ter sido o construtor do *Labirinto* do Rei Minos de Creta (cf. *BH*, 4. 77. 4). O escultor é citado em outros momentos da obra platônica. Em *Eutífron* 11b, Sócrates diz: “Como meu antepassado Dédalo, ó Eutífron, tu pareces ter falado” (*Τοῦ ἡμετέρου προγόνου, ὃ Εὐθύφρων, εἴκειν εἶναι Δαιδάλου τὰ ὑπὸ σοῦ λεγόμενα*). José Trindade (2007, p. 47) oferece duas interpretações possíveis para essa passagem: segundo uma, Sofronisco, pai de Sócrates, teria sido escultor e Sócrates, seu filho, poderia também ter praticado esse ofício. A outra, por sua vez, nos diz que Sócrates considera que a sua família remonta a Dédalo (cf. *Primeiro Alcibíades*, 121a). A ironia da passagem do *Eutífron* reside na habilidade do profeta mover os *logoi* da mesma forma que o escultor Dédalo, a quem eram atribuídas as primeiras estátuas que infringiam a lei da frontalidade e que produzia obras que pareciam estar em movimento.

Em seguida ao exemplo de Dédalo, Sócrates menciona os feitos de dois sofistas modernos, grandes espécimes do período, Górgias de Leontinos e Pródico de Ceos, os quais receberam grandes quantias e prestígio em Atenas. Esse feito parece ser mencionado, em primeiro lugar, para provocar Hípias, pois, diferentemente de outros sofistas, Hípias gaba-se de conseguir vinte minas no vilarejo de Ínicos, um lugar tecnicamente de pouca relevância. Além disso, Lacedemônia, o lugar onde Hípias mais teve fama, nunca lhe rendeu nenhuma quantia. Em segundo lugar, o que está em jogo é a atribuição que Hípias realiza à sua profissão: *καλῶν*. O lado belo da atividade dos sofistas é a retribuição financeira. “Se soubesses quanto dinheiro

já ganhei, ficarias impressionado” (*εἰ γὰρ εἶδείης ὅσον ἀργύριον εἴργασμαι ἐγώ, θαυμάσαις ἄν*) (282d6-7), diz Hípias. E Sócrates, ironicamente, ressalta o quão belo (*καλόν*) é aquilo que Hípias relata (282e9). A beleza da atividade atual dos sofistas, que reside no ganho financeiro, é contrastada com a beleza da antiga atividade, que residia em ser sábio. Por isso é dito que Anaxágoras perdeu toda sua herança, pela negligência nos assuntos públicos, e passou o resto de sua vida ignorante no que tange a esses assuntos. Sócrates finaliza (em 283a5-b4) afirmando que o esclarecimento de Hípias quanto ao lado belo de sua atividade é uma *καλὸν τεκμήριον* (bela prova) da superioridade da sabedoria (*σοφία*) dos novos (*νῦν*) em comparação com a dos antigos (*πρότερος*).

No que concerne à Lacedemônia, esta é a cidade que Hípias mais visita oferecendo seus serviços. Desse modo, pode-se pensar ser essa a cidade onde ele mais desempenhou o lado belo (*kalós*) de sua atividade. Sócrates o questiona, então, se foi nessa cidade onde ele foi mais bem-sucedido, isto é, se foi lá que recebeu as maiores quantias. E, no entanto, ele lhe responde que nada recebera lá. A fim de entender porque Hípias não foi remunerado de modo adequado, Sócrates desenvolve as seguintes hipóteses: 1. É provável que Hípias não tenha recebido nada dos lacedemônios porque estes não se esforçam para tornarem-se melhores (283c5-7); 2. Talvez os lacedemônios não possuam dinheiro (283d1-3); 3. Os lacedemônios sabem educar melhor aos seus filhos do que Hípias poderia, não necessitando assim de seus serviços (283d6-7) ou mesmo porque, enfim, 4. Hípias provavelmente não foi capaz de convencer aos jovens de que avançariam na virtude muito mais consigo do que com seus pais ou não foi capaz de convencer aos próprios pais (283e2-7). Mas todas essas hipóteses explicativas são recusadas pelo sofista.

Uma premissa importante neste ponto é a de que a Lacedemônia é bem legislada (*εὐνομος*) e, assim sendo, como as *πόλεις* bem legisladas tomam a virtude (*ἀρετή*) em alta consideração, segue-se que a Lacedemônia, sendo *εὐνομος*, também estima a virtude (283e-284a). Ora, se Hípias ensina a virtude, como ele afirma, é necessário que os lacedemônios honrem Hípias. No entanto, eles não oferecem nada ao sofista, o que nos faz questionar: Hípias é de fato capaz de ensinar virtude? Como é possível que tal sofista, o que melhor sabe comunicar o que seja a virtude e que supostamente foi premiado com grandes quantias pelos benefícios de seus serviços e ensinamentos em outros lugares na Grécia, não seja enriquecido precisamente no país onde a virtude, a honra e a grandeza são inculcadas por lei? Antes, uma nota a respeito do ensino da virtude. Nos diz Woodruff (1982, p. 39-40):

284a3, the teaching of virtue: cf. 283c. With the exception of Gorgias, sophists generally claimed the ability to teach virtue to their pupils (*Meno* 95c; cf. *Euthydemus* 274e8, ff., and *Apology* 19e-20c). In agreeing that he teaches virtue, Hippias may mean: (a) that he

makes his students excellent at the various special skills he imparts, such as astronomy and arithmetic (see note 36); or (b) that he teaches them the rhetorical skills that bring power in a democracy; or (c) that he teaches them moral virtue. No doubt (a) is part of his meaning; *Protagoras* 318e suggests that when students came to learn political virtue, Hippias taught them astronomy, etc. But clearly Hippias had an interest in teaching rhetoric (b) as well; he claims a high place for it at 304ab. But these cannot have exhausted his catalogue, for the fine activities on which he speaks at Sparta are none of the special skills in (a), and for political reasons cannot have been the sort of rhetoric useful in a democracy (286ab; cf. Xenophon, *Memorabilia* IV.iv.7). It should follow that Hippias did profess to teach a sort of moral virtue (c). (See note 196.) Indeed, he probably would not have distinguished the three possibilities. Gorgias apparently distinguishes moral virtue from rhetoric, but other sophists did nothing of the sort. Protagoras says he teaches “sound administrative judgment” (*euboulia peri ton oikeiôn*—*Protagoras* 318e5). For this he accepts Socrates’ characterization as “political virtue” and later, in the Great Speech (320c7, ff.), he seems to identify it with justice and respect (or soundmindedness). The modern distinction between disinterested Kantian morality and the skills required for success in life was alien to the Greek fifth century. Probably Hippias, like Protagoras, thought that teaching people how to succeed in politics was not separate from imparting moral virtue to them. (For a different account of Protagoras’ profession, see Adkins, 1973).

Assim, verifica-se que, além de ensinar a sua técnica mnemônica para os jovens (tal como anunciado em *Symp.* 4. 62-63 de Xenofonte), Hípias provavelmente preocupa-se em ensinar virtude moral também (*Hp. mai.* 283c). A esse respeito, observamos que o modo de vida dos sofistas contrasta em demasia com o de Sócrates. O filósofo permaneceu em um mesmo lugar, a saber, sua própria cidade, mesmo custando sua própria vida (cf. *Cri.* 52b), não aceitava dinheiro e assumia não ter conhecimento suficiente para ser professor como os reputados sábios (cf. *Ap.* 19d-20c). Ele não disse às pessoas o que era de fato a virtude (vide o caso do *Mênnon*) e nem parecia estar muito preocupado em fazê-lo, pois sabia que nada entra na alma pela violência. Mas seu foco principal estava em pôr à prova o conhecimento daqueles que julgavam saber, para que, reconhecendo suas próprias falhas, fossem estimulados a superar suas próprias ignorâncias (*Soph.* 230b) e fossem conduzidos à busca da sabedoria (*Euthyd.* 278d e *Ap.* 29d-e). Platão, como afirma Woodruff (1972, p. 118), usa Sócrates como exemplo para se opor aos sofistas de índole claramente não-filosófica. A índole do filósofo é, pois, aquela que, por meio do intercurso dialético, reconhece as suas debilidades. Algo que Hípias, sempre ocupado com assuntos de maior importância (281b), não está disposto a cumprir.

A razão oferecida pelo sofista para a recusa dos lacedemônios em lhe oferecer dinheiro é que, segundo ele, é ilegal para os lacedemônios receber um ensino estrangeiro àquele de sua própria tradição (284b6). Assim sendo, por mais que eles gostem de ouvir Hípias e não poupem elogios a ele, ainda assim, a lei não permite que seus filhos recebam educação estrangeira. Neste ponto (284d1), Sócrates introduz o seguinte questionamento: a lei é prejudicial ou útil à cidade? Hípias responde que a lei é instituída tendo em vista a utilidade, porém, se mal feita, pode ser prejudicial à cidade. Mas os que estabelecem as leis, diz Sócrates, assim o fazem tendo em vista

o maior bem (*ἀγαθόν*, 284d4) para a cidade. Quando, portanto, os que instituem as leis se enganam com relação ao bem, enganam-se também com relação às fórmulas legais criadas e com o que é permitido. Hípias, apesar de concordar com a assertiva, demonstra certo incômodo pelo modo com que Sócrates aborda a questão, dizendo que os homens não costumam se expressar desse modo (284e1). Ao ser questionado a respeito de quais homens (284e3), se os instruídos (*εἰδότες*) ou os não-instruídos (*μὴ εἰδότες*), Hípias responde ser a maioria (*οἱ πολλοί*). Tal maioria, evidentemente, é constituída por aqueles que não conhecem a verdade. Porém, os que a conhecem, consideram que o mais útil é verdadeiramente mais adequado à lei do que o inútil. Assim sendo, de acordo com a afirmativa de Hípias, Sócrates propõe que seria mais adequado à lei se os jovens lacedemônios fossem educados por Hípias e menos adequado se fossem educados pelos pais, já que, com o sofista, tais jovens viriam a lucrar. Logo, os lacedemônios agem ilegalmente ao não darem dinheiro a Hípias ou confiarem seus filhos. Aqui há uma contradição da confirmação inicial do sofista: se Esparta é *εὖνομος*, como podem agir contra as leis em assunto de tamanha relevância? É bem provável que Esparta esteja correta em rejeitar a educação de Hípias.

Neste ponto, como em diversos outros momentos, o risível reside precisamente na insensibilidade de Hípias em não perceber a ironia de Sócrates, não exatamente por estupidez, mas pela impossibilidade de ouvir bem, de se interessar por aquilo que é dito. É certamente significativo neste momento perceber que a insensibilidade de Hípias à ironia socrática tem a consequência de eventualmente alterar a maneira como Sócrates se dirige a ele, cada vez mais zombeteiro. Isso é importante para percebermos por que Sócrates o trata de modo distinto, com uma exposição mais acentuada do que em relação a outras personagens. A título de exemplificação, Delorme (2018, p. 73), afirma que Sócrates faz semelhante provocação a Trasímaco e Cálicles, mas estes, apesar de se encontrarem em uma situação semelhante acerca de sua própria sabedoria, parecem de algum modo compreender a ironia socrática (cf. *Resp.* 337a4; *Grg.* 489e1).

Apesar das leis dos espartanos serem restritivas, Hípias afirma que estes ouvem com prazer seus discursos (285b5-9). Não aqueles em que se propõe a ensinar a virtude, mas concordam em ouvi-lo falar sobre as linhagens de heróis e homens, sobre a fundação de cidades e tudo o que tem a ver com a Antiguidade (285d6-e2). Sócrates conclui, novamente em tom de zombaria, que os espartanos divertem-se com Hípias assim como as crianças divertem-se com os velhos, que lhes contam histórias agradáveis (286a1-2). Novamente, ele parece ignorar completamente a ironia socrática e, sem perder o bom humor, por fim zomba dos espartanos por serem tratados como crianças e esclarece que, em se tratando das belas ocupações

(ἐπιτηδευμάτων καλῶν) a que um jovem deve se empenhar, recentemente ele fora muito elogiado lá. Hípias esclarece também que, sobre esse tema específico, compôs um discurso muito belamente composto (παγκάλως λόγος), principalmente pela disposição (διακείμενος) das palavras (ὀνόμασι).

Hípias é categórico em ressaltar que *é pelo modo como as palavras estão organizadas* que seu texto torna-se mais belo. Uma consideração semelhante está presente também na fala de Sócrates após o discurso de Agatão no *Banquete*. Ele nos diz:

Καὶ πῶς, ὦ μακάριε, εἰπεῖν τὸν Σωκράτη, οὐ μέλλω ἀπορεῖν καὶ ἐγὼ καὶ ἄλλος ὅτισοῦν, μέλλων λέξιν μετὰ καλὸν οὔτω καὶ παντοδαπὸν λόγον ῥηθέντα; καὶ τὰ μὲν ἄλλα οὐχ ὁμοίως μὲν θαυμαστά· τὸ δὲ ἐπὶ τελευτῆς τοῦ κάλλους τῶν ὀνομάτων καὶ ῥημάτων τίς οὐκ ἂν ἐξεπλάγη ἀκούων;

“É como, feliz amigo”, disse Sócrates, “não deveria estar em aporia, eu e qualquer um, quando devo falar após um discurso em si mesmo tão belo e diverso? Não que as demais partes não sejam impressionantes, mas o final, por conta dos belos termos e frases, quem não ficaria assustado em ouvi-lo?” (PLATÃO. *Banquete*, 198b1-3. *Tradução nossa*)

Em 198d3, no princípio de seu discurso, Sócrates realiza uma crítica ao *lógos* de Agatão, dizendo estar arrependido de ter concordado em discursar após ele, pois não sabe nada a respeito de Eros. Ele considerava, ingenuamente, que se devia dizer a verdade (τᾶληθῆ) a respeito de tudo que está sendo elogiado em um discurso. E, desta verdade, recolher as mais admiráveis manifestações e dispô-las o mais decentemente possível (τὰ κάλλιστα ἐκλεγόμενους ὡς εὐπρεπέστατα τιθέναι), orgulhando-se (ἐφρόνου) de saber a verdade em todos os elogios (ὡς εἰδὼς τὴν ἀλήθειαν τοῦ ἐπαινεῖν ὅτιοῦν) e de falar bem, acreditando que em todos os seus elogios havia nobreza. Aqui o problema filosófico daquele que realiza o elogio é que, ao fazer uso do *lógos*, utiliza-o para louvar uma qualidade de algo ou alguém, sem preocupar-se, pelo menos não primariamente, com a verdade desta atribuição. Assim, o problema do elogio é que se colhe da verdade do objeto somente aquilo que é mais belo. *Kalós*, conforme vimos, é aquilo que é genuinamente louvável, e Sócrates defende que só se deve louvar a verdade, portanto aquilo que é verdadeiramente *kalós*. Uma preocupação que Agatão, assim como Hípias, parece não ter. Além disso, Sócrates nos indica que a forma expositiva do elogio difere objetivamente da forma filosófica, cuja preocupação, por sua vez, parece residir, não no cuidado estético para com as belas palavras e frases, mas na investigação da verdade. Não é o caso que a forma do discurso filosófico descuide da beleza, mas simplesmente que a beleza do discurso, enquanto arranjo de combinações de palavras que sejam agradáveis à audiência, não é primordialmente o objetivo do *lógos* do filósofo.

Embora o contexto do *Hípias Maior* divirja daquele do *Banquete* (pois neste temos uma clara crítica ao elogio enquanto gênero e Agatão de fato não é um sofista), podemos pensar nos problemas envolvidos no *lógos* de Hípias de modo semelhante. Em primeiro lugar, ele não falará para qualquer público, mas para os jovens. Em segundo lugar, ele não fará um elogio, mas falará sobre as belas ocupações às quais tais jovens devem se dedicar. Há, portanto, uma preocupação para com a condução e o desenvolvimento virtuoso desses jovens. Sendo um tema de cunho evidentemente pedagógico e de impacto direto na vida prática, pode-se cogitar o quanto de condenável há, sob o viés platônico, em se produzir um *lógos* que tem como um dos objetivos principais não a verdade, não o *kalós* genuinamente entendido.

É neste sentido que David Sider (1977, p. 465) defende que o *Hípias Maior* foi parcialmente destinado a uma crítica à “falta de ordem e arranjo artísticos” típicos das composições de Hípias. Infelizmente, sabemos muito pouco tanto sobre o estilo de seu texto, como sobre seu conteúdo. Temos, no entanto, testemunhos de que Hípias escreveu obras históricas e etnográficas, incluindo uma lista chamada *Vencedores Olímpicos* (*Ὀλυμπιονικῶν Ἀναγραφή*)<sup>45</sup> e a obra *Nomenclatura das Tribos* (*Ἐθνῶν ὀνομασίαις*) (cf. DK II. 331. 20ff = B2). Sider sugere que as genealogias (285d6) que Hípias diz ter usado com os lacedemônios provavelmente eram desse tipo – isto é, meras coleções de fatos reunidos com pouca consideração pela forma narrativa. Mais importante para a tese de Sider, no entanto, é um fragmento da introdução de uma obra chamada *Coleção* (*Συναγωγή*). A obra foi em grande parte perdida, como quase tudo aquilo que Hípias compôs. Um fragmento seu é citado em uma instigante menção de Clemente de Alexandria, que a utiliza como uma citação direta:

<τούτων ἴσως εἴρηται τὰ μὲν Ὀρφεῖ, τὰ δὲ Μουσαίῳ κατὰ βραχὺ ἄλλῳι ἄλλαχού, τὰ δὲ Ἡσιόδῳι τὰ δὲ Ὀμήρῳι, τὰ δὲ τοῖς ἄλλοις τῶν ποιητῶν, τὰ δὲ ἐν συγγραφαῖς τὰ μὲν Ἑλλήσι τὰ δὲ βαρβάροις· ἐγὼ δὲ ἐκ πάντων τούτων τὰ μέγιστα καὶ ὁμόφουλα συνθεῖς τοῦτον καινὸν καὶ πολυειδῆ τὸν λόγον ποιήσομαι.>

“Pode ser que alguma coisa disso tenha sido dita por Orfeu, algumas brevemente, aqui e ali, por Museu, algumas por Hesíodo e algumas por Homero, algumas em outros poetas e algumas em escritores em prosa tanto gregos como estrangeiros: de minha parte, porém, colecionei de todos estes escritores o que é o mais importante e que possui afinidade para fazer este discurso novo e variado”. (HÍPIAS DE ÉLIDE. *Fr.*, 6.1-5. Em: CLEM. *Strom.* VI 15 [II 434, 19 St.]). *Tradução nossa*).

O objetivo de Clemente com essa citação de Hípias, segundo Guthrie (2007, p. 262), era provar que os gregos são plagiários incorrigíveis, pois estão sempre reaproveitando ditos que já foram empregados por outros pensadores em momentos diversos, defendendo suas opiniões

<sup>45</sup> Mais informações a respeito dessa composição podem ser adquiridas em Christesen (2012, p. 319-356), que explicita a importância dessa obra, que foi a primeira lista de vencedores olímpicos.

através do plágio. Embora Hípias não pareça ser exatamente um plagiador, à medida em que parece referenciar os autores dos ditos importantes, ao fazer tal coleção fica implícita uma falta de talento e originalidade de composição, pois se deseja agrupar um amontoado de referências sem lhes conferir um fio condutor ou uma discussão detalhada a seu respeito. O que nos faz pensar que essa produção evidencia uma das características mais fortes de Hípias, anteriormente citada: a compulsão em colecionar. Quando tal compulsão é levada ao campo do saber, vemos a moldura de um saber enciclopédico, que pouco se preocupa com a verdade do que se afirma. Em outras palavras, Hípias não parece conduzir suas pesquisas por ele mesmo, avaliando quais teses estão corretas ou não, mas simplesmente acumula conhecimento, sem ter o senso crítico necessário. Pode-se pensar, é claro, que há algum mérito em Hípias saber compor belos discursos, os quais impressionaram tantos povos, a partir dessas citações soltas, mas, para Platão, como veremos neste e noutros lugares, a preocupação para com a verdade do que se afirma é essencial: *kalós e alétheia* caminham juntas no *lógos*.

A respeito do discurso de Hípias sobre as ocupações nobres em 286a, que ele pretende defender contra a educação tradicional lacedemônica, este pode resumir-se brevemente do seguinte modo: Após a tomada de Tróia, Neoptólemo perguntou a Nestor quais eram as ocupações nobres que, quando exercidas na juventude, fariam um indivíduo ser bem reputado (*εὐδοκιμώτατος*). Nestor, então, lhe propõe inúmeras ocupações nobres (286b). É a respeito dessas ocupações transmitidas por Nestor, as quais devem os mais jovens se aplicar, que Hípias discursou aos jovens lacedemônios e que pretende discursar também aos jovens atenienses na escola de Fidóstrato, a convite de Êudico, filho de Apemanto. Sobre o conteúdo de tal discurso, Raymond (2009, p. 33) nos diz:

The irony of Hippias' choice of dramatic setting would not have been lost on Plato's audience. In Greek mythology, Neoptolemus was infamous for his atrocities during the aftermath of the war, including the brutal murder of Priam, the old Trojan king, at the altar of Zeus *Herkeios*.

Homero narra, ao longo da *Odisseia*, o saque que Neoptólemo realiza em Troia e sacrifica, de maneira sangrenta, Polixena, Eurípilo, Polites, Astíanax e, claro, o rei Príamo, com idade já avançada. Neoptólemo escraviza Heleno, filho de Príamo, e Andrômaca, esposa de Heitor, a qual toma como sua própria esposa (cf. *Od.* XI. 510-32). De força brutal, Neoptólemo é conhecido por ter matado seis homens em um campo de batalha (cf. *Hyg. Fab.* 114). O famoso relato de ter assassinado Príamo no altar de Zeus Herkeios, o protetor do lar, evidencia a extrema impiedade constituinte de seu caráter. Na verdade, Neoptólemo não é somente ímpio,

mas parece ter muito pouco a nos dizer sobre a virtude de uma forma geral. Seja quais foram as indicações de Nestor para Neoptólemo, elas não parecem ter sido pedagogicamente muito adequadas, a julgar pelos seus atos. Assim, a ironia de Platão aqui é dupla: em primeiro lugar, nos evidencia o teor enciclopédico do saber de Hípias, representado pela narração de uma história antiga; em segundo lugar, porém, percebe-se que tal saber em nada considera o que está sendo dito, visto que os personagens representados como sendo exemplos de virtude são totalmente inadequados.

O ponto é que tal discurso absurdo de Hípias soa, no desenlace narrativo, como a chance de Sócrates testar esse saber tão apregoado. A reiterada insistência dos dois interlocutores, sofista e filósofo, em mencionar a palavra *kalós*, no que diz respeito ao discurso que será apresentado, mas sobretudo no que diz respeito a certas ocupações recomendadas para alcançar uma vida honrada, não faz mais do que incitar a percepção socrática em direção à questão central da discussão. Para Sócrates, de fato, o belo não é de forma alguma uma questão menor ou acidental, especialmente considerando a aparência do próprio Hípias. Assim, em 286c1, a questão acerca do que seja a natureza do *kalós* surge.

Ao longo deste capítulo, verificou-se, em primeiro lugar, como *Hp. mai.* pode ser entendido de certo modo como uma espécie de comédia devido aos artifícios literários empregados por Platão e de que modo o prólogo funciona como uma introdução cômica e informativa à figura de Hípias; ainda nesta linha, foi explicitado que Hípias, por sua vez, comporta-se como um charlatão típico da comédia, o que justifica o tratamento jocoso de Sócrates. E, por fim, na última seção, compreendemos a relação de Hípias com a nova e a antiga sofística, evidenciando que *kalós kai sophós*, a saudação inicial do diálogo, indica a reputação de sábio de Hípias, além de demonstrar ironicamente que ele é um charlatão.

### Capítulo 3. *Kalós* é uma donzela (287e2-289d5)

O termo *kalós* é mencionado exaustivamente ao longo do prólogo por Sócrates e Hípias, em diferentes circunstâncias (*Hp. mai.* 282b1; 282d6; 282e9; 283a8; 284a3-4; 285b8), de forma a indicar o caminho pelo qual poderá o filósofo testar o sofista. Sendo assim, Sócrates introduz o questionamento como uma mera “perguntinha” (*βραχύ τί μοι περὶ αὐτοῦ ἀπόκριναι*, 286c4), acrescentando que, por conta de tal questionamento, esteve em grande aporia (*ἀπορία*) recentemente: na discussão em questão, Sócrates censurava (*ψέγοντα*) as coisas feias (*ὡς αἰσχρά*) e elogiava (*ἐπαινοῦντα*) as belas (*ὡς καλά*). Neste passo, surge uma figura fictícia importante para a condução dramática do diálogo, o interlocutor anônimo. Sócrates não questiona Hípias diretamente, mas cria uma situação hipotética na qual um indivíduo anônimo lhe dirige perguntas às quais ele deve responder. Esse é um artifício presente em outros momentos na obra platônica, como no *Eutífron* (5a-b) e no *Críton* (50b). Muitos comentadores consideram que tal anônimo é, na verdade, Sócrates mesmo: “The anonymous questioner is, of course, Socrates’ *alter ego*; and it is Hippias who will turn out to be the laughingstock” (cf. Raymond, 2009, p. 33). Uma das razões principais oferecidas para essa estratégia seria o desejo de Sócrates em distanciar-se da interlocução, em uma tentativa de não parecer tão diretamente descortês para com Hípias, de caráter egocêntrico. Olson (2000, p. 265), nos diz:

The device of Socrates’ acting out these second-hand questions for Hippias somewhat insulates Socrates from seeming discourteous to Hippias. The questions he relays from the third party can be more simple and straightforward than the questions which the self-admiring Hippias would expect Socrates to address to his face. For his part Hippias can more frankly grumble about the unadorned questioning of the absent third party than would be polite for Hippias to grumble directly to Socrates.

Na verdade, tal tese é confirmada pelo próprio Sócrates que, em 292c, justifica o uso de tal estratégia: “Eu lhe responderei, do mesmo jeito que fiz há pouco, imitando o sujeito, a fim de não lhe dirigir palavras duras e desaforadas” (*Ἐγὼ σοι ἐρῶ, τὸν αὐτὸν τρόπον ὄνπερ νυνδὴ, μιμούμενος ἐκεῖνον, ἵνα μὴ πρὸς σὲ λέγω ῥήματα*). Um outro elemento, no entanto, torna esse problema singular: Sócrates não introduz a figura do interlocutor anônimo aqui como o faz no *Eutífron* e no *Críton*. Há uma particularidade nesse interlocutor, a qual fez até mesmo alguns afirmarem a inautenticidade do diálogo<sup>46</sup>, o modo insolente (*ὕβριστικός*, 286c5) com que formula suas perguntas. Pensando desse modo, tal estratégia seria também uma forma de Sócrates se proteger de possíveis contra-ataques de seu opositor, livrando-se assim de qualquer

<sup>46</sup> cf. Delorme, 2018, p. 74.

direcionamento pessoal que Hípias pudesse lhe fazer. De fato, Sócrates diz ter saído da discussão com tal “homem” irritado, formulando censuras contra si mesmo: “Ao retirar-me do encontro, senti-me irritado e insultei a mim mesmo” (*ἀπιὼν οὖν ἐκ τῆς συνουσίας ἐμαυτῷ τε ὀργιζόμεν καὶ ὠνειδίζον*, 286d1). É bem provável que também Hípias possa sentir o mesmo ao ser questionado. Na verdade, é justamente por isso que ele questiona, de maneira incisiva ao longo do diálogo, quem é esse homem tão banal e grosseirão<sup>47</sup>. Ao que Sócrates responde, finalmente, ainda que de forma indireta, ser ele mesmo: {HP} Quem é essa pessoa? {SO.} O filho de Sofronisco (*{III.} Τίνα τοῦτον; {ΣΩ.} Τὸν Σωφρονίσκου*, 298b10-11).

No entanto, independentemente dessas considerações, me parece claro que a estratégia socrática do anônimo serve perfeitamente para “pescar” Hípias, uma figura de caráter tão vaidoso que, arrogando saber tantas coisas, imediatamente se oferece para auxiliar Sócrates na matéria proposta. A teia socrática consiste em uma estratégia muito simples: inflar o ego de Hípias para que ele rapidamente possa se interessar pelo assunto. Isso ocorre em dois momentos significativos: 1. quando Sócrates diz que, tendo se irritado por conversar com tal interlocutor, prometeu a si mesmo que, quando encontrasse um dos sábios, ouviria-o e se instruiria com ele (*ὁπότε πρῶτον ὑμῶν τῶ σοφῶν ἐντύχοιμι, ἀκούσας καὶ μαθῶν*, 286d5) e 2. quando Sócrates diz que é fora de dúvida que Hípias saiba precisamente o que é o belo, sendo esta, aliás, uma matéria de pouca importância dentre os inúmeros conhecimentos que Hípias dispõe (*οἷσθα γὰρ δήπου σαφῶς, καὶ μικρὸν που τοῦτ' ἂν εἴη μάθημα ὧν σὺ τῶν πολλῶν ἐπίστασαι*, 286e1). Com essas palavras, Sócrates conduz, de maneira extremamente ardilosa, Hípias para a arena e assim o faz usando termos muito apropriados para o combate: vide os termos combater (*ἀναμάχομαι*, 286d5) e tornar-se um devedor (*ὀφλισκάνω*, 286e1).

É com esse vocabulário marcial, desafiador, que Sócrates implicitamente conduz Hípias à pergunta principal: o que é aquilo a partir do que se distingue o belo do feio? (*οἷσθα' ὅποια καλὰ καὶ αἰσχρά;*). Em outras palavras, o que é o belo? (*τί ἐστὶ τὸ καλόν;*, 286d1-2). É preciso ressaltar como esse questionamento é recebido na conversação. Sócrates afirma, em uma espécie de ironia à famosa afirmação final que encerra o diálogo, que tal pesquisa certamente é um aprendizado de pouca relevância (*σικρὸν που τοῦτ' ἂν εἴη μάθημα*, 286e5), tendo em vista os múltiplos conhecimentos que o sofista dispõe (286c), ao passo que Hípias aceita tal afirmação e diz ser uma questão “de nenhum valor” (*οὐδενὸς ἄξιον*, 286e5-6). Finalmente, Hípias afirma não ser essa uma questão grandiosa (*οὐ μέγα ἐστὶ τὸ ἐρώτημα*, 287a8-287b1), já que, através de seus ensinamentos, Sócrates será capaz de responder a perguntas muito mais

<sup>47</sup> Momentos importantes são: *Hp mai.* 288d1; 290d10; 292a8; 298b5.

difíceis (*πολὸν τούτου χαλεπότερα*, 287b1). Verifica-se, portanto, que Hípias se propõe a ensinar Sócrates o modo pelo qual ele jamais poderá ser refutado por nenhuma pessoa (287e2): {SO.} Desse modo mais facilmente captarei a matéria, sem que ninguém me possa refutar. {HP.} Ninguém o fará: ou minha profissão seria ordinária e vulgar ({ΣΩ.} *Παδίως ἄρα μαθήσομαι καὶ οὐδεὶς με ἐξελέγξει ἔτι*. {III.} *Οὐδεὶς μέντοι· φαῦλον γὰρ ἂν εἴη τὸ ἐμὸν πρᾶγμα καὶ ἰδιωτικόν*). Para cumprir esse intento, o filósofo se dispõe a imitar (*μιμῆομαι*) o homem, colocando-se no lugar dele (287a3). A partir de então, tendo o aceite de Hípias para continuar seu questionamento, dessa vez Sócrates introduz um novo problema, dizendo-lhe:

εἰ γὰρ δὴ αὐτῷ τὸν λόγον τοῦτον ἐπιδείξαις ὃν φήεις, τὸν περὶ τῶν καλῶν ἐπιτηδευμάτων, ἀκούσας, ἐπειδὴ παύσαιο λέγων, ἔροιτ' ἂν οὐ περὶ ἄλλου πρότερον ἢ περὶ τοῦ καλοῦ – ἔθος γὰρ τι τοῦτ' ἔχει – καὶ εἴποι ἂν· “ὦ ξένη Ἥλειε, ἄρ' οὐ δικαιοσύνη δίκαιοί εἰσιν οἱ δίκαιοι;” ἀποκρίναι δὴ, ὃ Ἴππία, ὡς ἐκείνου ἐρωτῶντος.

Se lhe apresentasse o mesmo discurso, aquele acerca das belas ocupações e ele ouvisse, assim que concluísse tua fala, antes de mais nada ele te perguntaria sobre o belo – como é o seu costume – e assim diria: “Visitante de Élide, não é pela justiça que os justos são justos?”. Responda, Hípias, como se ele te interrogasse. (PLATÃO. *Hípias Maior*, 287b5-c3. *Tradução nossa*)

Hípias responde que é de fato pela justiça que as coisas justas são justas. E então Sócrates questiona: *a justiça certamente é algo? (Οὐκοῦν ἔστι τι τοῦτο, ἢ δικαιοσύνη;*, 287c4). Certamente, diz Sócrates, a sabedoria, a justiça e o bem são algo (*οὐσί*), pois de outro modo, os indivíduos sábios, justos e as coisas boas não seriam algo (*μὴ οὐσί*) (287c7). O argumento é hermético e difícil de aceitar tão facilmente. O exemplo da justiça, assim como os demais exemplos a ela incorporados – o caso da sabedoria, do bem e da beleza (287c5-7) –, são um tanto quanto complexos. Não é evidente o que o interlocutor quer dizer quando pergunta se tais coisas são. A pergunta se refere ao estatuto ontológico de tais coisas? Ela deseja afirmar que tais coisas realmente existem? Que são reais? Que são determinadas? Que são separadas de e anteriores às suas instâncias? É preciso tecer algumas considerações sobre esse ponto.

Linhas à frente no diálogo, em 287d1-3, há a formulação de uma nova tese que pode nos auxiliar a entender esse passo e o objetivo da pesquisa. No passo, Sócrates questiona: se existe o belo em si mesmo, é correto afirmarmos que é por sua causa que todas as demais coisas são belas? (*Σω. ‘ἄρ’ οὖν οὐ καὶ τὰ καλὰ πάντα τῷ καλῷ ἔστι καλά;*, 287d1). De maneira geral, o argumento de Sócrates pode ser formalizado do seguinte modo:

*Todas as coisas b são b por causa de B*  
*B existe*

---

*Logo, B é alguma coisa*

Nesse contexto específico, B pode ser ou a justiça, ou a sabedoria ou o bem. Uma passagem que contribui para um melhor entendimento desse passo específico é *Phd.* 65d-65e na qual Sócrates questiona:

Τί δὲ δὴ τὰ τοιαῦδε, ὦ Σιμμία; φαμέν τι εἶναι δίκαιον αὐτὸ ἢ οὐδέν;  
 Φαμέν μέντοι νῆ Δία.  
 Καὶ αὖ καλόν γέ τι καὶ ἀγαθόν;  
 Πῶς δ' οὐ;  
 Ἦδη οὖν πρότερον τι τῶν τοιούτων τοῖς ὀφθαλμοῖς εἶδες;  
 Οὐδαμῶς, ἦ δ' ὄς.  
 Ἄλλ' ἄλλη τινὶ αἰσθήσει τῶν διὰ τοῦ σώματος ἐφήσω αὐτῶν; λέγω δὲ περὶ πάντων,  
 οἷον μεγέθους περὶ, ὑγείας, ἰσχύος, καὶ τῶν ἄλλων ἐνὶ λόγῳ ἀπάντων τῆς οὐσίας ὃ  
 τυγχάνει ἕκαστον ὄν.

Afirmaremos que a Justiça em si mesma é algo ou nada?  
 Por Zeus, certamente afirmaremos!  
 E também afirmaremos que o Belo é algo e que o Bom é algo?  
 Como não?  
 Certamente tu nunca viste uma coisa como essas com teus olhos?  
 Nenhuma, absolutamente.  
 Será então que tu as percebestes por qualquer outro sentido que não os corporais?  
 Refiro-me a todas as coisas, como a Grandeza, a Saúde, a Força e todas as demais, em  
 suma, o ser de todas as demais coisas, aquilo que cada uma delas realmente é.  
 (PLATÃO, *Fédon* 65d4-65e1, tradução nossa)

Em uma formulação bem próxima à supracitada, a questão aqui implica que, se a Justiça é algo, então ela não é nada, em outras palavras, dizer que uma coisa é (*ὄν*), implica afirmar que ela tem um ser (*οὐσία*). Se X é algo, X tem uma *ousía*. Comentando a passagem, Kahn (2014, p. 109), nos diz:

Note that the claim of existence is expressed by the grammatical copula: to exist is to be *something*. Veridical idea, existence claim, and predicative syntax are all taken up in the nominalization of the verb *οὐσία* at 65d13, in Plato's first generalized reference to the Forms: "(I am speaking) of the being (*οὐσία*) of all those things, what each one really is", (*περὶ*) ἀπάντων τῆς οὐσίας ὃ τυγχάνει ἕκαστον ὄν'.

Segundo o mesmo autor (2014, p. 114), a frase *ὃ τυγχάνει ὄν* do *Fédon* é uma espécie de “versão mais forte” da *ὃ ἔστι* do *Hípias*, a qual parece enfatizar sua força verídica (“o que cada uma realmente é”). Nós podemos afirmar que a fórmula *ὃ ἔστι* representa um “é” de identidade em uma fórmula que procura por essência, uma resposta ao pedido socrático de definição. Ainda no *Fédon*, em 78d1-79a4, Sócrates e Cebes discutem a natureza do *kalós* e de suas instâncias. No contexto, afirma-se que este comporta-se sempre do mesmo modo, mantendo a sua identidade e não sendo suscetível a mudanças. Já os múltiplos objetos, como homens, cavalos, vestimentas e demais coisas do mesmo gênero, são distintos das formas, pois

jamais estão no mesmo estado em relação a si e aos outros. Após distingui-los, Sócrates passa, em 100c3-100e3, a especificar tal relação, nos dizendo que, quando além do belo em si, existe um outro belo, este é belo somente porque participa (*μετέχει*, 100c5) daquele, sendo aquele, portanto, sua única causa (*αἰτία*, 100c7). Logo, Sócrates dispensa outras causas (*ἔτι μανθάνω οὐδὲ δύναμαι τὰς ἄλλας αἰτίας τὰς σοφὰς ταύτας γινώσκειν*, 100c9-10), que tenham como foco a cor ou forma ou qualquer coisa do mesmo gênero (*ἢ χροῶμα εὐανθὲς ἔχον ἢ σχῆμα ἢ ἄλλο ὁτιοῦν τῶν τοιούτων*, 100d1-2).

Assim, a partir de considerações semelhantes às expostas acima e do reconhecimento de que as formas são algo (287c1-4), Hípias concorda com Sócrates que, para saber se algo é justo, sábio e bom é preciso que se admita que tais coisas assim o são devido ao ser da justiça, da sabedoria e do bem, que é a causa de todas estas coisas (288a8-11). Essa antecedência da forma em relação às suas instâncias parece se justificar pelo que diz Sócrates quando, emulando o interlocutor anônimo, pergunta a Hípias se ele julga que é pelo belo que as belas coisas são belas (287c8), ao que o sofista consente, afirmando ser “pelo belo” (*Ναί, τῷ καλῷ*, 287d1). Imediatamente após ter realizado tal especificação acerca da natureza do objeto procurado, Sócrates torna a questionar Hípias:

{ΣΩ.} “Εἰπέ δὴ, ὦ ξένε,” φήσει, “τί ἐστι τοῦτο τὸ καλόν;”  
 {ΙΠ.} Ἄλλο τι οὖν, ὦ Σώκρατες, ὁ τοῦτο ἐρωτῶν δεῖται πυθέσθαι τί ἐστι καλόν;  
 {ΣΩ.} Οὐ μοι δοκεῖ, ἀλλ’ ὅτι ἐστὶ τὸ καλόν, ὦ Ἰππία.  
 {ΙΠ.} Καὶ τί διαφέρει τοῦτ’ ἐκείνου;  
 {ΣΩ.} Οὐδέν σοι δοκεῖ;  
 {ΙΠ.} Οὐδὲν γὰρ διαφέρει.  
 {ΣΩ.} Ἀλλὰ μέντοι δήλον ὅτι σὺ κάλλιον οἶσθα. ὁμως δέ, ὦγαθέ, ἄθρει· ἐρωτᾷ γάρ σε οὐ τί ἐστι καλόν, ἀλλ’ ὅτι ἐστὶ τὸ καλόν.

SO. Me diga, então, Visitante, ele diria, “o que é isso, o belo?”

HP. Mas o que é isso, Sócrates, ele quer saber o que é *belo*?

SO. Julgo que não, mas sim o que é *o belo*, Hípias.

HP. E no que tais coisas são diferentes?

SO. Tu julgas que não diferem em nada?

HP. Em nada diferem.

SO. Bem, é evidente que tu sabes isso melhor. Mas, olhe, bom amigo: ele não te perguntou o que é belo, mas sim o que é o belo.

(PLATÃO. *Hípias Maior*, 287d4-287e1. *Tradução nossa*)

Existe uma causação inerente à forma do belo (aliás, o problema da causa está ao longo de praticamente todo o diálogo), por isso Sócrates diz: “de minha parte diria que se uma bela donzela é o belo, então, ela é aquilo através do que essas coisas seriam belas” (*ἐγὼ δὲ δὴ ἐρῶ ὅτι εἰ παρθένος καλὴ καλόν, ἔστι δι’ ὃ ταῦτ’ ἂν εἴη καλά;*, 288a10). Ora, se o ser das demais coisas belas é devido ao ser da forma, é preciso primeiramente que se investigue o que vem a ser tal forma. É cômico como Hípias, que aparentemente acompanhava os percursos dialógicos

de Sócrates, à medida em que concordava que o belo é algo e que é pelo belo em si mesmo que as coisas belas assim o são, parece imediatamente se esquecer da diferenciação que lhe fora anteriormente evidenciada. Como em uma espécie de ironia à sua própria técnica mnemônica, Hípias não é capaz de guardar a diferença, reiteradamente afirmada, entre o belo e as coisas belas. Se tal esquecimento do sofista é proposital ou ocorre por mera ignorância, é o que irei discutir em outro momento.

Concordo com Delorme (2018, p. 77), o qual identifica que o problema central nesse primeiro momento parece residir em dois modos distintos de acessar as coisas: o primeiro, pela *tékhnē*, que corresponde ao conhecimento das coisas disponíveis para o homem; o segundo, pela *epistéme* cujo objeto não é, primariamente, alcançado por meio da *tékhnē*. Assim, o belo pertence ao âmbito desse segundo modo de acesso, ao âmbito do “em si mesmo”. Para melhor compreendermos essa tese, é preciso remontar às indicações iniciais de Hípias e Sócrates. Em 287a-b, Hípias se propõe a oferecer respostas a Sócrates pelas quais ele jamais será refutado, bem como ensiná-lo a responder a perguntas mais difíceis do que aquela que fora proposta. Ora, a partir do que foi dito pode-se concluir que o sofista empregará amplamente sua técnica para a resolução do problema em curso. Verificamos, além disso, que tal técnica consiste precisamente em formular respostas que jamais possam ser refutadas e que evitem o risível, exatamente um dos cernes principais da educação sofística, que ensejava uma exibição pública de belo discurso, sem preocupar-se primeiramente com a verdade do que estava sendo dito<sup>48</sup>.

Sob esse arranjo dramático, a primeira definição oferecida por Hípias é a de que, como vimos, o belo é uma donzela (*παρθένος καλή καλόν*, 287e). Hípias pensa, erroneamente, que o interlocutor de Sócrates pergunta por uma instância de beleza, cuja admiração seja compartilhada, isto é, que seja louvada e desejada por todos os indivíduos. Parece que a beleza de uma bela donzela é percebida e confirmada por todos, de modo que não há como refutar algo que é um consenso:

{ΠΠ.} Μανθάνω, ὠγαθέ, καὶ ἀποκρινοῦμαι γε αὐτῷ ὅτι ἐστὶ τὸ καλόν, καὶ οὐ μὴ ποτε ἐλεγχθῶ. ἔστι γάρ, ὦ Σώκρατες, εὖ ἴσθι, εἰ δεῖ τὸ ἀληθὲς λέγειν, παρθένος καλή καλόν.

<sup>48</sup> A respeito desse assunto, Guthrie, 2007, p. 170, nos diz: “A base teórica essencial da retórica era aquela que a distinguia desde o início, e que tanto chocou o Platão absolutista, a saber, que (como colocou Tísias e Górgias, *Fedro* 267a), ‘eles tinham o provável (ou aparente, plausível, *eikota*) em maior honra que o verdadeiro’. A justificativa para isso era que, para um sofista ou orador, verdade e conhecimento eram ilusão”. Acredito que essa posição dos sofistas, caso seja verdadeira, é contrastada por aquela afirmada por Sócrates em 288d após ser implicitamente chamado de ordinário (*φαῦλος*): “Ele é assim mesmo, Hípias, sem refinamento algum, mas vulgar e só preocupado com a verdade” (*Τοιοῦτός τις, ὃ Ἰππία, οὐ κομψὸς ἀλλὰ συρφετός, οὐδὲν ἄλλο φροντίζων ἢ τὸ ἀληθές*).

HP. Compreendo, bom amigo, e vou responder a ele o que o belo é e jamais serei refutado. Ouça, Sócrates, para dizer a verdade, belo é uma bela donzela. (PLATÃO. *Hípias Maior*, 287e4. Tradução nossa)

Ao oferecer essa resposta, Hípias tem como foco primordial livrar-se da refutação e ensinar a Sócrates como proceder de modo semelhante. Neste ponto é interessante notar como a verdade (*ἀληθείης*) para Hípias provém de uma aparência imediata, neste caso, a verdade acerca do que seja belo é a aparência imediata de uma jovem, uma apreensão que provém dos sentidos de Hípias, consideravelmente o da visão. Igualmente interessante é a justificativa que Hípias oferece a Sócrates para garantir que ele jamais será refutado com tal resposta. Ele diz:

{III.} Πῶς γὰρ ἄν, ὃ Σώκρατες, ἐλεγχθείης, ὃ γε πᾶσιν δοκεῖ καὶ πάντες σοι μαρτυρήσουσιν οἱ ἀκούοντες ὅτι ὀρθῶς λέγεις;

HP. E quem poderia refutar, Sócrates, o que parece ser o caso a todos e que todos ao ouvirem assentirão ser um discurso correto. (PLATÃO. *Hípias Maior*, 288a3-5. Tradução nossa)

Ora, em última instância, a verdade acerca do julgamento de Hípias é assegurada pela *dóxa*, pela opinião pública. Sócrates, por sua vez, o corrige atentando para o fato de que o belo que se procura não corresponde a um exemplo individual de beleza, mas àquele que é capaz de tornar belas as coisas que são consideradas e ditas belas, assim como a justiça torna justas as coisas justas (288a). Mas, para nós, a questão principal a ser observada não está na correção socrática, e sim no distanciamento da hipótese aparentemente insólita e extravagante de Hípias: a primeira hipótese de Hípias parece ser um caso típico entre os interlocutores de Sócrates que, ao serem questionados sobre a definição de algo, oferecem como exemplo referentes extensionais que instanciam aquilo que está por ser definido, e não critérios necessários e suficientes que captem a essência do *definiens*.

Estou de acordo com Lee (2010), segundo o qual Hípias não comete exatamente uma confusão aqui, ele compreende a pergunta levantada por Sócrates, isto é, entende que se busca um objeto de valor universal. O ponto, e me parece que Lee acerta em sua análise, é que Hípias intencionalmente recusa-se a oferecer uma resposta que seja adequada à pergunta de Sócrates. Ao menos nesta primeira hipótese, o sofista oferece uma concepção completamente distinta daquela de Sócrates do que conta ou não como uma definição. Não exatamente por confusão ou ignorância, mas por crer que todo objeto belo pode ser citado como explicação adequada de sua própria beleza. A beleza de uma donzela explica a beleza daquela donzela que vejo. E se, neste caso, o exemplo individual é capaz de explicar, ele consegue justificar e, se justifica, causa. Isso seria precisamente o que Sócrates se propôs a investigar: a causa do belo. Pelas

razões aludidas acima, não me parece adequado considerar a primeira resposta de Hípias como um completo disparate, já que os objetivos dos dois em relação à pergunta proposta são, a princípio, distintos. Acredito ser coerente considerar Hípias como uma espécie de filodóxo, um amante da opinião, não só pela atenção que ele dedica em reiterados momentos à *dóxa* dos *hoi polloi*<sup>49</sup>, pela opinião da multidão, mas também por evidenciar uma posição ontológica que se contrapõe à unidade. Em reiterados momentos do diálogo, Hípias nega que exista diferenciação entre a multiplicidade de belezas e o belo em si simplesmente porque ele não acredita que algo como as formas exista. Neste sentido, o que explica a beleza de uma jovem, por exemplo, é a beleza de uma bela jovem, não algo como “o belo”. No livro V da *República*, a figura do filósofo é contraposta à do filodóxo, pois enquanto o filósofo é retratado como alguém cujo pensamento (*διάνοια*) era capaz de ver e alegrar-se com a natureza do próprio belo (*αὐτοῦ δὲ τοῦ καλοῦ*, 476b6-8), o filodóxo é aquele que, contrariamente, não só não reconhece o próprio belo, como também, por conseguinte, é incapaz de diferenciar o belo das coisas que dele participam. Conforme nos diz Haddad (2022, p. 419), o filodóxo é “preso à multiplicidade (...) toma as coisas belas (sons, cores, figuras, artefatos – que podem ser apreendidos pela sensação) como realidades autônomas, não se dando conta de que são relativas ao próprio belo, sendo semelhantes a ele”. Embora Hípias não diga explicitamente ao longo do diálogo qual é o seu partido no embate ontológico, parece difícil afirmar que Hípias em algum momento está convencido da existência do belo em si mesmo.

Grube (1929, p. 370), por sua vez, tomando o partido de Sócrates, em seu clássico artigo enumera os três principais problemas que estão presentes na primeira resposta de Hípias: 1. há aqui uma petição de princípio, à medida em que se coloca o termo “belo” presente na definição do belo; 2. há também uma confusão entre o geral e o particular, pois Hípias oferece um exemplo particular de beleza ao invés de definir o belo em si; 3. finalmente, parece haver uma falha na diferenciação dos objetos concretos e abstratos, pois uma bela jovem é um objeto concreto, enquanto o belo, uma entidade abstrata. Geralmente, é um recurso comum em outros diálogos nos quais o interlocutor falha em oferecer uma definição na qual o *definiens* seja coextensivo com o *definiendum*, demonstrar que a resposta de seu interlocutor é inadequada a partir de contra-exemplos. Vide o caso do *Mênon* 73d-e, em que Mênon, ao ser questionado sobre o que seria a *areté*, confunde o *definiendum* com uma de suas espécies ao afirmar que a “justiça é virtude”. Sócrates imediatamente o questiona, perguntando: “É virtude, Mênon, ou uma virtude?”. A necessidade de especificar que se trata de um tipo específico de virtude advém

---

<sup>49</sup> Passagens importantes para comprovar essa tese são: *Hp. mai.* 288a3-5 e 299a8-9.

do fato de termos outras espécies de virtude. O mesmo é verdade para o redondo, o qual não dizemos *ser* figura tal e qual, mas sim *uma* figura em específico. É exatamente esse o método que será aplicado por Sócrates aqui, quando refuta a Hípias oferecendo contra-exemplos de outras instâncias de belezas, que são igualmente belas ou que podem ser até mesmo mais belas do que uma donzela:

{ΣΩ.} “Ὡς γλυκὺς εἶ,” φήσει, “ὦ Σώκρατες. θήλεια δὲ ἵππος καλὴ οὐ καλόν, ἦν καὶ ὁ θεὸς ἐν τῷ χρησμῷ ἐπήνεσεν;” τί φήσομεν, ὦ Ἱππία; ἄλλο τι ἢ φῶμεν καὶ τὴν ἵππον καλὸν εἶναι, τὴν γε καλήν; πῶς γὰρ ἂν τολμῶμεν ἕξαρνοι εἶναι τὸ καλὸν μὴ καλὸν εἶναι; {ΠΙ.} Ἀληθῆ λέγεις, ὦ Σώκρατες; ἐπεὶ τοι καὶ ὀρθῶς αὐτὸ ὁ θεὸς εἶπεν· πάγκαλαι γὰρ παρ’ ἡμῖν ἵπποι γίνονται.

{ΣΩ.} “Ἐἶεν,” φήσει δὴ· “τί δὲ λύρα καλή; οὐ καλόν;” φῶμεν, ὦ Ἱππία;

{ΠΙ.} Ναί.

{ΣΩ.} Ἐρεῖ τοίνυν μετὰ τοῦτ’ ἐκεῖνος, σχεδόν τι εὖ οἶδα ἐκ τοῦ τρόπου τεκμαιρόμενος· “ὦ βέλτιστε σύ, τί δὲ χύτρα καλή; οὐ καλὸν ἄρα;”

{ΣΟ.} “Como tu és doce, ó Sócrates”, ele dirá, “uma bela égua não é algo belo, visto que até mesmo o deus a elogiou no oráculo?”. Que falaremos, Hípias? Afirmaríamos que uma égua, sendo bela, não é algo belo? Como teríamos a petulância de negar que algo belo não é belo?

{HP.} Dizes a verdade, Sócrates, uma vez que também corretamente diz o deus: éguas muito belas surgem entre nós.

{ΣΟ.} “Muito bem”, ele diria, “e uma bela lira, não é algo belo?”. Confirmamos, Hípias?

{HP.} Sim.

{ΣΟ.} Conhecendo-o bem, sei que depois disso, ele dirá: “Ó excelente, e uma bela panela: não é algo belo?” (PLATÃO. *Hípias Maior*, 288b6-c8. *Tradução nossa*)

Aqui há a introdução dos três contraexemplos: égua (ἵππος, 288b5), lira (λύρα, 288c5) e panela (χύτρα, 288c10). De maneira geral, todas são coisas extremamente cotidianas e integradas à vida comum ateniense. A introdução da *χύτρα*, no entanto, diferentemente dos exemplos anteriores, parece incomodar Hípias. Poderíamos nos perguntar o porquê disso, afinal, não é comum termos acessos a vasos, panelas e demais utensílios que são ditos belos? O ponto é que uma *χύτρα* antiga não designa a maioria dos artefatos belamente decorados que encontramos hodiernamente. Trata-se de uma espécie de panela de uso cotidiano, sem nenhum interesse estético imediato, conforme nos diz Sider (1977, p. 467):

For most of us the words "Greek pottery" call to mind the artfully glazed and decorated vases reverentially put on display in our museums. Socrates makes no reference to painting on the pot, and the word he uses, *chytra*, when it is not used loosely for pot in general, refers to the most common kind of cooking ware. The chytra is so common, that it finds no place in Richter and Milne's excellent little pamphlet on the names of Greek vases.

É precisamente pela aplicação de um exemplo tão ordinário que Hípias se incomoda e questiona quem é este homem que emprega nomes tão vulgares em assunto de tamanha

importância (288d1). Aqui o sofista se contradiz, pois anteriormente afirmara ser essa uma questão em tudo irrelevante (286c3). De todo modo, o que acompanhamos nesse ponto é que Sócrates não está necessariamente se referindo à bela cerâmica pintada que vemos nos museus atualmente. Ele provavelmente está se referindo a um objeto para uso diário na cozinha. Sócrates não menciona nenhuma imagem bela na panela, mas, no passo que se segue em 288d3-e1, ele se refere à sua conformação material: trata-se de uma panela uniforme e arredondada, queimada por um bom ceramista e belamente ornada, como há certas panelas de duas asas, que comportam seis medidas, totalmente belas. O foco aqui está primordialmente na função que a panela pode desempenhar: pode comportar seis medidas. Sócrates se refere à função do objeto quando tenta descrever sua beleza, embora certos aspectos visíveis da panela (sua suavidade, redondeza, simetria) também possam desempenhar um papel em sua beleza. Em ambos os casos, porém, tanto na lira, quanto na panela, vemos uma expansão do termo *kalós*, que parece designar tanto o aspecto visível e aparente de algo, como sua função e razão de ser. Nesse segundo sentido, é óbvio que uma panela *kalós* não seria somente bela, mas principalmente boa, à medida em que desempenhasse bem a sua função.

Hípias nesse ponto da discussão, após ter sido constrangido a afirmar que uma panela comum é de fato *kalós*, introduz a tese de que “tal utensílio é belo ao ser belamente produzido” (*καλὸν μὲν καὶ τοῦτο τὸ σκεῦός ἐστι καλῶς εἰργασμένον*, 288e5-6). Mas tais objetos não são dignos de comparação com uma égua, uma bela virgem e todas as outras coisas que são realmente belas. Do mesmo modo, dirá Sócrates, parece verdadeiro o dito de Heráclito que afirma que o mais belo macaco é feio em comparação com o gênero humano (*Πιθήκων ὁ κάλλιστος αἰσχρὸς ἀνθρώπων γένει συμβάλλειν*, 289a3-4). Assim também para Hípias, a mais bela panela será feia em comparação com uma bela virgem. Mas o mesmo Heráclito afirmou que o mais sábio dos homens não passa de um macaco em comparação com os deuses, isso em sabedoria, beleza e em tudo o mais (*Ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται καὶ σοφία καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν*, 289b4-5). Ora, ao seguir a analogia, temos que a raça das deusas, em comparação com a das donzelas, é muito mais bela, o que torna as jovens humanas feias em comparação com as deusas (289a9-289b7). Pode-se formalizar tal argumento a partir da seguinte redução ao absurdo:

P1. O Belo é uma bela donzela (B é b).

P2. Uma bela donzela é feia (*αἰσχρὸς*) comparada à raça das deusas.

C1. Uma bela donzela não é mais bela do que feia.

P3. O Belo “jamais aparecerá feio a ninguém de modo algum”. Também em 292e2, “o belo sempre é belo”.

C2. O Belo não é mais belo do que feio (De C1 e P3)

Se P3, então C1 é falso.

Essa é uma conformação próxima àquela apresentada em *República* 479a-d, quando é dito que as belezas múltiplas (*πολλὰ δὲ τὰ καλὰ*, 479a3), sendo objeto da opinião (478e3), são tanto belas quanto feias (*καλὰ πως αὐτὰ καὶ αἰσχρὰ φανῆναι, καὶ ὅσα ἄλλα ἐρωτᾶς*, 479b1-2), isso porque modificam-se a todo instante. Hípias acredita que os seres vivos (uma égua, um ser humano) são mais belos que os utensílios mencionados (288e6-9). Sócrates, então, aceita a noção de que alguns seres são mais belos do que outros – isto é, ele admite a ideia de uma hierarquia de beleza e expande tal hierarquia para incluir os deuses. Como vimos, sua refutação final da primeira definição de Hípias faz uso de dois aforismos heraclitianos, parafraseados. A partir de tais aforismos, verifica-se que a primeira hipótese de Hípias falha, pois a beleza de uma donzela torna-se relativa e, portanto, ela não é completamente bela em todos os casos. Sua beleza depende do contexto: quando comparada às deusas, sua beleza empalidece e ela pode ser legitimamente chamada de feia. Assim, ao introduzir os deuses no diálogo, Sócrates demonstra que um exemplo particular de beleza será sempre problemático por conta da hierarquia estabelecida: sob um determinado prisma, ele será mais belo, por outro, será menos belo, não podendo, portanto, ser identificado com o objeto procurado.

À guisa de conclusão deste terceiro capítulo, podemos verificar, em primeiro lugar, como Sócrates constrói a hipótese do interlocutor anônimo e faz uso de um vocabulário marcial para atrair Hípias e fazer com que este engaje no diálogo. Discutiu-se também como a pergunta a respeito do que seja o *kalós* é recebida e classificada como uma questão simplória e de pouco valor pelo sofista. Por fim, podemos analisar que o belo é algo, mas não só. Em conjunto com o diálogo *Fédon*, verificamos que o belo é definido como a única causa para as coisas que são belas. Em sua primeira formulação, porém, Hípias considera que a verdade (*ἀληθείης*) provém de uma aparência imediata, neste caso, a verdade acerca do que seja belo é a aparência imediata de uma donzela, uma apreensão que provém consideravelmente do sentido da visão. Essa formulação foi desconsiderada por, de maneira, geral, 1. ser uma resposta inadequada à pergunta socrática, que busca uma causa e não uma instância de beleza e 2. pelo fato do belo em si não admitir graus (o objeto buscado não pode ser mais ou menos belo e feio).

#### Capítulo 4. *Kalós* é o ouro (289d6-291c9)

Diante do evidente fracasso da definição precedente oferecida por Hípias, a saber, de que o belo (*καλός*) seria uma bela donzela (*παρθένος καλή καλόν*, 287e4), Sócrates introduz um novo esclarecimento na investigação:

{ΣΩ.} “Εἰ δέ σε ἠρόμην,” φήσει, “ἐξ ἀρχῆς τί ἐστι καλόν τε καὶ αἰσχρόν, εἴ μοι ἄπερ νῦν ἀπεκρίνω, ἄρ' οὐκ ἂν ὀρθῶς ἀπεκέκρισο; ἔτι δὲ καὶ δοκεῖ σοι αὐτὸ τὸ καλόν, ᾧ καὶ τᾶλλα πάντα κοσμεῖται καὶ καλὰ φαίνεται, ἐπειδὴν προσγένηται ἐκεῖνο τὸ εἶδος, τοῦτ' εἶναι παρθένος ἢ ἵππος ἢ λύρα;

{ΣΟ.} “Se eu tivesse te perguntado”, ele dirá, “desde o início o que é belo e feio, e tu me respondestes como agora, não seria uma resposta correta? Mas então ainda és de opinião que o belo em si mesmo – pelo qual todas as coisas se ordenam e parecem belas quando sua forma lhes é acrescentada – é uma jovem, ou uma égua, ou uma lira?” (PLATÃO, *Hípias Maior*, 289c9-289d5. *Tradução nossa*)

Segundo Sócrates, é preciso descobrir a forma (*εἶδος*) que, quando acrescentada (*προσγένηται*), fará com que algo apareça (*φαίνεται*) belo. Assim, a questão tornou-se filosoficamente mais precisa: somos solicitados a encontrar uma definição de beleza que nos permita identificar o que é isso que faz com que as coisas *apareçam* belas. A palavra que Sócrates usa, *προσγένηται*, é um composto de *γίγνομαι* (vir a existir) e seu sentido geral é o de “vir a ser adicionado, acumulado”<sup>50</sup>. O que se deseja, portanto, é um *lógos* que dê conta de explicar o que é o elemento motivador desta mudança, que faz com que um objeto chegue à aparência de belo. Consideremos o caso de um escultor que trabalha no mármore. Ao produzir sua obra, ele parte de certos modelos e padrões (tais como harmonia, proporção, medida) os quais aplicará, por meio da técnica, àquilo que até então era somente uma pedra. Ao final, aquilo que era um amontoado de coisas, passa a ser um objeto que possui uma propriedade tal que olhamos e dizemos “aí está algo belo”. A beleza, portanto, não parece residir no material de que a escultura é feita, mas é uma propriedade desta, a qual pode ser reconhecida por meio de diferentes aspectos que ela evidencia em si mesma. O mesmo pode ser dito a respeito dos exemplos anteriormente oferecidos por Sócrates: uma donzela, uma égua e uma lira não serão belas pelo material que lhes constitui, mas sim por partilharem da mesma propriedade ordenadora que, ao ser acrescentada, torna tais coisas belas. Verificamos, portanto, que o *αὐτὸ τὸ καλόν*, o belo em si mesmo, é aquilo pelo qual todas as coisas se ordenam (*κοσμεῖται*) e, a partir dessa nova organização, tornam-se belas e a nós assim se exibem (*φαίνεται*).

<sup>50</sup> O dicionário referencia outras passagens em que o termo aparece na obra platônica: Pl. *Phd.* 96d; *Resp.* 346d; *Ti.* 82b. (cf. Liddell & Scott, 1996, p. 1505).

Neste sentido, Hípias oferece como sendo o *eîdos* que Sócrates busca o ouro (*χρυσός*, 289e): é ele que, quando acrescentado, faz uma coisa parecer bela:

{ΠΙ.} Ἀλλὰ μέντοι, ὦ Σώκρατες, εἰ τοῦτό γε ζητεῖ, πάντων ῥᾶστον ἀποκρίνασθαι αὐτῷ τί ἐστὶ τὸ καλὸν ᾧ καὶ τὰ ἄλλα πάντα κοσμεῖται καὶ προσγενομένου αὐτοῦ καλὰ φαίνεται. εὐηθέστατος οὖν ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος καὶ οὐδὲν ἐπαῖει περὶ καλῶν κτημάτων. ἐὰν γὰρ αὐτῷ ἀποκρίνη ὅτι τοῦτ' ἐστὶν ὁ ἐρωτᾷ τὸ καλὸν οὐδὲν ἄλλο ἢ χρυσός, ἀπορήσει καὶ οὐκ ἐπιχειρήσει σε ἐλέγχειν. ἴσμεν γάρ που πάντες ὅτι ὅπου ἂν τοῦτο προσγένηται, κἂν πρότερον αἰσχρὸν φαίνηται, καλὸν φανέται χρυσῷ γε κοσμηθέν.

{HP.} Ora, Sócrates, se é isto o que ele procura, é a coisa mais fácil de todas responder-lhe o que seja o belo que adorna a todas as coisas e as faz parecer belas quando se lhes é acrescentada. Este homem é ingênuo e parece nada saber acerca das belas aquisições. Se tu lhe respondeste que o belo almejado por ele nada mais é do que o ouro, ficaria em aporia e não lhe refutaria. Pois todos sabemos que todas as coisas a que isso se acrescenta, ainda que antes parecesse feia, há de parecer bela, se adornada pelo ouro. (PLATÃO, *Hípias Maior*, 289d-e. *Tradução nossa*)

Importante notar nesta passagem a universalidade subjacente à resposta do sofista. Hípias fala, em primeiro lugar, de *καλῶν κτημάτων*, de belas aquisições. O termo aparece em outros momentos no *corpus* platônico. A título de exemplificação, em *Filebo* 19c discute-se qual a melhor das *aquisições* humanas (*τί τῶν ἀνθρωπίνων κτημάτων ἄριστον*). Em *Eutidemo* 281b, por sua vez, aparece com o mesmo sentido: a discussão gira em torno do uso dos bens (*τῶν ἀγαθῶν*), dentre eles a riqueza (*πλοῦτος*), a saúde (*υγία*) e a beleza (*κάλλος*), e se é o conhecimento (*ἐπιστήμη*) quem decide sobre o uso correto de todos eles. O termo surge quando Sócrates pergunta se todas essas aquisições supracitadas poderão ser úteis sem a temperança e a sabedoria (*ὀφελός τι τῶν ἄλλων κτημάτων ἄνευ φρονήσεως καὶ σοφίας*). Conclui-se por meio dessas passagens, portanto, que se trata de uma aquisição (seja a beleza, a riqueza ou a saúde), a qual pode ser adicionada ou subtraída de algo. Outro ponto interessante no tocante à universalidade é que Hípias fala de *που πάντες*, *todas as coisas*, e esclarece que todas adquirem a aparência de beleza quando lhes é acrescentada a propriedade do ouro.

Diversos autores<sup>51</sup> enxergam que o problema da segunda hipótese de Hípias reside no fato do ouro ser novamente uma instância ou novamente um exemplo material (como a hipótese da bela donzela), a qual não corresponde ao *eîdos* almejado por Sócrates, de aspecto universal.

<sup>51</sup> cf. Grube, 1929, p. 370; Moreau, 1941, p. 28-29; Pinheiro, 2000, p. 54; Delorme, 2018, p. 79-80; Valvassori, 2021, p. 5. Contra esta visão, está Morgan (1983, p. 138), que nos diz: “Hippias accepts, from the dialogue’s outset, the use of ‘beautiful’ as the predicate for a proposed definition. I do not think that Hippias is confused. For a good survey of the standard view – that Hippias, like other Socratic interlocutors, confuses universals and particulars — see Alexander Nehamas, “Confusing Universals and Particulars in Plato’s Early Dialogues”. Like Nehamas, I reject this standard view, but my reason is different from his. It is that Hippias sees all along that he is being asked to identify or define an aition and that the aition for F must itself be F”.

Tal problema é exemplificado por Wolfsdorf (2006, p. 238). Mas também por Ramos (2015, p. 65):

The dynamic between the interlocutors is similar to what occurred when they discussed the beautiful maiden: Hippias's definition once again focuses on material reality, this time on a visible aspect or characteristic of a body. (...) Socrates will show him that there is a way in which the beautiful lies beyond the appreciation of the senses.

Neste ponto, observando a universalidade subjacente à resposta do sofista, a qual demonstrei acima, posiciono-me de forma contrária à tese corrente de Wolfsdorf (2006, p. 238) de que Hípias não “concebe o *to kalón* como sendo uma *ousía*”. Segundo Wolfsdorf, o belo em si mesmo nunca é hipostasiado na mente de Hípias, ele apenas considera “o que é belo”, o que significa dizer que Hípias jamais seguiu Sócrates e nunca realmente acreditou que o belo em si mesmo fosse alguma coisa (287c). Ora, embora a tese de Hípias tenha diversos problemas e de maneira geral o sofista recuse a existência de uma forma do belo, neste momento, especificamente, ele parece de fato se comprometer, ainda que inicialmente, com uma compreensão universal de beleza, o que abriria margem para uma interpretação do ouro mencionado por Hípias ser entendido de forma não-particular, mas sim como algo valioso ou digno de estima geral. No entanto, embora a tese possa apresentar esse aspecto, o encaminhamento que Sócrates dará à discussão, sobretudo abordando a estátua de Fídias, é completamente materialista e particularista. Logo, por mais que inicialmente possamos conceder ao sofista uma possibilidade de pensar o ouro de uma maneira não tão óbvia e facilmente refutável, a refutação que se segue (da qual, aliás, Hípias não demonstra nenhuma tentativa de defender-se) não abre margem para outra dimensão que não a concordância de que se trata de uma propriedade material. Antes de entrarmos nesses pormenores, porém, é necessário esclarecer melhor o sentido de ouro abordado aqui.

O termo aparece em outros momentos da obra platônica. Em *Filebo* 43e, o ouro (*χρυσός*) aparece em contraste com a prata (*άργυρος*). Já em *Eutidemo* 298a, o ouro aparece em contraste com a pedra (*λίθος*). Os dois exemplos partem do fato de que o ouro e a prata, assim como o ouro e a pedra, são coisas distintas em sua composição, não podendo ser redutíveis. Por fim, é possível encontrarmos o termo também no contexto da *República* em um sentido semelhante a este. Logo no início do livro IV (419a), ouro e prata aparecem, na fala de Adimanto, como sendo as aquisições (*κεκτημένοι*) mais importantes para os cidadãos felizes (*εὐδαίμονας*) da *pólis*, sendo exatamente aquilo que os agraciados (*μακαρίους*) possuem. Linhas à frente, em 420e, Sócrates ressalta o quão fácil seria vestir os agricultores (*γεωργός*) com longas túnicas

(*ξυστίδας*) e cobri-los com ouro (*χρυσὸν περιθέντες*). Aqui o ouro aparece como algo tipicamente valoroso. Especialmente nesta última passagem, aparece como algo cosmético, algo queorna aparentemente um indivíduo, tornando-o mais belo.

De modo geral, tal termo pode referir-se ao ouro entendido materialmente que, conforme vimos, é amplamente aplicado a joias, a artefatos diversos, a moedas e, nesse sentido, possui uma acepção material. No entanto, o termo também pode ser entendido simbolicamente, quando como dizemos *χρυσή καρδιά* (*coração de ouro*)<sup>52</sup>. Neste segundo sentido, não desejamos dizer que o coração de tal indivíduo bondoso é feito de ouro, mas que ele é valioso *como* o ouro e bom *como* o ouro. O ouro neste sentido comporta-se, portanto, como uma espécie de metáfora. Diante da discussão apresentada, pode-se questionar qual sentido Hípias estaria aplicando aqui. A esse respeito, nos diz Celso Lemos (2007, p. 101):

A resposta solicitada surge de pronto à pergunta de Sócrates: o universal embelezador é o ouro, porque todos nós sabemos que um objeto, mesmo feio por natureza, se lhe acrescentarmos o ouro, recebe ele um ornamento que o embeleza. Quer nos parecer aqui que a aurificação estética proposta pelo sofista tem um sentido mais amplo e abrangente. Ouro designa não somente o metal embelezador e de si belo, mas toda luz, resplendor, fania (teofania, heliofania e antropofania), tudo o que é claro e iluminante, diáfano e radiante. Clareza sensível e claridade intelectual. Ainda que a definição seja incompleta e insatisfatória, tem ela contudo a atualidade e a perenidade de indicar um dos predicados do belo: a clareza, a claridade, a luz, o brilho da forma, como precursora da Metafísica da Luz, na Idade Média e das exigências de uma corrente estética que chegou até os nossos dias. É fácil de ver a refutação socrática, cuidando que Hípias se refere ao ouro materialmente tomado, excluindo o seu simbolismo.

Por mais que a tese do belo diáfano tenha, como o autor sugere, influído no pensamento metafísico e estético posterior (inclusive em autores neoplatônicos como Plotino<sup>53</sup>), a discussão desenvolvida no diálogo não abre margem para maiores interpretações do ouro entendido neste amplo sentido, nem por Sócrates, que rapidamente oferece uma interpretação materialista da hipótese do sofista (com o exemplo da escultura, que veremos adiante), como também pelo sofista, que tão passivamente acata as investidas socráticas<sup>54</sup>. Ora, se o sofista tivesse uma concepção mais simbólica em mente, certamente poderia contestar a objeção do filósofo, mas sua postura indiferente admite a hipótese estética de Sócrates, que compreende o ouro

<sup>52</sup> De acordo com o LSJ, “freq. used by Poets to denote anything dear or precious, ταῦτα μὲν κρείσσονα χρυσοῦ. φωνεῖς A. Ch. 372 (anap.); ὁ χρ. ἦσσαν κτήμα τοῦ κλάειν ἄν ἦν S. Fr. 557; ὡς χρυσὸς αὐτῷ τὰ μὰ. κακὰ δόξει ποτ’ εἶναι E. Tr. 432, cf. D.H. Rh. 9.4; cf. Pi. O. 1.1, 3.42, Plu. Sert. 5: metaph. also, χρυσὸς ἐπῶν golden words, Ar. Pl. 268; χρυσῶ πάττειν τινά Id. Nu. 912 (anap.); ὅσαι χρυσόν τινι Pi. O. 7.50. [v] in χρυσός and all derivs., though Lyric Poets sts. made v short in the Adj. χρύσεος (q.v.); once we have χρῦσός, Pi. N. 7.78.] (Borrowed from Semitic, cf. Hebr. chārūts, Assyr. hurāšu ‘gold’, Aram. hara ‘yellow’)”.

<sup>53</sup> Cf. *Enéada* I. 6.

<sup>54</sup> É notável a interpretação pouco generosa que Sócrates faz das hipóteses de Hípias, sempre tomando os aspectos mais facilmente refutáveis. Isso é salientado pelo próprio sofista textualmente, quando critica Sócrates em *Hp. mai.* 301b2, acusando-lhes de não tomar as coisas em conjunto, mas de recolher do que é dito somente aquilo que lhe interessa.

materialmente. Além disso, considero que tal definição carrega em si mesma uma ironia subjacente ao fato de Hípias ter supostamente arrecadado grandes quantias financeiras das cidades através de seus ensinamentos (282d6)<sup>55</sup>.

Um ponto que está conectado a este é o uso do verbo *κοσμέω* por Hípias, o qual é entendido metaforicamente como sendo relativo ao adornar, brilhar ou deslumbrar e não no sentido de ordenar ou dispor algo<sup>56</sup>. O sofista entende que o ouro *κοσμεῖται*, adorna, faz brilhar determinada coisa quando acrescentado a ela, não exatamente que ele é responsável por conferir uma determinada conformação ao ser daquela coisa. O sentido do verbo aqui é semelhante ao utilizado por Sócrates no início do *Íon*:

{ΣΩ.} Καὶ μὴν πολλάκις γε ἐζήλωσα ὑμᾶς τοὺς ῥαψωδοῦς, ὃ Ἴων, τῆς τέχνης· τὸ γὰρ ἅμα μὲν τὸ σῶμα κεκοσμηθῆσθαι ἀεὶ πρέπον ὑμῶν εἶναι τῇ τέχνῃ καὶ ὡς καλλίστοις φαίνεσθαι.

{So.} Tenho muitas vezes inveja dos rapsodos, Íon, por causa de vossa técnica: pois é necessário que vossos corpos estejam sempre adornados de modo conveniente pela técnica e pareçam o mais belamente possível. (PLATÃO. *Íon*, 530b5-8. *Tradução nossa*)

Note-se nesta passagem o uso do verbo *κοσμέω*: a técnica dos rapsodos exige que estes sempre *ornem* (*κεκοσμηθῆσθαι*) seus corpos (*σῶμα*) de modo conveniente (*πρέπον*) e pareçam belíssimos (*καλλίστοις φαίνεσθαι*). É exatamente o mesmo uso que Hípias faz aqui: o belo é isto que orna um corpo e faz com que ele, ainda que antes fosse feio, passe a ter a aparência de belo. Há aqui uma clara subversão do termo inicialmente empregado por Sócrates. Buscava-se, inicialmente, o *αὐτὸ τὸ καλόν*, o belo em si mesmo, aquele pelo qual todas as demais coisas (*πάντα*) se ordenam (*κοσμεῖται*) e, a partir desta organização, parecem (*φαίνεται*) belas. O belo ordenador de Sócrates é substituído pelo belo ornamental de Hípias. Há um processo de materialização do objeto e este processo, evidentemente, trará problemas para a hipótese desenvolvida.

A tese que Hípias desenvolve é um pouco insólita: ele aceita uma espécie de *eîdos* particular. Mas o ouro, o *eîdos* do sofista, não consegue gerar beleza em todos os casos. E aqui há um problema relativo à extensão do universal. O ouro é capaz de tornar belas determinadas coisas, mas não todas. A hipótese de Hípias não consegue explicar como uma ação, sendo

<sup>55</sup> Interessante notar a conotação financeira implicada nesta segunda definição de Hípias, o qual havia alguns momentos atrás se gabado por angariar uma grande quantidade de dinheiro em suas viagens (282d) e ter valorizado os novos sábios por conseguirem dispor de grandes quantias financeiras em contraposição aos velhos sábios (281d). Pese-se também a forte carga dramática e visual da personagem: Hípias é vaidoso, ficou famoso por forjar seu próprio anel e vestir túnicas púrpuras, à maneira dos dramaturgos (cf. *Suda* I, 543; *De Varia Historia*, XIII, 32 e *Hp. mi.* 368b). Assim, que o sofista aceite tão facilmente a tese de que o belo pode ser um ornato não resulta acidental.

<sup>56</sup> Liddell & Scott, 1996, p. 984.

desprovida de ouro, pode ser bela ou mesmo uma construção ou algo proveniente da natureza (como a beleza de uma planta). Logo, se existem coisas belas que não possuem ouro em sua constituição, parece que o ouro não é um bom candidato para causar a beleza em um objeto. Ainda nessa problemática, Terence Irwin (1995, p. 268), dissertando sobre o problema da multiplicidade e da presença de opostos na *República*, nos diz:

Plato now argues that the sight-lovers cannot give the right account of the beautiful if they confine themselves to the many beautifuls. He points out, as he does in the *Phaedo* and the *Symposium*, that the many beautifuls suffer compresence of opposites, since each of them will also appear ugly (479a5-b10). Compresence of opposites disqualifies a property as an explanation, for reasons that Plato gives in the *Phaedo*: if bright colour, say, is both beautiful and ugly, it explains why something is beautiful no better than it explains why something is ugly, and so it cannot be the right explanation of why something is beautiful. The next steps in Plato's argument raise serious questions. (1) After mentioning that the many sensible Fs cannot be thought of firmly either as F or as not F (479b1 l-c5), he says they should be placed between 'being and not being' (479c6-d1); here it is reasonable to take him to mean 'between being F and not being F'. (2) Then he infers: 'We have found, then, that the many conventional views (nomima) of the many about the beautiful and the other things oscillate somewhere between what is not and what fully is' (479d3-5).<sup>13</sup> (3) He remarks that it had been previously agreed that anything of this sort belongs to belief rather than knowledge (479d7-10)<sup>9</sup>.

Verifica-se, a partir disso, que o belo não pode ser definido por uma propriedade como o ouro, pois ele pode ser tanto causa de beleza como de fealdade dos objetos, é preciso que exista, portanto, uma forma que justifique adequadamente a beleza dos objetos. Além disso, como verificamos adiante, há outras coisas (marfim, pedra) que também “geram” o belo do mesmo modo que o ouro supostamente seria capaz. Neste sentido, ao fazer uma determinada parte de uma estátua de marfim e outra de pedra, e estas tornarem determinada conformação bela, podemos dizer que estes elementos também causam beleza, de algum modo. Numa situação hipotética em que o marfim fosse o causador da beleza, o ouro não poderia sê-lo. Logo, neste caso, mesmo acrescentado a um objeto, o ouro não seria capaz de gerar beleza, pois o causador já é outro.

Mas o sofista não está totalmente errado neste primeiro momento. Ele está correto em notar algo importante para a filosofia platônica de uma forma geral, a saber, que o *eîdos* é aquilo que torna as coisas belas reluzentes e, em última instância, dignas de valor e admiração. Ora, a tese de que a beleza é o que se deve louvar está presente em diversos momentos da obra platônica. O reconhecimento da beleza e da bondade nos objetos e o conseqüente desejo que eles despertam parece ser um ponto crucial do *Banquete*, sobretudo no discurso de Diotima<sup>57</sup>. Com isso, verificamos que, apesar de Hípias estar correto em notar que o belo é isso mesmo

<sup>57</sup> Notar, a título de exemplificação, a passagem 210a do *Banquete*.

que reluz e que, ao ser adicionado, aprimora a aparência de determinado objeto, tornando-o vistoso e valoroso, sua concepção, a princípio, possui problemas intransponíveis.

## Capítulo 5. Extensão da segunda hipótese: Fídias e o *πρέπον*

### 5.1 O conveniente e a estátua de *Atena Partenos*

Embora a compreensão de Hípias seja a de que uma coisa parece bela quando adornada com ouro, conforme acompanhamos no capítulo anterior, a recepção e consequente refutação socrática apelará para o senso visual de *kalós*, quando, logo em seguida à formulação do sofista, o filósofo lhe diz que certamente o suposto interlocutor anônimo jamais aceitaria tal resposta e introduz um abrupto questionamento:

{ΣΩ.} καὶ μὲν δὴ ταύτην γε τὴν ἀπόκρισιν, ὃ ἄριστε, οὐ μόνον οὐκ ἀποδέξεται, ἀλλὰ πάνυ με καὶ τωθάσεται, καὶ ἔρεϊ· ὃ τετυφωμένε σύ, Φειδίαν οἶει κακὸν εἶναι δημιουργόν;· καὶ ἐγὼ οἶμαι ἐρῶ ὅτι οὐδ’ ὅπωςτιοῦν.

{SO.} Decerto, bom homem, não apenas não aceitará essa resposta, mas escarnecerá de mim e dirá: “És demente! Acaso julgas ser Fídias um mau artesão?!”. Ao que eu responderia: “de modo algum!” (PLATÃO. *Hípias Maior*, 290a. Tradução nossa)

Antes de discutirmos a proposta filosófica desenvolvida neste ponto, é preciso tecer algumas considerações sobre a figura mencionada, pois Fídias, renomado escultor grego, possui uma biografia que se mistura à própria história ateniense, em um misto de fatos e narrativas mitológicas<sup>58</sup>. Ernst Gombrich, em seu *A História da Arte* (2013, p. 69), nos diz que Fídias viveu no *Século de Péricles*, época de florescimento cultural e intensa atividade política. Em 480 a.C, os templos erguidos na Acrópole haviam sido saqueados e incendiados pelos persas. Sob o comando de Péricles, deveriam ser reconstruídos em mármore com esplendor e nobreza. O homem designado para planejar os templos foi o arquiteto Ictinos, enquanto o escultor escolhido para modelar as figuras dos deuses e supervisionar a parte decorativa dos templos foi o habilidoso Fídias. Dentre várias obras suas, as quais apresentavam tamanhos colossais, duas possuem especial destaque: a *Atena Partenos*, localizada na Acrópole e o *Zeus Olympeios*, localizado em Olímpia<sup>59</sup>.

<sup>58</sup> A esse respeito, nos diz José Pijoán (1955, p. 275): “Poco sabemos de su juventude y de su vida (...) no le dedicaron los escritores antiguos ninguna biografía especial; los datos de su trágica existencia tienen que recogerse, diseminados, como breves anécdotas intercaladas en libros de carácter general”. Não é possível afirmar exatamente se uma biografia completa de Fídias de fato não foi realizada ou se esta se perdeu. De qualquer modo, o material que temos a seu respeito provém de fato, como Pijoán pontua, de considerações esparsas.

<sup>59</sup> Infelizmente, as duas grandes obras de Fídias, foram perdidas. Apesar disso, os templos em que se encontravam continuam de pé, e com eles sobreviveu parte da decoração da época. O templo de Olímpia é o mais antigo; supõe-se que tenha sido iniciado por volta de 470 a.C e concluído antes de 457 a.C. (cf. Gombrich, 2013, p. 71)

Gombrich (2013, p. 71) nos diz que a arte de Fídias veio proporcionar aos gregos um novo conceito de divino. Neste sentido, o escultor rompe com o período arcaico de produção, que se pautava no estilo *Severo*, apresentando figuras rígidas e pouco vívidas e impulsiona uma nova forma representativa, com figuras ricas em detalhes e cobertas de materiais nobres, plenas de movimento e, o mais importante, com tamanhos jamais vistos. Essa última característica é de extrema importância considerando o aspecto religioso a que tais obras se prestavam<sup>60</sup>. De modo que, quando um grego adentrasse o Partenon, sentiria estar diante de algo que não é comum. Verdadeiramente, perceberia estar diante do divino e do sagrado. Gombrich (2013, p. 71) descreve a estátua da deusa do seguinte modo:

(...) uma gigantesca imagem de madeira, de cerca de 11 metros, alta como uma árvore, toda revestida de materiais preciosos – armadura e ornamentos de ouro, pele de marfim. Havia ainda uma profusão de cores intensas e brilhantes no escudo e outras partes da armadura; isso sem esquecer os olhos, feitos de pedras coloridas. O capacete dourado era ornado com grifos, e os olhos de uma enorme serpente que se enroscava no escudo muito provavelmente eram também arrematados por gemas reluzentes. Uma visão e tanto para quem entrava no templo e via-se diante dessa estátua gigantesca, que devia inspirar temor e reverência.

Assim, para além do aspecto religioso, a *Atena* de Fídias é dotada de um caráter político singular<sup>61</sup>. Temístocles, o famoso general ateniense que viveu aproximadamente entre 524 a.C. a 459 a.C, prevê a queda de Atenas nas mãos dos persas e aconselha aos atenienses que deixassem a cidade. Nesta fuga, eles carregam consigo um ídolo de madeira, que ficava exposto no *Velho Templo* (templo que deu origem ao *Partenon*). Era uma estatueta de Atena, a qual deveria protegê-los até o seu retorno ao fim da guerra. Portanto, a gigantesca estátua de Fídias, feita após o retorno dos atenienses ao seu lar, é uma tentativa de Péricles tentar revitalizar o espaço inteiramente destruído pelos persas, recolocando a deusa em seu devido altar. Por isso é importante que ela esteja coberta de pompa e luxo, não somente para prestar reverência ao ídolo de madeira que protegeu os atenienses exilados, mas para servir de símbolo e arauto dos novos ares políticos inaugurados por Péricles.

De maneira geral, além da referida passagem, a menção a Fídias ocorre em outros dois momentos na obra platônica, em *Mênon* 91d e em *Protágoras* 311c, ambas em um contexto de

<sup>60</sup> Sobre esse caráter específico da produção de Fídias, Anna Motta (2018, p. 326) nos diz: “Phidias comes across as the greatest artist of all, the one closest to the gods, since he has succeeded in lending physical form to what is neither visible nor representable: «From the heavens the god came down to Earth to show you his image, / Or you, Phidias, ascended [to the heavens] to see him», we read in one of the epigrams of the Palatine Anthology. (AP 16, 81: “Ἡ θεὸς ἦλθ’ ἐπὶ γῆν ἐξ οὐρανοῦ εἰκόνα δειξῶν, / Φειδία, ἢ σὺ γ’ ἔβης τὸν θεὸν ὀψόμενος. On Phidias’ way of representing the gods, see too D.Chr. 12, 53; Them. Or. 21, 248a.)”.

<sup>61</sup> Essas considerações subsequentes devo aos estudos de José Pijoán, que discorre longamente sobre esses episódios no capítulo *El Arte Grieco en la Época de Pericles*, em seu *Historia del Arte* (1946, p. 271-279).

crítica à atividade sofística e aos lucros provenientes desta. No contexto do *Mênon*, Sócrates e Ânito discutem os efeitos que os ensinamentos de Protágoras desempenham nos indivíduos, Ânito salienta o quanto esses tutores são uma espécie de “peste e destruição para os que os frequentam” (*φανερὰ ἐστὶ λώβη τε καὶ διαφθορὰ τῶν συγγιγνομένων*, *Men.* 91c1). Sócrates complementa dizendo que esses homens, além de não terem nenhuma utilidade (*οὐκ ὠφελοῦσιν*) aos que lhes são confiados, chegam até mesmo a corrompê-los (*διαφθείρουσιν*), e por esse “serviço” prestado se julgam no direito de exigir pagamentos (*χρήματα*). Como é o caso de Protágoras que, segundo aponta Sócrates, sozinho ganhou mais dinheiro com essa sabedoria do que Fídias (*τῆς σοφίας ἢ Φειδίαν*), criador de obras tão belas (*καλὰ ἔργα ἡργάζετο*), e mais dez outros escultores.

No contexto do *Protágoras* 311c, por sua vez, Sócrates discute com Hipócrates, o qual procura Protágoras de Abdera para receber seus ensinamentos e em seguida pagá-lo por isso. De maneira jocosa, o filósofo lhe pergunta por qual técnica deveria Hipócrates pagar ao seu homônimo, Hipócrates de Cós (*Ἴπποκράτη τὸν Κῶν*), o famoso médico grego, caso ele viesse a lhe ensinar alguma coisa. Evidentemente, dirá Hipócrates, a técnica de médico e que ele estudaria para tornar-se médico. Neste caso, continua o filósofo, se Hipócrates resolvesse procurar desta vez Policleto de Argos e Fídias de Atenas (*Πολύκλειτον τὸν Ἀργεῖον ἢ Φειδίαν τὸν Ἀθηναῖον*), ambos grandes escultores, a fim de obter ensinamentos, e lhes questionasse qual a profissão de ambos e para que estaria Hipócrates pagando pelos seus serviços, o jovem teria que concordar que estaria estudando para ser escultor, já que os dois são escultores. Mas, continuará Sócrates, caso fôssemos procurar Protágoras pelos seus ensinamentos, pelo que iríamos lhe procurar? Assim como procuraríamos a Fídias pela escultura e Homero pela poesia, qual o ensinamento que Protágoras poderia oferecer? Evidentemente, Protágoras é sofista e, assim sendo, ensinaria a sofística. Neste ponto, Hipócrates demonstra uma certa vergonha em dizer que estaria estudando para ser sofista, como se fosse uma profissão indigna. Estando a comichão da cena instaurada, Sócrates finalmente lhe esclarece seu ponto: talvez Hipócrates não estaria estudando para tornar-se um sofista, mas para ter uma educação geral, como parece ser nosso objetivo ao procurarmos os professores de gramática, cítara e ginástica, os quais não buscamos para exercer determinada profissão, mas com fins educativos apenas, como convém a um jovem particular e livre (*ἐπὶ παιδείᾳ, ὡς τὸν ἰδιώτην καὶ τὸν ἐλεύθερον πρέπει*, *Prt.* 312b1).

Mas o caso da referência a Fídias no *Hípias Maior* parece diferir das duas passagens acima referidas, entre outras motivações, pela menção a uma obra específica, a saber, a *Atena Partenos*, enquanto as outras menções mencionavam apenas a atividade de escultor. Além disso, é claro que, por mais que Hípias seja um sofista e o exemplo de Fídias, como nos outros

casos, seja válido para esse contexto específico de crítica aos ensinamentos e lucros dos sofistas, o exemplo aqui tem como intento, como busco demonstrar, uma intensa discussão sobre propriedades e suas respectivas instâncias, partindo da análise de uma obra específica do escultor. Assim, tendo esclarecido tais pontos, podemos partir para a análise da passagem propriamente dita, pois é precisamente a esta figura imponente e reconhecidamente bela pelos seus contemporâneos, a grande *Atena* de Fídias, que Sócrates se refere em 290b<sup>62</sup>, quando nos diz:

“Εἶτα,” φήσει, “οἶει τοῦτο τὸ καλὸν ὃ σὺ λέγεις ἠγγόνει Φειδίας;” Καὶ ἐγώ· Τί μάλιστα; φήσω. “Ὅτι,” ἔρεῖ, “τῆς Ἀθηνᾶς τοὺς ὀφθαλμοὺς οὐ χρυσοῦς ἐποίησεν, οὐδὲ τὸ ἄλλο πρόσωπον οὐδὲ τοὺς πόδας οὐδὲ τὰς χεῖρας, εἴπερ χρυσοῦν γε δὴ ὄν κάλλιστον ἔμελλε φαίνεσθαι, ἀλλ’ ἐλεφάντινον· δῆλον ὅτι τοῦτο ὑπὸ ἀμαθίας ἐξήμαρτεν, ἀγνοῶν ὅτι χρυσὸς ἄρ’ ἐστὶν ὁ πάντα καλὰ ποιῶν, ὅπου ἂν προσγένηται.” ταῦτα οὖν λέγοντι τί ἀποκρινόμεθα, ὦ Ἱπία;

“E acreditas”, ele dirá, “que Fídias não conhecia o belo que tu mencionas?”. “Como assim?”, eu diria. “O ponto é que”, ele diria, “Fídias não confeccionou os olhos de *Atena* de ouro, nem sua face, seus pés e suas mãos – embora, se fossem feitos de ouro, teriam a mais bela aparência – mas de marfim. Claro está, portanto, que ele errou por ignorância, pois não entendia que o ouro faz belo tudo aquilo a que se acrescenta”. Diante dessa pergunta, Hípias, o que lhe responderíamos? (PLATÃO. *Hípias Maior*, 290b1-8. Tradução nossa)

Se Hípias está certo sobre o que faz com que algo seja belo, a saber, o ouro, a reputação de Fídias enquanto escultor deveria ser revisada, já que produziu estátuas criselefantinas e não estátuas totalmente compostas de ouro. Mas Hípias não deseja ir contra a opinião geral<sup>63</sup>. Sendo assim, de uma só propriedade, passamos agora a duas: “Nada difícil de responder: diremos que sua estátua é bem produzida, pois o marfim também é belo” (*Οὐδὲν χαλεπὸν ἐροῦμεν γὰρ ὅτι ὀρθῶς ἐποίησε. καὶ γὰρ τὸ ἐλεφάντινον οἶμαι καλὸν ἐστὶν*, 290c1). Sócrates, por sua vez, continua sua indagação incluindo outro elemento na discussão: “Porém, Fídias não fez a parte do meio dos olhos de *Atena* com marfim, mas com pedra, uma pedra, aliás, semelhante ao

<sup>62</sup> Pode-se perguntar, em primeiro lugar, o porquê de Platão ter introduzido o exemplo do escultor. Além do contexto de crítica à sofística, Mário d’Agostinho, em *A beleza e o mármore* (2012, p. 166), desenvolve a seguinte tese para explicar a menção: “A menção a Fídias não é casual. (...) Os artifícios óticos na apreensão da estátua criselefantina asseguravam uma beleza externa ao modelo, por assim dizer. A hesitação em circunscrever a beleza no âmbito da aparência, mormente no da pura exterioridade, pontua as considerações platônicas sobre a beleza sensível. Pouco a pouco, o filósofo encadeia um diálogo que põe à prova tal convicção, formalizada pelo sofista”.

<sup>63</sup> Interessante notar que essa é a segunda vez que um escultor é mencionado no diálogo. A primeira vez ocorre no prólogo, no passo 281d, quando há uma discussão sobre o aperfeiçoamento e a evolução das *tékhnai*. No contexto, Sócrates diz que, segundo a teoria de Hípias, Dédalo, outro estimado escultor grego, faria papel de ridículo caso tentasse produzir hodiernamente os espécimes que lhe asseguraram fama. Em ambas as menções, tais escultores são resgatados como produtores de coisas belas que são majoritariamente admiradas e louvadas pelos indivíduos. Sendo assim, caso Hípias se posicione de maneira contrária à opinião popular (algo que ele parece não desejar pelo que diz em 282a), ele estará vulnerável àquilo a que mais teme: o vitupério e o riso público, ao *αἰσχροῦς*, em suma.

marfim tanto quanto possível” (οὐ καὶ τὰ μέσα τῶν ὀφθαλμῶν ἐλεφάντινα ἠργάσατο, ἀλλὰ λίθινα, ὡς οἶόν τ' ἦν ὁμοίότητα τοῦ λίθου τῷ ἐλέφαντι ἐξευρών, 290c1). Hípias, então, coagido pela investida socrática, acrescenta mais um objeto ao rol de belezas: a pedra também é bela (ὁ λίθος ὁ καλὸς καλὸν ἐστὶ, 290c5). Neste momento, Hípias introduz também um princípio: “a pedra será bela somente quando for conveniente” (Φήσομεν μέντοι, ὅταν γε πρέπων ἦ, 290c5) e será feia quando não for conveniente (Ὅταν δὲ μὴ πρέπων, αἰσχρόν, 290c5). Tal princípio é melhor expresso por Hípias do seguinte modo: “O que é conveniente para cada coisa é o que as torna belas” (Ὁμολογήσομεν τοῦτό γε, ὅτι ὁ ἂν πρέπη ἐκάστω, τοῦτο καλὸν ποιεῖ ἕκαστον, 290d5). Aqui temos a introdução formal de um novo conceito, o conveniente (πρέπων), que será posteriormente considerado enquanto uma hipótese (*Hp. mai.* 293e). De maneira geral, a tese desenvolvida aqui é a de que o que é apropriado para uma coisa torna essa coisa particular bela. O exemplo da estátua nos mostra que o ouro não pode ser belo por duas razões distintas. Em primeiro lugar, porque adicionar ouro a algo pode tornar essa coisa feia: uma escultura totalmente feita de ouro é um absurdo estético, sendo inadequada inclusive para os padrões representativos do período<sup>64</sup>. Em segundo lugar, outras coisas além do ouro podem tornar uma dada coisa bela (como o mármore e a pedra, por exemplo), o belo em si mesmo, por sua vez, é responsável pela beleza em todas as coisas que são belas, e não pode nunca tornar algo feio.

Além disso, há a tese de que um escultor talentoso como Fídias não sabe simplesmente quais materiais usar, mas como utilizá-los de modo *conveniente*, dando a cada coisa o que lhe é devido. Christopher Raymond (2009, p. 38) nos diz que uma escolha artística será conveniente a depender do objetivo da obra como um todo e oferece como exemplo uma passagem paralela do início do livro IV da *República*, a qual pode auxiliar-nos na compreensão dessa tese. Sócrates explica a Adimanto que, como criadores da cidade ideal, eles não deveriam ter como objetivo tornar apenas alguns de seus cidadãos felizes (ou seja, a classe guardiã), mas sim tornar toda a cidade feliz tanto quanto possível (420b5-6). Ele então faz uma analogia (420c4-d4):

ὥσπερ οὖν ἂν εἰ ἡμᾶς ἀνδριάντα γράφοντας προσελθὼν τις ἔψεγε λέγων ὅτι οὐ τοῖς καλλίστοις τοῦ ζῆου τὰ κάλλιστα φάρμακα προστίθεμεν – οἱ γὰρ ὀφθαλμοὶ κάλλιστον ὄν οὐκ ὀστρεῖω ἐναληθιμμένοι εἶεν ἀλλὰ μέλανι – μετρίως ἂν ἐδοκοῦμεν πρὸς αὐτὸν ἀπολογεῖσθαι λέγοντες· “ὦ θαυμάσιε, μὴ οἶου δεῖν ἡμᾶς οὕτω καλοὺς ὀφθαλμοὺς γράφειν, ὥστε μὴδὲ ὀφθαλμοὺς φαίνεσθαι, μὴδ' αὖ τᾶλλα μέρη, ἀλλ' ἄθρει εἰ τὰ προσήκοντα ἐκάστοις ἀποδιδόντες τὸ ὅλον καλὸν ποιοῦμεν·

Se, quando tivéssemos pintando uma estátua, entrasse alguém e nos censurasse por não estarmos usando as mais belas tintas para pintar as partes mais belas do corpo (os olhos, o que há de mais belo no corpo, estavam sendo pintados não com o vermelho da púrpura, mas com tinta preta), pensamos que a defesa sensata seria dizer-lhe: “Meu

<sup>64</sup> cf. Raymond, 2009, p. 37.

surpreendente amigo, não debes estar querendo que desenhemos olhos tão belos que não pareçam olhos e façamos o mesmo com as outras partes do corpo. Ao contrário, observa-se dando a cada coisa o que lhe cabe, não tornamos mais belo o todo. (PLATÃO. *República*, 420c-d. Tradução de Anna Lia Prado, p. 136).

Nesta passagem, Sócrates usa o adjetivo participial *prosêkôn* em vez de *prepôn*, mas o raciocínio é semelhante ao da passagem de Fídias, pois o objetivo do pintor é tornar bela a escultura inteira e suas decisões sobre como lidar com as partes individuais devem ser subordinadas a esse fim. O problema nessa aproximação, porém, é que não há na hipótese de Hípias nenhuma menção ao todo (*τὸ ὅλον*), como na passagem supracitada. A tese de Hípias nos diz simplesmente que o belo reside na conveniência, no oferecer a cada coisa particular o que lhe é próprio e não menciona que essa conveniência está subordinada a tornar a escultura inteiramente bela. Há uma certa semelhança entre as passagens principalmente no que tange a essas partes que compõem as esculturas, sobretudo a menção aos olhos, central para o argumento de Hípias. Mas a tese de que se dá a cada parte uma determinada coisa tendo em vista tornar o todo mais belo parece ser exclusiva da *República*.

De maneira geral, enquanto na primeira hipótese tínhamos a bela donzela, representando uma instância de beleza, e na segunda hipótese tínhamos o ouro, uma propriedade, aqui temos a ideia de conveniência, que nada mais é do que uma relação entre a instância e a propriedade. Diante deste novo princípio, Hípias é forçado a admitir o exemplo esdrúxulo de que, dadas certas condições, uma colher de madeira pode ser considerada mais bela que a de ouro – por exemplo, como sendo uma colher apropriada para uma determinada panela: “O que é mais conveniente”, ele dirá, “à panela que há pouco nos referimos, a bela, cheia de boa sopa, uma colher de ouro ou uma de madeira de figueira?” (*Πότερον οὖν πρέπει, φήσει, “ὅταν τις τὴν χύτραν ἦν ἄρτι ἐλέγομεν, τὴν καλήν, ἔψη ἔττους καλοῦ μεστήν, χρυσῆ τορύνῃ αὐτῇ ἢ σκίνη;*, *Hp. mai.* 290d5). O exemplo é, a princípio, estranho. Creio que o argumento implique que a colher que convém à panela é a que convém melhor a sua função. Como o ouro conduz calor, parece que a melhor candidata é a de madeira. Mas a estranheza do exemplo é notada inclusive por Hípias, que começa a se irritar com o andamento assaz cotidiano e banal da conversa, que o arrasta a panelas, cavalos e liras, chamando tal suposto “interrogador” de ignorante (*ἀμαθής*, 290e). O questionamento torna-se ainda mais estranho: “Qual a melhor colher para a panela e a concha? Certamente a de madeira de figueira?” (*ποτέραν πρέπει τοῖν τορύναιν τῷ ἔττει καὶ τῇ χύτρῃ; ἢ δῆλον ὅτι τὴν σκίνην;*, *Hp. mai.* 290e5-6). Uma possível justificativa parece advir da explicação seguinte oferecida por Sócrates: a colher de madeira preserva o aroma (*εὐώδης*) da sopa, além de não quebrar a panela, evitando que o caldo seja desperdiçado (290e5).

Neste momento, a conveniência é identificada como uma finalidade dentro de um conjunto de coisas. No caso específico, vemos que a finalidade reside não exatamente na panela, mas na atividade culinária no geral. É a partir do critério estabelecido sobre o que será mais adequado a uma determinada atividade que algo será considerado belo. Assim, a afirmação de que o conveniente é a causa da beleza nos objetos significa que podemos julgar a beleza de um objeto usando a adequação como um princípio pelo qual podemos fazer esse julgamento. Podemos tomar um aspecto específico de um objeto, por exemplo, os olhos de Atena ou o material de uma colher, e julgar se a forma como ele foi constituído é apropriada para o fim que foi moldado. Se tal objeto se mostrar adequado, então podemos chamá-lo de belo. Mas essa tese não é completamente abordada neste passo, ela virá em forma de hipótese linhas à frente.

Assim, à guisa de conclusão deste capítulo, diante do que vimos, a hipótese de Hípias foi ineficaz em oferecer uma explicação para o que causa a beleza em algo. Sócrates procura por uma definição de escopo universal – isto é, uma definição que consiga abranger todo tipo possível de objeto belo, de belas donzelas a animais e panelas, em suma, uma definição de beleza que tenha validade permanente, para qualquer indivíduo em qualquer momento. O ouro, por sua vez, pode fazer algumas coisas mais belas, mas não é o que as torna belas. Além disso, ele não torna outras coisas que não possuem ouro belas. Já o problema do conveniente, sendo uma relação entre um objeto e uma propriedade, não foi exatamente eliminado por Sócrates, que faz dessa relação sua base para refutar Hípias, o qual é constrangido a afirmar que a colher de madeira é mais *kalós* do que a de ouro. Tal problema, contudo, não é amplamente abordado neste momento do diálogo precisamente porque o conveniente virá enquanto uma hipótese posteriormente.

## 5.2 Platão entre o holismo e o atomismo estético

Esta seção se propõe como um breve comentário adicional a respeito da hipótese desenvolvida no Capítulo 5, de que o belo seria o ouro. A partir do artigo de Raymond (2009), irei analisar 1. como a proposta de Hípias poderia ser lida à luz de uma discussão estética contemporânea, isto é, à luz do holismo e do atomismo estético e 2. qual seria o posicionamento platônico nesta disputa e de que modo as posições aventadas podem contribuir para essa discussão tão relevante na estética contemporânea.

Para entendermos a discussão, primeiro é preciso oferecermos uma definição de razão estética. De maneira geral, segundo Raymond (2009, p. 39), uma razão estética é aquilo que suporta um julgamento estético. Nesse sentido, ela oferece como razão uma determinada propriedade de um dado objeto. Pensemos no caso de um admirador de música clássica. Ele pode avaliar a *Die Winterreise* de Schubert positivamente alegando que esta apresenta uma descrição precisa sobre o estado de espírito do eu lírico romântico, por meio de suas descrições gélidas e distantes. “Dispor adequadamente um sentimento” é resgatado aqui como uma razão estética para a aprovação de tal admirador. No entanto, podemos nos questionar: “dispor adequadamente um sentimento” é válido para qualquer avaliação musical? Ou melhor, é válido para qualquer avaliação positiva? Nesse caso, uma propriedade como a mencionada não possui valência no domínio do julgamento estético. Assim, verifica-se que o tipo de razão estética oferecida, seja a favor ou contra, parece variar de acordo com o contexto analisado. Holismo é precisamente a tese de que todas as razões estéticas são variáveis pois qualquer “característica que em um lugar acrescenta algo de valor estético pode em outro piorar”<sup>65</sup>. Atomismo, por sua vez, é a tese de que determinadas propriedades mantêm seu valor independente do contexto, sendo assim, algumas razões estéticas devem ser invariáveis<sup>66</sup>.

A discussão entre holismo e atomismo é conduzida por Raymond (2009, p. 39) à distinção entre particularistas e generalistas sobre julgamentos estéticos. De maneira geral, o particularista, assim como o holista, crê que a racionalidade do julgamento estético não depende da verdade de nenhum princípio, os generalistas, por sua vez, assim como os atomistas, negam tal afirmação<sup>67</sup>. Além disso, temos duas variedades de princípios estéticos: uma dita “absoluta” e uma outra chamada “contributiva”<sup>68</sup>. Um princípio estético é dito absoluto quando uma

<sup>65</sup> Cf. Dancy, 2004, p. 76.

<sup>66</sup> Beardsley (1958), por exemplo, argumenta em favor de três propriedades invariáveis: unidade, complexidade e intensidade.

<sup>67</sup> Cf. Raymond, 2009, p. 40

<sup>68</sup> Cf. Dancy, 2008.

propriedade está presente e temos razão suficiente para admirá-la ou não. Já um princípio contributivo faz uma afirmação mais fraca: a característica especificada nos dá alguma razão para admirar ou condenar o objeto que a porta, na medida em que está presente. A posição particularista/holista pode ser representada pela declaração de Mary Mothersill (1961, p. 77): “There is no characteristic which is amenable to independent explanation [of its value] and which by its presence enhances the aesthetic value [of an artwork]”. Se tal afirmação estiver correta, também não há característica que possa ser especificada em um princípio estético, absoluto ou contributivo. Ficamos, portanto, com duas alternativas: ou a racionalidade do juízo estético não depende de princípios ou a avaliação estética é arbitrária. Não encontrando fundamentos para apoiar o último, Mothersill conclui que a crítica razoável não necessita de “normas estéticas”.

Em seu estudo, Raymond (2009, p. 40) defende que Platão, pelo menos em certas passagens do *Hípias Maior* e da *República*, desenvolve uma espécie de holismo estético, embora discorde que isso ofereça respaldo para a afirmação de que Platão era um particularista estético de modo geral. Na discussão da passagem em questão, Sócrates apela à *Atena* de Fídias para mostrar que o ouro pode fazer algo belo ou feio, dependendo de como é utilizado, como vimos anteriormente. Hípias havia oferecido sua hipótese na forma de um princípio absoluto: para qualquer objeto, mesmo que antes fosse visto como *aiskhrón*, será visto como *kalón* quando for embelezado com ouro (289e5-6). Nesse sentido, Sócrates oferece um exemplo hipotético em que a adição de ouro em si teria tornado algo pior. Com isso, ele mina a versão mais fraca e contributiva do princípio de Hípias, que diz que o ouro torna as coisas belas na medida em que está presente. Portanto, não há nenhuma sugestão nesta passagem de que o ouro *sempre* agregue algum valor estético, como parece defender o atomismo e os generalistas. Contrariamente, Sócrates argumenta que o ouro não é mais belo do que a pedra, porque nenhum deles é inerentemente belo. Aqui, pelo menos, ouro, marfim e pedra são tratados de forma holística. Mas isso nos permite afirmar que Platão é de fato um holista sobre razões estéticas?

Não parece ser o caso, pois o que vimos até agora não torna Platão inteiramente incompatível com o atomismo/generalismo, à medida em que tal teoria afirma que apenas *algumas* razões estéticas são invariáveis, não todas. Conforme salienta Raymond (2009, p. 41), embora o ouro ou a pedra não funcionem como uma razão estética, a razão estética pode ser devida a alguma verdade invariável mais profunda sobre o uso adequado da cor. No entanto, um ponto que parece escapar a Raymond é que a tese de Hípias não se alinha nem à noção atomista, nem à noção holista: a introdução do conveniente traz consigo a necessidade de uma propriedade que seja adequada ao objeto. No caso específico de Platão, é evidente que esta

propriedade será sempre o belo em si mesmo e não a multiplicidade de causas da beleza elencadas por Hípias (ouro, pedra, marfim). Embora a passagem analisada em questão não nos indique isso claramente, uma passagem do *Fédon* (100c4-e3) parece ser bastante explícita em demonstrar Platão negando qualquer razão estética que não seja o belo mesmo:

— Σκόπει δὴ, ἔφη, τὰ ἐξῆς ἐκείνοις ἐάν σοι συνδοκῆ ὡσπερ ἐμοί. φαίνεται γάρ μοι, εἴ τί ἐστιν ἄλλο καλὸν πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν, οὐδὲ δι' ἐν ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ· καὶ πάντα δὴ οὕτως λέγω. τῇ τοιαύτῃ αἰτίᾳ συγχωρεῖς;

— Συγχωρῶ, ἔφη.

— Οὐ τοίνυν, ἦ δ' ὅς, ἔτι μανθάνω οὐδὲ δύναμαι τὰς ἄλλας αἰτίας τὰς σοφὰς ταύτας γινώσκειν· ἀλλ' ἐάν τις μοι λέγῃ δι' ὅτι καλόν ἐστιν ὅτιοῦν, ἢ χρῶμα εὐανθὲς ἔχον ἢ σχῆμα ἢ ἄλλο ὅτιοῦν τῶν τοιούτων, τὰ μὲν ἄλλα χαίρειν ἐγὼ, — ταραύττομαι γὰρ ἐν τοῖς ἄλλοις πᾶσι — τοῦτο δὲ ἀπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐήθως ἔχω παρ' ἐμαυτῶ, ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως ἴπροσγενομένη· οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο δυσχρρίζομαι, ἀλλ' ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ [γίγνεται] καλά. τοῦτο γὰρ μοι δοκεῖ ἀσφαλέστατον εἶναι καὶ ἐμαυτῶ ἀποκρίνασθαι καὶ ἄλλω, καὶ τούτου ἐχόμενος ἠγοῦμαι οὐκ ἂν ποτε πεσεῖν, ἀλλ' ἀσφαλὲς εἶναι καὶ ἐμοί καὶ ὄψοῦν ἄλλω ἀποκρίνασθαι ὅτι τῷ καλῷ τὰ καλὰ [γίγνεται] καλά· ἢ οὐ καὶ σοὶ δοκεῖ;

— Examina, pois, com cuidado, se estás de acordo, como eu, com o que se deduz dessa teoria! Para mim é evidente: quando, além do belo em si, existe um outro belo, este é belo porque participa daquele apenas por isso e por nenhuma outra causa. O mesmo afirmo a propósito de tudo mais. Reconheces isto como causa?

— Reconheço.

— Logo — prosseguiu Sócrates — não compreendo nem posso admitir aquelas outras causas científicas. Se alguém me diz por que razão um objeto é belo, e afirma que é porque tem cor ou forma, ou devido a qualquer coisa desse gênero — afasto-me sem discutir, pois todos esses argumentos me causam unicamente perturbação. Quanto a mim, estou firmemente convencido, de um modo simples e natural, e talvez até ingênuo, que o que faz belo um objeto é a existência daquele belo em si, de qualquer modo que se faça a sua comunicação com este. O modo por que essa participação se efetua, não o examino neste momento; afirmo, apenas, que tudo o que é belo é belo em virtude do Belo em si. Acho que é muitíssimo acertado, para mim e para os demais, resolver assim o problema, e creio não errar adotando esta convicção. Por isso digo convictamente, a mim mesmo e aos demais, que o que é belo é belo por meio do Belo. Acaso não é esta também a tua opinião? (PLATÃO. *Fédon*, 100c-e. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa, p. 113)

Aqui, como acompanhamos em outro momento do texto, acompanhamos Sócrates claramente rejeitando qualquer outra causa (*αἰτία*) de beleza que não o belo. De modo geral, elas parecem ser rejeitadas porque tais causas podem vir a causar coisas feias. Nesse sentido, deve haver algo que explique o que causa a beleza naquilo que é belo. E neste passo vemos Sócrates afirmar uma tese estética que está em claro contraste com aquela defendida por Hípias, na qual ouro e marfim são tratados de forma holista. O holista, sendo particularista, afirma que não há nada mais a ser dito sobre por que um objeto particular é belo do que algumas de suas propriedades, que o tornam belo neste caso particular. Assim, o particularista não apela para algo mais, por exemplo, a beleza, para explicar por que essas propriedades tornam as coisas belas. Neste caso, uma definição de beleza seria inútil.

Platão, por sua vez, nos diria que uma explicação completamente segura de por que um objeto é, por exemplo, quente, é porque ele compartilha da forma do quente. Mas não apenas isso, é preciso salientar que o fogo tem a capacidade de tornar quente. Isso porque o fogo é quente por sua própria natureza: não pode tornar-se frio e ainda ser fogo. Assim, o fogo tornará as coisas quentes na medida em que estiver presente nelas. A analogia do fogo é válida para o caso da beleza. O belo em si mesmo irá sempre fazer um objeto belo à medida que está presente, e pela sua natureza mesma jamais pode ser feio: a causa da beleza deve ser necessária e suficiente para a beleza de algo.

Desse modo, verificamos que Platão, à parte o pensamento holista ou atomista, funda o que gostaria de chamar de “essencialismo estético”, pois propõe como verdadeira causa de valor estético de algo o belo em si mesmo. Neste sentido, pode-se perguntar, é claro, o que ganhamos ao considerar a visão platônica. David Sedley (1998, p. 127) nos diz que há um enorme valor filosófico em saber que o pôr do sol é belo por causa do belo e não por causa de sua cor ou benefícios, pois é só quando você sabe qual é a causa genuína daquele objeto, que você sabe o que você tem que investigar. Se você quer captar o ser do pôr do sol belo, não se deve investigar, em primeira instância, a natureza das cores. É preciso investigar primeiro o que é o belo, em outras palavras, é preciso estabelecer a essência do belo por meio de uma definição e, a partir desta, identificar diversas belezas espalhadas pela realidade, verificando o que elas possuem em comum.

## Capítulo 6. *Kalós* é o nobre (291d1-293c8)

Mas com qual  
pretexto eu o sobraço? Hoplita nu,  
Sem o que propiciou beleza à Grécia,  
à mercê do inimigo, morro infame?  
(EURÍPIDES. *Héracles*, 1. 380.  
Tradução de Trajano Vieira)<sup>69</sup>

Ao ser coagido a aceitar o contraexemplo esdrúxulo de Sócrates de que a colher de madeira será mais adequada – portanto, mais *kalós* – do que a de ouro, Hípias tenta imediatamente fugir da pergunta, para que não precise concordar com tal exemplo. Mas é forçado a admitir a refutação socrática e formula uma nova hipótese, enfatizando o esclarecimento anterior de que a beleza procurada é aquela que nunca, jamais, em tempo algum, possa parecer feia para quem quer que seja: *ζητεῖν γάρ μοι δοκεῖς τοιοῦτόν τι τὸ καλὸν ἀποκρίνασθαι, ὃ μηδέποτε αἰσχρὸν μηδαμοῦ μηδενὶ φανεῖται* (“Segundo minha opinião, esse belo que você procura respondeu o que é aquele que jamais poderá parecer feio a ninguém”. *Hp. mai.* 291d1). Assim sendo, uma nova definição é proposta pelo próprio Hípias, de acordo com as características acima apontadas:

{ΠΙ.} Λέγω τοίνυν αἰεὶ καὶ παντὶ καὶ πανταχοῦ κάλλιστον εἶναι ἀνδρὶ, πλουτοῦντι, ὑγιαίνοντι, τιμωμένῳ ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων, ἀφικομένῳ εἰς γῆρας, τοὺς αὐτοῦ γονέας τελευτήσαντας καλῶς περιστείλαντι, ὑπὸ τῶν αὐτοῦ ἐγγόνων καλῶς καὶ μεγαλοπρεπῶς ταφῆναι.

{HP.} Respondo que sempre e em toda parte, para qualquer um, o que há de mais belo é ser rico, saudável, ser honrado pelos Helenos, chegar à velhice e, após ter enterrado belamente seus pais, receber de seus próprios filhos belas e magníficas honras fúnebres. (PLATÃO. *Hípias Maior* 291d9-13. *Tradução nossa*)

É bem provável que essa hipótese seja, nas palavras de Lemos (2007, p. 102), uma das mais articuladas dentre as oferecidas por Hípias. Com isso, não se deseja afirmar que todos nós desejamos nos tornar aristocratas gregos ou imperadores romanos, ansiando por toda pompa e luxo que uma época possa oferecer, mas sim que o ideal de plenitude de vida física e social, os ideais de magnificência e a honraria pública, sempre foram objetivos constantes de boa parte dos seres humanos. Assim, se o objeto procurado deve ter uma aceitação geral, parece que os ideais de uma vida bela e nobre, entendidos aqui em termos de plenitude física e social, são

<sup>69</sup> εἴτ' ἐγὼ τάδ' ὠλένας  
οἴσω; τί φάσκων; ἀλλὰ γυμνωθεὶς ὄπλων,  
ξὺν οἷς τὰ κάλλιστ' ἐξέπραξ' ἐν Ἑλλάδι,  
ἐχθροῖς ἐμαυτὸν ὑποβαλὼν αἰσχρῶς θάνω;

adequados, pois trata-se de algo desejado, ainda que implicitamente, por quase todos os seres humanos.

No entanto, pensando em uma vida bela concebida nos moldes de uma vida honrosa ou heróica, a definição de Hípias representa muito bem os ideais heróicos expressos por Homero, cuja inspiração se reflete na refutação socrática mesma, que exemplifica tais ideais nas figuras de Aquiles e Hércules (*Hp. mai.* 292e8-293a10). É neste sentido que a última hipótese explicativa de Hípias assemelha-se àquela desenvolvida pelo jovem Fedro no contexto do *Banquete*:

ὁ γὰρ χρὴ ἀνθρώποις ἡγεῖσθαι παντὸς τοῦ βίου τοῖς μέλλουσι καλῶς βιώσεσθαι, τοῦτο οὔτε συγγένεια οἶα τε ἐμποιεῖν οὔτω καλῶς οὔτε τιμαὶ οὔτε πλοῦτος οὔτ' ἄλλο οὐδὲν ὡς ἔρω.

O que deve dirigir toda a vida dos humanos que desejam viver belamente, isso nem as honras, nem a riqueza, nem nada mais, pode incutir tão bem como o amor. (PLATÃO, *Banquete*, 178c-178d. Tradução nossa)

Evidentemente, a concepção de Hípias não se encontra no contexto erótico da oferecida por Fedro, mas apresenta, de uma maneira refinada, os ideais do que seria uma *καλῶς βιώσεσθαι* (*vida nobre*), exatamente o tipo de reflexão proposta por Fedro. O sentido de *kalós* aqui, de beleza entendida em sua faceta nobre e admirável, é uma atribuição reiteradamente realizada à figura do herói, sendo aquele que comete ações nobres e virtuosas que, por isso mesmo, tornam-se admiradas aos olhos dos outros, como é o caso de Aquiles, que aceita até mesmo morrer por Pátroclo. No contexto específico do *Banquete*, Fedro nos diz que, para viver belamente, é preciso que o indivíduo ame, pois o amor é “a vergonha diante do que é vergonhoso e o apego à honra diante do que é nobre” (*τὴν ἐπὶ μὲν τοῖς αἰσχροῖς αἰσχύνην, ἐπὶ δὲ τοῖς καλοῖς φιλοτιμίαν*, 178d). Para o jovem, portanto, o mais importante no amor é que este é capaz de conceder fama e distinção àquele que ama pelos atos que o amor inspira. Nesse sentido, o desonroso (*αἰσχρός*), sendo censurável, raramente é visto com bons olhos pelas pessoas, embora ainda assim possa ser desejável por alguns indivíduos. Contrariamente, admirável é aquilo que é bem visto pelos outros. Nesse sentido, o *kalós* reside nas belas obras (*καλὰ ἔργα*), que podem aqui, por um lado, ser entendidas como ações virtuosas, tais como acumular riqueza material, enterrar dignamente os pais e ser bem enterrado por seus próprios filhos e, por outro lado, consiste em ser por si próprio um indivíduo *kalós*, reverenciado pelos helenos e portador de um físico belo e admirável.

Aqui *kalós* corresponde a plenitude, reconhecimento, resistência, pompa e piedade, tudo o que é elogiado pela *eudoxía*, tudo o que possui uma aceitação firmemente reconhecida entre

os cidadãos. E é precisamente quanto a esse ponto que Sócrates vai questionar Hípias: após o desenvolvimento da última hipótese, Sócrates, que inicialmente se mostra impressionado com a resposta, em seguida lhe diz que, se o interlocutor anônimo estivesse armado com um bastão e ele lhe oferecesse uma resposta como a de Hípias, o interlocutor estaria certo em lhe dar uma boa surra. Ao que Hípias, alarmado, questiona por que o homem seria capaz de fazer tal coisa, já que ele não é senhor de Sócrates. Acaso não há, questiona Hípias, justiça na cidade do filósofo, pois permitem que os cidadãos golpeiem uns aos outros injustamente? Sócrates lhe responde que há justiça, de fato, mas o problema é que, oferecendo uma resposta dessa, seu interlocutor agiria com justiça em lhe repreender. O sofista, por fim, mais flexível do que uma mola, diz concordar com a opinião de Sócrates: “Pois então essa é também minha opinião, Sócrates, se tu mesmo achas isso!” (*Καὶ ἐμοὶ τοίνυν δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, ἐπειδὴπερ γε αὐτὸς ταῦτα οἶει*, 292b5).

Nesse ponto, Sócrates questiona se deve esclarecer a Hípias por que ele acha que seria golpeado justamente pelo interlocutor ou se Hípias também o golpeará sem ouvir sua defesa. É claro que está subjacente, nessa altura da discussão, o desejo do sofista de ver Sócrates, que cada vez mais torna-o objeto de riso, golpeado pelo bravo interlocutor. De modo que também aqui verificamos um vocabulário marcial típico: o uso do verbo *τύπτω*, literalmente “bater” ou “golpear”, que funciona, como vimos anteriormente, como uma espécie de incentivo para que Hípias permaneça na discussão, à medida em que deseja vencer o interlocutor na disputa, tornando-o objeto de riso. A modulação do personagem até agora é solene: Hípias está bem vestido, tem excelente impostação e se comporta, enfim, como um verdadeiro cavaleiro, realizando um contraste com tal interlocutor grosseiro. Precisamente por isso, ele age de forma cínica ao afirmar o quão terrível (*δεινός*) seria não aceitar ouvir as justificativas socráticas para a recusa de sua hipótese. Seu aborrecimento é evidente, mas, seja por receio do riso, seja para manter a compostura, Hípias acompanha passivamente a refutação socrática, como uma pedra (*λίθος*), uma pedra de moinho, desprovida de ouvidos e de cérebro (*οὗτος μυλίας, μήτε ὄτα μήτε ἐγκέφαλον ἔχων*, 292d5).

Uma outra semelhança com *Banquete* reside na descrição mesma da tese: almeja-se o *kalós* que é “sempre e para todos” (*ὁ πᾶσι καλὸν καὶ ἀεὶ ἐστὶ*, 292e2), semelhante ao requisito descrito na *Scala Amoris* de Diotima em 211a: primeiramente, sempre sendo (*πρωτὸν μὲν ἀεὶ ὄν*) e nem aqui belo ali feio, como se a uns fosse belo e a outros feio (*οὐδ' ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὄν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν*). Woodruff (1982, p. 61) argumenta que o “sempre” do argumento no *Hípias* não é temporal, pois o dativo “para todos” deve ser tomado da mesma forma que os dativos em 292d: “o que é bom em todos os casos”. No entanto, lendo

esse passo à luz do *Banquete*, há o suficiente para, pelo menos, alegarmos que a resposta à pergunta “o que é o *kalós*?” deve ter uma estabilidade permanente no tempo. Os deuses, por exemplo, são sempre considerados belos e estão permanentemente presentes, mas o mesmo não pode ser dito da beleza de uma jovem ou de um determinado estilo de vida.

De maneira sintética, a refutação socrática reside na tese de que uma vida bela pode ser bela para alguns e vergonhosa para outros. Isto é, essa hipótese não é passível de aplicação universal em todos os lugares e em todos os tempos e circunstâncias. Ser enterrado pelos seus descendentes e enterrar seus parentes é, por vezes e para alguns, algo indigno. A sugestão de Hípias não se aplica aos deuses e heróis, por exemplo. Há coisas que podem ser nobres para nós e delituosas, sacrílegas e vergonhosas para Aquiles e Hércules:

{ΣΩ.} “Ἡ καὶ τῷ Ἀχιλλεΐ,” φήσει, “ὁ ξένος ὁ Ἥλειος ἔφη καλὸν εἶναι ὑστέρῳ τῶν προγόνων ταφῆναι, καὶ τῷ πάππῳ αὐτοῦ Αἰακῷ, καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσοι ἐκ θεῶν γεγόνασι, καὶ αὐτοῖς τοῖς θεοῖς;”

{ΠΙ.} Τί τοῦτο; βάλλ' ἐς μακαρίαν. τοῦ ἀνθρώπου οὐδ'εὐφημα, ὃ Σώκρατες, ταῦτά γε τὰ ἐρωτήματα.

{ΣΩ.} Τί δέ; τὸ ἐρομένου ἐτέρου φάναι ταῦτα οὕτως ἔχειν οὐ πάνυ δύσφημον;

{ΠΙ.} Ἴσως.

{ΣΩ.} “Ἴσως τοίνυν σὺ εἶ οὗτος,” φήσει, “ὅς παντὶ φησὶ καὶ ἀεὶ καλὸν εἶναι ὑπὸ μὲν τῶν ἐκγόνων ταφῆναι, τοὺς δὲ γονέας θάψαι· ἢ οὐχ εἷς τῶν ἀπάντων καὶ Ἡρακλῆς ἦν καὶ οὓς νυνδὴ ἐλέγομεν πάντες;”

{SO.} “E quanto a Aquiles”, ele dirá, “o estrangeiro de Élis disse que é belo ser enterrado depois dos pais, isso é válido também para Éaco [avô de Aquiles], como para todos os demais que nasceram dos deuses e para os próprios deuses?”

{HP.} O que é isso?! Vá te benzer! Esse tipo de pergunta, Sócrates, é uma blasfêmia em um ser humano.

{SO.} Mas o quê?! Quando um outro questiona, não parece que isso, assim dito, seja uma blasfêmia?

{HP.} Talvez.

{SO.} “Talvez, então, se ao afirmares”, ele dirá, “que para todos e sempre, é belo ser enterrado pelos filhos e enterrar os pais com honras fúnebres, Hércules não esteja incluído dentre estes ‘todos’ agora mencionados?”

(PLATÃO. *Hípias Maior* 292e8-293a10. Tradução nossa)

Aquiles é filho de uma nereida, Tétis, uma deusa imortal “menor”. Sendo assim, Aquiles jamais poderia enterrar sua mãe adequadamente. O mesmo é válido para seu avô Éaco e também para Hércules, os quais, sendo filhos de Zeus, jamais poderiam enterrar dignamente seu pai. Logo, o ideal das honrarias fúnebres não resulta *kalós* para eles. Além disso, o fato de Aquiles ter morrido precocemente em um ato heróico contradiz a ideia de uma vida duradoura e plena, tal como proposta por Hípias. Diante dessa formulação, Hípias ressalta que Sócrates erra no gênero exemplificado. Não era a respeito dos deuses que se falava há pouco (*οὐ τοῖς θεοῖς ἔγωγε ἔλεγον*). Nem a respeito dos heróis, como Aquiles e Hércules. Aqui surgem os contraexemplos de Tântalo, Dardano, Zeto e Pélope: por mais que seja ímpio e terrível enterrar os pais para os

três primeiros (pois Tântalo, Dardano e Zeto são filhos de Zeus), para o último é nobre (pois Pélope é filho de Tântalo, um mortal). Como nos diz Woodruff (1982, p. 59), Tântalo é o lendário rei de Tântalis, sendo descrito como filho de Plota e Zeus. Assim, seria um sacrilégio heróis como Tântalo enterrarem seus pais, que são imortais. Enquanto que, para Pélope, filho de Tântalo, enterrar seu pai de maneira magnânima seria considerado verdadeiramente *kalós*. A hipótese de Hípias, portanto, seguindo a argumentação socrática, não seria aplicável a todos, mas a apenas alguns e, por isso, tendo em vista o amplo poder de causação do objeto buscado, não seria suficientemente adequada.

Em última instância, o que está em jogo nessa hipótese, segundo Sócrates, é o problema do relativismo, semelhante ao apresentado no caso da donzela e da lira (*ἡ τε παρθένος καὶ ἡ χύτρα, τὰ τὸν πέπονθε*, 293c3-4). Hípias questiona, inicialmente, se a beleza procurada é aquela que nunca, jamais, em tempo algum, possa parecer feia a quem quer que seja (*αἰσχρὸν μηδαμοῦ μηδενὶ φανεῖται*, 291d1). Pode-se entender que, neste passo, Hípias realiza uma submissão do *kalós* à percepção dos indivíduos, pois busca-se aquilo que jamais será feio para estes, o que justifica sua definição, que busca o que é belo para todos e em toda parte (*ἀεὶ καὶ παντὶ καὶ πανταχοῦ*, 291d9). Aquilo que é belo, portanto, será sempre belo *para alguém*. O *kalós* está submetido a uma avaliação pessoal, é apropriado *a algo*. Mas o problema é que nem tudo que é belo para um será para todos, e esse é o ponto da argumentação socrática com o caso dos deuses e heróis.

Sócrates conclui a análise dessa hipótese, em 293c4, dizendo ser essa a mais risível (*γελοιοτέρως*) das anteriores. Woodruff oferece (1982, p. 61-2) duas razões para a comicidade especial dessa hipótese: 1. A conclusão de que os heróis devem enterrar seus pais imortais é mais engraçada do que as consequências desajeitadas de propostas anteriores. 2. O fracasso de Hípias aqui é mais risível porque é o seu terceiro, e porque, neste ponto, tendo em vista os esclarecimentos anteriores, ele deveria saber melhor. No entanto, segundo vimos, Hípias não repetiu precisamente o mesmo erro em cada hipótese e, em cada uma, ele preparou para si uma evasão retórica diferente. Acredito que o cômico aqui, como em outros lugares, reside na extrema passividade de Hípias em fluir tão facilmente de uma tese para outra, sem atentar com cuidado para os esclarecimentos que lhe são feitos: Hípias é semelhante a uma pedra (*λίθος*) sendo impulsionada no espaço dialógico.

## Capítulo 7. *Kalós é o conveniente (293c8-294e10)*

No passo 293c8 da discussão entre Sócrates e Hípias, há uma mudança considerável no modo como o debate será conduzido. Diante da última resposta do sofista, a qual foi classificada como a mais risível de todas (*γελοιοτέρως*, 293c4), o filósofo se empenha a desenvolver ele mesmo as hipóteses a partir de agora. Isso parece ocorrer pois, assim como o interlocutor anônimo, ao supostamente compadecer-se (*έλεήσας*, 293d1) da ignorância e inexperiência (*άπειρίαν και άπαιδευσίαν*, 293d2) de Sócrates, lhe sugere respostas, também Sócrates, ao mimetizar tal figura, proporá possíveis respostas a Hípias.

A fim de cumprir essa nova função, Sócrates resgata uma discussão anteriormente desenvolvida e passa a analisá-la agora com maior acuidade. O problema do conveniente, cujo desfecho, como vimos, foi um tanto inconcluso, é a hipótese escolhida. Sócrates a direciona do seguinte modo:

{ΣΩ.} Έγώ σοι φράσω. “Ὁ δαιμόνιε,” φησί, “Σώκρατες, τὰ μὲν τοιαῦτα ἀποκρινόμενος καὶ οὕτω παῦσαι – λίαν γὰρ εὐήθη τε καὶ εὐεξέλεγκτά ἐστιν – ἀλλὰ τὸ τοιόνδε σκόπει εἴ σοι δοκεῖ καλὸν εἶναι, οὗ καὶ νυνδὴ ἐπελαβόμεθα ἐν τῇ ἀποκρίσει, ἥνικ' ἔραμεν τὸν χρυσὸν οἷς μὲν πρέπει καλὸν εἶναι, οἷς δὲ μή, οὐ, καὶ ἄλλα πάντα οἷς ἂν τοῦτο προσῆ· αὐτὸ δὴ τοῦτο τὸ πρέπον καὶ τὴν φύσιν αὐτοῦ τοῦ πρέποντος σκόπει εἰ τοῦτο τυγχάνει ὄν τὸ καλόν.” ἐγὼ μὲν οὖν εἴωθα συμφάναί τὰ τοιαῦτα ἐκάστοτε – οὐ γὰρ ἔχω ὅτι λέγω – σοὶ δ' οὖν δοκεῖ τὸ πρέπον καλὸν εἶναι;

{ΠΙ.} Πάντως δήπου, ὦ Σώκρατες.

{ΣΩ.} Σκοπώμεθα, μή πη ἄρ' ἐξαπατώμεθα.

{SO.} Vou lhe explicar. “Ó Sócrates divino”, ele dirá, “pare de responder essas coisas assim – elas são muito simplórias e fáceis de refutar –, mas examina se na tua opinião é belo o que há pouco supomos na resposta, quando dissemos que o ouro é belo naquilo em que for conveniente, mas que não será belo onde não for conveniente, e enumeramos todas as coisas nas quais isso se aplica. Examina se o conveniente em si mesmo, se a natureza do conveniente em si, é por acaso o belo. Eu costumo concordar com ele nessas circunstâncias – pois eu não sei o que dizer – mas e tu, és de opinião que o conveniente é belo?

{HP.} Presumo que sim, Sócrates.

{SO.} Examinemos tal questão, para que não nos deixemos enganar.

(PLATÃO. *Hípias Maior*, 293d6-e9. *Tradução nossa*)

Em seguida à proposta do problema, Sócrates questiona: o conveniente é o adicional que faz parecer belas cada uma das coisas nas quais vem a estar presente? (*τὸ πρέπον ἄρα τοῦτο λέγομεν, ὃ παραγενόμενον ποιεῖ ἕκαστα φαίνεσθαι καλὰ τούτων οἷς ἂν παρῆ*, 293e11-294a1). Hípias responde de pronto ser o conveniente aquilo que faz as coisas parecerem belas e oferece como exemplo o caso de alguém que, embora risível (*γέλοιος*), usasse vestes e calçados harmoniosos (*ίμάτιά τις λάβη ἢ ὑποδήματα ἀρμόττοντα*, 294a4): certamente esse indivíduo pareceria mais belo (*καλλίων φαίνεται*, 294a5). O alvo do discurso aqui é, obviamente, o próprio

Hípias, cuja resposta fora anteriormente classificada como risível e que se apresenta com belas vestes e calçados (*καλῶς μὲν οὕτως ἄμπεχομένῳ, καλῶς δὲ ὑποδεδεμένῳ*, 291a6-7).

Neste passo, vemos o *kalós* ser novamente identificado com o *πρέπων*, o participio masculino do verbo *πρέπω*, o qual possui dois sentidos principais: primeiramente, o de ser uma propriedade das impressões sobre os sentidos. Assim, no olho, é expresso pelo que pode ser claramente visto, pelo que é destacável e conspícuo em uma variedade de coisas, pelo que resplandece e se faz notar; no ouvido, se destaca por aquilo que pode ser claramente ouvido, como gritos; no olfato, se refere a cheiros fortes e marcantes; por fim, *πρέπον* pode se referir ao que é visualmente semelhante<sup>70</sup>. Em segundo lugar, reside uma concepção de *πρέπον* como sendo adequado ou apropriado, como aquilo que é decente e próprio a uma coisa, que lhe convém, em suma (como no caso de *kata prepon*, “como convém”)<sup>71</sup>.

Essa tese do *kalós* como sendo o *πρέπον* é renomada por ter aparecido na obra de Aristóteles, quando ele afirma que o belo e o conveniente são a mesma coisa, e que o conveniente não pode, portanto, ser uma propriedade do belo:

αὐτὸ γὰρ αὐτῷ πᾶν τὸ εἶναι δηλοῖ· τὸ δὲ τὸ εἶναι δηλοῦν οὐκ ἴδιον ἀλλ' ὄρος ἐστίν. οἷον ἐπεὶ ὁ εἶπας καλοῦ τὸ πρέπον ἴδιον εἶναι αὐτὸ ἑαυτοῦ ἴδιον ἀποδέδωκε (ταῦτὸν γὰρ ἐστὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ πρέπον), οὐκ ἂν εἴη τὸ πρέπον τοῦ καλοῦ ἴδιον.

Toda a coisa, de facto, indica através do seu nome qual é a sua essência, mas o termo que indica a essência não é uma propriedade, e sim uma definição. Por exemplo, quem disser que «decoroso» é propriedade de «belo» está a apresentar uma coisa como propriedade de si mesma (já que «belo» e «decoroso» denotam a mesma coisa), logo, «decoroso» não pode ser propriedade de «belo». (ARISTÓTELES. *Tópicos* 135a. Tradução de António Pedro Mesquita, p. 380-1)

<sup>70</sup> *πρέπ-ω*, impf. *ἔπρεπον*, which were the tenses chiefly in use: fut. *πρέψω* A.Eu.995 (anap.), Pl.Pl.269c, 288c: aor. *ἔπρεψα* Id.Chrm.158c:— prop. of impressions on the senses, 1. on the eye, to be clearly seen, to be conspicuous among a number, ὁ δ' ἔπρεπε καὶ διὰ πάντων II.12.104; μετὰ δὲ π. ἀγρομένοισιν Od.8.172, Hes.Th.92; to be distinguished in or by a thing, φάρεσιν μελαγχίμοις A.Ch.12, cf. Th.124 (lyr.), E.Alc.512, 1050; π. παρηῆς φοινίους ἀμυγμοῖς A.Ch.24 (lyr.); shine forth, show itself, πειρῶντι χρυσὸς ἐν βασάνῳ π. Pi.P.10.67; πανσέληνος ἐν σάκει π. A.Th.390, cf. Pers.239 (troch.), Ag.389 (lyr.); πρέπουσά θ' ὡς ἐν γραφαῖς ib.242 (lyr.); ἐπὶ τοι πρέπει ὄμμασιν αἰδῶς h.Cer.214; Ζεὺς πρέπων δι' αἰθέρος E.Hel.216 (lyr.): sts. c. part., to be clearly seen as doing or being, ὁ φρυκτὸς ἀγγέλλων πρέπει A.Ag.30; σπλάγχνα. πρέπουσ' ἔχοντες ib.1222, cf. Eu.995 (anap.). 2. on the ear, βοᾶ π. the cry sounds loud and clear, Pi.N.3.67, cf. A.Ag. 321. 3. on the smell, to be strong or rank, ὁμοῖος ἀτμὸς ὥσπερ ἐκ τάφου π. ib.1311. II. to be conspicuously like, resemble, π. τινὶ εἶδος to be like one in form, Pi.P.2.38; πρέποντα.. ταύρω δέμας A.Supp. 301; εἶ τι σῆ δοκεῖ πρέπειν γυναικί E.Alc.1121; πρέπεις.. θυγατέρων μορφήν μιᾷ Id.Ba.917: c. inf., τοῦδε γὰρ δράμημα φωτὸς Περσικὸν πρέπει μαθεῖν his running is like Persian to behold, A.Pers.247, cf. Supp.719; more freq. with ὡς or ὥστε, πρέπει ὡς τύραννος εἰσορᾶν S. El.664; ὡς πένθιμος πρέπει ὄραν E.Supp.1056; πρέπει γ' ὥστε θῆρ ἄγραυλος φόβη Id.Ba.1188 (lyr.). (cf. LSJ, p. 1461).

<sup>71</sup> III. to be conspicuously fitting, beseem, c. dat. pers., θνατὰ θνατοῖσι πρέπει Pi.I.5(4).16; τοῖς ὀλβίοις γε καὶ τὸ νικᾶσθαι πρέπει A.Ag.941, cf. Pl.Chrm.158c, etc.; with Preps., ποῦ τὰδ' ἐν χρηστοῖς πρέπει; E.Heracl.510; οἷα δὴ εἰς πλῆθος πρέπει X.Cyr.2.1.24: c. part., ὅ τι γινόμενον ἂν πρέποι Pl.Epin.976c, cf. Pl.269c, 288c; πρέποι γὰρ ἂν (sc. λεχθεῖσα) Id.Sph.219c. (cf. LSJ, p. 1461).

De modo geral, para Aristóteles<sup>72</sup>, definição (*ὄρος*) é um enunciado capaz de dizer o que uma coisa é (*τὸ τί ἦν εἶναι*, 101b38). Propriedade peculiar (*ἴδιος*), por sua vez, é um predicado que não explicita exatamente a essência de uma coisa, mas designa algo que lhe pertence exclusivamente, algo que é capaz de distinguir-lhe de outra, embora não seja o determinante de seu ser. É uma propriedade peculiar dos seres humanos serem aptos para a gramática, por exemplo. Logo, se um certo ente é um ser humano, pode-se dizer que tem aptidão para a gramática, assim como se um certo ente tem aptidão para a gramática, é certo que se trata de um ser humano. Ora, pelo que vimos, quando dizemos que X tem uma dada propriedade peculiar, é necessário que tal propriedade seja algo diferente de X mesmo. Assim, se digo que a mesa que está em minha frente tem a propriedade de “servir de apoio”, isso só é possível porque a propriedade “servir de apoio” tem como referente primário algo que não “mesa”. Segundo Aristóteles, porém, não é isso o que ocorre quando afirmamos que *prépon* é *kalós*, pois embora os termos sejam diferentes, o referenciado, a saber, o objeto a que os dois termos se referem, é o mesmo. Trata-se, portanto, de uma definição e não de uma atribuição de propriedade peculiar. Apesar da tese de que o conveniente, nos moldes evidenciados anteriormente, apresentar-se como uma propriedade peculiar das coisas que são belas, Sócrates, diferentemente de Aristóteles, recusa que ambos os termos sejam redutíveis. Vejamos como a tese é estruturada.

Para entendermos a tese de que o conveniente é aquilo que faz as coisas parecerem belas (294a5), é interessante tecer alguns comentários sobre a relação mesma da aparência com o ser, a fim de melhor elucidá-la. De maneira geral, estamos habituados a compreender aparência como sinônimo de ilusão. Assim, ao localizar a beleza no âmbito da aparência, somos levados a crer, sobretudo pelos encaminhamentos dramáticos, os quais enfatizam a aparência de Hípias, que o problema da tese apresentada é que o conveniente se mostra insuficiente, pois só atinge a aparência da coisa e não seu ser<sup>73</sup>. Podemos nos enganar em relação àquilo que vemos, de fato. Mas isso não significa dizer que toda aparência é necessariamente ilusória. Isso pode ser melhor entendido fora do âmbito estético: os sintomas médicos muitas vezes nos encaminham a um falso diagnóstico, assim como crimes pautados em evidências podem levar a pistas falsas

<sup>72</sup> Toda exposição aqui exposta é baseada na leitura de *Tópicos*, especialmente a passagem 102a, na qual Aristóteles expressa de forma clara suas considerações lógicas e dialéticas.

<sup>73</sup> Delorme (2018, p. 81), por exemplo, nos diz: “Sócrates, pese a ello, insiste en destacar el carácter fenomênico de la belleza al mencionar la palabra *prepon*, pero advirtiendo la diferencia entre la mera apariencia y el ser (...) Hípias comprende que lo bello, al ser algo adecuado, no produce a la cosa, es decir, no le da su ser”. E também Mário D’Agostino (2012, p. 170): “Hípias constringia o belo-conveniente aos domínios da aparência. Preso à relatividade, oscilava de qualidade, aparecendo ora belo, ora feio, ora muito belo, ora menos; «o conveniente [assim concebido]», conclui Sócrates, «faz as coisas parecerem mais belas do que são e dissimula a sua verdadeira natureza, impedindo-a de emergir» (*Hípias Maior*, 294b)”.

e ilusórias. Mas isso é sempre assim? A fiabilidade da aparência está sempre fadada ao fracasso? Essa parece ser uma visão tradicional e corrente entre os platonistas, vide o que Nehamas (2007, p. 19) afirma em seu livro sobre o belo:

Let's turn instead to the problem that appearance, according to yet another tradition that goes back to Plato, is the foremost object of desire, especially desire of the most questionable kind rooted in sense and sensuality. The desires elicited by how things look, and not by what they really are, aim at pleasures that Plato says are neither "true" nor "pure."

Conforme vimos acima, o autor contrasta o modo de apresentação da coisa com seu ser: o desejo é despertado pela aparência das coisas e não pelo que elas de fato são. Dito de um modo mais claro, é como se o desejo despertado pela aparência fosse um desejo pelo que a coisa de fato não é. Contrariamente a essa visão, acredito que seja preciso construir uma retórica adequada do problema do ser e da aparência, capaz de mostrar a aparência como uma apresentação justa do ser, uma apresentação que pode, mas não necessariamente precisa falsificar, e a beleza como a bondade de tal aparência. Algo *kalós* não é um suplemento cosmético, uma superfície bem pintada; é também o resplendor da natureza do objeto. O belo não é algo além do bem ou em sua "superfície", como um ornamento. É o modo do bem que se manifesta, é o esplendor da aparência do bem. Com isso, não parece que Platão acreditasse em um império maligno das aparências, como se a aparência fosse uma espécie de máscara utilizada pelo ser. Tampouco Hípias parece aceitar tal tese. O problema do sofista é que falta a ele perceber que toda aparência se refere a algo real e é a manifestação real do ser de tal coisa. A beleza de um rosto é a aparência verdadeira do *kalós*, uma ação nobre é a aparência verdadeira do *kalós*. Nesse sentido, belas vestes, antes de ocultarem a feiúra do corpo, podem vir a ser uma expressão de equilíbrio e temperança de quem as usa (e o são na medida em que consomem parcimoniosa harmonia das cores e boa proporção das partes entre si e com o todo). Assim, embora não seja um indicativo estritamente necessário, parece ser um indicativo possível de beleza.

E as falsas aparências, o que dizer sobre elas? Consideremos o caso de uma filósofa. Ela está deitada na grama de um parque e come uma saborosa maçã. Ela está de óculos, mas o sol ainda atinge sua visão frequentemente. Ao olhar para a direita, com a visão já embaçada, ela enxerga o que parece ser um homem brincando com um cachorro, e diz "ora, lá está um homem jogando bola para seu cachorro". Mas na verdade não é isso o que está ocorrendo. O homem está correndo atrás de seu gato fujão. Esse exemplo clarifica uma tese importante: o problema da aparência do belo ocorre quando julgamos que uma coisa é bela, sem que ela seja. E o

problema está neste erro de julgamento, nesta opinião falsa e não na aparência daquilo que vemos exatamente. Platão constrói uma situação análoga à retratada acima em *Filebo* 38c5:

{ΣΩ.} Πολλάκις ἰδόντι τινὶ πόρρωθεν μὴ πάνυ σαφῶς τὰ καθορόμενα συμβαίνειν βούλεσθαι κρίνειν φαίης ἂν ταῦθ' ἄπερ ὄρᾳ;  
 {ΠΡΩ.} Φαίην ἄν.  
 {ΣΩ.} Οὐκοῦν τὸ μετὰ τοῦτο αὐτὸς αὐτὸν οὗτος ἀνέροιτ' ἂν ᾧδε;  
 {ΠΡΩ.} Πῶς;  
 {ΣΩ.} Τί ποτ' ἄρ' ἔστι τὸ παρὰ τὴν πέτραν τοῦθ' ἐστάναι φανταζόμενον ὑπὸ τινὶ δένδρῳ; ταῦτ' εἰπεῖν ἂν τις πρὸς ἑαυτὸν δοκεῖ σοι, τοιαῦτ' ἄττα κατιδῶν φαντασθέντα αὐτῷ ποτε;  
 {ΠΡΩ.} Τί μήν;  
 {ΣΩ.} Ἄρ' οὖν μετὰ ταῦτα ὁ τοιοῦτος ὡς ἀποκρινόμενος ἂν πρὸς αὐτὸν εἴποι τοῦτο, ὡς ἔστιν ἄνθρωπος, ἐπιτυχῶς εἰπών;  
 {ΠΡΩ.} Καὶ πάνυ γε.  
 {ΣΩ.} Καὶ παρενεχθεῖς γ' αὖ τάχ' ἂν ὡς ἔστι τινῶν ποιμένων ἔργον τὸ καθορόμενον ἀγαλμα προσείποι.  
 {ΣΩ.} Κἂν μὲν τίς γ' αὐτῷ παρῆ, τά τε πρὸς αὐτὸν ῥηθέντα ἐντείνας εἰς φωνὴν πρὸς τὸν παρόντα αὐτὰ ταῦτ' ἂν πάλιν φθέγγετο, καὶ λόγος δὴ γέγονεν οὕτως ὁ τότε δόξαν ἐκαλοῦμεν;  
 {ΠΡΩ.} Τί μήν;  
 {ΣΩ.} Ἄν δ' ἄρα μόνος ἦ τοῦτο ταῦτὸν πρὸς αὐτὸν διανοούμενος, ἐνίστε καὶ πλείω χρόνον ἔχων ἐν αὐτῷ πορεύεται.  
 {ΠΡΩ.} Πάνυ μὲν οὖν.  
 {ΣΩ.} Τί οὖν; ἄρα σοὶ φαίνεται τὸ περὶ τούτων ὅπερ ἐμοί;  
 {ΠΡΩ.} Τὸ ποῖον;  
 {ΣΩ.} Δοκεῖ μοι τότε ἡμῶν ἢ ψυχῇ βιβλίῳ τινὶ προσεοικέναι.  
 {ΠΡΩ.} Πῶς;  
 {ΣΩ.} Ἡ μνήμη ταῖς αἰσθήσεσι συμπίπτουσα εἰς ταῦτὸν κάκεῖνα ἃ περὶ ταῦτ' ἔστι τὰ παθήματα φαίνονται μοι σχεδὸν ὅσον γράφειν ἡμῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς τότε λόγους· καὶ ὅταν μὲν ἀληθῆ γράφη [τοῦτο τὸ πάθημα], δόξα τε ἀληθῆς καὶ λόγοι ἀπ' αὐτοῦ συμβαίνουσιν ἀληθεῖς ἐν ἡμῖν γιγνόμενοι· ψευδῆ δ' ὅταν ὁ τοιοῦτος παρ' ἡμῖν γραμματεὺς γράψη, τάναντία τοῖς ἀληθέσιν ἀπέβη.  
 {ΠΡΩ.} Πάνυ μὲν οὖν δοκεῖ μοι, καὶ ἀποδέχομαι τὰ ῥηθέντα οὕτως.

S: A respeito de uma situação que ocorre com frequência: alguém vê à distância coisas que não são claramente percebidas: Dirias, comigo, que a pessoa se esforça para discernir o que está vendo?

P: Sim.

S: Depois disso, ela não se perguntaria algo assim?

P: Assim como?

S: “O que será aquilo que está aparecendo lá junto à pedra, debaixo da árvore?” Não te parece que alguém dizer a si mesmo essas coisas, depois de ter percebido esse tipo de aparição?

P: Sim, e daí?

S: Depois disso, essa pessoa bem poderia dizer, como se respondesse a si mesmo: “é um ser humano”. Falando assim, teria ela acertado o alvo?

P: Certamente.

S: Mas, talvez, pode ser que alguém não acerte o alvo e declare que o que viu é a obra de pastores: “é uma estátua”.

P: É isso mesmo.

S: No caso de ter alguém a seu lado, se pronunciasse outra vez as mesmas coisas que disse a si mesmo, mas, desta vez, para outra pessoa que estivesse presente, usando a voz – o que chamamos de opinião, tornar-se-ia, então, discurso?

P: Sim, e daí?

S: Mas, se estivesse sozinha, a pessoa, refletindo consigo mesma, caminharia por um longo tempo mantendo essas coisas consigo.

P: Sim, é claro.

S: E então? Será que o que está claro para mim sobre isso, está claro também para ti?

P: O quê?

S: Eu penso que nossa alma, nessas ocasiões, assemelha-se a um livro.

P: Como assim?

S: A memória, coincidindo com as sensações, e as afecções a elas relacionadas parecem-me quase como se escrevessem discursos em nossa alma, e quando essa afecção escreve coisas verdadeiras, surgem em nós, como resultado, tanto a opinião verdadeira quanto os discursos verdadeiros; e quando tal escritor escreve em nossas almas coisas falsas, o resultado é o contrário das verdadeiras.

P: Acredito que seja assim, e aceito essa maneira de colocar as coisas.

(PLATÃO. *Filebo*, 38c5-39b1. Tradução de Fernando Muniz)

Aqui verificamos que o problema não reside na aparência da coisa, mas sim no julgamento que o percipiente emite a respeito daquilo que observa. A alma (*ψυχή*) é comparada a um livro (*βιβλίον*), no qual quem escreve é a memória (*μνήμη*) e as sensações (*αἴσθησις*). Tais sensações estão repletas de *παθήματα*, de afecções. É precisamente dessa conjunção entre memória e percepção que nascem em nós tanto a opinião como a decisão de se formar uma opinião. A opinião resulta ser, portanto, o produto de um processo psíquico que articula a percepção sensível e a memória. Acerca do que seja a memória, Sócrates nos diz: “Se alguém dissesse que a memória é a preservação da percepção, na minha opinião, estaria falando corretamente” (*σωτερίαν τοίνυν αἰσθήσεως τὴν μνήμην λέγων ὀρθῶς ἂν τις λέγοι κατὰ γε τὴν ἐμὴν δόξαν*, 34a10-11). A *mnéme* é compreendida como uma espécie de *sotería*, preservação, um resguardo justamente daquilo que nos afetou. É um prolongamento das afecções que nos atingiram. Ora, se as sensações ou percepções implicam na convergência necessária entre o corpo e alma, a memória é melhor definida como uma preservação que se dá nessa mesma convergência, implicando em algo que se dá na relação mesma entre corpo e alma. De modo geral, pode-se dizer que possuímos diferentes memórias em relação a diversas situações e objetos. Quando uma memória coincide com a percepção e as afecções que resultam dessa coincidência, representamos (isto é, elas surgem para nós – *φαίνονται μοι*), como um discurso que seria escrito em nossas almas (*σχεδὸν οἶον γράφειν ἡμῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς τότε λόγους*). Logo, parece nos dizer Platão, quando aquilo que é escrito por essas afecções é verdadeiro, o resultado é a emissão de uma opinião verdadeira, acompanhada de um *lógos* verdadeiro. No entanto, quando o escritor presente em nós escreve coisas falsas, resulta o contrário.

Nesse caso, verificamos que o engano é possível, pois a opinião resulta ser uma avaliação, um juízo a respeito das coisas através do modo como elas se apresentam a nós, por isso é possível enganar-se. A moça sentada no parque pode emitir o julgamento de que ela vê uma pessoa correndo atrás de seu gato fugaz e estar certa ou dizer que ela vê um cachorro correndo atrás de uma bola e estar enganada. A formação de sua opinião, como vimos, passa pelo crivo da memória. Talvez tenha ido ao parque constantemente, visto muitas vezes

cachorros correndo e pessoas jogando bola para eles. De modo que, ao ter a percepção sensível de uma ação que, ao longe, assemelhava-se com essas impressões que guardava consigo, ela imediatamente realiza a ponte e raciocina: lá vai um animal. Ao seu lado, aparentemente, está uma pessoa. O animal corre e há algo na mão da pessoa ao lado. Provavelmente uma bola, já que se trata de um cachorro. A partir disso, ela já se encontra na posse de uma *dóxa*: “lá está uma pessoa jogando bola para seu cachorro”. No exemplo descrito acima, quando ela, em voz alta, pronunciar tal julgamento a alguém, aquilo que antes chamávamos de opinião tornar-se-á um discurso (*λόγος*)<sup>74</sup>. Mas digamos que a situação referenciada não existe, a moça está enganada. O erro, portanto, resulta não exatamente da aparência do que se viu, como se a cena retratada fosse em si uma falsidade, uma máscara; o erro resulta do *pathema*, o escritor que converteu a sensação em palavras, bem como da *dóxa* gerada através desse processo.

No contexto do *Hípias*, a refutação socrática irá se valer dessa interpretação, pois se o conveniente faz as coisas somente parecerem belas (*φαίνεσθαι καλὰ*), sem de fato ser, ele seria, portanto, uma certa ilusão (*ἀπάτη*) sobre o belo. Logo em seguida, Sócrates ressalta, inicialmente, a necessidade de investigar a fundo a questão para que não sejam enganados (*ἐξαπατώμεθα*, 293e9). Eva Keuls lê tanto essa passagem quanto 294a7 como referências indiretas a Górgias:

As an example of the unobstrusive play on established key terms, I might cite the allusion to *ἀπάτη*, "deception", in *Hippias Major* 293e and 294a7. The reference is to the "doctrine of deception" of Gorgias, according to which fiction is truer than truth, fr. B 23.

Keuls resgata a tese atribuída a Górgias de que é mais sábio de certa forma ser iludido pelo prazer das palavras. Tal interpretação nos conduz a entender que as respostas de Hípias, como a tragédia elogiada por Górgias, funcionam mais para dar prazer do que para evidenciar a verdade. Em outras palavras, Hípias não visa encontrar o que seja o *kalós*, mas oferecer respostas que sejam prazerosas e que tenham ampla aceitação. Podemos facilmente imaginar o sofista em suas vestes púrpuras tentando cativar o público que se amontoa ao redor de si. Em relação a Górgias, podemos dizer que ele foi, provavelmente, o mais famoso professor de retórica, um verdadeiro mestre da palavra. Diferentemente de Protágoras, ele não se dispunha a ensinar a virtude propriamente (*Men.* 95c), mas sim o poder persuasivo do discurso<sup>75</sup>. É igualmente conhecida a posição extrema de Górgias no que diz respeito ao conhecimento, pois

<sup>74</sup> Passagens análogas parecem ser *Teeteto* 189c-190a e *Sofista* 263d-264a.

<sup>75</sup> Para mais informações sobre Górgias e sua relação com a filosofia e também com Hípias, conferir o que diz Guthrie (2007, p. 181) e também Woodruff (1982, p. 116).

ele aparentemente acreditava que não há nada em que o conhecimento possa ser baseado, e que devemos, portanto, nos contentar com opiniões infundadas (cf. DK 82B11, 11).

As semelhanças entre Górgias e Hípias são muitas e não se resumem ao fato de ambos partilharem da mesma profissão. Neste momento específico, no entanto, devemos nos preocupar com duas contribuições de Górgias: seu estilo e sua concepção de definição. Segundo Woodruff (1982, p. 116), em primeiro lugar, seu estilo foi enormemente influente e amplamente imitado. Ele comunicava sua arte aos alunos não por treinamento técnico, mas através de exemplos práticos, oferecendo-lhes discursos para que pudessem decorar (cf. Aristóteles, *De Sophisticis Elenchis*, 183b38)<sup>76</sup>. Em segundo lugar, no que tange à definição, este parece ser o ponto substancial sobre o qual Platão (e também Aristóteles) entende que Górgias e Sócrates estão em desacordo, especialmente a respeito da definição de virtude (cf. *Men.*71d7-72a5; *Pol.* 1260a25, em ambas as passagens é dito que Górgias, ao ser questionado sobre a definição de virtude, oferecia uma multiplicidade de instâncias, mas jamais chegava a uma unidade, algo que Sócrates insiste em encontrar de modo veemente). É provável, então, que tal desacordo se deva ao fato de Górgias negar que exista um ser comum subjacente aos vários usos de “virtude”: em seu escrito *Peri Physeôs*<sup>77</sup> ele rejeita qualquer ser em si mesmo. Neste ponto, verifica-se que Hípias também parece seguir Górgias, pois em vários momentos do diálogo ele se mostra disposto a aceitar diversas coisas que são *kalós* ao invés de uma única forma<sup>78</sup>.

Sócrates constrói sua objeção baseando-se possivelmente nessas considerações, pois compreende que o conveniente deixará a coisa mais bela ao ser agregado e isso gera uma ilusão sobre o belo. Antes de entrar nesse problema específico, talvez a dificuldade mais evidente com essa hipótese é que coisas diferentes são convenientes em contextos diferentes. Embora geralmente seja belo fazer a coisa conveniente (ou apropriada), em algumas situações o que é conveniente pode não ser belo, em geral. Assim como *kalós, prépon* é usado para elogiar; mas também é utilizado de forma incompleta. Seu significado parece mudar de contexto para contexto. Assim, depois de admitir que o ouro é conveniente para determinadas partes da estátua

<sup>76</sup> Uma técnica mnemônica que parece semelhante à empregada por Hípias (cf. *Hp. mai.* 285e10).

<sup>77</sup> Tal texto sobreviveu através de duas paráfrases: no texto de Sexto Empírico, *Πρὸς μαθηματικούς* (*Contra os Matemáticos*) VII 65 (= DK 82B3) e no de Pseudo-Aristóteles sobre Górgias, presente em *Περὶ Μελίσσου, Ξενοφάνους καὶ Γοργίου* (*Sobre Melisso, Xenófanes e Górgias*). Sobre eles, nos diz Woodruff (1982, p. 121): “Of these, the Sextus paraphrase is widely, but wrongly, held to be more authoritative. Its language and structure belong to Sextus himself. Robinson describes the *Peri Physeôs* as “the work of a clever mimic” (1974: 60). Kerferd has argued for taking it as serious philosophy (1955). Newiger makes the case against Sextus and gives an impressive interpretation of pseudo-Aristotle, taking the *Peri Physeôs* as a serious and influential work (1973; reviews by Guthrie and Mejer, 1975 and 1976)”.

<sup>78</sup> Aqui é válido notar a passagem 287c, em que Hípias afirma não haver diferença alguma entre saber o que seja *kalós* e o que seja *o kalós* em si mesmo. Na verdade, o sofista apresenta uma reiterada resistência não em entender, mas em aceitar tal diferença ontológica proposta por Sócrates.

de Fídias, devemos ainda perguntar se é, ele mesmo, estritamente belo. Se o conveniente é o que torna as coisas belas, ele deve estar firmemente ligado a um uso avaliativo seguro. Assim, Sócrates aborda a proposta de outra maneira.

Uma outra dificuldade é que aqui, assim como no problema do ouro, está implícita uma noção importante, a de acréscimo (*παραγίνομαι*, 294a1). Procura-se por algo que, ao ser acrescido, torna tal objeto belo. Sócrates pergunta se o conveniente é capaz de realizar essa função e, mais especificamente, se o conveniente é capaz de tornar a coisa realmente bela ou aparentemente bela. Assim como no problema do ouro, aqui o conveniente é resgatado como uma propriedade capaz de conferir um determinado ordenamento, embora não exista uma menção direta a *kósmos* ou *kosmeitai*, parece estar implícita a noção de que o conveniente é algo “acrescido”, capaz de efetivar uma modificação substancial naquele objeto (mesmo o homem risível (*géloios*), isto é, *aiskhrós*, diz Hípias, adquire a aparência de *kalós*, desde que use peças convenientes, 294a3). Novamente, assim como na outra hipótese mencionada, os intentos de Hípias são encaminhados para o ornamento (fala-se de *ιμάτιον*, literalmente *manto*) e não para o ordenamento: acaso não teremos a *dóxa* de que uma pessoa belamente (convenientemente) adornada, ainda que seja feia, parecerá imediatamente bela?<sup>79</sup> Aqui é esboçado, ao meu ver, um problema crucial. A tese acatada por Hípias pode promover diversos absurdos: tirando o foco do indivíduo risível, vítima do vitupério público, e passando para um indivíduo que cometa inúmeras maldades, que seja um assassino frio e cruel, por exemplo, a tese admite que este poderia ser considerado belo desde que fosse adornado de modo conveniente. O mais cruel ser humano parecia *kalós* se fosse convenientemente adornado. De fato, pareceria, mas somos levados a nos questionar se ele de fato seria. Talvez, concede Sócrates, o conveniente possa mesmo tornar as coisas belas, mas tornar algo aparentemente mais belo é acrescer ao ser da coisa algo que de fato não é. Logo, se a coisa de fato não é isso, o belo como o conveniente que age na superfície, seria uma espécie de ilusão.

Além disso, Sócrates diz procurar o belo, *quer a coisa evidencie isso ou não* (294a6-294c2). O belo, como afirmamos anteriormente na discussão sobre a aparência, é modulado no pensamento platônico como o esplendor do bem. Assim sendo, a beleza não deve servir somente

---

<sup>79</sup> Woodruff (1982, p. 67) apresenta uma proposição semelhante quando afirma que, dentro da concepção de Hípias, o conveniente poderia ser uma definição adequada de *kalós* se este fosse entendido em seu sentido visual, porque tudo aquilo que é visualmente belo é dito claramente belo: “The appropriate would indeed be a satisfactory definition for the fine if the fine were understood as the visibly fine. Whatever is visibly fine is plainly fine as well. A good-looking boy is manifestly fine. Hippias is here betrayed by the range of *kalon* (see p. 110). He misses a fine opportunity here to give a partial or Gorgianic definition (p. 117). He could say that the appropriate is what makes things fine when good looks are in question, and be prepared to give other accounts for other contexts”. Acredito que essa visão visual de *kalós* apenas endossa a tese de Hípias de que o belo é aquilo que promove um ornamento.

de adorno a um objeto, deve estar em seu ser, é intrínseco a ele e está intimamente conectada à sua bondade. Especialmente no caso de seres humanos, que é o exemplo levantado por Hípias (294a3), somos levados a pensar que, ainda que um indivíduo não se apresente convenientemente, ainda assim possa ser *kalós*. Uma aparência harmoniosa é um indicativo de *kalós* (é uma possibilidade), mas não é e nem pode ser o único fator determinante para o belo. Sócrates compreende que o problema do *prépon*, tal como exposto por Hípias, é que, ao ser acrescentado a um objeto, passa a operar somente em sua superfície, modificando-o e fazendo com que este pareça ser mais belo do que de fato é. Neste sentido, o conveniente promoveria uma ilusão, tornando algo mais belo do que é. Por conta disso, mesmo a ação injusta e sem nenhuma beleza poderia surgir como bela, à medida em que fosse apresentada “convenientemente” (*prepontôs*).

Diante deste problema, Hípias é levado a afirmar que o conveniente não age somente na aparência: ele faz as coisas tanto parecerem quanto serem belas (*καὶ εἶναι καὶ φαίνεσθαι ποιεῖ καλὰ*, 294c3). Sócrates questiona, então, se é impossível que algo, sendo realmente belo e estando nele presente aquilo que o faz parecer belo, não pareça belo. Hípias diz que é impossível. Como vimos, Hípias enxerga que o conveniente é aquilo que adorna um objeto ao ser acrescentado, concedendo a ele uma nova aparência. Segundo esse raciocínio, de fato é impossível que um indivíduo, na posse daquilo que é belo, não tenha a aparência de beleza.

Mas Sócrates, visando comprovar sua tese de que o belo torna as coisas de fato belas, quer essas se mostrem assim ou não, cria a seguinte tese: ele questiona se todas as leis e costumes (*νόμιμα καὶ ἐπιτηδεύματα*, 294c5), aqueles realmente belos, também são assim considerados por todos e sempre aparecem a todos desse modo? Ou, pelo contrário, não são reconhecidos, e é sobre eles, mais que tudo, que há disputa e conflito tanto no convívio particular como entre as cidades? O exemplo evocado por Sócrates é espinhoso. Quem aceitaria a tese de que as leis e costumes representam um tema neutro? Diversas guerras, em diversos séculos, parecem ter surgido devido a diferenças de leis e costumes, isso para não entrar nas relações pessoais, onde o problema se faz presente rotineiramente. Ora, se aquilo que é belo, como Hípias propõe, tenha necessariamente que apresentar-se de modo belo, não haveria discussões a respeito de belas leis e costumes, pois elas assim se apresentariam para todos e não haveria opiniões conflitantes. No entanto, é possível que uma lei, ainda que seja *kalós*, não tenha tal aparência imediata e resulte ser objeto de conflito. Diante disto, Sócrates questiona (294c8-294d3): se o belo torna as coisas aparentemente e realmente belas, então não deveria existir conflito a respeito das leis e costumes que expressam essa qualidade.

Assim, se o conveniente fosse aquilo que faz as coisas serem belas, ele seria o objeto buscado, mas não seria aquilo que lhes confere a aparência de beleza, visto a disparidade de percepções. Por outro lado, se o conveniente fosse aquilo que faz as coisas somente parecerem belas, não seria o objeto buscado. Sócrates, então, introduz a necessidade de decidir se o conveniente é aquilo que faz as coisas parecerem belas ou aquilo que as faz serem belas (294e4-5). Hípias responde que é o que as faz parecerem belas (294e6). Ora, tal tese já foi anteriormente discutida e refutada à medida em que produz ilusão (294a6), de modo que há aqui uma circularidade no argumento: voltamos ao estado inicial.

Guthrie trata o argumento de Sócrates acima descrito como uma falácia sofisticada<sup>80</sup>. O mesmo argumento, diz ele, poderia ser usado para desqualificar qualquer definição de belo. Contrariamente, concordo com Woodruff (1982, p. 83) em que essa tese não é totalmente correta, pois o argumento desacreditaria qualquer definição de belo que fosse suficiente para algum outro *definiendum* também. Duas coisas distintas não podem ter a mesma causa necessária e suficiente (294e2-4), a menos que as duas sempre ocorram juntas, porque de outra forma a causa não carregaria com segurança cada uma das coisas que ela pretende definir. Hípias poderia defender sua tese escolhendo fazer a definição conveniente de belo e nada mais. Ele opta por não fazer isso (294e6). Então o argumento não é um truque exatamente, ele serve para mostrar que o próprio Hípias separa conceitualmente o belo do conveniente.

Por fim, em uma cena jocosa, Hípias solicita um instante de solitude para que possa refletir, com a promessa de que, após esse período de retirada, irá apresentar uma tese mais exata do que toda a exatidão (*ἀκριβέστερον ἂν αὐτό σοι εἴποιμι τῆς ἀπάσης ἀκριβείας*, 295a5-6). Hípias solicita um distanciamento, desejando substituir o diálogo em comum pelo monólogo (ao qual ele estava habituado), mas Sócrates, o dialético, não o permite, ressaltando a penúria que tal investigação já lhes causara (*ὅσα πράγματα ἡμῖν ἤδη παρέσχηκε*, 295a7-8). Quanta distância essa constatação parece ter quando contrastada com a inicial de que essa busca pelo *kalós* seria sem dúvidas uma empreitada fácil. O que permanece aqui, sem dúvidas, é o desejo socrático de dar prosseguimento a discussão em comum<sup>81</sup>, pressionando o antidialógico Hípias ao debate.

<sup>80</sup> Guthrie (1975, p. 185) diz: “Substitute ‘x’ for ‘the appropriate’, and the argument will be equally valid for any value of x. It is one of the commonest forms of Sophistic argument, the ‘either-or’ dilemma, allowing no middle way between two extremes. The *Euthydemus* is full of examples, and we cannot suppose that Plato did not know what he was doing when in this racy little work he shows Socrates turning the tables and inflicting it on a Sophist himself”.

<sup>81</sup> Minha leitura baseia-se na de Celso Lemos (2007, p. 104): “Pedido negado por Sócrates, o dialético, o discutidor, o loquaz, por dois motivos aparentemente fúteis e de mera comodidade. O verdadeiro motivo é outro, não lhe ocorrendo a Sócrates o abandono do diálogo, do saber perguntar e saber responder, do pensar em comum, da pesquisa quase orquestral diante de amigos, sofistas e curiosos. A reflexão solitária poderia ser realizada na

Neste capítulo, vimos como a hipótese do conveniente é retomada por Sócrates, que a conduz através do seguinte questionamento: o conveniente é o adicional que faz parecer belas cada uma das coisas nas quais vem a estar presente ou é aquilo que de fato as torna belas? Em primeiro lugar, a dificuldade mais evidente dessa hipótese é que coisas diferentes são convenientes em contextos diferentes. Embora geralmente seja belo fazer a coisa conveniente em algumas situações, o que é conveniente pode não ser belo, em geral. Assim como *kalós*, vimos que *prépon* é usado para elogiar; mas também é utilizado de forma incompleta: seu significado parece mudar de contexto para contexto. Se o conveniente é o que torna as coisas belas, ele deve estar firmemente ligado a um uso avaliativo seguro. Posteriormente, vimos que, para Hípias, conveniente é o que faz as belas coisas obterem a aparência de belo. A refutação socrática posicionou-se contra essa resposta, pois se o conveniente faz as coisas somente parecerem belas, a despeito de não serem, ele seria, portanto, uma certa ilusão sobre o belo. Para melhor identificar a motivação dessa acusação, rastreamos sua origem até Górgias, demonstrando de que modo ambos estão conectados. Diante do problema apresentado, Hípias afirma que o conveniente não age somente na aparência: as coisas belas tanto parecem quanto são. Sócrates então questiona se todas as leis e costumes realmente *kaloí* também são reputados por todos e sempre aparecem a todos desse modo. Por fim, verificamos que a crítica socrática se dirigiu às suas acepções: se o belo torna as coisas aparentemente e realmente belas, então não deveria existir conflito a respeito das leis e costumes que expressam essa qualidade, porque os indivíduos teriam exatamente a mesma percepção acerca de tais coisas, mas eles não têm. Por outro lado, se o conveniente fosse aquilo que faz as coisas somente parecerem belas, ele seria uma enganação e, pelo que vimos, não poderia ser o objeto buscado. Diante de tais problemas, a hipótese é repensada.

---

presença de Sócrates, não sendo de modo algum aceito o isolamento do sofista. ‘E, ainda mais, se não te custa, associa-me à tua indagação’. Sócrates crê na ação de presença do mestre e do discípulo; é o filósofo do encontro do *eu* e do *tu*, dado que os deuses não concederam a um homem só, isolado e perdido, o dom da filosofia e do saber. Representa Sócrates a consciência do Nós na pesquisa e na investigação da verdade. Ainda não havia surgido a figura do filósofo solitário de Descartes. Parece ironia a afirmação de Sócrates de que Hípias sozinho resolveria o problema. Como resolvê-lo a sós, se em companhia dele não o resolveu! A hipótese de uma reflexão individual na presença de Sócrates, sem o auxílio do diálogo, é anti-socrática, perturbadora da finalidade do socratismo, de mais formação do que informação. Não pode existir Sócrates sem um sofista ou discípulo, como não pode existir uma árvore sem raiz ou o lado direito sem o esquerdo. E um sofista sem Sócrates é a ciência desarticulada, perdida na floresta da confusão e do entulhamento do saber”.

## Capítulo 8. *Kalós* é o útil (295a1-296d3)

Atrida, refreia agora a tua ira; eu próprio te suplico  
que abandone a cólera contra Aquiles, que para todos  
os Aqueus é um forte baluarte na guerra destruidora.  
(HOMERO. *Ilíada*, I. 280.  
Tradução de Frederico Lourenço)<sup>82</sup>

Aquiles é descrito como notadamente belo tanto na *Ilíada* quanto no imaginário posterior<sup>83</sup>. Independente de qual característica venhamos a considerar, física ou moralmente, o clássico herói é uma das maiores expressões disso que os gregos chamaram *kalós*. Mas um sentido de admiração parece resplandecer de modo mais intenso quando evocamos sua figura, a saber, suas ações e sua virtude<sup>84</sup>. Aquiles beneficiou muito sua *pólis* e seus companheiros, por isso é possível dizer que ele foi, sem dúvida, um homem útil (*χρήσιμος*), pois cumpriu perfeitamente sua função de herói do povo grego. De modo análogo, costuma-se dizer que a visão de um aviador é útil quando cumpre de forma excelente sua função, assim como dizemos que a audição de uma pessoa com ouvido absoluto é útil, dentre diversos outros exemplos de excelências. Mas apresentamos certa resistência em afirmar ser útil a visão de uma pessoa com a vista cansada ou uma audição ruim. Ao verificar o noticiário esta manhã, constatei a morte do diretor francês Jean-Luc Godard. Praticamente todas as matérias jornalísticas ressaltavam a falta que faria, precisamente por ter sido excelente em sua área, proporcionando a milhares de pessoas, em diferentes épocas, uma nova forma de fazer e pensar o cinema. Godard é *kalós*. Mas teríamos dificuldade em admirar e exaltar publicamente um artista que não cumprisse bem sua função, cuja obra de algum modo não resplandecesse.

O mesmo raciocínio apresentado acima é aplicado quando nos remetemos ao funcionamento adequado dos corpos humanos e animais. Não dizemos simplesmente que um corpo humano, qualquer que seja, é apto para a corrida e outro para a luta, é preciso, antes, que verifiquemos sua aplicação, como se desenvolveu e qual seu estado atual. Um corpo capaz de

<sup>82</sup> Ἀτρεΐδῃ σὺ δὲ παῦε τεὸν μένος· αὐτὰρ ἔγωγε  
λίσσομ' Ἀχιλλῆϊ μεθέμεν χόλον, ὃς μέγα πᾶσιν  
ἔρκος Ἀχαιοῖσιν πέλεται πολέμοιο κακοῖο.

<sup>83</sup> Cf. *Ilíada* II. 673–674. Verificar o que é dito também no *Banquete*, 180a: Αἰσχύλος δὲ φλυαρεῖ φάσκων Ἀχιλλέα Πατρόκλου ἐρᾶν, ὃς ἦν καλλίων οὐ μόνον Πατρόκλου ἀλλ' ἅμα καὶ τῶν ἡρώων ἀπάντων, καὶ ἔτι ἀγένηιος, ἔπειτα νεώτερος πολὺ, ὥς φησιν Ὅμηρος (“Ésquilo falava bobagem quando afirmou que Aquiles era *erastés* de Pátroclo, pois esse não somente era mais belo do que o outro e todos os outros heróis, como também imberbe, além de ser muito mais jovem, de acordo com Homero”).

<sup>84</sup> Linhas à frente no mesmo passo do *Banquete*, 180a: ἀλλὰ γὰρ τῶ ὄντι μάλιστα μὲν ταύτην τὴν ἀρετὴν οἱ θεοὶ τιμῶσιν (“Porém, o que mais honram os deuses é a virtude”).

correr e lutar, é um corpo saudável e, certamente, sendo capaz de correr e lutar com excelência, dizemos ser belo e útil (por cumprir bem sua função).

Em *Hp. mai.* 295c3-6, a partir de considerações análogas às realizadas aqui, Sócrates desenvolve a hipótese de que o *kalós* é, na verdade, o útil (*χρήσιμος*):

τοῦτο γὰρ δὴ ἔστω ἡμῖν καλόν, ὃ ἂν χρήσιμον ᾖ. εἶπον δὲ ἐκ τῶνδε ἐννοούμενος· καλοί, φημέν, οἱ ὀφθαλμοὶ εἰσιν, οὐχ οἱ ἂν δοκῶσι τοιοῦτοι εἶναι οἷοι μὴ δυνατοὶ ὄραν, ἀλλ' οἱ ἂν δυνατοὶ τε καὶ χρήσιμοι πρὸς τὸ ἰδεῖν.

Considere que o belo seja para nós aquilo que é útil. Assim o digo por considerar o seguinte: são belos, dizemos, não os olhos que parecem ser belos, porém são incapazes de ver, mas sim aqueles que são capazes de ver e úteis para a visão. (PLATÃO. *Hípias Maior*, 295c3-6. Tradução nossa)

Sócrates oferece diversos exemplos de coisas que podem vir a ser úteis: o corpo que corre ou luta, seres vivos, cavalo, galo, codorniz, vasos, veículos – terrestres ou marítimos –, navios mercantes e trirremes, instrumentos, sejam os de música ou das demais artes e, por fim, os costumes e as leis (*Οὐκοῦν καὶ τὸ ὄλον σῶμα οὕτω λέγομεν καλὸν εἶναι, τὸ μὲν πρὸς δρόμον, τὸ δὲ πρὸς πάλην, καὶ αὖ τὰ ζῷα πάντα, ἵππον καλὸν καὶ ἀλεκτρυόνα καὶ ὄρνυγα, καὶ τὰ σκεῦη πάντα καὶ τὰ ὀχήματα τὰ τε πεζὰ καὶ τὰ ἐν τῇ θαλάττῃ πλοῖά τε καὶ τριήρεις, καὶ τὰ γε ὄργανα πάντα τὰ τε ὑπὸ τῇ μουσικῇ καὶ τὰ ὑπὸ ταῖς ἄλλαις τέχναις, εἰ δὲ βούλει, τὰ ἐπιτηδεύματα καὶ τοὺς νόμους*, 295c8-e3). Como regra ordenadora, Sócrates nos diz que, a fim de avaliar a utilidade de cada coisa, devemos nos fazer três questionamentos principais: o que é por natureza, por que foi feita e, por fim, como cada uma se encontra atualmente? (*ἀποβλέποντες πρὸς ἕκαστον αὐτῶν ἢ πέφυκεν, ἢ εἴργασται, ἢ κεῖται*, 295d6-8). Dentre outras coisas, Sócrates parece perguntar: o que é cada coisa e qual a sua finalidade (*τέλος*)? Ao posicionar o *kalós* na linha do útil, do vantajoso, do proveitoso, o filósofo indica que *kalós* deve ser compreendido como a realização de um certo poder (*δύναμις*). O adjetivo neutro *khresimon* nos remete ao substantivo *khresis*, que designa a ação de *se servir de*, mas também nos aproxima do verbo *khresimeuo*, *ser útil a alguma coisa*. Ser útil, portanto, é sempre *ser útil para algum fim*.

Um fato curioso é que a associação entre o *kalós* e o *khresimos* não foi completamente ignorada pelo pensamento estético posterior. A título de exemplificação, a arquitetura durante séculos trabalhou sob o binômio utilidade e beleza. Agregar o conforto, praticidade e utilidade, mas sem descuidar de produzir construções belas foi uma preocupação central de tal área até pelo menos o século XX, quando experimentações surgiram com maior vigor, sobretudo em razão do advento da Bauhaus, escola de arte alemã fundada por Walter Gropius em 1919. Tal escola é geralmente considerada a principal expoente da arquitetura moderna, principalmente

por ter introduzido dois novos princípios básicos de construção, a saber, criatividade e invenção, em detrimento dos antigos ideais de utilidade e beleza<sup>85</sup>. A respeito destes dois últimos conceitos, nos diz Mário S. D’Agostino em seu estudo sobre o arquiteto Vitruvius (2012, p. 111-12):

Vitruvius reitera a aliança entre utilidade e beleza, aditando-lhe firmeza. A tríade *firmitas, utilitas e venustas* (*De Arch.*, I, 3, 2) – muito (e anacronicamente) mencionada por todos – adquire nexos plenos com as prescrições dos templos (III, 3, 6) e suas modenas (IV, 2, 2 e 5), dos edifícios públicos (V, 1, 2) e privados (VI, 4, 2; VI, 8, 10). Atribuindo a Hermógenes a excelência do templo estilo pseudodíptero, «digno de máxima aprovação pela utilidade (*usus*), beleza (*species*) e solidez (*firmitas*)», o arquiteto elogia a elegância e comodidade da configuração, o intercolúnio a não obstar a passagem, a amplitude do ambulacro em torno da cela.

(...)

Em suma, a *utilitas* convalida-se pela justeza e excelência da exposição, pelo aspecto belo. Tal parâmetro faz do *ornatus* algo imperativo, segundo requeiram as conveniências do decoro. Uma e outro têm no belo o útil, ambos sorvem da natureza o seu modelo e ordem de necessidade. Assim como Cícero, também Quintiliano recorre ao modelo da natureza para esclarecer os adornos da elocução: em certos casos, «os argumentos possuirão mais força e mais graça (*decor*) se não mostrarmos os seus membros nus e, por assim dizer, despidos da carne» (*Institutio Oratoria*, VI, 12, 6).

Com isso, verifica-se que era costume dar forma às construções a partir de sua finalidade. Um templo erguido em homenagem a um deus, por exemplo, não era primariamente um objeto de criatividade do construtor, mas era fruto de uma necessidade da comunidade, deveria servir a ela em primeiro lugar e a ela mesma se adequar. A partir dessa “ordem de necessidade” dos templos, evidentemente, era mister lhes atribuir o devido cuidado ornamental, tal construção deveria ser admirável aos espectadores, sem que deixasse, contudo, de ter uma utilidade. Tal binômio foi essencial também para a arte da oratória: tanto Quintiliano como Cícero não somente evidenciaram que os discursos devem ser úteis a um fim determinado, como demonstraram que a forma correta de alcançar tal fim é compondo-os de forma bela e agradável. Portanto, pode-se dizer que esses eram os princípios básicos que ordenaram durante séculos e, constantemente ainda ordenam, a arquitetura e a oratória em suas mais variadas expressões.

Isso se deve, principalmente, ao aspecto polissêmico da utilidade, pois, segundo Pinheiro (2000, p. 55), tanto o substantivo quanto o adjetivo, *khrema* e *khresimon*, designam tudo aquilo que passa pelo crivo do humano e, assim, chega a servir, a ser útil, e a realizar um certo *télos*. Precisamente por isso, se diz que o olho, cuja finalidade ou utilidade é a visão, é

<sup>85</sup> A fim de melhor compreender como ocorre essa substituição de conceitos, é recomendada a leitura de *Da Bauhaus ao nosso Caos* de Tom Wolfe (1990, p. 17), onde o autor descreve os pilares teóricos que sustentam a arquitetura moderna.

belo ou admirável quando, de fato, realiza a visão, pois a visão é o ato que realiza a potência de ver. O feio ou reprovável seria justamente o contrário, ou seja, o olho que não vê, o ouvido que não escuta, o médico que não cura, o músico que não toca, dentre outras coisas. No contexto grego antigo, tal termo estava associado principalmente com certo desempenho adequado na *pólis*. Dover (1974, p. 296), comentando um texto de Hipérides, ressalta que um cidadão útil, isto é, bom, é aquele que presta especial atenção para os interesses da *pólis* e para a harmonia dos cidadãos:

In Hyp. iv 37 a good (*khrestos*) citizen is described as a man who cares (*phrontizein*) for the city's interests and for the *homonoia*, 'harmony', 'like-mindedness', of the citizens, to such an extent that he is in all circumstances prepared to subordinate his own advantage *vis-à-vis* other citizens to the advantage of the city *vis-à-vis* other cities.

Na verdade, é justamente tendo em vista essa dimensão política da utilidade, que Sócrates modula logo em seguida o problema do poder (*δύναμις*), introduzido em *Hp. mai.*, 295e7: “aquilo que tem poder de produzir algo, não é útil em relação ao que tem poder para produzir? E o que não tem poder de a produzir, é inútil?” (*Οὐκοῦν τὸ δυνατὸν ἕκαστον ἀπεργάζεσθαι, εἰς ὅπερ δυνατόν, εἰς τοῦτο καὶ χρήσιμον, τὸ δὲ ἀδύνατον ἄχρηστον;*). Diante dessa nova hipótese, não serão admiráveis os ouvidos simplesmente capazes de ouvir, mas somente os que têm poder para e executam tal tarefa com excelência. Logo, uma dada coisa não é *kalós* até que cumpra com excelência o fim para o qual fora designada. Com isso, temos que o poder é admirável (*Δύναμις μὲν ἄρα καλόν*, 295e5) e a ausência de poder reprovável (*ἀδυναμία δὲ αἰσχρόν*, 295e10)<sup>86</sup>. A respeito dessa tese, nos diz Paulo Pinheiro (2000, p. 55):

Então, tanto a natureza quanto a técnica realizam uma determinada função para a qual se potencializam. A ausência de potência (*a-dynamia*) na realização de um determinado fim, uma vez que a finalidade se impõe, é o que pode existir de mais temível e feio, para Hípias. Por outro lado, não há nada mais belo e poderoso para o sofista do que a realização de uma potência. Mais uma vez, o sofista se dirige ao que poderíamos chamar de “campo político”, onde o que está em questão é a efetivação de uma potência, em uma palavra: a manifestação e o uso de um certo poder.

É a essa dimensão política que, pela sua sutileza mesma, pode passar despercebida por muitos comentadores, que alude Lucas Angioni (2019, p. 31) no comentário à sua tradução:

---

<sup>86</sup> A hipótese desenvolvida aqui, evidentemente, está de acordo com a tese de que *kalós* é o que tem capacidade de fazer algo, mas não só, é ter condições de realizar algo com excelência. Não se trata somente de possuir uma capacidade, mas de executá-la bem.

O termo que traduzi por ‘poder’ é ‘*dynamis*’ – o qual, em muitos contextos, pode ser bem traduzido por ‘capacidade’, ‘habilidade’ e expressões de mesma família, mas, em outros contextos, se refere ao poder político na cidade (ou mesmo a cargos específicos). Sócrates tem em vista a relação entre ‘ser capaz’ (*dynaton*) e ‘poder’ ou ‘capacidade’ (*dynamis*), mas Hípias reage do modo como reage porque entende o termo no sentido de poder civil e político.

Essa referência é mencionada de forma textual por Hípias, o homem da cidade e dos negócios, que rapidamente encaminha a discussão em seu favor: temos testemunho eloquente disso na política (*τὰ πολιτικά*, 296a2). É precisamente por isso que no passo 296a2-4, o sofista dirige um elogio ao poder, especialmente, ao poder político, afirmando que não há nada mais belo do que o poder de mandar em sua cidade e nada mais reprovável do que não ter nenhuma autoridade (*τὸ μὲν δυνατὸν εἶναι πάντων κάλλιστον, τὸ δὲ ἀδύνατον πάντων αἴσχιστον*). A introdução do conceito de poder, para Sócrates, está intimamente ligada ao conceito de utilidade, pois poder é ser útil *para algo* (295e5). Se um indivíduo tem o poder de governar a *pólis*, por exemplo, isso quer dizer que ele é útil para promover o bem dentro de um ordenamento maior. No caso específico de Hípias, ele transporta essa conceituação para o âmbito político e identifica que *dynamis* não é apenas ter potência para a utilidade, mas especificamente é ter potência para mandar na *pólis*. Minha hipótese é a de que este passo, quando lido à luz da argumentação inicial do diálogo, quando se discutia os antigos e novos sábios, adquire ainda mais força e razão de ser. No prólogo, em 281c2, Sócrates diz que, enquanto homem público (*δημόσιος*), Hípias realiza coisas boas (*εὐεργετεῖν*), exatamente como deve fazer aquele que busca ser considerado em grande estima (*εὐδοκιμέω*) pelos seus. Em suma, no prólogo, Hípias é retratado como um homem aparentemente útil à sua cidade, pois se preocupa com seus concidadãos e promove o bem. À parte o uso da ironia socrática em considerar Hípias um ótimo cidadão, aqui está em jogo a concepção socrática do que seja um indivíduo útil à sua *pólis*. Essa imagem é contrastada com a dos filósofos mencionados que, por dedicarem-se tanto ao saber, parecem não ter tempo para os assuntos públicos ou, quando têm, falham nestes (como o caso de Anaxágoras, 283a), sendo, por isso, na concepção de Hípias, inúteis à pátria, por não possuírem capacidade de mandar nela.

Enquanto Hípias resolve elogiar o poder político, Sócrates rapidamente encaminha o problema para a esfera da sabedoria: é bem provável ser essa a razão pela qual a sabedoria é o que há de mais belo e a ignorância o que há de mais reprovável (*καὶ ἡ σοφία πάντων κάλλιστον, ἡ δὲ ἀμαθία πάντων αἴσχιστον*, 296a5-6). Hípias questiona o enigmático elogio socrático, o qual o filósofo não se preocupa em esclarecer. Todavia, a introdução de um elogio à sabedoria em

seguida a realização de um elogio à política não parece ser uma resposta exatamente neutra. A esse respeito, diz-nos Pinheiro (2000, 55-6):

Hípias parece nos dizer, através de suas respostas a Sócrates, que a realização de uma potência é em si a realização de um saber e que, portanto, saber e poder se equivalem. Para Sócrates, por sua vez, como o homem ignorante parece ter potência para o erro, nem sempre a potência nos conduz ao saber. O que é ainda mais difícil para Sócrates é admitir, em conformidade com Hípias, que uma potência voltada para a realização do mal, ou do injusto, possa ser considerada bela.

Tal passagem, quando lida à luz do prólogo, nos evidencia algo importante: talvez o sofista esteja tão imerso em suas certezas, que lhe falta o ócio (*σχολή*, 281a) necessário para a filosofia, a qual, segundo nos é revelado em *Resp.* (V. 473c9-d10), é condição *sine qua non* para o bom funcionamento político na cidade. A sabedoria expressa o poder de ser sábio, talvez o que há de mais belo e útil para a promoção do bem na cidade, enquanto a ignorância expressa o poder de ser ignorante, o que há de mais reprovável. Mas Sócrates não se ocupa em responder ao alarmado Hípias. Ele diz ter medo (*φοβέω*, 296a5) da hipótese que acabaram de desenvolver. Em seguida a essa constação, inicia-se uma longa linha argumentativa para evidenciar o problema central da hipótese.

A argumentação socrática, iniciada em 296b3-4, irá se valer do seguinte questionamento: poderá alguém fazer o que não sabe ou aquilo para o que é absolutamente incapaz? (*ἄρ' ἄν τις τι ποιήσειεν ὃ μὴτ' ἐπίσταιτο μήτε τὸ παράπαν δύναιτο;*). Ora, como poderia se lhe falta o poder para tal? Sendo assim, prossegue o argumento, aqueles que cometem erros e de forma involuntária têm mau comportamento, certamente possuem predisposição para tal, pois de outro modo, seriam incapazes de fazê-lo. Logo, pode-se dizer que todos os indivíduos, que fazem alguma coisa, são capazes de fazer o que fazem. Segundo Angioni (2019, p. 31), o ponto de Sócrates neste passo é que ter o poder de fazer X é condição necessária para fazer X (“se fazem X é porque têm o poder de fazer X”). Sócrates emprega o modo irreal para negar o consequente: “(i) se não tivessem o poder de fazer X, (ii) não fariam X”. A frase “não é” ao final da sentença pretende captar o sabor da expressão grega *ἄλλο τι* (296b7).

No entanto, argumenta Sócrates em 296c3, desde pequenos os indivíduos fazem muito mais o mal (*κακὰ ἐργαζόμενοι*) do que o bem e involuntariamente (*ἄκοντες*) cometem erros (*ἐξαιμαρτάνοντες*). Ora, o poder (*δύναμις*), quando aplicado para fazer o mal (*κακός*), dizemos que está longe de ser algo belo. Isso porque o poder, a princípio, é uma disposição moralmente neutra, cujo valor será determinado de acordo com a finalidade estabelecida. Assim sendo, ter uma disposição para auxiliar um necessitado e fazê-lo, é algo belo, enquanto ter uma disposição para prejudicar alguém e fazê-lo, é algo reprovável. Logo, de acordo com Hípias, o belo se

efetivará sempre que tal poder seja aplicado a algo bom. Aqui há uma mudança considerável: o poder e a utilidade não são mais admiráveis em si mesmos, mas somente quando aplicados a algo verdadeiramente bom (*τὸ δυνατόν ἐπὶ τὸ ἀγαθόν τι ποιῆσαι*, 296d9-10).

### 8. 1 Introdução do *benéfico* (*ὠφέλιμος*, 296e1-2)

Ora, o poder e a utilidade, quando bem direcionados, configuram-se como o benéfico (*ὠφέλιμος*, 296e1-2). Assim, todas as coisas antes referenciadas como sendo admiráveis, belos corpos, belas instituições e até a própria sabedoria são belos por serem benéficos. A linha entre o benéfico e o útil é extremamente tênue, como é possível verificar na passagem apologética de Xenofonte em que se comenta a figura de Sócrates:

Οὕτω δὲ Σωκράτης ἦν ἐν παντὶ πράγματι καὶ πάντα τρόπον ὠφέλιμος, ὥστε τῶ σκοπούμενῳ τούτῳ καὶ [εἰ] μετρίως αἰσθανομένῳ φανερόν εἶναι ὅτι οὐδὲν ὠφελιμώτερον ἦν τοῦ Σωκράτει συνεῖναι καὶ μετ' ἐκείνου διατρίβειν ὅπου οὖν καὶ ἐν ὅτῳ οὖν πράγματι ἐπεὶ καὶ τὸ ἐκείνου μεμνησθαι μὴ παρόντος οὐ μικρὰ ὠφέλει τοὺς εἰθότας τε αὐτῷ συνεῖναι καὶ ἀποδεχομένους ἐκεῖνον. καὶ γὰρ παίζων οὐδὲν ἤττον ἢ σπουδάζων ἐλυσιτέλει τοῖς συνδιατρίβουσι.

De facto, Sócrates era tão útil em todas as ocasiões e em todas as circunstâncias, que para qualquer observador de sensibilidade razoável era evidente que não havia nada de mais proveitoso que juntar-se a Sócrates e passar com ele o tempo, em qualquer parte e em qualquer ocasião. Até mesmo a sua lembrança, quando ele não estava presente, não era de pouca utilidade para os que costumavam acompanhá-lo e aprender com ele; e não eram menores os benefícios que trazia aos que conviviam com ele quando gracejava do que quando discorria de modo sério. (XENOFONTE. *Memoráveis*, IV, 1. 1. 1 – 1. 2. 1. Tradução de Ana Elias Pinheiro)

Há muito a se comentar sobre a utilidade de Sócrates nas *Memoráveis* de Xenofonte. Um ponto central nesta obra e também em alguns diálogos platônicos parece ser a necessidade de conduzir uma apologia à Sócrates e ao seu pensamento, salvaguardando-o de seus detratores. Considero importante salientar que a razão de reabilitar a figura do filósofo está intimamente relacionada à imagem que se consolidou em torno do mesmo. Isso porque, conforme salienta Haddad (2022, p. 413), o filósofo, afastado das principais disputas da *pólis*, é considerado alguém que vive no mundo da lua (literalmente, *meteoroskópos*, um “observador do céu”, o que é dito num tom de censura), falador (*adoléskhes*) e inútil (*ákhrestos*)<sup>87</sup>. Por isso os filósofos não

<sup>87</sup> Ainda comentando a figura do filósofo na *República*, diz-nos Haddad (2022, p. 414): “Essa discrepância entre a importância da atividade filosófica e o olhar que dela tem o público é muito bem ilustrada no *Teeteto*. O filósofo é tão alheio à vida da cidade, da política propriamente dita, que não sabe o caminho da ágora, onde fica o tribunal, não participa de disputas por cargos, nem de banquetes. Não sabe nada do burburinho da cidade, quem nasceu, quem herdou terra de seus antepassados. Saber essa fofocada seria como saber quanta areia há no mar!, diz Sócrates. Preocupado em medir a Terra, estudar o céu e a natureza do todo e dos seres, se alheia tão completamente do que acontece ao seu lado, que sequer saberia afirmar se seus vizinhos são seres humanos ou não (173d-174b)”.

são honrados nas cidades, por serem tidos como inúteis aos olhos da maioria (488c-489b). A maneira como essa “defesa” contra a acusação da inutilidade será feita, no entanto, é diferente em Platão e Xenofonte, pois, enquanto o primeiro está voltado para uma espécie de esclarecimento da função política da observação própria do filósofo, evidenciando que o cuidado de si pode vir a tomar o lugar do comando da *pólis*<sup>88</sup>; o segundo expressa majoritariamente a utilidade de Sócrates no que concerne à vida prática<sup>89</sup>.

O que verificamos na passagem em questão do *Hípias Maior* é que, se antes o poder e a utilidade poderiam estar encaminhados para o mal, com o benéfico vemos uma disposição encaminhada para o bem. Sócrates é dito útil por ter poder, mas não para o mal e sim para o bem, por isso é dito benéfico. O benéfico, assim como o belo, está encaminhado para o bem (*agathós*). Sua proximidade, portanto, está longe de ser um mero acaso. Logo após designar essa nova compreensão, Sócrates questiona se o benéfico é aquilo que produz o bem (*τό γε ὠφέλιμον τὸ ποιοῦν ἀγαθόν ἐστίν*, 296e7). Hípias concorda. A refutação socrática continua questionando se o que produz (*ποιοῦν*) alguma coisa é causa (*αἴτιος*) dessa coisa (296e8). Sim, aquilo que produz, por sua vez, não é nada mais senão a causa. O argumento é estruturado do seguinte modo:

O belo (*kalós*) (A) é definido como o benéfico (B) (*ophélimos*, 296e1-2) (A=B)

O benéfico (B) é o que produz o bem (b) (*agathón*, 296e7) (B=b)

Pelas premissas acima, temos que o belo (A) produz o bem (b) (297a1) (A=b)

Temos aqui a expressão de um silogismo simples, onde a premissa menor não depende da maior. No entanto, segundo Sócrates (297a5), a causa e aquilo de que ela é causa devem ser diferentes, pois a causa não pode ser causa de si. Isso ocorre porque o que produz algo só pode

<sup>88</sup> Segundo Haddad (2022, p. 427): “E em poucas frases, Sócrates integra à observação do céu uma função política – esse homem afastado da prática política de sua pátria exercerá a política de si, será o governante da *pólis* de si – atrelada, fundamentalmente, a um modo de vida que independe do território em que se encontra e da *politeia* que o rege”.

<sup>89</sup> Ao longo de todo o texto, Xenofonte evidencia como seria a utilidade socrática voltada para a prática: “Na abertura do capítulo 3 do livro 1, Xenofonte anuncia que desse momento em diante (e isso ocorre ao longo dos quatro livros) passa a relatar como Sócrates lhe parecia ser útil (*ophelein*) àqueles que com ele se reuniam. No último livro, arremata: “Sócrates era tão útil em todos os assuntos e de todo jeito... “Dava conselhos quanto às relações amorosas de seus discípulos (1.3.8), sua situação financeira (2.7.1, 2.8.1), seus problemas com a justiça (2.9.2), instruíam-os a serem piedosos (1.4.19, 4.3.2), a adquirir bons amigos (2.6.1), orientava os aspirantes a postos militares (3.1-5), os aspirantes à liderança na cidade (3.6, 4.2.11), aconselhou pintor (3.10), cortesã (3.11), além de propagar a importância do serviço à pátria e aos amigos (1.5.9, 2.10)”. (Haddad, 2022, p. 416)

produzir aquilo que vem a ser (*τὸ γιγνόμενον*)<sup>90</sup>, não o próprio produtor (*τὸ ποιῶν*)<sup>91</sup>. Assim, a causa não pode ser causa de si mesma, mas do que vem a ser através dela. Se o belo, portanto, for causa do bem, o bem será seu produto. Isso nos permitiria afirmar que o belo é, de algum modo, o pai do bem, pois assim como não é certo dizer que o pai não é o filho, nem o filho é o pai, também não estaríamos identificando o belo com o bom. Aqui efetua-se, portanto, uma distinção entre a causa do belo e a causa do bem.

Segundo o argumento supracitado, bem e belo são incompatíveis. Essa conclusão conduz, segundo Sócrates, a uma compreensão ainda mais risível (*γελοιότερος*, 297d5) do que as anteriores, quando era investigada a hipótese do *kalós* ser uma donzela e tantas outras coisas. Isso parece ocorrer porque, no imaginário grego, especialmente platônico, o liame entre *kalós* e *agathós* é muito forte. Na verdade, embora sejam termos distintos, são frequentemente apresentados juntos, vide os ideais expressos pela *καλοκαγαθία*. De uma maneira ou de outra, as hipóteses desenvolvidas pelo filósofo e pelo sofista até aqui vincularam a ideia de belo à de bem, seja ele nobre, conveniente ou útil. Por conta disso, Sócrates descarta tal hipótese e passa a uma outra análise.

Considero importante tecer agora alguns comentários sobre a beleza e bondade, pois apesar da argumentação socrática terminar aqui, parece-me que a relação de tais conceitos é um tanto obscura no cerne do texto. Em primeiro lugar, embora ambos os conceitos estejam intrinsecamente conectados, isto é, sejam coextensivos (tudo que é belo é bom, e vice-versa), partilho da tese de Nicholas Riegel (2014) de que em Platão não são exatamente redutíveis. Para sustentar essa tese, é preciso, em primeiro lugar, realizar uma distinção entre os particulares e as Formas, pois Platão geralmente associa o *kalós* e o *agathós* em um concreto particular, mas não associa exatamente uma Forma a outra<sup>92</sup>. Nesse sentido, Riegel oferece duas premissas para sustentar a tese de que *kalós* e *agathós* são Formas distintas.

---

<sup>90</sup> *Timeu* define o *gignómenon* no diálogo homônimo por contraste com aquilo que é sempre: “Na minha opinião, temos primeiro que distinguir o seguinte: o que é aquilo que é sempre [*to on aei*] e não devém, e o que é aquilo que devém [*to gignomenon*], sem nunca ser? Um pode ser apreendido pelo pensamento com o auxílio da razão, pois é imutável. Ao invés, o segundo é objecto da opinião acompanhada da irracionalidade dos sentidos e, porque devém e se corrompe, não pode ser nunca”. (27d5-28a4, tradução de Rodolfo Lopes, p. 32).

<sup>91</sup> Ainda no *Timeu*, há a caracterização da obra do demiurgo como uma espécie de atividade mimética, sendo este, portanto, uma espécie de “criador”. A palavra utilizada para o caracterizar é precisamente *poiētês* (28c3), um termo que, embora possa apresentar o sentido de “poeta” (*Resp.* 379a), neste contexto está relacionado especialmente à produção do cosmos.

<sup>92</sup> Conforme esclarece Riegel (2014, p. 143): “the evidence concerning the relation between beauty and goodness almost always has to do with concrete particulars, as opposed to Forms. In other words, it is almost always the case that where Plato speaks about the relation between beauty and goodness he is speaking about concrete particulars, whether these be persons, actions, or other objects of the sensible world. Very little, if anything, is explicitly said about the relation between beauty and goodness in the intellectual realm, the realm of the Forms”.

A primeira delas é a de que *tò agathón* está mais conectado a uma espécie de benefício ou vantagem. Para comprovar, ele resgata a passagem 77b do *Mênnon*<sup>93</sup>, na qual Sócrates induz Mênnon a concordar que aqueles que desejam coisas ruins pensando que se beneficiarão delas, na verdade não pensam que essas coisas ruins são ruins. Em outras palavras, eles estão enganados sobre esses objetos. Eles pensam que são bons e, portanto, benéficos, porém estão enganados. Aqui Sócrates assume que aquilo que é bom é benéfico e que aquilo que é ruim é prejudicial. Já em *Górgias* 477a<sup>94</sup>, Sócrates argumenta que, se coisas boas ocorrem a um indivíduo, ele está sendo beneficiado. Segundo Riegel, esses argumentos demonstram que a bondade muitas vezes tem uma qualidade direcional, isto é, a bondade em grego muitas vezes toma o dativo de interesse, pois as coisas são comumente ditas como boas para esta ou aquela pessoa ou objeto, enquanto a beleza raramente o faz: o que é belo é simplesmente belo.

De maneira geral, não estou de acordo com essa primeira premissa de Riegel, da beleza pela beleza. Ela não parece se sustentar, pois Platão, especialmente no *Banquete*, constrói toda uma arqueologia do desejo (*Eros*) culminando na relação entre beleza e desejo. O indivíduo deseja o objeto belo justamente porque reconhece nele algum bem, algo reluz e aquele objeto, que antes não era objeto de interesse, passa a ser precisamente o centro do interesse erótico. O desejo pelo objeto que reluz beleza imprime no sujeito percipiente uma qualidade direcional, impelindo-o na direção daquele objeto desejado. Por conta disso, pela sua conexão íntima com *eros*, não considero que a beleza seja tão destituída de interesse, conforme sustenta Riegel. Se fóssemos levar apenas essa argumentação em conta, acredito que belo e bem poderiam ser análogos.

Apesar de, por conta das razões aludidas acima, não estar de acordo com tal premissa de Riegel, estou de acordo com sua hipótese de que, no que tange a compreensão das Formas, Platão diz claramente que há uma Forma do *tò kalón* e uma forma do *tò agathón* e é isso que primordialmente as distinguem. Talvez o exemplo mais evidente da Forma do *kalós* venha do

<sup>93</sup> {ΣΩ.} Ἄρα λέγεις τὸν τῶν καλῶν ἐπιθυμοῦντα ἀγαθῶν ἐπιθυμητὴν εἶναι; {– ΜΕΝ.} Μάλιστα γε. {– ΣΩ.} Ἄρα ὡς ὄντων τινῶν οἱ τῶν κακῶν ἐπιθυμοῦσιν, ἐτέρων δὲ οἱ τῶν ἀγαθῶν; οὐ πάντες, ὄριστε, δοκοῦσί σοι τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμεῖν; {– ΜΕΝ.} Οὐκ ἔμοιγε. {– ΣΩ.} Ἀλλὰ τινες τῶν κακῶν; {– ΜΕΝ.} Ναί. {– ΣΩ.} Οἴομενοι τὰ κακὰ ἀγαθὰ εἶναι, λέγεις, ἢ καὶ γινώσκοντες ὅτι κακὰ ἐστὶν ὁμοῦς ἐπιθυμοῦσιν αὐτῶν; {– ΜΕΝ.} Ἀμφότερα ἔμοιγε δοκοῦσιν. {– ΣΩ.} Ἥ γὰρ δοκεῖ τίς σοι, ὦ Μένων, γινώσκων τὰ κακὰ ὅτι κακὰ ἐστὶν ὁμοῦς ἐπιθυμεῖν αὐτῶν; {– ΜΕΝ.} Μάλιστα. (“SO. Dizes que aquele que deseja as coisas belas é desejoso das coisas boas? MEN. Perfeitamente. SO. Dizes isso no pensamento de que há alguns que desejam coisas más, e outros que desejam as boas? Não te parece, caríssimo, que todos desejam as coisas boas? MEN. Não, a mim não parece. SO. Mas sim que alguns desejam coisas más? MEN. Sim. SO. Acreditando eles que as coisas más são boas, dizes, ou, mesmo sabendo que são más, ainda assim as desejam? MEN. Parece-me que há os dois casos. SO. É verdade que te parece, realmente, Mênnon, que alguém, sabendo que coisas más são más, assim mesmo as deseja? MEN. Perfeitamente.” (Tradução de Maura Iglésias))

<sup>94</sup> {– ΣΩ.} Οὐκοῦν εἶπερ καλὰ, ἀγαθὰ; ἢ γὰρ ἡδέα ἢ ὠφέλιμα. {– ΠΩΛ.} Ἀνάγκη. (“SO. Mas o que é belo não é também bom, uma vez que é agradável ou útil? PO. Necessariamente.”)

ápice da *Scala Amoris* no discurso de Diotima, em *Banquete* 211d. Enquanto o exemplo mais claro da Forma do *agathós*, por sua vez, esteja em *República* 509b. Importante constatar que cada Forma é também descrita na obra platônica como tendo qualidades distintas. A Forma do Bem na *República*, por exemplo, é conhecida por estar “além da essência em majestade e poder” (*ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος*, 509b10). Já no *Fedro*, a Forma do Belo é descrita como a única Forma que é “claramente percebida” por nós (*κάλλος δὲ τότ' ἦν ἰδεῖν λαμπρόν*, 250b-e). A distinção mais evidente entre a Forma do Belo e a Forma do Bem, porém, vem do fim do *Filebo*:

{ΣΩ.} Οὐκοῦν εἰ μὴ μιᾷ δυνάμεθα ἰδέα τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι, σὺν τρισὶ λαβόντες, κάλλει καὶ συμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ, λέγωμεν ὡς τοῦτο οἶον ἐν ὁρθότατ' ἂν αἰτιασαίμεθ' ἂν τῶν ἐν τῇ συμμείξει, καὶ διὰ τοῦτο ὡς ἀγαθὸν ὄν τοιαύτην αὐτὴν γεγονέναι.

S. Bem, se não somos capazes de capturar o bem com uma única forma, vamos apreendê-lo com três – beleza, proporção e verdade. E afirmaremos que, na suposição de serem os três apenas um, não estaríamos errados em responsabilizá-lo por tudo o que há na mistura, uma vez que, sendo ele bom, torna também boa a própria mistura. (PLATÃO. *Filebo*, 65a. Tradução de Fernando Muniz)

Este é provavelmente um dos únicos lugares no corpus platônico onde Platão parece estar falando explicitamente sobre as Formas do Belo e do Bem e a relação entre ambas. Aqui, no entanto, há uma diferença implícita entre a Forma do Bem e a Forma do Belo, pois, em primeiro lugar, nos é dito que não podemos contemplar o Bem em uma única Forma, mas sim por meio de três: do Belo, da Proporção e Verdade. Além disso, o Belo parece ser uma das três Formas com as quais o Bem parece assemelhar-se (*οἶος*). Assim, esta passagem parece indicar uma clara distinção entre tais Formas, embora, é claro, pareça ser inegável a coextensividade de ambas no que diz respeito aos particulares.

Um outro elemento a que devemos atentar é que, analisando toda a linha argumentativa do diálogo, observamos que *kalós* foi definido como uma ordem (pelas hipóteses 2 e 4). A ordem, segundo o pensamento platônico, é responsável por conferir uma certa disposição harmônica às coisas. Neste sentido, se *kalós* é identificado com a ordem no *Hípias Maior*, o bem não pode ser redutível ao belo, porque o belo é justamente o responsável por definir a parcela do que é bom a cada um em um todo ordenado. O belo é a justa medida da distribuição daquilo que é bom. Portanto, pelo menos neste contexto, ambos desempenham funções completamente distintas, o que nos permite afirmar a impossibilidade de redução de uma propriedade a outra.

Ao longo deste capítulo, portanto, verificamos que a hipótese de que *kalós* seja o útil é problemática, pois ser útil é sempre ser útil *para*. Desse modo, indivíduos que possuem

capacidade para fazer o mal, estão longe de ser belos. Portanto, a utilidade não é em si mesma algo *kalós*, tendo em vista que pode gerar o feio e censurável. No entanto, segundo vimos, a capacidade de fazer o bem configura-se como o benéfico. O belo (*kalós*) foi definido como o benéfico (*ophélimos*, 296e1-2) ( $A=B$ ) e o benéfico como o que produz o bem ( $B=b$ ) (*agathón*, 296e7), donde concluiu-se que o belo produz o bem (297a1) ( $A=b$ ). Porém, a causa e aquilo de que ela é causa devem ser diferentes, pois a causa não pode ser causa da causa. Assim, a causa não pode ser causa de si mesma, mas do que pode vir a ser através dela. Se o belo, portanto, for causa do bem, o bem será seu produto. Aqui efetua-se, portanto, uma distinção entre a causa do belo e a causa do bem. Mas Sócrates rejeita essa hipótese, porque, segundo se demonstrou provar, *kalós* e *agathós*, embora sejam conceitos distintos e um não seja causa do outro, são conceitos coextensivos nos particulares.

## Capítulo 9. *Kalós* são os prazeres advindos da visão e da audição (297d10-303d10)

As belas vestes, os belos adornos, a bela encenação teatral. O belo rosto, a bela paisagem, a bela escultura. A afirmação de que o aspecto visual de *kalós* foi mais fortemente sentido do que os outros é ilustrada por uma piada presente no *Ciclope* de Eurípides. No contexto, Sileno, o pai dos sátiros, elogia o aroma de um vinho, dizendo o quão *kalós* ele é (*ὡς καλήν ὀσμὴν ἔχει*, 153 f.). A isso responde o jocoso Ulisses: “você pode ver o cheiro, então?” (*εἶδες γὰρ αὐτήν;*). Esse trocadilho evidencia algo importante: uma espécie de superioridade da visão ante aos outros sentidos no tocante à percepção da beleza. Influenciado por essa tese, Plotino inicia o tratado I, 6 [1], *Sobre a beleza*, afirmando: “A beleza ocorre sobretudo na visão” (*Τὸ καλὸν ἔστι μὲν ἐν ὄψει πλεῖστον*). Importante não só enquanto ferramenta estética, a visão é estudada em suas delimitações epistemológicas<sup>95</sup> e também morais, vide o que Konstan, comentando a acepção de beleza no período clássico (2014, p. 72), nos diz:

But, Plutarch says, we ought rather to take as the proper objects of vision acts of virtue, which inspire an ambition [*prothumia*] to imitate them, though we may admire an accomplishment without wishing to practice it ourselves, as in the case of professional dyers, musicians, and even sculptors and poets: “No generous youth, from seeing the Zeus at Pisa, or the Hera at Argos, longs to be Pheidias or Polycleitus; nor to be Anacreon or Philetas or Archilochus out of pleasure [*hêdesthai*, verb related to *hêdonê*] in their poems” (2.1, trans. Perrin).

Embora Plutarco seja cético no que diz respeito à eficácia da arte em sua capacidade de conduzir à imitação, para ele não há dúvidas de que a visualização de atos verdadeiramente virtuosos pode inspirar os mais jovens a imitá-los. De todo modo, o que está em jogo aqui é a observância de uma determinada ação. É essa contemplação de uma ação virtuosa o primeiro passo no caminho para agirmos por nós mesmos. Um sentido de *kalós*, contudo, parece ter uma preponderância dentre os demais. Konstan (2014, p. 62), no mesmo estudo, realiza um levantamento dos usos de *kalós* e constata que a ideia de beleza no período clássico está intimamente associada à aparência física, isto é, à forma visível e, mais especialmente, à forma humana. Como resultado desse foco mais nítido, verifica-se que a noção clássica grega de beleza está intimamente relacionada com *eros*, ou seja, com o desejo. Embora nem todo desejo

<sup>95</sup> Na *Enéada* mencionada, Plotino se ocupa em demonstrar o que é isso que move os olhos dos espectadores, fazendo com que se regozijem com a visão contemplada (*Τί οὖν ἐστίν, ὃ κινεῖ τὰς ὄψεις τῶν θεωμένων καὶ ἐπιστρέφει πρὸς αὐτὸ καὶ ἔλκει καὶ εὐφραίνεισθαι τῇ θεᾷ ποιεῖ;*. cf. *Enn.* I, 6 [1], 1, 15), explicitando, ao longo do tratado, que essa “força magnética” responsável por prender o olhar nada mais é do que a presença da forma do Belo no referido objeto.

seja pelo corpo, uma das respostas mais frequentes diante da visualização daquilo que é belo é o desejo por tais objetos, por vezes culminando em atos desastrosos<sup>96</sup>. No contexto específico do *Hípias Maior*, desde a saudação inicial (281a1) até o comentário direto sobre a aparência física de Hípias, belamente trajado (291a6-7), o diálogo está envolto de uma perspectiva visual, embora o aspecto erótico não seja mencionado explicitamente em nenhum momento.

Mas não só o aspecto visual é ressaltado. Em reiterados momentos, Sócrates elogia o modo como Hípias se expressa<sup>97</sup>. Hípias *soa* bem, é aprazível de se ouvir. E aqui entramos no âmbito do outro sentido mencionado por Plotino: “[a beleza] também está presente nos sons, através de composições letradas, e em toda a arte de uma forma geral. Isso porque sons e ritmos são belos, também” (ἔστι δ' ἐν ἀκοαῖς κατὰ τε λόγων συνθέσεις, ἔστι δὲ καὶ ἐν μουσικῇ καὶ ἀπάσῃ· καὶ γὰρ μέλη καὶ ῥυθμοὶ εἰσι καλοί. cf. *Enn.* I, 6 [1], 1, 1). Hípias é famoso por compor discursos aprazíveis, bons de se escutar, aliás, essa é a razão pela qual se encontra em Atenas<sup>98</sup>.

Ora, após o fracasso da tese de que *kalós* seria o benéfico, Hípias pede novamente um momento para refletir sozinho: “como dizia há pouco, bem sei que, examinando com cuidado o assunto, encontrarei algo” (ὥσπερ ἄρτι ἔλεγον, σκεψάμενος εὖ οἶδ' ὅτι εὐρήσω, 297e1-2). Um pedido que é imediatamente recusado por Sócrates, o dialético, o qual alega que seu “desejo de saber” (ἐπιθυμίας τοῦ εἰδέναι, 297e3) o impediria de aguentar tal demora. A fim de dar prosseguimento à discussão, então, Sócrates propõe a sexta e última hipótese do diálogo:

ὄρα γάρ· εἰ ὁ ἄν χαίρειν ἡμᾶς ποιῆ, μήτι πάσας τὰς ἡδονάς, ἀλλ' ὁ ἄν διὰ τῆς ἀκοῆς καὶ τῆς ὄψεως, τοῦτο φαῖμεν εἶναι καλόν, πῶς τι ἄρ' ἄν ἀγωνιζοίμεθα; οἱ τέ γέ που καλοὶ ἄνθρωποι, ὧ Ἰππία, καὶ τὰ ποικίλματα πάντα καὶ τὰ ζωγραφήματα καὶ τὰ πλάσματα τέρπει ἡμᾶς ὀρῶντας, ἃ ἄν καλὰ ᾦ· καὶ οἱ φθόγγοι οἱ καλοὶ καὶ ἡ μουσικὴ σύμπασα καὶ

<sup>96</sup> Um exemplo paradigmático no contexto literário é a beleza física de Helena. Tanto as interpretações que isentam sua culpa na Guerra de Troia (como o *Elogio* de Górgias, fr. 04: “Muito desejo de amor produziu em muitos e com um só corpo reunia muitos corpos de homens” (πλείστας δὲ πλείστοις ἐπιθυμίας ἔρωτος ἐνεργάσατο, ἐνὶ δὲ σώματι πολλὰ σώματα συνήγαγεν ἀνδρῶν)), como aquelas que declaram sua culpa (como a acusação que Hécuba realiza em *As Troianas* de Eurípides), parece inevitável que sua beleza seja objeto de desejo, um desejo que, por vezes, culmina em atos desastrosos. Especialmente no segundo exemplo, quando Hécuba diz a Menelau (f. 890):

Tens meu louvor, senhor, se matas tua mulher,  
mas não pretendas vê-la, pois o teu desejo  
acende. Ela retém o olhar, retém cidades,  
inflama lares, tal o charme que possui.

Eu a conheço, e tu e quantos padeceram.

(EURÍPIDES. *As Troianas*. Tradução de Trajano Vieira, p. 95).

({*Εκ.*} αἰνῶ σε, Μενέλα', εἰ κτενεῖς δάμαρτα σὴν.

ὄρᾶν δὲ τήνδε φεῦγε, μή σ' ἔλη πόθοφ.

αἰρεῖ γὰρ ἀνδρῶν ὄμματ', ἐξαιρεῖ πόλεις,

πίμπρησιν οἴκους· ὧδ' ἔχει κηλήματα.

ἐγὼ νιν οἶδα, καὶ σύ, χοὶ πεπονθότες.)

<sup>97</sup> A título de exemplificação, verificar *Hp. mai.* 282b1; 282e9; 287a2; 287b4; 287e5 e 291d9.

<sup>98</sup> Em 285b7-8 Sócrates diz que os lacedemônios deleitam-se em escutar Hípias discursar. Em 286a3-286b9, por sua vez, Hípias relata o motivo de sua estadia em Atenas, explicando que irá discursar aos mais jovens na escola de Fidóstrato. Em todos os casos, o discurso parece ser um componente central da atividade do sofista.

οἱ λόγοι καὶ αἱ μυθολογίαι ταῦτόν τοῦτο ἐργάζονται, ὥστ' εἰ ἀποκρινάμεθα τῷ θρασεῖ ἐκείνῳ ἀνθρώπῳ ὅτι Ἦ γενναῖε, τὸ καλὸν ἐστὶ τὸ δι' ἀκοῆς τε καὶ δι' ὄψεως ἡδύ, οὐκ ἂν οἶει αὐτόν τοῦ θράσους ἐπίσχοιμεν;

Pois então observa: se afirmarmos ser belo aquilo que nos agrada – não toda espécie de prazer, mas especialmente o que agrada à visão e à audição – como discordaríamos? Pois é certo que os belos indivíduos, os variados artesanatos, pinturas e esculturas são aprazíveis para nós quando, sendo belos, são contemplados. Os belos sons, por sua vez, produzem a mesma coisa, também a música em suas variadas manifestações, os discursos e as narrativas. Assim, se respondêssemos àquele homem insolente: “ó bem-nascido, o belo é o que nos apraz através da audição e da visão”, não te pareces que daríamos fim à sua insolência? (PLATÃO. *Hípias Maior*, 297e5-298a8. *Tradução nossa*)

Diante de tudo o que vimos, aparentemente é difícil negar que a beleza reside naquilo que nos proporciona prazer, especialmente através da visão e da audição. As inúmeras manifestações de beleza, inclusive as elencadas por Sócrates – como os belos seres, pinturas, esculturas, artesanatos, belos sons, música, discursos e a poesia – são prova disso. No entanto, conforme Sócrates logo em seguida salienta, aqui surge o primeiro problema: existem certas instâncias de beleza cuja regra estabelecida pela hipótese não alcança. O que diremos, por exemplo, dos belos costumes e das belas leis (*τὰ ἐπιτηδεύματα τὰ καλὰ καὶ τοὺς νόμους*, 298b2), elas assim o são por serem provenientes da visão e da audição? Certamente não admiramos uma lei ou um costume pelo fato de serem aprazíveis de se ouvir ou ver. Sendo assim, desde já parece que essa nova hipótese de *kalós*, que considera o belo o prazer advindo da visão e da audição não tem poder de causar toda espécie de beleza, mas somente algumas, o que resulta problemático, pois o objeto perseguido deve causar beleza em tudo que é belo.

Hípias, porém, diz que essa questão talvez passe despercebida pelo homem (*παραλάθοι τὸν ἄνθρωπον*, 298b5-6), aquele que supostamente interrogaria a Sócrates. A postura do sofista aqui é interessante: se ninguém vai perceber o problema da tese levantada, por que discuti-lo? Há aqui novamente uma certa recusa da parte de Hípias em empenhar-se na investigação e torna-se patente a sua preocupação para com a *dóxa* pública e a estima geral. Uma sugestão que é imediatamente negada por Sócrates, o qual afirma logo em seguida que tal problema não passaria despercebido diante daquele pelo qual ele mais se envergonharia (*αἰσχυνοίμην*, 298b8), a saber, dele mesmo, o filho de Sofronisco (*Τὸν Σωφρονίσκου*, 298b11). O que importa, portanto, não é, como julga Hípias, a percepção alheia sobre o problema proposto, mas sim o que o indivíduo, ele mesmo, pensa sobre o problema. Esse exame pessoal não permite que enunciemos proposições sem de fato compreendê-las, afirmando conhecer o que de fato não conhece (*λέγειν ἢ ὡς εἰδότα ἂ μὴ οἶδα*, 298c1-2). O sofista parece não entender ou aceitar essa lição, pois, imediatamente após a explicação de Sócrates, Hípias afirma, sem nenhum

questionamento ou dúvida, que agora compartilha da mesma opinião que Sócrates no que tange ao problema das leis (*δοκεῖ τι ἄλλο εἶναι τοῦτο τὸ περὶ τούτων νόμους*, 298c3-4).

Sócrates, por sua vez, continua a discussão afirmando que o caso das leis pode posicionar-se fora do campo da sensação (*αἴσθησις*) advinda da visão e da audição, mas passa a reconsiderar a hipótese, e traz o segundo problema que tal hipótese desenvolve, a saber, o privilégio da visão e da audição (298d6-e4): por que devemos selecionar, dentre tantas coisas que são apazíveis, as que advêm especialmente dos sentidos mencionados? Não são belas as coisas apazíveis às outras sensações, as coisas referentes a alimentos, bebidas, sexo e todas as demais desse tipo? Não há prazer nesse tipo de coisa, nem em qualquer outra que não seja o ver e o ouvir? É possível nos questionarmos com relação a suposta supremacia desses dois sentidos em detrimento dos demais, ou melhor, por que destes prazeres elencados, que objetivamente não se mostram menos belos do que os outros, devemos tolher tal denominação, isto é, devemos privá-los de serem belos?

Minha hipótese, conforme foi apresentado ao longo desse estudo, é a de que *kalós* é precisamente aquilo que é admirável, que merece reconhecimento e distinção, seja por sua natureza mesma, seja em virtude de suas ações. Precisamente por isso, o belo está conectado a uma espécie de reconhecimento público, sobretudo por se posicionar como aquilo que é elogiável em contraposição ao que é censurável. Aquilo que é prazeroso (*ἡδύς*), no entanto, nem sempre é *kalós*, porque nem sempre é digno de admiração sob qualquer aspecto. Assim, embora a bebida, por exemplo, possa ser considerada apazível, é estranho considerá-la *kalós*, como o trocadilho do *Ciclope* anteriormente evidenciou. Sobretudo quando se tem em mente o excesso e o conseqüente vício advindo do contato constante com coisas prazerosas. Conforme salienta Juliana Aggio (2017, p. 49), analisando o prazer em Aristóteles:

Os prazeres relativos ao tato e ao gosto, isto é, à comida, à bebida e ao sexo são mais suscetíveis ao excesso e, quando excessivos, são censuráveis por nos pertencer não enquanto somos homens, mas animais. Ou seja, trata-se de um comportamento antes bestial do que propriamente humano se comprometer, sobretudo, com esses prazeres e desejá-los acima dos outros (1118b3-4).

O mesmo pode ser afirmado com relação a Platão: a comida, a bebida e o sexo pertencem a um grupo de coisas que, quando desejadas excessivamente, acabam por tornar o prazer nocivo. Na verdade, até mesmo a contemplação pode ser nociva se excessiva. Isso nos leva a pensar que nem tudo que oferece prazer para a visão pode ser *kalós*, consideremos o prazer do excesso imagético, cada vez mais comum hodiernamente, e no vício decorrente dessa experiência (vide o vício em pornografia ou em jogos eletrônicos). É difícil considerar que esse

tipo de prazer, que traz tantos males físicos e psíquicos para o indivíduo, seja *kalós*. O que nos permite afirmar que nem tudo que é visto ou ouvido é, necessariamente, causa de *kalós*. *Hedús* e *kalós* são coisas que não estão necessariamente conectadas e, a julgar o distanciamento entre o *kakós* e o *hedús* acima mencionado, apresentam-se como diametralmente distintas. De todo modo, interessa-nos salientar que a prática dos atos acima mencionados (comida, bebida e sexo) não é de modo algum essencialmente pública, por isso diz Sócrates que, embora o sexo seja o que há de mais apazível, se alguém for praticá-lo, deve fazê-lo de modo que ninguém veja, como se ser visto fosse a coisa mais censurável que há (299a3-4). Aliás, é por isso mesmo que Sócrates e Hípias hesitavam em afirmar serem tais prazeres belos, porque assim não parece aos homens (*οὐ δοκεῖ τοῖς ἀνθρώποις*, 299b1). No entanto, o que se procura, diz Sócrates, não é o que a multidão julga ser belo, mas o que é belo de fato (*ὁ δοκεῖ τοῖς πολλοῖς καλὸν εἶναι, ἀλλ' ὅτι ἔστιν*, 299b). Passa-se, portanto, a oferecer nova compreensão acerca da hipótese.

Na sequência, o foco estará em determinar se o apazível à visão é apazível à audição e à audição, assim como se o apazível à audição é apazível à audição e à visão (299c4). Aqui entramos no terceiro problema levantado por Sócrates, a saber, o da disjunção do prazer da vista e do ouvido. Segundo o filósofo, o que é apazível por um desses sentidos não pode sê-lo por ambos ao mesmo tempo: um prazer exclui o outro ao mesmo tempo, pois não é possível que o aquilo que confere prazer por meio da visão seja responsável por conferir prazer à visão e audição ao mesmo tempo. Assim, se há uma disjunção, há uma diferença entre tais prazeres. Sócrates pergunta se tal diferença reside no fato de serem prazeres (299d1-e6). Evidentemente não, ambos são igualmente belos. Cada um desses dois apazíveis, em si mesmo, é belo, assim como ambos. Se não é por serem prazeres que são belos, então deve haver outra razão. Isso nos leva ao questionamento: em que diferem, então, os prazeres? (299d2). Sócrates salienta que não se trata de diferenças de expressividade, isto é, se um prazer é maior ou menor do que o outro, mais ou menos intenso, mas sim pelo que são de fato distintos em sua natureza mesma. A justificativa não pode resumir-se a seu próprio meio, pois caso sugeríssemos que é belo o prazer da vista simplesmente porque o alcançamos por esse meio, isso não explicaria a beleza do prazer que se origina pelo ouvido, e vice-versa. Em seguida, Sócrates diz que tais sentidos devem, portanto, ter algo em comum (*τὸ κοινὸν τοῦτο*, 300a10) que os faz (*ποιεῖ*) serem belos, o qual se encontra presente em ambos em conjunto (*κοινῆ*), bem como em cada um separadamente (*ἐκατέρω*). Aqui é importante notar, em primeiro lugar, uma mudança no que tange ao sentido implícito de *αἰτία*. Até agora no diálogo, o sentido majoritário de causa estava relacionado à produção, causa estava associada ao poder de produzir (*ποιεῖ*) algo. Especificamente, buscava-se a causa daquilo que é belo. Neste passo em especial, apesar da presença do verbo *ποιεῖν*, é

especificado que a causa não é somente o que produz, mas trata-se de um caráter presente na coisa (*ἔπεισι*). Em última instância, *koinós* é aqui resgatado como aquilo que é comum tanto nos prazeres que são belos em conjunto, como em cada um separadamente. E a propriedade de ser comum resulta ser característica desta *aitía* buscada por ambos interlocutores.

Além disso, *kalós* é concebido aqui como o comum (*τὸ κοινὸν τοῦτο*, 300a8) aos sentidos e isso é importante porque essa tese não é refutada. Aliás, quando lida em conjunto com diálogos como o *Teeteto*, essa tese toma mais razão de ser. No *Teeteto* se discute uma questão próxima à apresentada: pois não é possível perceber o que se percebe por meio do ouvido através da vista ou o que se percebe por meio da vista através do ouvido? (*οἶόν ἄ δι' ἀκοῆς, δι' ὄψεως, ἢ ἄ δι' ὄψεως, δι' ἀκοῆς;*, 185a1-2). O que Sócrates deseja com esse exemplo é forçar Teeteto a admitir que tudo o que se sente por meio de um sentido não é possível sentir pelo outro, exatamente o mesmo ponto do *Hípias*. Sócrates prossegue questionando Teeteto se o som e a cor (*φωνῆς καὶ περὶ χροῶς*, 185a8) existem. Recebida a confirmação de Teeteto, prossegue questionando se, apesar de difirirem um do outro, são iguais a si mesmos e se, juntos, são dois e cada um, em separado, é um. Por fim, Sócrates questiona se Teeteto é capaz de examinar se o som e a cor, os respectivos objetos da audição e da visão, são diferentes ou semelhantes entre si (*Οὐκοῦν καὶ ὅτι ἑκάτερον ἑκατέρου μὲν ἕτερον, ἑαυτῶ δὲ ταύτόν*, 185a10-12). Com isso, verificamos que o argumento de Sócrates deseja estabelecer, em última instância, qual o meio pelo qual Teeteto percebe o que há de comum entre ambos e conclui que certamente não é por meio do ouvido e da vista. Em outras palavras, Sócrates deseja estabelecer qual a faculdade que permite conhecer o que há de comum em todas as coisas (*τὸ κοινὸν*, 185b8), em última instância, qual faculdade distingue o ser do não-ser, a semelhança da dissemelhança, a identidade e a diferença, e também a unidade dos diversos números, bem como o par do ímpar (185c9-185d4).

Teeteto responde que a tudo isso não percebemos pelo corpo, mas pela alma (*διὰ τίνας ποτὲ τῶν τοῦ σώματος τῆ ψυχῆ αἰσθανόμεθα*, 185d3-4). É a alma sozinha e por si mesma que apreende o que em todas as coisas é comum. Em seguida a isso, Sócrates realiza um elogio a Teeteto, dizendo o quão belo ele é e não feio, como Teodoro afirmara anteriormente (*Καλὸς γὰρ εἶ, ὃ Θεαίτητε, καὶ οὐχ, ὡς ἔλεγε Θεόδωρος, αἰσχρὸς· ὁ γὰρ καλῶς λέγων καλὸς τε καὶ ἀγαθός*, 185e3-5). Isso porque aquele que fala bem, como Teeteto falou, é belo e bom. Em seguida, Teeteto explicita a maneira pela qual a alma distingue o belo do feio e o bom do mau, dizendo que a alma examina o ser (*οὐσία*), comparando tais formas em suas relações recíprocas e com os fatos passados, presentes e futuros. Com isso, Teeteto afirma que, na ausência do ser, é impossível encontrar a verdade (*Οἶόν τε οὖν ἀληθείας τυχεῖν, ὃ μὴδὲ οὐσίας*, 186c7).

## 9. 1 Sócrates e o resgate da matemática contra a *Teoria Contínua da Realidade*

Retornando ao contexto do *Hípias*, com a introdução do *koinós* surge o quarto problema da hipótese desenvolvida, o qual podemos chamar de “problema do belo no conjunto e isoladamente”. Sócrates retoma a tese (300a9) de que ambos os prazeres são belos (*ἀμφοτέραι*, 300a6), sugerindo que existe algo, comum (*koinós*) aos dois, que os deixa belos, estando presente tanto em cada um isoladamente, como em ambos (300a9-10). Hípias rapidamente interessa-se por tal tese e concorda com ela, pois, de fato, se ambos em conjunto possuem uma dada qualidade, é preciso que cada um isoladamente a tenha (300c7-9). Em outras palavras, é impossível que Sócrates e Hípias partilhem de uma qualidade que nem um nem outro possui. Por exemplo, se ambos são justos, é preciso que cada um isoladamente seja; se ambos são nobres, é preciso que cada um isoladamente seja, e assim sucessivamente. Tal teoria, de maneira geral, desenvolve uma ideia de “continuidade” e “ligação” das coisas: se uma coisa, em um dado conjunto, é, então é necessário que todo o conjunto seja: deve haver uma continuidade entre os seus elementos. Essa teoria ficou conhecida entre os estudiosos como *Teoria Contínua da Realidade* (*The Continuity Theory of Reality*)<sup>99</sup>:

οὐδεὶς σοῦ, ὦ Σώκρατες, κάλλιον εἴσεται εἴτε παίζω εἴτε μή, ἐὰν ἐπιχειρήσης λέγειν τὰ προφανόμενά σοι ταῦτα· φανήσῃ γὰρ οὐδὲν λέγων. οὐ γὰρ μήποτε εὖρης, ὃ μήτ' ἐγὼ πέπονθα μήτε σύ, τοῦτ' ἀμφοτέρους ἡμᾶς πεπονθότας.

Ninguém como tu, Sócrates, pode saber melhor se brinco ou não, quando te aplicares ao que te aparece assim: teu discurso surgirá vazio. Pois nunca encontrarás uma propriedade que partilhamos em conjunto, mas que nem eu nem tu isoladamente apresenta. (PLATÃO. *Hípias Maior*, 300d4-7. *Tradução nossa*).

Sinteticamente expressa, tal teoria, embora tenha sido inicialmente desenvolvida por Sócrates de maneira hipotética, é atribuída a Hípias, que passa a defendê-la de modo um pouco mais incisivo do que de costume. Essa teoria defende que os prazeres visuais e auditivos coletivamente são belos se, e somente se, cada um individualmente é belo. A tese de Hípias afirma que, se juntos ele e Sócrates são belos, cada um isoladamente considerado também terá de ser belo e vice-versa. Sócrates, contrariamente, diz que começam a lhe surgir muitas coisas

<sup>99</sup> Essa nomenclatura é sugerida pelo próprio Sócrates: “o discurso sobre a continuidade da realidade sustentado por Hípias” (*τε διανεκεῖ λόγῳ τῆς οὐσίας κατὰ Ἱππίαν ἄλλως ἔχειν*, 301e3-4). No entanto, seu uso foi mais firmemente estabelecido em um momento posterior, sendo adotada por autores como Michael Morgan (1983) e Raphaël Mcneil (2007), que visam atribuir uma chave de leitura materialista à proposta de Hípias. Considero apropriado adotá-la aqui para facilitar a referência da tese como um todo.

na alma (*πολλά γέ μοι προφαίνεται τοιαῦτα πρὸ τῆς ψυχῆς*, 300c7), afirmando, logo em seguida, que talvez seja possível o contrário do que sustenta a teoria:

πῶς λέγεις, ὦ Ἱππία; ἴσως μὲν τί λέγεις, ἐγὼ δ' οὐ μανθάνω· ἀλλὰ μου σαφέστερον ἄκουσον ὃ βούλομαι λέγειν. ἐμοὶ γὰρ φαίνεται, ὃ μήτ' ἐγὼ πέπονθα εἶναι μήτ' εἰμί μηδ' αὖ σὺ εἶ, τοῦτο ἀμφοτέρους πεπονθέναι ἡμᾶς οἷόν τ' εἶναι· ἕτερα δ' αὖ, ἃ ἀμφοτέροι πεπόνθαμεν εἶναι, ταῦτα οὐδέτερον εἶναι ἡμῶν.

Que dizes, Hípias? Talvez queira dizer algo adequado, eu é que não compreendo: mas ouve claramente o que desejo dizer. Para mim parece ser possível que venhamos a possuir uma propriedade que nem eu nem tu temos: também parece-me ser possível que não exista em nenhum de nós isoladamente o que ambos possuímos em conjunto. (PLATÃO. *Hípias Maior*, 300e1-5. *Tradução nossa*)

Quando Sócrates sugere que uma propriedade, como a beleza, pode estar presente no conjunto, mas não em cada elemento isoladamente, Hípias recua, porque parece óbvio que, se o conjunto é belo, também os elementos individualmente devem ser belos. De outro modo, como seria possível nenhum deles possuir uma dada propriedade e, ao mesmo tempo, ambos possuírem a propriedade pela qual nenhum se caracteriza? A questão parece óbvia para Hípias, que a define como um absurdo (*τέρατα*, 300e7) e já mostra certa irritação<sup>100</sup> para com a insistente complexidade socrática. O sofista tenta se explicar (300e6-9): se dois indivíduos são justos, não é o caso que também cada um seja? Ou, se dois indivíduos são individualmente injustos, não é o caso que também os dois em conjunto sejam? Se ambos estão saudáveis, não é o caso que também cada um está? Em seu exemplo, Hípias passa a recuperar hipóteses que foram anteriormente recusadas no diálogo: se nós dois fôssemos de ouro, de prata, ou de marfim, ou, se preferes, nobres, sábios ou honrados, ou velhos, ou jovens, ou qualquer outra coisa das que ocorrem entre os homens (*ἔτι τοίνυν εἰ χρυσοῖ ἢ ἀργυροῖ ἢ ἐλεφάντινοι, εἰ δὲ βούλει, γενναῖοι ἢ σοφοὶ ἢ τίμιοι ἢ γέροντές γε ἢ νέοι ἢ ἄλλο ὅτι βούλει τῶν ἐν ἀνθρώποις ἀμφοτέροι τύχομεν ὄντες*, 301a3-7), não seria extremamente necessário que também cada um isoladamente o fosse?

Neste ponto (301b2-10), o sofista oferece uma crítica a Sócrates, acusando-o de não considerar as questões em sua totalidade (*τὰ μὲν ὅλα τῶν πραγμάτων οὐ σκοπεῖς*). Ao invés disso, ele extrai o belo da discussão (ou o quer que seja debatido), quebra-o e recorta-o (*κρούετε δὲ ἀπολαμβάνοντες τὸ καλόν*). É por isso que passam despercebidos ao filósofo volumes tão

<sup>100</sup> Diante da defesa ferrenha de Hípias, Sócrates afirma não ver a impossibilidade que o sofista evidencia. A partir de então, Hípias dirige diversas acusações a Sócrates. Em primeiro lugar, ele o acusa de ver a questão de modo errado (*πάνν ἐτοίμως παρορᾷς*, 300c5). Depois, diz que a tese socrática carece de consistência (*φανήση γὰρ οὐδὲν λέγων*, 300d5), culminando na acusação furiosa presente em 301c2-3, de que Sócrates carece de lógica, de método, de bom senso e de inteligência (*οὕτως ἀλογίστως καὶ ἀσκέπτως καὶ εὐήθως καὶ ἀδιανοήτως διάκεισθε*).

grandes e naturalmente contínuos da realidade (*διὰ ταῦτα οὕτω μεγάλα ὑμᾶς λανθάνει καὶ διανεκῆ σώματα τῆς οὐσίας πεφυκότα*). Sócrates, por exemplo, deixo passar a tese de que há alguma propriedade, ou modo de ser, que se dá em duas coisas ao mesmo tempo, mas não em cada uma, ou que, inversamente, se dá em cada uma, mas não nas duas. A fim de demonstrar a Hípias o problema da *Teoria Contínua*, Sócrates, por sua vez, recorre ao modelo matemático. O argumento que se segue é longo e é difícil em um primeiro momento adequá-lo aos intentos socráticos. Vejamos como ele se configura abaixo:

{ΣΩ.} (...) πρότερον μέντοι, ὦ Ἰππία, ὑπόμνησόν με· πότερον εἷς ἐσμεν ἐγὼ τε καὶ σύ, ἢ σύ τε δύο εἰ κἀγὼ δύο;  
 {ΙΠ.} Τί λέγεις, ὦ Σώκρατες;  
 {ΣΩ.} Ταῦτα ἅπερ λέγω· φοβοῦμαι γάρ σε σαφῶς λέγειν, ὅτι μοι χαλεπαίνεις, ἐπειδὴν τί δόξης σαυτῷ λέγειν. ὁμως δ' ἔτι μοι εἰπέ· οὐχ εἷς ἡμῶν ἐκάτερός ἐστι καὶ πέπονθε τοῦτο, εἷς εἶναι;  
 {ΙΠ.} Πάνυ γε.  
 {ΣΩ.} Οὐκοῦν εἴπερ εἷς, καὶ περιττὸς ἂν εἴη ἐκάτερος ἡμῶν· ἢ οὐ τὸ ἐν περιττὸν ἡγή;  
 {ΙΠ.} Ἔγωγε.  
 {ΣΩ.} Ἦ καὶ ἀμφοτέρω οὖν περιττοὶ ἐσμεν δύο ὄντες;  
 {ΙΠ.} Οὐκ ἂν εἴη, ὦ Σώκρατες.  
 {ΣΩ.} Ἀλλ' ἄρτιοί γε ἀμφοτέρω ἢ γάρ;  
 {ΙΠ.} Πάνυ γε.  
 {ΣΩ.} Μῶν οὖν, ὅτι ἀμφοτέρω ἄρτιοι, τούτου ἕνεκα καὶ ἐκάτερος ἄρτιος ἡμῶν ἐστιν;  
 {ΙΠ.} Οὐ δῆτα.  
 {ΣΩ.} Οὐκ ἄρα πᾶσα ἀνάγκη, ὡς νυνδὴ ἔλεγες, ἃ ἂν ἀμφοτέρω καὶ ἐκάτερον, καὶ ἃ ἂν ἐκάτερος καὶ ἀμφοτέρους εἶναι.  
 {ΙΠ.} Οὐ τὰ γε τοιαῦτα, ἀλλ' οἷα ἐγὼ πρότερον ἔλεγον.

{SO.} (...) antes, porém, Hípias, me recorda uma coisa: eu e tu, somos um? Ou acaso tu és dois, assim como eu sou dois?  
 {HP.} Que queres dizer, Sócrates?  
 {SO.} Precisamente o que disse. Receio te contar claramente, pois, quando pareces a ti mesmo dizer algo da sua própria opinião, te irritas comigo. No entanto, me diz ainda: não é verdade que cada um de nós é um só e tem esta propriedade, ser apenas um?  
 {HP.} Evidentemente.  
 {SO.} Então, se cada um de nós é um só, cada um seria também ímpar? Ou não consideras que o um seja ímpar?  
 {HP.} Considero.  
 {SO.} Então: nós, sendo dois, somos ímpares?  
 {HP.} Não pode ser, Sócrates.  
 {SO.} Juntos somos pares, não é?  
 {HP.} Com certeza.  
 {SO.} Mas então: porque nós dois somos pares, por isso também cada um de nós é par?  
 {HP.} De forma alguma.  
 {SO.} Logo, não há inteira necessidade, como tu afirmavas, de que também cada um seja o que ambos são, ou de que também ambos sejam o que cada um é.  
 {HP.} Não com relação a tais coisas, mas sim com relação àquelas que eu mencionava.  
 (PLATÃO. *Hípias Maior*, 301e-302b. *Tradução nossa*)

Sinteticamente, Sócrates argumenta que a teoria de Hípias é falsa recorrendo à matemática, pois a propriedade “ser par” é resgatada como uma propriedade do conjunto dos dois elementos e não de cada um isolado (visto que cada um isolado é ímpar). De igual modo,

cada pessoa, isoladamente considerada, constitui uma unidade, sendo ímpar. Porém, quando em conjunto com outra, torna-se um conjunto, sendo par. A unidade e a imparidade, neste sentido, são propriedades do elemento e não do conjunto. Logo, é falso que cada um deva ser necessariamente o que os dois forem, e vice-versa.

Para aplicar tal analogia construída acima ao argumento que Sócrates visa sustentar contra Hípias, devemos retornar ao que já foi afirmado, quando Hípias defendeu ser impossível que tanto o prazer alcançado por meio da vista, como aquele alcançado por meio do ouvido, não sejam belos pelo que se encontra tanto em cada um isoladamente como no conjunto. Ao invés disso, segundo Hípias, são belos precisamente pelo que se encontra concomitantemente no conjunto e nas partes.

Para desenvolver o problema, Sócrates questiona novamente a Hípias (302b6-302d2) se o que os faz belos não terá, necessariamente, de estar presente tanto em ambos como em cada um em particular. Certamente, segundo vimos anteriormente, não serão todos belos pelo simples fato de serem prazeres, pois também outros prazeres seriam belos. Mas poderiam ser belos por advirem da visão e da audição, isto é, pelo meio que são transmitidos. A problemática de Sócrates está em avaliar se tal propriedade (advir da visão e da audição) pertence a ambos os prazeres ou a cada um (303d9-e5). Conforme foi afirmado na tese de Hípias, não é o caso que cada prazer isoladamente se origine da propriedade (advir da visão e da audição), mas sim que ambos em conjunto advêm da propriedade. Logo, advir da visão e da audição é uma propriedade exclusiva do conjunto, mas não de cada prazer isoladamente. Neste sentido, nenhum desses prazeres (da visão e da audição) serão belos pelo que pertence a cada um em particular, mas pelo que for característico do conjunto. Portanto, temos que ambos, em conjunto, são belos, mas isoladamente não.

Ora, há certas propriedades de determinados objetos que, quando presentes no conjunto, estão presentes também nas partes e, quando nas partes, encontram-se também no conjunto, a saber, todos os exemplos aduzidos por Hípias (303a4-7). Porém, o mesmo não acontece com os exemplos apresentados por Sócrates, que abrangiam a paridade e a imparidade, como vimos. Sendo assim, Sócrates questiona a Hípias, em 303b1: julgas que o belo está em qual dos dois grupos? (*Ποτέρων οὖν, ὃ Ἰππία, δοκεῖ σοι τὸ καλὸν εἶναι;*). Em outras palavras, belo é o prazer da soma dos prazeres dos sentidos ou do todo dos sentidos, sem prazeres peculiares? Deve-se acreditar, agora, diante da aporia desenvolvida acima, na teoria de Hípias ou na de Sócrates? Hípias, evidentemente, defende o primeiro grupo, cuja tese partiu de si próprio (303c7).

Neste caso, se o belo pertencer a esse grupo, não serão belos os prazeres da vista e do ouvido isoladamente considerados, mas somente enquanto conjunto, segundo se demonstrou,

pois o prazer da visão advém somente da visão e não da visão e da audição; do mesmo modo, o prazer da audição advém somente da audição e não da audição e da visão (303c8). A propriedade (advir da visão e da audição) é o que faz o conjunto belo, não cada um em particular. Assim, temos que cada prazer isoladamente considerado não é belo por ser alcançado por meio da visão e da audição, mas sim que o belo reside na concordância entre os prazeres. Isso é interessante pois essa tese não é refutada. Aquilo que é comum aos dois sentidos, como a beleza, por exemplo, é conveniente e adequada a eles em conjunto, estabelecendo uma concordância entre dois sentidos distintos. Essa concordância nos permite entender o conveniente sem cair no relativismo, pois aqui o conveniente não resulta ser “conveniente *para*”, mas sim uma adequação entre dois elementos distintos que partilham de uma mesma qualidade comum. Logo, se o belo resulta ser essa concordância entre os prazeres do sentido, pode-se dizer que essa tese estabelece uma composição entre eles, uma espécie de ordenação, e aqui verifica-se novamente a presença do *kósmos*.

Tentando retomar a discussão desde o início, Sócrates questiona Hípias qual é a beleza comum aos dois prazeres que o leva a destacá-los dos demais. A hipótese socrática para a preferência do sofista reside no fato de serem eles os mais inofensivos e os melhores (*ὅτι ἀσινέσταται αὗται τῶν ἡδονῶν εἰσι καὶ βέλτισται*, 303e4-5) dentre os prazeres, tanto em conjunto como cada um isoladamente. Em seguida, lembrando do problema da utilidade e do benéfico, Sócrates considera que, sendo esses prazeres incapazes de causar o mal, pois são inofensivos, pode-se dizer que são benéficos. No entanto, o benéfico, como já se demonstrou na hipótese anterior (296e1-2), é aquilo que produz o bem (*agathón*, 296e7), donde concluiu-se que o belo produz o bem (297a1). Porém, a causa e aquilo de que ela é causa devem ser diferentes, pois a causa não pode ser causa da causa. Assim, a causa não pode ser causa de si mesma, mas do que pode vir a ser através dela. Se o belo, portanto, for causa do bem, o bem será seu produto. Onde se efetuou uma distinção entre o belo e o bom: nem o belo é bom, nem o bom é belo. Mas Sócrates rejeita essa hipótese, porque *kalós* e *agathós*, embora distintos, são conceitos coextensivos: tudo o que é belo é bom e tudo que é bom é belo. Logo, diante de tal circularidade do argumento, tal tese de que os prazeres benéficos correspondem ao belo que há em comum entre os prazeres é descartada, porque o *kalós* não pode gerar o *agathós* e vice-versa. Tal tese, no entanto, não exclui a conclusão sobre a concordância dos sentidos.

À guisa de conclusão desse capítulo, a extensa argumentação socrática para desconsiderarmos a hipótese desenvolvida reside em quatro justificativas principais, segundo vimos: 1. O problema das belezas cuja regra estabelecida não alcança (298b2): é o caso dos costumes e leis, que não tem origem visual ou auditiva. Neste caso, a causa deveria provir ela

mesma de uma fonte mais geral, a saber, o prazer, e não de sua razão visual ou auditiva; 2. O problema do privilégio da visão e da audição (298d6-e4): não fica claro por que outros prazeres, como os do tato, do paladar e do sexo não são igualmente belos; 3. O problema da disjunção da vista e do ouvido (299c4): podemos dizer que é belo o prazer da vista porque o alcançamos através deste meio, no entanto, isso não explicaria a beleza do prazer que se origina no ouvido. 4. O problema do comum (300a6-10): após introduzir a tese de que deve haver algo em comum aos dois prazeres, é dito que esta propriedade deve estar em cada um isoladamente e em ambos, a chamada Teoria Contínua, defendida por Hípias. Sócrates, no entanto, demonstra que o belo requer que ambos sejam belos conjuntamente, pois é uma propriedade do conjunto e não dos elementos individualmente considerados. Neste sentido, nenhum desses prazeres será belo pelo que pertence a cada um em particular, mas pelo que for característico do conjunto. Portanto, ambos, em conjunto, são belos, mas isoladamente não. Por fim, segundo vimos, uma tese não refutada ao longo do diálogo é a de que *kalós* é o comum (*koinós*).

Verificamos como o comum conseguiu unir e dar respaldo as teses anteriores, como o conveniente e o *kosmós*, o belo passa a ser entendido aqui enquanto uma adequação dos elementos, como aquilo que é comum aos dois sentidos, realizando uma concordância entre eles. Essa concordância nos permitiu analisar o conveniente sem cair no relativismo, pois aqui o conveniente não resulta ser “conveniente *para*”, mas sim uma adequação entre dois elementos distintos que partilham de uma mesma qualidade comum. Logo, se o belo resulta ser essa concordância entre os prazeres do sentido, pode-se dizer que essa tese estabelece uma composição entre eles, uma espécie de ordenação, e aqui verifica-se novamente a presença do *kósmos*.

Essa tese nos oferece uma projeção geral do diálogo e nos permite identificar em sua estrutura uma espécie de complexificação das hipóteses desenvolvidas, o *kalós* concebido enquanto aquilo que é comum consegue explicar que tudo aquilo que antes foi considerado, da bela jovem, do ouro, da nobreza ao conveniente, ao útil e ao prazer, são belos devido a algo que há de comum entre eles, a saber, o *kalós* em si mesmo, que é capaz de conferir um ordenamento à realidade, realizando uma composição e fornecendo uma ordem ao que é inicialmente caótico e desalinhado. E isto resulta ser o *kalós* em si mesmo, o objeto buscado por Sócrates, o qual Teeteto tão prontamente identificou e que Hípias em tantos momentos ignorou.

## Capítulo 10. *Finale. As coisas belas são difíceis (Χαλεπὰ τὰ καλὰ)*

La beauté, c'est l'harmonie du hasard et du bien.  
(Simone Weil. *La Pesanteur et la Grâce*, 1947)

Aqui o diálogo aproxima-se do fim. Podemos afirmar, diante de tudo que foi visto, que o *Hípias Maior*, em suas diretrizes dramáticas e em suas hipóteses filosóficas, assemelha-se a uma espécie de caleidoscópio, no qual cada matiz nos revela uma nova faceta do *kalós*. Ao lermos, temos a impressão de vislumbrar, como em uma galeria, diferentes considerações acerca do que seja o belo. Tais hipóteses demonstram em si mesmas uma evolução intrínseca: da instanciação de beleza (a bela donzela), passamos a uma propriedade (o ouro) e desta a uma relação entre o objeto e a propriedade (conveniente). Em seguida, vimos de que modo o conceito que traduzimos geralmente por beleza é entendido como expressando uma admiração, sobretudo nas hipóteses da nobreza e da utilidade/benéfico. A aproximação radical entre o belo e o bom nos levou ao prazeroso e de todo esse conjunto de belezas emergiu uma tese não refutada: *kalós* é não somente o elogiável ou aquilo que confere ordem, mas precisamente aquilo que é comum aos sentidos. Quando se realiza uma comparação entre o início do diálogo e seu fim verificamos uma espécie de espelho narrativo, pois, se no prólogo acompanhávamos uma certeza absoluta quanto à facilidade do problema colocado, o fim expressa precisamente sua imagem contrária: as coisas belas são difíceis (304e8). Se antes tínhamos um *lógos* robusto, que se colocava ao lado da certeza e da facilidade, aqui ele se alinha a uma espécie de timidez e singeleza. O discurso é reduzido a raspas e recortes de argumentos (*κνήσματά τοί ἐστι καὶ περιτμήματα τῶν λόγων*, 304a5), ele é esmiuçado, dividido em pedaços curtos. Quão incômodo isso pode ser para Hípias, que em reiterados momentos defendeu a continuidade, que acusou Sócrates de deixar passar *volumes tão grandes e naturalmente contínuos de realidade*.

Frente ao discurso empoado do sofista, encontramos a crítica socrática (a origem etimológica da palavra *crítica* é *κρίνω*: separar, dividir), o que nos revela o método utilizado pelo filósofo: uma busca filosófica pelo *kalós* que fragmenta o discurso, desarticulando as noções pré-concebidas do que seja o objeto almejado. Por vezes, essa fragmentação não resulta em um discurso ele mesmo belo e adequado. Precisamente o que Hípias, sendo um exímio orador, condena:

ἀλλ' ἐκεῖνο καὶ καλὸν καὶ πολλοῦ ἄξιον, οἷόν τ' εἶναι εὔ καὶ καλῶς λόγον καταστησάμενον ἐν δικαστηρίῳ ἢ ἐν βουλευτηρίῳ ἢ ἐπὶ ἄλλῃ τινὶ ἀρχῇ, πρὸς ἣν ἂν ὁ λόγος ἦ, πείσαντα οἴχεσθαι φέροντα οὐ τὰ σμικρότατα ἀλλὰ τὰ μέγιστα τῶν ἄθλων, σωτηρίαν αὐτοῦ τε καὶ τῶν αὐτοῦ χρημάτων καὶ φίλων. τούτων οὖν χρῆ ἀντέχεσθαι, χαίρειν ἔασαντα τὰς σμικρολογίας ταύτας, ἵνα μὴ δοκῇ λίαν ἀνόητος εἶναι λήρους καὶ φλυαρίας ὥσπερ νῦν μεταχειριζόμενος.

Mas eis o que é belo e estimável: ser capaz de articular um argumento bom e adequado no tribunal, ou no conselho ou em outra instância à qual o argumento seja dirigido. Então, logrando persuasão, sair levando não os menores, mas os maiores prêmios, tais como sua própria segurança, bem como a de seus bens e amigos. A tais coisas é preciso se dedicar, deixando de lado essas discussões pequenas, a fim de que não apareças totalmente imbecil, ocupando-se, como agora, com tolices e tagarelices. (PLATÃO. *Hípias Maior*, 304a5. Tradução nossa)

Os discursos de Hípias, os quais, pelo que sabemos, representam um aglomerado de belas e famosas citações<sup>101</sup>, eram bons de se ouvir. Mas eram discursos que deveriam, em princípio, serem persuasivos. Isso porque a persuasão é elemento primordial da retórica sofisticada<sup>102</sup>. Assim, a última fala do sofista no diálogo resulta, portanto, em uma espécie de elogio à sua própria *tékhnē*, em um arranjo semelhante ao de determinados simposiarcas que elogiam suas próprias *tékhnai* no contexto do *Banquete*<sup>103</sup>. Acompanhamos, ao final, uma contraposição entre o modo de vida do sofista e o modo de vida do filósofo. Como o prólogo mesmo já prenunciava, enquanto o primeiro modo é marcado por uma espécie de plenitude, o outro modo é marcado pela falta, pela constatação da ausência que conduz à procura. Há aqui uma divisão clara entre os sábios (*τοῖς σοφοῖς*, 304b5) e os filósofos, pois enquanto uns já estão em posse do saber, os outros vivem à sua procura. Por isso Sócrates define sua atividade como uma espécie de vagar: *πλανάω* (304b5). O filósofo vive a perambular em perpétuo impasse (*ἀποροῦ ἀεί*, 304b5). Agostino (2012, p. 165), comentando o fim do diálogo nos diz:

Escrito insólito, inconcludente, que parece cegar o leitor e constrangê-lo ao silêncio. A *beleza é difícil*, sentencia o diálogo. Por certo, o veredicto não denota desolação e apatia, mas um apelo (tácito, altissonante) ao olhar compenetrado sobre a realidade última da

<sup>101</sup> Hípias escreveu, como resultado de suas leituras, uma obra chamada *Synagogé* (coleção ou miscelânea), na qual reunia diversas passagens de autores famosos, principalmente aquelas que ele considerava ser um ensino relevante. (cf. GUTHRIE, 2007, p. 262)

<sup>102</sup> Se a beleza do discurso sofisticado repousa, em linhas gerais, na persuasão, o mesmo não pode ser dito do discurso filosófico, cuja beleza deve residir primariamente no alinhamento com o bem. Sobre os discursos filosóficos, nos diz Brancacci (2022, p. 175): “Observe-se a expressão ‘bela razão’, *καλός λόγος*, em que o termo que chama a atenção, naturalmente, é precisamente *καλός*. Essa expressão designa a dimensão estética da razão moral. Não é por acaso que aparece no final de uma longa análise, cujo eixo era constituído principalmente pelo conceito de “bem” (*ἀγαθόν*): só quando o discurso da razão se conforma inteiramente ao bem é que ele também parece belo. A dimensão ética e a dimensão estética estão intimamente ligadas: quando se trata da beleza, esta permanece, no entanto, sustentada e preparada pelo bem”.

<sup>103</sup> Vide o exemplo de Eríximaco, que elogia diretamente a medicina e Agatão, que evidencia em seus discursos diversos artifícios poéticos (cf. *Symp.* 186b2-3).

beleza. «Crês que a vida, nesse estado de ignorância, pode valer mais que a morte?» (*Hípias Maior*, 304d-e), consterna-se o outro de Sócrates.

Se a fala de Hípias soa como um elogio a sua área, pode-se dizer que a última fala de Sócrates representa um elogio formal à atividade filosófica, cuja base repousa não na plenitude do saber, tampouco no seu completo fracasso, mas na busca do saber e na constante revisão da *dóxa*. Embora o diálogo tenha um desfecho que não apresenta, para a infelicidade de muitos, uma definição robusta e perfeitamente delineada do que seja o belo, ele nos encaminha para diversas considerações importantes que serão retomadas no *Banquete*<sup>104</sup>, quando se investiga a Forma da Beleza em si mesma e se realiza apontamentos sobre sua natureza, por exemplo. Mas seu valor não reside apenas em servir de “escada” para os diálogos platônicos que são tidos em maior consideração, um diálogo que apresenta com tamanha acuidade termos tão caros à metafísica platônica, não pode ser reduzido a essa posição de subserviência. Tampouco deve receber o título simplório de aporético, pois evidencia diversos ensinamentos no que tange o problema da beleza. Um desses, aliás, reside no provérbio que encerra o diálogo. Ele aparece em três momentos da obra platônica: *Hípias Maior* 304e5; *Crátilo* 384b1 e *República* 435c5. Em cada texto, ele surge em um ponto diferente: aparece no início do *Crátilo*, no meio da *República* e no final de *Hípias Maior*.

O *Crátilo* tem início com uma conversa em andamento entre Hermógenes e Crátilo acerca da correção dos nomes. Enquanto no contexto do *Hípias* acompanhávamos um interlocutor excessivamente confiante, que adotava por vezes posturas antidialógicas, no contexto do *Crátilo*, Sócrates é surpreendido por uma discussão já em curso, Hermógenes e Crátilo trabalham em conjunto à procura de uma tese satisfatória acerca dos nomes. Ao chegar na discussão, a primeira coisa que Sócrates diz é “Hermógenes, filho de Hipônico, há um antigo provérbio que diz: as coisas belas são difíceis” (Ἔ παῖ Ἰππονίκου Ἑρμόγενης, παλαιὰ παροιμία ὅτι χαλεπὰ τὰ καλὰ, 384b1). Assim como no contexto do *Hípias*, há aqui uma menção a um sofista, dessa vez a Pródico de Ceos<sup>105</sup>. Sócrates comenta que, embora a questão dos nomes não seja um problema pequeno (οὐ μικρὸν τυχάνει ὃν μάθημα), caso ele tivesse escutado a

<sup>104</sup> Tal visão está implícita em muitos estudiosos. Diz Jovelina Ramos em sua introdução à tradução de Carlos Alberto Nunes (2016, p. 53): “Na impossibilidade de atingir a maturidade suficiente para elaborar com o mesmo refinamento d’*O Banquete* a definição do belo em si mesmo, é que o personagem Sócrates conclui o *Hípias Maior*, em uma espécie de lamento, afirmando que *o belo é difícil*”.

<sup>105</sup> Sócrates tem uma relação especial com Pródico, inclusive chega a afirmar ter sido seu aluno em algum momento. Existem diversas referências a tal sofista na obra platônica. Inclusive no *Hípias Maior*, quando no prólogo Sócrates faz referência ao fato de Górgias e Pródico terem visitado Atenas recentemente, referindo-se especialmente ao último como “companheiro” (ἑταῖρος, 282b-d). Já no *Mênnon* (96d-e), ele diz ter sido mal treinado por Pródico, assim como Mênnon fora mal treinado por Górgias. Por fim, em *Cármides* (163d), Sócrates diz ter ouvido diversas distinções de palavras através de Pródico.

apresentação de cinquenta dracmas de Pródico, certamente teria um amplo conhecimento a esse respeito, mas ele infelizmente só ouviu a apresentação de uma dracma (cf. 384b1). Mintz (2010, p. 10) ressalta que Zenóbio, um dos primeiros paremiógrafos (*graphâs* (escritores) de *paroimiai* (provérbios)), esclarece, no século II a.C., em seu verbete sobre *Χαλεπὰ τὰ καλὰ*, que o provérbio foi usado para encorajar as pessoas a perseverar diante da dificuldade, e esse parece ser o sentido específico em que é invocado no *Crátilo*. Hermógenes e Crátilo já conversavam quando Sócrates chega à discussão, o que é um indicativo de boa vontade e interesse (algo que geralmente não ocorre na retratação dos sofistas em Platão). Sócrates, observando que talvez eles não tenham forças para perseverar nessa investigação, cita tal provérbio como uma forma de encorajá-los, evidenciando que aquilo que é belo, por mais que possa ser bom, é difícil.

Já no contexto da *República* 435c8, não é Sócrates quem cita o provérbio, mas Gláucon. Sócrates questiona se a alma tem ou não as três propriedades anteriormente mencionadas, a saber, temperança, sabedoria e coragem (*σώφρων δὲ αὖ καὶ ἀνδρεία καὶ σοφή*, 435b5-6), afirmando ser essa uma questão fácil. Ao que Gláucon rapidamente responde que, em sua opinião, essa não é uma questão nem um pouco fácil (*φαῦλος*, 435c7), e que talvez seja verdadeiro o provérbio que diz: as coisas belas são difíceis (*τὸ λεγόμενον ἀληθές, ὅτι χαλεπὰ τὰ καλὰ*, 435c8). Essa aplicação do provérbio é talvez mais semelhante ao contexto do *Hípias* do que a ocorrência no *Crátilo*, pois aqui há o mesmo funcionamento e ordem: primeiro se diz que uma dada questão é fácil e, em seguida, a frase aparece como uma espécie de contraposição ao que foi dito inicialmente. Sendo um provérbio geralmente de incentivo, como elucida-nos Zenóbio, faz sentido que ele seja utilizado na *República* no início de uma discussão entre Gláucon e Sócrates, a qual o primeiro classificou como uma questão difícil.

O estranhamento com relação ao *Hípias* é o fato desse provérbio, à parte os outros diálogos em que ele aparece, encerrar o diálogo. Se ele funciona como um mecanismo de incentivo para uma investigação e, pelo que vimos, a essa altura *Hípias* já havia abandonado a discussão, para quem Sócrates dirige esse provérbio e por que ele surge exatamente no fim e não no começo ou no meio do diálogo, como uma forma de aviso? Minha hipótese é a de que talvez Sócrates não dirija esse provérbio a *Hípias*, de cujo intercurso dialógico ele já desistira neste ponto, mas a nós mesmos enquanto leitores. Com isso, não desejo afirmar nada a respeito das intenções de Platão enquanto escritor ou que ele tivesse uma plena consciência de que esse texto fosse lido. Mas sim que este provérbio, de teor claramente educativo<sup>106</sup>, talvez ecoe em

---

<sup>106</sup> Evidentemente, Sócrates não era um pedagogo tradicional dos gregos antigos, nem é precisamente um membro da classe dos sofistas gregos, muito menos um professor formal encontrado nas salas de aula contemporâneas. Portanto, se Sócrates não “ensina” no sentido usual, o que significa “aprender” algo com ele? A questão é que seus

nós e conosco permaneça mesmo após o fim do diálogo. Hípias abandonou o diálogo e não perseverou como Teeteto e isso porque, dentre outras coisas, faltou a ele esse reconhecimento implícito da dificuldade inerente do objeto buscado.

Aliás, dificilmente poderia haver uma maneira mais adequada de encerrar esse diálogo, pois se trata de uma investigação sobre a definição de *kalós*, do belo e, neste sentido, Sócrates e Hípias usaram *kalós* e seus cognatos em praticamente todos os momentos, realizando, inclusive, trocadilhos e brincadeiras. Uma outra motivação também merece consideração aqui: Hípias foi um dos principais sofistas gregos e, como muitos outros sofistas descritos no *corpus* platônico, ele é extremamente confiante em seus conhecimentos e habilidades. Não por pura jactância ou ignorância completa, mas talvez pela simples função de seu ofício, era preciso que ele assim fosse e assim se apresentasse.

Finalmente, o provérbio pode igualmente ser lido como a repreensão de Sócrates à presunção intelectual geral de Hípias, o qual não só confirmou a facilidade em delimitar o belo, como também disse que poderia facilmente melhorar os jovens e, por inferência, que é fácil para os jovens tornarem-se mais virtuosos e belos com seus ensinamentos. Há também uma implicação aqui de que a humildade é um pré-requisito para o aprendizado. Os indivíduos que acreditam que já sabem provavelmente não estarão abertos a oportunidades de aprendizado e aqueles que acreditam na bondade de seu caráter provavelmente não lutarão pelo aprimoramento moral. O provérbio, portanto, descreve um tipo geral de esforço ou luta necessária para o aprendizado e o desenvolvimento moral e, neste sentido, serve para advertir aqueles que evitam o esforço necessário a este fim.

---

alunos não parecem ter aprendido um conjunto fixo de crenças, ou um ofício, o que os diálogos platônicos apontam é a necessidade, segundo Sócrates mesmo, de buscar conhecimento partindo do reconhecimento de que não se sabe. Essa “humildade” perante os problemas filosóficos está em plena consonância com o provérbio, que busca demonstrar àquele que o escuta ou lê a dificuldade inerente das coisas que são belas.

## CONCLUSÃO

Olho para a ânfora na pequena loja dos barros. Aqui paira uma doce penumbra. Lá fora está o sol. A ânfora estabelece uma aliança entre mim e o sol. Olho para a ânfora igual a todas as outras ânforas, a ânfora inumeravelmente repetida mas que nenhuma repetição pode aviltar porque nela existe um princípio incorruptível.

(...)

É por isso que eu levo a ânfora de barro pálido e ela é para mim preciosa. Ponho-a sobre o muro em frente do mar. Ela é ali a nova imagem da minha aliança com as coisas. Aliança ameaçada. Reino que com paixão encontro, reüno, edifico. Reino vulnerável. Companheiro mortal da eternidade.

(Sophia de Mello Breyner Andresen. *Arte Poética I*, 1962)

Esse estudo se iniciou como uma tentativa de conferir um senso unitário ao *Hípias Maior* de Platão. Evidentemente, com isso não se buscou provar que o diálogo possui uma conclusão definitiva acerca do que chamamos *kalós* ou belo. Mas simplesmente que o belo, sendo apontado como uma forma, tem certos traços peculiares que nos permitem mais facilmente identificá-lo. Neste intento, visei demonstrar que Platão, ao repousar as hipóteses desenvolvidas em três pilares principais (ordem, admiração e o comum), de fato esboça uma teoria do que seja a beleza, e essa tentativa parece opor-se ao senso aporético e totalmente inconclusivo geralmente atribuído ao diálogo.

Nos capítulos 1 e 2 aqui apresentados tratei, em linhas gerais, de questões concernentes à metodologia empregada para lidar com o texto, bem como dos aspectos dramáticos que o compõem. Ao lidar com o *Hípias Maior* atualmente, somos imediatamente transferidos ao problema de sua autenticidade. De modo que o estudioso que visa abordar esse diálogo deve, de algum modo, se não provar a autenticidade completa (algo que me parece impossível), ao menos propor alguns pontos que tornem o diálogo interessante e caro à filosofia platônica. Essa proposta passa por outros autores (os céticos em relação à autenticidade) e a análise passa a se configurar como um diálogo entre os comentadores. No capítulo 1, apresentei tal problema e demonstrei que, apesar do diálogo não ter sido posto em dúvida por alguns estudiosos da Antiguidade (Diógenes de Laércio e Trasilo de Mendes o consideravam autêntico, por exemplo), no século XIX, sobretudo com os platonistas da escola alemã (Schleiermacher, Ast, Zeller, Jowett) e os estudos de Wilamowitz e Tarrant, uma intensa análise, sobretudo filológica, começou a ser desenvolvida e terminou por colocar a autenticidade do diálogo em questão. Em contraposição, mobilizei as teses de Grube e Ross, bem como algumas teses de autoria própria, para argumentar em favor da autenticidade. Com essa discussão, não espero ter provado nada

definitivo nesta discussão que se arrasta já há muito, mas espero ter, pelo menos de algum modo e ao fim dessa análise, conseguido expor motivos para considerar a filosofia exposta no *Hípias Maior* como uma filosofia platônica por excelência.

No capítulo 2, em que foi abordado o prólogo, busquei demonstrar como Hípias é apresentado como um personagem *kalós* em diferentes sentidos de sua vida. Vemos um sujeito de aparência deslumbrante, conhecimento enciclopédico e habilidades retóricas que lhe renderam enormes somas de dinheiro, fama generalizada e sem dúvida muitos elogios, mas, conforme acompanhamo-lo ao longo do diálogo e de suas sucessivas refutações, há muita razão para duvidar da veracidade de seu conhecimento e de sua capacidade em ensinar a virtude. Este autoengano e a forte satirização de sua personagem, conduziram-me à consideração de que Hípias comporta-se no diálogo como um *alazon*, personagem típico da comédia antiga. Isto significa que ele apregoa vantagens que não possui, assim como diz ser algo que não é. O que nos levou a concluir que Hípias está de algum modo conectado à falsidade e que, precisamente por isso, não é genuinamente belo. Apesar disso, visei demonstrar que tal tratamento platônico não implica uma completa ignorância de Hípias: ele está de fato conectado a um universo intelectual e posiciona-se como uma pessoa que está inserida nas disputas intelectuais de seu período, fato atestado por Filóstrato e pela sua reconstrução biográfica no geral. Acontece que o diálogo comporta-se, em grande medida, como uma crítica a Hípias e, por conta disso, por vezes acabamos analisando as hipóteses pelo viés do filósofo, isto é, pelo viés de Sócrates e não do sofista que, sendo alvo da crítica, parece ter pouco a acrescentar na discussão. Todavia, parece-me um esforço louvável da parte do comentador trazer diferentes perspectivas e não tratar o texto como algo “simplesmente dado”. Precisamente por isso, em diversas ocasiões busquei oferecer um respaldo para as hipóteses de Hípias, demonstrando não somente que não são despropositadas ou desenvolvidas por ignorância, mas que são conscientes e que de fato se colocam como uma oposição à Sócrates.

Nos sete capítulos subsequentes (3, 4, 5, 6, 7, 8 e 9) expus, por meio de uma análise linha a linha, as três hipóteses oferecidas por Hípias e as três hipóteses oferecidas por Sócrates, bem como os argumentos que são desenvolvidos para sustentá-las. Em sua primeira hipótese, no Capítulo 3, Hípias considera que a verdade (*aletheia*) provém de uma aparência imediata, neste caso, a verdade acerca do que seja belo é a aparência de uma donzela, uma apreensão que parte consideravelmente do sentido da visão. Hípias formula tal hipótese e justifica que ninguém seria capaz de lhe refutar, já que todos pensam desse modo (*ὁ γὰρ πᾶσιν δοκεῖ καὶ πάντες σοὶ μαρτυρήσουσιν οἱ ἀκούοντες ὅτι ὀρθῶς λέγεις*, 288a3-4). O exemplo da bela jovem ressalta, de maneira geral, algo importante sobre o belo: ele demonstra como o belo confere uma

determinada hierarquia entre aquilo que é belo. Tomando o belo em si mesmo como medida, pudemos compreender melhor a regra ordenadora que estabelece a hierarquia, a saber, quanto mais próxima da forma do belo, mais bela uma coisa é. Através da introdução do argumento das deusas por meio do provérbio heraclítico, demonstrei como o belo em si mesmo é mobilizado como uma espécie de “medida”, uma espécie de “parâmetro” que estabelece uma hierarquia entre as coisas: quanto mais próxima da forma do belo, mais bela uma coisa é. De maneira geral, verificamos também que essa primeira hipótese foi desconsiderada por 1. ser uma resposta inadequada à pergunta socrática, que busca uma causa e não uma instância de beleza e 2. pelo fato de o objeto buscado não admitir graus (o objeto não pode ser mais ou menos belo e feio).

Na segunda hipótese, tratada nos Capítulos 4 e 5, Sócrates questiona pelo objeto que ordena todas as coisas e as faz parecer belas quando lhes comunica sua própria forma (*καὶ τὰλλα πάντα κοσμεῖται καὶ καλὰ φαίνεται, ἐπειδὴν προσγένηται ἐκεῖνο τὸ εἶδος*, 289d4). Hípias sugeriu que esse objeto fosse o ouro. Aqui a análise se centrou em torno do verbo *κοσμεῖται* (289d3), pois, enquanto Sócrates o compreende no sentido de “ordenar”, isto é, o belo comunica uma ordem a um todo, defendi que Hípias o compreende no sentido de ornar. Segundo a concepção do sofista, busca-se um objeto que confira a aparência de belo a um ser, ornando-o, sem preocupar-se que este seja de fato *kalós*. Aqui vimos o fomento de um princípio estético já anunciado anteriormente: quando as coisas estão na ordem harmônica, isto é, quando são ordenadas pelo *kalós*, são ditas belas, quando não, não são.

Na terceira hipótese (tratada no Capítulo 6) oferecida por Hípias, a saber, a de que o belo é a vida nobre (*καλῶς βιώσασθαι*), nos foi apresentada uma descrição do que seria a plenitude da vida humana em seus encargos físicos e éticos. O objeto buscado é “um belo que nunca, de jeito nenhum, possa parecer feio a ninguém” (*ζητεῖν γὰρ μοι δοκεῖς τοιοῦτόν τι τὸ καλὸν ἀποκρίνασθαι, ὃ μηδέποτε αἰσχρὸν μηδαμοῦ μηδενὶ φανεῖται*, 291d1). Isto é, o belo deve ter uma estabilidade temporal eterna. Através dessa premissa, Sócrates mobilizou o problema dos heróis e dos deuses: seria belo para um herói como Hércules enterrar seu pai, Zeus? Com esse argumento, Sócrates demonstra que o objeto não é capaz de causar beleza em todos os casos. Logo, tal hipótese deve ser repensada pelos interlocutores, pois o objeto buscado é sempre belo e, portanto, sempre digno de admiração. Além disso, ele é único que tem seu poder de causação inalterado: ele, por sua natureza mesma, só pode produzir o belo, não pode jamais dar origem ao que é feio, diferentemente dos particulares.

Na quarta hipótese, tratada no Capítulo 7, vimos novamente o problema da ordem se repetir quando belo foi apresentado como aquilo que convém a cada coisa. Embora aqui os

termos *kósmos* ou *kosmeitai* não estejam explícitos como no exemplo anterior, eles estão implícitos nesta hipótese. No contexto, Sócrates pergunta se o conveniente faz parecer belo ou se realmente torna belo (293e11-294a2). Hípias, inclina-se, mais uma vez, à aparência: o belo orna, faz parecer (*ποιεῖ φαίνεσθαι καλά*, 294a3). Afinal, questiona Hípias, não é esse o caso de um sujeito bem vestido? Ele *parece* belo (*καλλίων φαίνεται*, 294a5). Neste caso, porém, conforme salienta Sócrates, a conveniência faria a coisa mais bela do que é, efetivando uma certa ilusão (*ἀπάτη*, 294a7) sobre o belo. Tal problema leva Hípias a admitir que o conveniente tanto deixa belo como faz parecer. O sofista também é forçado a assumir a tese da impossibilidade de que o realmente belo não apresente essa aparência (294b7). Mas, questiona Sócrates, tudo que é realmente belo assim parece a todos? Instituições e práticas que são belas não parecem ter tal aparência imediata, aliás, elas são motivo de discórdia constante entre os indivíduos. Sendo assim, tal hipótese é repensada, embora a identificação do belo como aquilo que confere ordenamento permaneça.

Por fim, na quinta definição (tratada no Capítulo 8), Sócrates especula se o belo é o útil (*χρήσιμος*, 295c1-3). “Útil” é uma propriedade incompleta, pois ser útil é sempre ser útil *para*. O argumento de Sócrates exige que ele estabeleça que tudo o que é capaz em um determinado aspecto é útil nesse aspecto. Então, como algumas coisas são capazes de fazer mal, algumas coisas serão úteis para o mal. No entanto, uma pessoa que pode errar, por exemplo, tem poder para errar; mas ele dificilmente é útil para errar. “Útil” é reservado para coisas que podem pelo menos ser consideradas benéficas. Aqui, então, Sócrates introduz o problema do poder. Ora, aquele que tem poder de fazer alguma coisa, é útil para o que tem poder de fazer, assim como será inútil para o que não tiver poder. Ao posicionar o *kalós* na linha do útil, do vantajoso, do proveitoso, o filósofo indica que *kalós* deve ser compreendido como a realização de um certo poder (*δύναμις*). Esse aspecto será introduzido em *Hp. mai.*, 295e7: “aquilo que tem poder de produzir algo, não é útil em relação ao que tem poder para produzir? E o que não tem poder de produzir, é inútil?” (*Οὐκοῦν τὸ δυνατὸν ἕκαστον ἀπεργάζεσθαι, εἰς ὅπερ δυνατόν, εἰς τοῦτο καὶ χρήσιμον, τὸ δὲ ἀδύνατον ἄχρηστον;*). O problema aqui, conforme argumenta Sócrates em 296c3, é que desde pequenos os homens fazem muito mais o mal (*κακὰ ἐργαζόμενοι*) do que o bem e involuntariamente (*ἄκοντες*) cometem erros (*ἐξάμαρτάνοντες*). Ora, o poder (*δύναμις*), quando aplicado para fazer o mal (*κακός*), dizemos que está longe de ser algo belo. No entanto, quando aplicado a algo bom (*τὸ δυνατὸν ἐπὶ τὸ ἀγαθόν τι ποιῆσαι*, 296d9-10), configura-se como o benéfico (*ὠφέλιμος*, 296e1-2). Aqui surge a relação entre o bem e o belo. O belo é definido como o benéfico e o benéfico como o que produz o bem, donde se conclui que o belo produz o bem (297a1). Sócrates diz (297a5) que a causa e aquilo de que ela é causa devem ser diferentes,

pois a causa não pode ser causa da causa. Assim, a causa não pode ser causa de si mesma, mas do que pode vir a ser através dela. Se o belo, portanto, for causa do bem, o bem será seu produto. Aqui efetua-se, portanto, uma distinção entre o belo e o bom: nem o belo é bom, nem o bom é belo. Mas Sócrates rejeita essa hipótese, porque *kalós* e *agathós*, embora sejam formas distintas, são propriedades coextensivas quando aplicadas aos particulares. Além disso, o belo não pode ser causa do bem porque o belo, conforme visei demonstrar, é simplesmente a ordem, capaz de definir o que é conveniente a cada um.

Finalmente, concluindo a análise das hipóteses, na sexta hipótese (abordada no Capítulo 9), Sócrates questiona se o belo são os prazeres alcançados por meio da visão e da audição e aqui adentramos no terreno do *koinós*, do comum. De maneira geral, identificamos quatro problemas na estrutura desta hipótese: 1. O problema das belezas cuja regra estabelecida não alcança (298b2). É o caso dos costumes e leis, que não tem origem visual ou auditiva. Neste caso, a causa deveria provir ela mesma de uma fonte mais geral, a saber, o prazer, e não de sua razão visual ou auditiva; 2. O problema do privilégio da visão e da audição (298d6-e4). Não fica claro por que outros prazeres, como os do tato, do paladar e do sexo não são igualmente belos; 3. O problema da disjunção da vista e do ouvido (299c4). Podemos dizer que é belo o prazer da vista porque o alcançamos através deste meio, no entanto, isso não explicaria a beleza do prazer que se origina no ouvido. 4. O problema do comum (300a6-10). Após introduzir a tese de que deve haver algo em comum aos dois prazeres, é dito que esta propriedade deve estar em cada um isoladamente e em ambos, a chamada Teoria Contínua, defendida por Hípias. Sócrates, no entanto, demonstra que o belo requer que ambos sejam belos conjuntamente, pois é uma propriedade do conjunto e não dos elementos individualmente considerados. Neste sentido, nenhum desses prazeres será belo pelo que pertence a cada um em particular, mas pelo que for característico do conjunto. Portanto, ambos, em conjunto, são belos, mas isoladamente não. Por fim, segundo vimos, uma tese não refutada ao longo do diálogo é a de que *kalós* é o comum (*koinós*). Aqui se intentou provar como o comum conseguiu unir e dar respaldo as teses anteriores, como o conveniente e o *kosmós*, pois o belo passa a ser entendido aqui enquanto uma adequação dos elementos, como aquilo que é comum aos dois sentidos, realizando uma concordância entre eles. Essa concordância nos permitiu analisar o conveniente sem cair no relativismo, pois aqui o conveniente não resulta ser “conveniente *para*”, mas sim uma adequação entre dois elementos distintos que partilham de uma mesma qualidade comum. Logo, se o belo resulta ser essa concordância entre os prazeres do sentido, pode-se dizer que essa tese estabelece uma composição entre eles, uma espécie de ordenação, e aqui verifica-se novamente a presença do *kósmos*. Essa tese nos oferece uma projeção geral do diálogo e nos

permite identificar em sua estrutura uma espécie de complexificação das hipóteses desenvolvidas, o *kalós* concebido enquanto aquilo que é comum consegue explicar que tudo aquilo que antes foi considerado, da bela jovem, do ouro, da nobreza ao conveniente, ao útil e ao prazer, são belos devido a algo que há de comum entre eles, a saber, o *kalós* em si mesmo, que é capaz de conferir um ordenamento à realidade, realizando uma composição e fornecendo uma ordem ao que é inicialmente caótico e desalinhado. E isto resulta ser o *kalós* em si mesmo, o objeto buscado por Sócrates. Em conclusão, através da análise de todos estes capítulos e do estudo atento do texto, espera-se ter demonstrado de que modo o problema em torno da natureza do belo em si mesmo está expresso no *Hípias Maior* e de que maneira Platão, ao conectar as hipóteses desenvolvidas à ordem, à admiração e ao comum, promove uma teoria acerca do belo. Uma teoria, aliás, que parece opor-se ao senso aporético e totalmente inconclusivo geralmente atribuído ao diálogo. Diante disso, espera-se ter alcançado uma designação apropriada do belo, de modo a conferir uma certa dignidade e prestígio a um diálogo pouco abordado nos estudos platônicos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### a. Obras de Platão

- PLATÃO. *Banquete*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo, 34, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Eutidemo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2020.
- \_\_\_\_\_. *Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton*. Tradução, introdução, notas e posfácio de José Trindade Santos. Lisboa: Imprensa Nacional, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Fédon*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Porto Alegre: Editora Globo, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Fedro*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Filebo*. Tradução de Fernando Muniz. São Paulo: Loyola, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Górgias*. Tradução de Manuel Oliveira Pulquério. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Greater Hippias*. Translated by Paul Woodruff. In: *Plato Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Hípias Maior – Hípias Menor*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Hippias majeur; Hippias mineur*. Traductions, introductions et notes par Jean-François Pradeau et Francesco Fronterotta. Paris: Flammarion, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Hippias Major*. Tradução de Lucas Angioni. *Revista Archai*, [S. 1.], n. 26, 2019.
- \_\_\_\_\_. *Íon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Mênon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2020.
- \_\_\_\_\_. *Mênon*. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio/Loyola, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Oeuvres Complètes: Tome II. Hippias Majeur – Charmide – Lachès – Lysis*. Édité par Alfred Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1921.

\_\_\_\_\_. *Opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instrvxit: Iohannes Burnet. Tomvs II e III. Oxford: Typographeo Clarendoniano, 1900.

\_\_\_\_\_. *Protágoras*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2022.

\_\_\_\_\_. *República*. Tradução de Anna Lia Amaral. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

\_\_\_\_\_. *República*. Tradução de Maria Helena Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

\_\_\_\_\_. *Timeu – Crítias*. Tradução de Rodolfo Lopes. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2011.

## **b. Obras clássicas**

ARISTÓFANES. *Acarnenses, Cavaleiros, Nuvens*. Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2006.

\_\_\_\_\_. *Cavaleiros*. Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva. Lisboa: edições 70, 2004.

\_\_\_\_\_. *Nuvens*. Tradução de Gilda Maria Reale Starzynski. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1962.

\_\_\_\_\_. *Rãs*. Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014.

ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*. Traducción del griego, estudio preliminar, preâmbulos y notas por Francisco de P. Smaranch. Madrid: Aguilar, 1982.

\_\_\_\_\_. *Metafísica*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2015.

\_\_\_\_\_. *Tópicos*. Tradução, introdução e notas de José Segurado e Campos. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2007.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vida e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

ELIANO, C. *Historias Curiosas*. Introducción, traducción y notas de Juan Manuel Cortés Copete. Madrid: Gredos, 2006.

EURÍPIDES. *As Troianas*. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: 34, 2031.

\_\_\_\_\_. *Héracles*. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: 34, 2014.

\_\_\_\_\_. *Medeia*. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: 34, 2010.

FILÓSTRATO, F. *Vida dos Sofistas: (ou o métier sofístico segundo Filóstrato)*. Tradução de Osvaldo Cunha Neto. Curitiba: Appris, 2021.

HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

PLOTINO. *The Enneads*. Editado por Lloyd P. Gerson. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

TEOFRASTO. *Caracteres*. Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014.

XENOFONTE. *Banquete e Apologia de Sócrates*. Tradução de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2008.

\_\_\_\_\_. *Memoráveis*. Tradução de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2009.

### c. Dicionários

BAILLY, A. *Dictionnaire Grec – Français*. Paris: Hachette, 1935.

LIDDELL, H. G. H; SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1940.

MALHADAS, D.; DEZZOTI, M.; NEVES, M. *Dicionário Grego-Português*. São Paulo: Ateliê Editorial/Editora Mnema, 2022.

PAPE, W. *Griechisch-Deutsches Handwörterbuch*. Graz: Akademische Druck, 1842.

#### d. Obras secundárias

AGGIO, J. *Prazer e Desejo em Aristóteles*. Salvador: EDUFBA, 2017.

BEARDSLEY, M. C. *Aesthetics*. New York: Harcourt Brace and World, 1958.

BENARDETE, S. *The Being of the Beautiful: Plato's Theatetus, Sophist, and Statesman*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

BRANCACCI, A. Filosofia da Música na *República*. Em: *A República de Platão, companion em Homenagem a Maria das Graças de Moraes Augusto*. (p. 157-185). Rio de Janeiro: NAU, 2022.

BUARQUE, L. Dramaturgia Cômica: razões platônicas para apreciar Aristófanes. Em: *Anais de Filosofia Clássica*, vol. V nº 10, 2011.

\_\_\_\_\_. Filósofos Perversos e Inúteis: o desafio de Adimanto e a comédia aristofânica. Em: *Viso: cadernos de estética aplicada*, nº 15, 2014.

\_\_\_\_\_. “Mas, cidadãos de Atenas, Platão, aqui presente...”. Platão tragicômico. Em: *O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 23, n. 34, p. 109-124, mar. 2014.

CHRISTESEN, P. Imagining Olympia: Hippias of Elis and the First Olympic Victor List. Em: *A Tall Order. Writing the Social History of the Ancient World: Essays in honor of William V. Harris*, edited by Jean-Jacques Aubert and Zsuzsanna Várhelyi, Berlin, Boston: B. G. Teubner, pp. 319-356, 2012.

DANCY, J. *Ethics Without Principles*. Oxford: Oxford, 2004.

\_\_\_\_\_. *Moral Particularism*. In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/moral-particularism/>. Visitado em 01 ago. 2022.

D'AGOSTINO, M. H. S. *A beleza e o mármore: o tratado De Architectura de Vitruvius e o renascimento*. Coimbra: Annablume, 2012.

DELCOMMINETTE, S. Causalité et bien chez Platon. Em: L. Couloubaritsis et S. Delcomminette (éd.), *Aristote et la causalité*. Paris: Vrin, 2011.

DELORME, C. “Dificiles son las cosas bellas”. Una interpretación del diálogo *Hippias Mayor*. Em: *VERITAS*, Nº 40, p. 67-91, 2018.

- DIELS, H. *The Older Sophists*. Ed. Rosamond Kent Sprague. Indianapolis: Hackett, 1972.
- DOVER, K. *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Oxford: Blackwell, 1974.
- FLAUBERT, G. *Cartas exemplares*. Tradução de Carlos Eduardo Lima Machado. Rio de Janeiro: Imago, 1993.
- GAZOLLA, R. Do olhar, do amor e da beleza: um estudo sobre o estético em Platão no *Fedro* e no *Timeu*. Em: *Estudos Platônicos: Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*, p. 49-74. São Paulo: Loyola, 2009.
- GOMBRICH, E. H. *A História da Arte*. Tradução de Cristiana de Assis Serra. Rio de Janeiro: LTC, 2013.
- GRUBE, G. M. A. The Logic and Language of the *Hippias Major*. Em: *Classical Philology*, vol. 24, no. 4, p. 369-375, 1929.
- GUTHRIE, W. *A History of Greek Philosophy: Volume 4, Plato: The Man and His Dialogues: Earlier Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Os Sofistas*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 2007.
- HADDAD, A. A Utilidade dos Estudos (*mathémata*) preliminares à dialética (*República*, 521c a 532c). Em: *A República de Platão, companion em Homenagem a Maria das Graças de Moraes Augusto*. (p. 411-436). Rio de Janeiro: NAU, 2022.
- HALPERIN, D. Platonic Erôs and What Men Call Love. Em: *Ancient Philosophy* 5 (2):161 – 204, 1985.
- HOERBER, R. G. Plato's *Greater Hippias*. Em: *Phronesis* Vol. 9, No. 2, pp. 143-155, 1964.
- \_\_\_\_\_. Thrasyllus' Platonic Canon and the Double Titles. Em: *Phronesis*, 2(1), 10–20, 1957.
- JÚNIOR, E.; MATIAS, K. Antes Servo na Terra do que Rei no Mundo dos Mortos: algumas notas sobre Aquiles e a morte a partir do livro XI da *Odisséia*. Em: *Revista Mundo Antigo – Ano III, V. 3, N° 05 de Julho*, 2014.
- KAHN, C. The Beautiful and the Genuine: A discussion of Paul Woodruff. Em: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. III. Oxford: Clarendon Press Oxford, 1985.

- \_\_\_\_\_. Some philosophical uses of “to be” in Plato. Em: *Phronesis*, Vol. 26, No. 2, pp. 105-134, 1981.
- KEULS, E. *Plato and Greek painting*. Leiden: Brill Publishers, 1978.
- KONSTAN, D. *Beauty: The Fortunes of an Ancient Greek Idea*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- KOSMAN, A. Beauty and the Good: Situating the Kalon. Em: *Classical Philology*, 105(4), 341–357, 2010.
- LEAR, G. R. Response to Kosman. Em: *Classical Philology*, 105(4), 357–362, 2010.
- LEDGER, G. R. *Re-counting Plato: A Computer Analysis of Plato's Style*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- LEE, D. C. Dialectic and Disagreement in the Hippias Major. Em: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 38, p. 1-35, 2010.
- LEMOS, C. A Atualidade do diálogo *Hípias Maior* de Platão. Em: *Kléos*, Revista de Filosofia Antiga, v. 11-12, n. 11-12, 2008.
- LIMINTA, M. T. *Il problema della bellezza. Autenticità e significato dell'Ippia Maggiore di Platone*. Milano: CELUC, 1974.
- MACKINNON, F. The doctrine of measure in the *Philebus*. Em: *Philosophical Review* 34 (2): 144-153, 1925.
- MALCOLM, J. On the Place of the Hippias Major in the development of Plato's thought. Em: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 50 (3):189-195. 1968.
- MARQUES, M. Prazer e Memória no *Filebo*. Em: *Archai*, n. 13, jul - dez, p. 91-98, 2014.
- MCNEIL, R. Platon, critique du matérialisme: le cas de l'Hippias majeur. Em: *Dialogue*, 46, p 435-458, 2007.
- MINTZ, A. “Chalepa Ta Kala” “Fine Things are Difficult”: Socrates' Insights into the Psychology of Teaching and Learning. Em: *Studies in Philosophy and Education*, v. 29, 287–299, 2010.
- MOORE, J. Beauty as Harmony. Em: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. Vol. 2, No. 7, 1943.

- MOREAU, J. Le platonisme de *l'Hippias Majeur*. Em: *Revue des Études Grecques*, tome 54, fascicule 254-255, Janvier-juin, 1941. pp. 19-42;
- MORGAN, M. The Continuity Theory of Reality in Plato's *Hippias Major*. Em: *Journal of the History of Philosophy* 21 (2), 1983.
- MOTHERSILL, M. Critical Reasons. Em: *The Philosophical Quarterly*, 11, 1961.
- MOTTA, A. The Philosophy of Artistic Creation: Phidias, the Ideas, and Cicero. Em: *Apeiron* 51 (3): 325-344. 2018.
- MUNIZ, F. Os Prazeres Falsos no *Filebo* de Platão. Em: *Anais de Filosofia Clássica*, vol. 3 nº 5, p. 30-39, 2009.
- NAILS, D. *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis: Hackett, 2002.
- NEHAMAS, A. *Only a Promise of Happiness: The Place of Beauty in a World of Art*. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- PIJOÁN, J. *Historia del Arte*. Tomo primero. Barcelona: Salvat Editores, 1946.
- PINHEIRO, P. A natureza do belo entre Platão e Hípias: a “aporia” do sujeito. Em: *Logos: comunicação e universidade*, v. 7, n. 1, 2000.
- RACHID, R. A Bela Ordem Incorpórea no *Filebo* de Platão. Em: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 35, n. 2, p. 3-30, Maio/Ago., 2012.
- RAMOS, S. *"What's Beautiful is Difficult": Beauty and Eros in Plato's Hippias Major*. Boston College Electronic Thesis or Dissertation. Boston: Boston College University Libraries, 2015.
- RAYMOND, C. The *Hippias Major* and Aesthetics. Em: *Literature & Aesthetics* 19 (1) June, 2009.
- RIEGEL, N. Goodness And Beauty In Plato. Em: *Revista Archai*, [S. l.], n. 12, p. 143, 2014.
- ROMILLY, J. *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*. Paris: Éditions de Fallois, 1988.
- ROSS, D. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Oxford University Press, 1951.
- SCHLEIERMACHER, F. *Introductions to the Dialogues of Plato* (1836). Montana: Kessinger Publishing, 2008.

- SCHUHL, P. *Platone e le arti figurative. A cura di Stefano Benassi*. Bologna: Book Ed, 1994.
- SEDLEY, D. Platonic Causes. Em: *Phronesis*, 43/2, p. 114–32, 1998.
- SIDER, D. Plato's early aesthetics: *The Hippias Major*. Em: *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 35 (4):465-470, 1977.
- SILVEIRA, F. *24 cartas de João Guimarães Rosa a Antonio Azeredo da Silveira*. Éditions FAdS. s/d. p. 39. Disponível online em:  
<[http://www.editionsfads.ch/pdf/layout\\_24\\_cartas.pdf](http://www.editionsfads.ch/pdf/layout_24_cartas.pdf).> Acesso em: 15 jan. 2023.
- SORETH, M. *Der Platonische Dialog Hippias Maior*. Munique: C.H. Beck, 1953.
- TARRANT, D. *The Hippias Major, attributed to Plato*. With Introductory Essay and Notes. Cambridge: Cambridge University Press, 1928.
- THESLEFF, H. Studies in Platonic chronology. Em: *Commentationes humanarum litterarum*, 70. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica. 1982.
- \_\_\_\_\_. The date of the Pseudo-Platonic Hippias Major. Em: *Arctos; Acta Philologica Fennica*, vol. 10, 1976.
- TRIVIGNO, F. The Moral and Literary Character of Hippias in Plato's Hippias. Em: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 50:31-65, 2016.
- VALÉRY, P. Mauvaises pensées et autres. In: *Oeuvres II*. Paris: Librairie Gallimard, 1960.
- VALVASSORI, R. As três definições de Hípias no *Hípias Maior* de Platão Em: *Em curso*, v. 8, 2021.
- VLASTOS, G. Socratic Irony. Em: *The Classical Quarterly* Vol. 37, No. 1, pp. 79-96, 1987.
- WEIL, S. *La Pesanteur et la Grâce*. Paris: Librairie Plon, 1947.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. von. *Platon*, 2 vols. Berlin, 1919.
- WOLFE, T. *Da Bauhaus ao nosso caos*. Tradução de Lia Wyler. Rio de Janeiro: Rocco, 1990.
- WOLFSDORF, D. *Hippias Major* 301b2-c2: Plato's Critique of a Corporeal Conception of Forms and of the Form-Participant Relation. Em: *Apeiron* 39 (2006): 221-256.