

# *A natureza do belo entre Platão e Hípias: a “aporia” do sujeito*

Paulo Pinheiro\*

## RESUMO

O sofista Hípias encontra-se em Atenas onde deverá ler extratos de seu discurso, *logos*, sobre as ocupações que levariam o jovem ateniense a gozar de um belo renome e da virtude necessária ao exercício pleno da cidadania. De fato, encontramos no diálogo platônico, no *Hípias Maior*, um dos primeiros exercícios dialéticos sobre o tema estético por excelência, a saber: a natureza do Belo. O que procuro nesse artigo é refletir sobre a oposição entre o critério de formação sofística e o projeto “pedagógico” que interessa à filosofia, no caso, platônica.

Palavras-chave: estética; objeto; belo.

## SUMMARY

*The sophist Hippias is in Athens where he is to read excerpts from his speech, logos, on the occupations that would lead the young Athenian to have a good reputation and the necessary virtue to fully exercise his citizenship. In fact, in the platonic dialogue, Hippias Maior, we found one of the first dialectic exercises of the aesthetic theme par excellence, namely: the nature of Beauty. In this article I try to ponder on the opposition between the sophistic formation criterion and the pedagogical process which is the interest of philosophy, in this case, the platonic pedagogy.*

Keywords: aesthetic; object; beauty.

## RESUMEN

*El sofista Hippias se encuentra en Atenas donde deberá leer extractos de su discurso, logos, sobre las ocupaciones que llevarían al joven ateniense a gozar de un gran renombre y de la virtud necesaria al ejercicio pleno de la ciudadanía. De hecho, encontramos en el diálogo platónico, en el Hippias Mayor, uno de los primeros ejercicios dialécticos sobre el tema estético por excelencia, o sea: la naturaleza de lo bello. Busco en este artículo reflexionar sobre la oposición entre el criterio de formación sofística y el proyecto “pedagógico” que interesa a la filosofía, en este caso, platónica.*

Palabras-clave: estética; objeto; bello.

**P**odemos falar de um processo de subjetivação que teve lugar entre os gregos? O próprio uso do termo “subjetivação” nos soa estranho quando tratamos da civilização grega. Um processo de subjetivação é algo que o pensamento filosófico acostumou-se a reconhecer no rastro de uma experiência que passa por Descartes e Kant, e não necessariamente pelos gregos. Mas se uma discussão sobre a subjetividade não nos remete à experiência do pensamento entre os gregos, isso não significa que eles não tenham vivido sob o signo de algum processo de subjetivação ou de individuação. Sabemos que o pensamento antigo existiu sob a égide do Objeto, ou seja, da Idéia e da Substância, como ocorre respectivamente em Platão e em Aristóteles. De fato, como não podemos deixar de admitir, os antigos gregos são criaturas individuais que se constituem na imediação desse objeto primeiro, de modo algum compreendido como um mero fenômeno da “subjetividade”. Mesmo entre os sofistas não se trata tanto de “subjetividade” quanto de “potência do discurso”. Dentre essas reflexões sobre o objeto, uma foi de fundamental importância tanto para a elaboração dos processos pedagógicos quanto para a constituição desse “novo indivíduo” recém saído de um universo mitológico. É o que se passa com a reflexão sobre a natureza do belo entre Platão e os sofistas. Para Platão o belo é uma idéia a que corresponde um conceito universal, mas é também um princípio que orienta todo um processo de formação, com o perdão do termo, das novas “subjetividades”. Nós poderíamos dizer que esse “indivíduo” antigo constitui-se a partir de uma reflexão sobre o belo e sobre as técnicas pedagógicas que se deve legar às “novas gerações”. De fato, uma discussão sobre a natureza do belo entre Platão e a sofística parece nos indicar um caminho oportuno para entendermos de que modo os gregos se remetiam à “educação” (*paideia*), ou seja, à formação das novas gerações de filósofos, poetas, políticos e homens de ciência. Afinal, nesta Grécia acostumada com as investidas sofisticas e socráticas, a formação do indivíduo deve ser pensada como a conclusão de um projeto educacional que não pode se dar sem que se cogite, imediatamente, sobre uma certa pretensão ao belo. De fato, o belo nada mais é do que o objeto da pretensão desse tipo humano, desse “sujeito-cidadão”, que se encontra em condições de conquistar para si a glória relativa ao renome, ou seja, a glória relativa ao reconhecimento público que constitui,

em primeira instância, o objeto de uma comunicação, quiçá mesmo de uma formalização - de uma idealização ou de uma *fantasia* - de conduta.

\* \* \*

Como sabemos, o termo estética foi introduzido em 1735 por Baumgarten na *Meditazioni filosofichi su argomenti concernenti la poesia*. Tratava-se, para esse discípulo de Leibniz, de religar a apreciação das belas-artes ao conhecimento sensível (*cognitio sensitiva, aisthétiké épistémē*), intermediário entre a pura sensação (obscura e confusa) e o puro intelecto (claro e distinto). Podemos, no entanto, afirmar que uma reflexão sobre a estética já existia antes da “Estética”, ou seja, antes da constituição de uma disciplina autônoma designada por esse nome e que, portanto, as doutrinas estéticas, longe de nos surgirem como comentários relativos à história do gosto, se constituem através da concordância e do contraste com doutrinas anteriores. Nesse sentido, a discussão estabelecida entre Sócrates e Hípias - entre filosofia e sofística - constitui um dos primeiros trabalhos de que temos notícia em que o problema estético, constituído em função de uma discussão sobre a natureza do belo, tem lugar. De fato, Platão cuidou de nos apresentar em um dos seus *Diálogos*, no *Hípias Maior*; o encontro, tudo indica fictício e certamente fortuito, que teve vez entre o dialético, preocupado com a definição precisa do belo, e o sofista, envolvido com os critérios pedagógicos necessários à constituição de um ideal de virtude, ideal prático, como sabemos, muito mais voltado para a ação efetiva do que propriamente para a reflexão teórica. Por um lado, Sócrates gostaria de saber o que é o belo, por outro, Hípias preocupa-se com a formação desses “homens de civilização”, responsáveis pela manutenção e aprimoramento de um ideal de cultura constituído, sobretudo, em função do poder da palavra. O homem grego, que se encontra em condições de governar ou de participar efetivamente da vida pública, gostaria, antes de tudo, de aprender a discursar, tornando-se assim capaz de argumentar sobre a ação pública e privada. Basicamente, o cidadão grego anseia usufruir de um nome respeitável e assim constituir a sua ação pura e simples enquanto objeto de rememoração poética ou na forma das *epideixéis*, que os sofistas proferiam em torno de uma vasta gama de interesses públicos e privados. É nesse contexto, tudo indica divergente, estabelecido entre os ideais socráticos e sofísticos que uma discussão sobre a natureza do belo ganha sentido, quem sabe pela primeira vez, no mundo grego.

Assim, o *Diálogo* platônico nos apresenta o cenário dessa discussão em que Hípias é a todo instante pego de surpresa pela astúcia (coerência) argumentativa de Sócrates, pronto a levar o sofista a “parir naturalmente” o que trazia consigo sem de fato saber, ou seja: que nada sabe sobre a natureza do belo e que todas as suas respostas não chegam sequer a captar a dimensão da questão colocada por Sócrates, e menos ainda a lhe fornecer uma resposta efetiva. Hípias, o sofista de

renome, conhecido em todas a Hélade, não é capaz de notar a diferença entre o que é *belo* e o que é *o belo*. A sutil diferença é, no entanto, a raiz de todo o problema, de toda a incapacidade do sofista em elaborar uma resposta que satisfaça às pretensões socráticas. Assim, eis o que Platão nos revela: o sofista Hípias encontra-se em Atenas onde deverá ler extratos de um discurso de sua autoria sobre *as belas coisas de que a juventude deve ocupar-se*. Tal leitura será realizada na sala de conferência da casa de Fidostratos. O que sabemos é que Hípias descreve esse discurso, como sendo um *pankalôs lógos* (um discurso surpreendentemente belo ou belo de todos os modos) mas existe uma grande possibilidade de que se trate de uma parte do *Diálogo Troiano* de autoria do próprio Hípias. Trata-se, com efeito, de uma das primeiras alusões que nos permite notar o tema central do diálogo, ou seja, a discussão sobre a natureza do belo (298a-c); palavra que designa a princípio a “sensação” vivida por um grego diante de uma obra de arte, de um belo discurso, de uma bela escultura, de uma bela melodia etc. Mas Sócrates se refere a uma questão que lhe foi supostamente colocada e que ele gostaria de passar a Hípias. Sócrates quer saber o que é o *belo* (*tí estí tò kalón*, 286d). A pergunta incide diretamente sobre a pretensão de Hípias de ter composto um belíssimo discurso. Mas Hípias mal concebe o teor da questão de Sócrates. Ele elabora, no entanto e com a ajuda de Sócrates, diversas respostas plausíveis (o belo, por exemplo, equivalendo aos termos gregos *prepon* [conveniente], *chrésimon* [utilizável] e *hedoné* [prazer]) que, de fato, não chegam nem de longe a constituir uma resposta efetiva ao que é o belo na perspectiva socrático-platônica. No final desse breve diálogo, Sócrates faz alusão a um velho provérbio segundo o qual “são difíceis as belas coisas”. Com essa frase ele se despede de Hípias, finalizando o diálogo com o sofista em visita a Atenas. Sócrates chega enfim à conclusão do que já se antevia desde o início do *Diálogo*, a de que Hípias deveria conhecer melhor o significado desse provérbio, pois pouco ou quase nada sabe a respeito da natureza do belo. Mas o que Hípias tem a dizer sobre o belo nos revela certas peculiaridades de grande importância para uma tal discussão. A primeira, que nos cabe observar, é que o belo está ligado a um discurso sobre as belas ocupações, ou seja, as ocupações técnicas de que se devem ocupar os jovens com pretensões políticas. Assim, enquanto Sócrates procura uma definição do que é o belo, Hípias se ocupa de um *lógos* que é belo, enquanto discurso e em relação às belas ocupações a que se refere o discurso e que devem constituir o objeto de interesses das novas gerações. Desta forma, por parte do sofista, a confusão está lançada: afinal o discurso que ele traz a Atenas é belo nele mesmo, enquanto discurso belo e na medida em que se refere às belas ocupações (*technai*), ou é belo porque propõe um ideal de cultura a ser alcançado pelas novas gerações? Toda essa ambigüidade poderia se resolver, para Platão, se, e somente se, o sofista soubesse

responder à questão socrática sobre o que é o belo. O que decerto equivaleria à transposição da questão do belo para um outro “terreno”, para o território da especulação filosófica socrático-platônica, que Hípias não chega de fato a captar o teor.

Para responder a Sócrates o que é o belo, o sofista deve ser capaz de elaborar um conceito sobre a beleza. É bem evidente que o Sócrates apresentado por Platão é muito mais um experiente dialético, um exímio formulador de questões, do que propriamente um dogmático com respostas prontas. Como sabemos, o *Hípias Maior* é um diálogo aporístico bem característico da primeira leva de diálogos platônico. Nesses diálogos, Sócrates apenas polemiza sobre uma questão específica, sem jamais chegar a uma resposta definitiva. O que é o belo? Na verdade, trata-se aqui de responder conceitualmente em função de um desdobramento da questão originária: Sócrates quer saber o que é o belo, mas, de fato, sua questão visa saber o que é o belo em função de que todas as belas coisas são belas (*ta kala panta tō kalō esti kalla*). Assim, Sócrates gostaria de saber, antes de tudo, se o belo é uma coisa determinada de modo universal, aplicando-se a uma série de coisas que são ditas e percebidas como belas. A questão não é simples e, como vimos, ela surge no *diálogo* em meio a sutis tautologias. Não é à toa que o sofista não chega a captar o seu teor: trata-se de buscar o belo que torna bela todas as belas obras, ou seja, de buscar através do conceito do belo a condição de tudo o que é dito e de fato é belo. O belo é então algo que admite uma conceituação precisa, que corresponde à aplicação de uma unidade a uma diversidade, que não é bela senão em função desse belo unitário, que lhe é decerto anterior. Mas o conceito não se confunde com a idéia, ou com a beleza em si mesma, ele é apenas aquilo que se formula a partir dessa “experiência” transcendente de uma beleza que se aplica a todas as coisas que são ditas ou tomadas como belas.

Como sabemos, Sócrates não se sente em condições nem de afirmar positivamente a “presença” de um belo em si, nem de, tal como um sofista, contentar-se com afirmações circunstâncias sobre a apreensão de uma obra de arte ou de qualquer coisa ou atividade constituída como bela. O sofista - e não encontraríamos um exemplo mais significativo do que o de Hípias - é um polímata, um homem com a incumbência de educar as novas gerações e representar o seu país via de regra na condição de embaixador. Sua função diz portanto respeito à educação “dos mais jovens”, na vasta gama de artes necessárias à atividade político-democrática, e não propriamente uma iniciação na discussão sobre a “natureza” essencial da beleza. Como polímata, Hípias é de fato um professor de técnicas; precisamente destas técnicas laicas em que um cidadão com direitos políticos torna-se capaz de discursar um pouco “sobre tudo”: sobre os astros e os fenômenos celestes, sobre a geometria, o cálculo e a distinção entre a função das letras, das sílabas e dos ritmos,

sobre as harmonias, e sobretudo sobre acontecimentos genealógicos (sobre os homens e heróis de outrora, sobre o estabelecimento das cidades etc.). Seu saber é belo na medida em que contribui para um ideal de virtude que é alcançado em função da maestria nas mais diversas artes. Hípias encarrega-se da formação desse homem culto (*agathos*) que se encontra em condições de governar ou simplesmente de exercer influência sobre os demais, gozando assim de um grande renome. Ele, como nos faz crer Platão, nada entende sobre a “natureza” do belo; apenas ensina os “mais jovens” a exceler nas artes necessárias às práticas políticas de sua época. Trata-se, portanto, de ensinamento e aprendizagem de técnicas que, reunidas, formam esse cidadão-virtuoso. E ainda que esse homem se transforme num mestre na arte de argumentar, a decisão que se faz necessária em função da argumentação é afirmada enquanto acordo entre partes, ou seja, decisão muitas vezes operadas em função da equípólencia entre teses antinômicas. A técnica aprendida estaria assim a serviço de uma decisão de ordem política girando em torno do bem, do justo e do belo. É desta forma que as artes dão acesso ao mundo político. São elas que dão a base na formação desse cidadão que, por assim dizer, encontra-se em condições de exercer influência sobre os outros e de se tornar excelente tanto nas ocupações privadas quanto no domínio público. Para Hípias, não deve existir nenhuma ciência anterior, dizendo respeito ao justo, ao bem e ao belo em si mesmos, mas apenas uma noção-conceito universal de justiça, jamais oposta ao progresso do homem em virtude (em excelência). Sabemos, e não por intermédio de Platão, que Hípias se referia à existência de uma condição comum a todos os homens, de uma *physis* inerente a todos e que caberia acima de tudo conhecer. O fato puro e simples de se referir a uma “natureza” comum, portanto universal, permitiu que ele fosse apresentado ao mesmo tempo como sofista e filósofo. É o que ocorre, por exemplo, no *léxico* apresentado no *Suidas* em que Hípias, filho de Diopeites, de Élis, nos é apresentado como *sofista* e *filósofo*, discípulo de Hegesídamos, que teria definido como finalidade para o homem a auto-suficiência (*autarkeia*). Mas, como sabemos, apesar de todas as suas “inserções” na filosofia, a questão socrática relativa ao que é o belo não foi de modo algum compreendida por Hípias.

Assim, a primeira questão que deveríamos nos colocar consiste em saber por que Sócrates escolheu Hípias como interlocutor num diálogo sobre a beleza, melhor dizendo: por que Platão nos apresenta Hípias e Sócrates dialogando sobre a noção de beleza? O melhor caminho a tomar é o de verificar a maneira como Hípias é apresentado no *Hípias Maior*. Desde a primeira linha do *Diálogo* a ironia socrática se faz notar. O sofista é apresentado como um homem magnífico e douto (*kalos te kai sophos*, belo e sábio). A atividade sofística é logo apresentada - e não sem ironia - como um exemplo de progresso da atividade técnica da época, como

o ponto culminante de um progresso que teria iniciado com a figura dos grandes sábios (*ké.Sciatios*), aqueles que gozavam de um grande renome e consideração incontestável por parte de todo o cidadão culto, e culminaria com os sofistas que, além do benefício privado alcançado, através dos seus métodos, acrescentariam o benefício público. Hípias é de fato um homem muito ocupado, um embaixador sempre requisitado, pelo governo de Élis, a representar o interesse do seu estado. A pretensão de Hípias, ou seja, a de ser um homem verdadeiramente sábio e adequado para representar o seu estado é imediatamente contestada por Sócrates que não parece acreditar nessa proficiência atestada, seja tanto no domínio público como no privado. Segundo Hípias, o sofista seria o homem capaz de ganhar muito dinheiro oferecendo um serviço de formação, que em muito supera o benefício monetário recebido, sendo, ao mesmo tempo, capaz de beneficiar o seu estado. Assim, o sofista ocupa-se tanto da formação das novas gerações quanto da representação política dos interesses de sua cidade. O fato é que para Sócrates essas duas funções não se coadunam sobretudo no que diz respeito a ser ou não sábio. Pois muitos dos homens que foram reconhecidos por sua sabedoria, como Pítacos, Bías, Tales e todos os demais pré-socráticos indo até Anaxágoras, que gozaram de um grande renome no que concerne à sabedoria (*onomata megalá* [...] *epi sophía*), souberam ou quiseram manter-se à distância (*apechô*) dos problemas do estado, além do fato de não terem pretendido cobrar por seus ensinamentos. A conclusão de Hípias é taxativa: tais homens não foram capazes de se dedicar à coisa pública e privada; o que constitui, para o sofista, uma prova cabal de que a arte que ele praticava era superior a desses doutores da antiguidade. O que causa um certo espanto a Sócrates é o fato de, no entanto, Hípias praticar em suas *epideixais* o elogio (*enkômion*) desses doutos de outrora, justamente desses homens de sabedoria que foram considerados como incapazes, pelo próprio Hípias, de se dedicarem simultaneamente à coisa pública e privada, e que nesse sentido deveriam ser considerados inferiores aos sábios sofistas.

Assim, para Hípias, o progresso da arte sofística está associada a esta capacidade (*dynamis*) de interligar o interesse público (a representação política) e o privado (a formação pura e simples). Trata-se, de fato, de uma prova bem frágil, pois teríamos de admitir que Anaxágoras não é tão sábio quanto um sofista, apenas porque preferiu manter-se fora das grandes decisões de estado. Ora, como vimos anteriormente, Platão tem motivos de sobra para desconfiar dessa atividade pública que, muitas vezes, desrespeita as boas novas que os sábios gostariam de demonstrar. Aos olhos da lei, Sócrates foi condenado à morte por corrupção da juventude, mas aos olhos de Platão, ele quis apenas atuar em prol das novas gerações. Assim, tudo o que leva a crer que a questão pública nem sempre está de acordo com as exigências da

pesquisa “dialética” – e mesmo que a questão pública por excelência, a justiça, deveria ser medida sempre a partir de uma instância superior às convenções que se constituem na lei escrita. A polêmica criada por Sócrates é milenar: a lei dos homens nem sempre se coaduna com os objetivos da ciência. Isso é tão comum na história das ciências que podemos dos infinitos exemplos’, como a condenação de Sócrates, de Giordano Bruno (queimado em Roma como herético), de Galileu etc. Hípias nos fala de uma concomitância ideal entre os interesses públicos e privados. Como vimos, o interesse privado diz respeito à educação das novas gerações (nesse estágio Hípias ensina todas as *technai* conhecidas), mas o interesse público nos remete, no caso sofístico, à adequação ou ao confronto paulatino com as leis existentes, muitas vezes contrárias ao progresso das virtudes, como é o caso da lei dos Espartanos. É evidente que a capacidade de adaptação do sofista é muito maior do que a de Sócrates, mas, no que diz respeito à crítica das leis e convenções vigentes, Hípias e Sócrates parecem declinar na mesma cartilha. O sofista de Élis não está de acordo, por exemplo, com os regimentos abusivos da lei dos espartanos, que impede que um estrangeiro interfira na educação de um espartano, não admitindo sequer que um sofista do porte de Hípias possa receber por uma “inofensiva” fala sobre a formação dos povos gregos (a origem da cidade, as ações e feitos dos heróis de outrora etc.). Como vimos, Esparta mantém Hípias afastado da formação dos novos espartanos. Mas enquanto Sócrates se recusa a sair de Atenas, o sofista viaja de cidade em cidade, de Esparta à pequena Inichos, na Sicília. Em Esparta, Hípias só pode falar de genealogias, mesmo assim sem ganhar qualquer soma em dinheiro pelo seu “serviço”. E, no entanto, eis o que de novo causa espanto em Sócrates, Hípias viaja mais à Esparta do que a qualquer outra cidade.

Se em Esparta Hípias só pode referir-se à genealogias, é justamente sobre genealogias que o seu discurso, seu *logos*, irá se destacar. Esse *logos*, que está aqui em questão e que os espartanos só ouviam para se entreter, reproduz um diálogo fictício ocorrido entre Nestor e Neoptólemo, filho de um dos grandes heróis da guerra de Tróia, Aquiles. Tudo se passa logo após a tomada de Tróia. Nestor nesse momento se dirige ao jovem Neoptólemo revelando-lhe as belas ocupações a que os mais jovens devem se ocupar no afã de desfrutar, no futuro, de um grande renome. É esse mesmo *logos* que ele pretende ler na casa de Fidostratos, agora em Atenas. Trata-se, como vimos, das belas ocupações, ou seja, das técnicas, as mais diversas, as quais deveríamos acrescentar uma vasta descrição de genealogias, pois, do contrário, esse “diálogo” não teria gozado de qualquer receptabilidade entre os espartanos. Como sabemos, é a alusão feita a essas “belas ocupações” (*kala epitédeumata*) que dá ensejo a Sócrates a questionar Hípias quanto ao significado do belo. De fato, o que estamos assistindo é a um processo de

educação de base sofisticada, processo de construção das novas gerações de homens com pretensões políticas, em confronto com a proposta socráticoplatônica que, como pré-requisito a toda “bela ocupação”, exige que se compreenda, antes, o significado dessa “beleza” aplicada às “ocupações”. O que é o belo (*ti esti to kalon?*), eis a questão que Hípias não consegue, de modo algum, compreender. Sócrates insiste quanto ao fato de que é em função do belo (*peri tou kalou*) que podemos distinguir, como sugere a própria enunciação, uma atividade bela de uma outra que nada tem a ver com a beleza, e que é mesmo o seu contrário. Assim como comumente admitimos que é em função da justiça que distinguimos uma ação justa de uma injusta, é em função da beleza como “uma coisa determinada” que distinguimos o que é belo do que é feio. Mas Hípias não vê qualquer diferença entre “o que é belo” e “o que é o belo”. Por essa mesma razão, a “coisa determinada” se identifica, em seu raciocínio, a “coisa específica”, ao exemplo particular, a determinação *in loco*.

Desta forma, é belo para Hípias uma virgem (*parthenos kalé kalon* – o belo é uma bela virgem), uma égua, uma lira e até mesmo uma panela. Uma tal resposta carrega, de fato, uma série de conseqüências lógicas que Sócrates logo trata de revelar, com a aquiescência do próprio sofista. Ele imediatamente remete Hípias a dois aforismos de Heráclito. No primeiro o pensador de Éfeso nos revela que “o mais belo dos macacos é feio quando comparado à espécie humana”. No segundo que “em relação a um Deus, o mais sábio dos homens parecerá um macaco”. Hípias concorda com os aforismos, chegando mesmo a acrescentar que “a mais belas das marmitas é feia se a comparamos com a espécie virginal”. Ora, a conclusão é óbvia: todo exemplo específico apresenta-se em função de uma relatividade comparativa, capaz de torná-lo tanto belo quanto feio. Uma virgem é bela apenas se comparada a outras virgens ou a um *pithekos*, mas se comparada a um deus, será, ao invés de bela, a mais feia das criaturas. Como é possível comparar coisas tão distintas quanto um deus, uma virgem, um macaco? Hípias considera essas comparações um exemplo da impertinência do interlocutor a que Sócrates se refere. Mas o fato é que Sócrates não precisaria ir tão longe, bastando permanecer no interior de uma mesma espécie para perceber que o que ora chamamos de belo em outro momento, e em relação a um outro *specimen*, designamos de feio. Então, se o belo se responde pelo exemplo específico, ele não é apenas belo mas também feio, e Hípias estaria então dizendo que o belo, identificado à virgem, é também o “feio”; afinal, uma *parthenos* é tão bela quanto feia. Assim, com sua resposta, Hípias não nos revela o que é o belo, nem o que é o feio.

A segunda resposta é, de fato, uma preparação para a terceira. Hípias responde que é o ouro, porque tudo o que contém o ouro, tudo o que é produzido com o ouro, é belo. Mas o ouro só é belo quando adequado a uma determinada

finalidade. O ouro, por exemplo, não é belo quando empregado em uma colher que será usada no preparo de alimentos. Nesse caso o ouro é inclusive prejudicial, pois interfere no gosto, ou pelo menos é bem menos adequado do que a colher de pau de figueira que transmite aos alimentos um odor agradabilíssimo. Toda essa discussão sobre o material de que são feitas as coisas, não passa de um *intermezzo* para o que os estudiosos do *Hípias Maior* designam como a terceira hipótese de resposta ao que é o belo, ou seja, a do belo como aquilo que é apropriado ao exercício de uma determinada função. O belo reside agora para Hípias na “adequação”, no que é utilizado convenientemente ou apropriadamente. O belo não é mais uma coisa específica, mas uma noção geral que se aplica a muitas coisas (já é quase um conceito). A beleza é algo que nos abre acesso à conveniência, ao que é adequado ou apropriado. Ela não mais se encontra no objeto mas na equação que se forma entre uma coisa e outra, mais especificamente ao uso conveniente que coloca duas ou demais coisas em contato. Mas nessa relação de uma coisa com outra, o que notamos é que uma delas acaba sendo o próprio homem. A beleza se confundiria, nesse caso, com aquilo que é adequado ao homem. Nesse sentido, Hípias chega mesmo a elaborar uma pequena lista de belas atividades ou de “atividades adequadas”: ser rico, ter saúde, ser honrado pelos gregos, alcançar a idade madura, poder enterrar seus próprios pais e ser enterrado por seus filhos (e de forma alguma o inverso, como, por exemplo, um pai que enterra o próprio filho). A conveniência pensada nesse nível é facilmente refutada, até mesmo por exemplos específicos. Numa guerra, por exemplo, não há nada mais belo do que a defesa a todo custo dos interesses do seu estado, o que muitas vezes determina a morte do hoplita. Um tal “homem de armas”, doravante reconhecido pelos seus atos de bravura, será reconhecido em todo o mundo grego e, mesmo sendo enterrado pelo próprio pai, constituirá, mesmo assim, um exemplo de bravura, de correção, de ação apropriada. Mas a questão perdura. O belo é o conveniente, aquilo que assimila uma coisa a outra, o uso simultâneo que fazemos das coisas, quiçá mesmo a combinação cujo limite consiste em dizer que reproduz sempre uma medida humana de ação, numa palavra, bela. Certamente Sócrates gostaria de nos remeter a uma conveniência que não nos restringisse unicamente à condição humana, que não fosse um mero antropomorfismo da medida adequada, mas uma relação pura e simples entre coisas, como se disséssemos, por exemplo, que o belo é a combinação que ocorre entre os tons de uma modulação dórica. Mas uma modulação melódica não é algo que deva ser apreendido como bela sobretudo pelo homem? O diálogo entre Hípias e Sócrates termina constituindo uma terrível aporia entre o conveniente enquanto medida humana e o conveniente como relação entre partes remetidas apenas umas às outras.

Mas para entender o âmbito geral desta noção, nada é mais conveniente do que nos reportarmos ao termo grego em questão, *prepon*. Particípio neutro de *prepô*, o termo possui pelo menos dois sentidos principias: o de “se distinguir” (dentre todos), “aparecer”, “brilhar”, “fornecer a aparência de”, “assemelhar-se por seus traços”; e o de “ter relação com”, “ser apropriado”, “convir” (como no caso de *kata prepon*, como convém). Assim, *prepon* nos remete, à ação de se fazer notar: a ação conveniente é a ação notável. Para Hípias, a ação bela é em si uma ação apropriada, conveniente. Mas Sócrates parece sobretudo atento ao segundo sentido deste termo, o de “fornecer a aparência de”. Afinal, eis a questão que Sócrates propõe a Hípias, *prepon* é aquilo que fornece a aparência (*phainesthai*) de “belo” ou aquilo que é “belo”? A resposta de Hípias é peremptória: *prepon* é aquilo que produz a aparência de beleza. É óbvio que Sócrates está procurando pelo ser (*einai*) da beleza. Como sabemos, Sócrates argumenta primeiramente remetendo o seu interlocutor à necessidade de admitir a presença de uma “coisa determinada”, para logo a seguir admitir que esta “coisa determinada” é o próprio “ser” da coisa em questão, no caso o belo. Hípias chega mesmo a admitir que para ele o conveniente produz tanto a aparência quanto o ser da beleza, mas ele o admite na medida em que não estabelece grande diferença entre ser e parecer, entre *einai* e *phainesthai*. Ora, o problema para Sócrates é evidente: se a beleza é aquilo que fornece a aparência de belo, então ela é capaz de produzir esta aparência a respeito de qualquer coisa. E se antes ele falava de “uma coisa determinada”, agora é a vez de “qualquer coisa”. Nesse caso, mesmo a ação injusta e sem nenhuma beleza poderia surgir como bela, na medida em que fosse apresentada “convenientemente” (*prepontôs*). Assim, para Hípias, a beleza enquanto “conveniência” não é mais um objeto específico, mas uma espécie de gerador de aparência de beleza; a beleza não é nada mais do que uma “aparência”. À parte toda a pertinência sofística de uma tal designação da beleza, o fato é que, para Sócrates, a beleza enquanto *prepon* implica apenas no conhecimento daquilo que produz a aparência de beleza e não constitui, portanto, uma resposta satisfatória ao que é o belo. Como vimos, Hípias chega mesmo a admitir que a “conveniência” produz tanto a aparência quanto o ser, mas, nesse caso, por que uma coisa que é bela precisaria, além de ser bela, ter a aparência de bela? Para Sócrates o “ser” belo se impõe sobre a “aparência”. Para Hípias o belo nada mais é do que uma aparência que se impõe sobre todas as coisas. Mas Sócrates não está, de fato, procurando saber o que produz a aparência ou o ser (enquanto aparência) da beleza, mas sim o que é a própria beleza. Assim, mais uma vez, a resposta de Hípias redundava em fracasso.

O *diálogo*, por sua vez, não termina aqui. Acompanhando as investidas socráticas, Hípias logo se encontra em condições de admitir que a beleza deve corresponder ao “utilizável”,

àquilo que é útil, vantajoso, proveitoso, ou seja, que a beleza deve se compreendida como a realização de uma determinada potência (*dynamis*). O adjetivo neutro *chrêsimon*, utilizado por Sócrates, nos remete certamente ao substantivo *chrêsís*, que designa a ação de se servir de, nos aproxima também do verbo *chrêsimeuô*, ser útil a alguma coisa. Mas a palavra a que mais nos remete o uso desse adjetivo é, sem dúvida, *chrêna*, termo que se tornou célebre sobretudo em função da máxima de Protágoras segundo a qual o homem é a medida de todas as coisas (*panta chrênata*). O que sabemos é que essa palavra possui um amplo significado que vai da simples coisa ao objeto compreendido em sua relação com o homem, isto é, em sua relatividade. Tanto o substantivo quanto o adjetivo, *chrêna* e *chrêsimon*, designam tudo o que passa pelo crivo do humano e assim chega a servir, a ser útil, e a realizar um certo *telos* (finalidade). Por essa razão se diz que o olho, cujo finalidade, ou a utilidade, é a visão é belo quando, de fato, realiza a visão, pois a visão é o ato que realiza a potência de ver. O feio 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 etc. 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. Mas Sócrates tenta revelar a Hípias que uma relação de poder não é necessariamente uma relação de saber, e que *dynamis* nem sempre equivale à *sophia*. Mas Hípias parece nos dizer, através de suas respostas a Sócrates, que a realização de um 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. Para Sócrates a ignorância é o principal condutor ou motivo da ação injusta, e os homens erram por ignorância. A realização de uma finalidade parece constituir, para Sócrates, um ato de saber. A potência é que deve ser orientada pelo saber, que se assegura quanto à finalidade, pois a potência pode realizar mesmo sem saber, mesmo ignorando, e nesse caso o fim da ação é injusto, mau e de forma alguma belo. 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. Hípias imediatamente tenta acertar as coisas, afirmando, desta vez, que o belo enquanto utilizável só é belo quando direcionado para o bem. Mas nesse caso, para Sócrates, o belo passa a ser, enquanto *chrêsimon*, um princípio gerador do bem. O

utilizável responde ao que é a beleza apenas quando realiza o bem. Para Sócrates, é como se o belo fosse a causa do bem, porque o belo enquanto utilizável só é de fato belo quando é potência de realização do bem. E mais uma vez Sócrates é obrigado a constatar que a fala de Hípias não responde de modo algum ao que é o belo. De fato, dizer que o belo (que é o mesmo que o utilizável) produz o bem não equivale a responder ao que é o belo.

Hípias, sempre com a ajuda de Sócrates, ainda tem uma última resposta oculta em seu manto, talvez a mais complexa, mas também a menos trabalhada no *Hípias Maior*. O sofista observa que a beleza não pode se dar sem implicar diretamente uma sensação de prazer, e que, portanto, não poderia conceber a beleza senão como o prazer evocado pela visão e pela audição (297e5). O belo enquanto prazer é a última instância da apresentação por Hípias de uma concepção do belo enquanto sensação (particular e relativa), aparência (fornecida pela conveniência ou adequação ao momento) e potência (em função da utilidade). Sócrates é sem dúvida hábil em sua argumentação, pois Hípias sai do discurso pensando no belo não enquanto sensação particular mas em sua apreensão absoluta, não enquanto aparência mas como ser, e não enquanto potência mas enquanto conhecimento. Essa tripartição certamente o levará a pensar numa modalidade de prazer que se alcançaria em função do universal, do ser e do conhecimento - o prazer da justa medida, que nos viabiliza tanto a produção da obra de arte quanto o acesso ao princípio inteligível que rege a experiência do belo. Mas essa discussão Platão deixará para os momentos finais de sua obra, no *Timeu* e no *Filebo*. Por enquanto, com sua discussão com o sofista de Élis, Platão, através de Sócrates, parece apto a nos afirmar apenas que a beleza não pode ser encontrada sob nenhum desses signos da aparência, que ela não se identifica nem como uma coisa específica, nem com o conveniente, nem com o utilizável e muito menos com a sensação de prazer evocada pela audição e pela visão. Enfim, do outro lado se encontra o sofista, apto a ensinar as técnicas que dão acesso à vida política e consciente de que a beleza, tal como a justiça, a coragem, o bem, nada mais é do que uma “aparência”, algo determinado pela própria condição humana e que se resolve no campo da experiência particular, da conveniência, da utilidade e do prazer. Eis então, bem diante dos nossos olhos, o tipo de polêmica que gerou este que é possivelmente o primeiro escrito filosófico em que uma discussão sobre a natureza do belo teve lugar no ocidente, o *Hípias Maior* de Platão, diálogo aporístico que, de fato, esclarece muito mas não resolve, socraticamente falando, a questão do belo. Mas que, com certeza, nos coloca diante de um processo de individualização que não passa pelas peripécias do sujeito, embora nos remete a uma civilização em que o indivíduo está sempre remetido ao modo do “objeto” surgir ou aparecer, enquanto belo, enquanto objetivo final de um tipo profundo, aporístico, sempre disposto a recomeçar, a reiniciar a pesquisa deste objeto difícil que, não obstante, nos surge através do olhar sereno e pausado da bela e estável aparência. Em que medida seria ainda possível pensar na estabilidade da beleza que se quer não mais enquanto aparência, mas enquanto ser, conhecimento e discurso? Eis aí a modalidade de polêmica através da qual o platonismo se insinua e “faz história” no ocidente.

Eis aí também a modalidade da polêmica que nos leva à presença de um objeto perene, “ideal” se formos fiéis a Platão, e que fornece obnubilar esse “sujeito” recém-nascido pelas mãos de sofisticado e que se constituía nesse campo de imprecisão em que se pode falar da utilidade, de conveniência e do prazer como imagens de beleza.

### Notas

Nos vocabulários cínico e estóico, condição de auto-suficiência do sábio, a quem basta ser virtuoso para ser feliz.

\* Paulo Pinheiro é Doutor em Filosofia pela Université Paris I – Sorbonne e Professor de Estética da Pós-graduação da UniRio.