

revista brasileira de estudos clássicos

clás
sica

*n. 28
n. 2
2015*



CLASSICA. Revista Brasileira de Estudos Clássicos
[ISSN 0103-4316 / ISSN 2176-6436]
Caixa Postal 905, 30161-970, Belo Horizonte, MG, Brasil
<http://revista.classica.org.br> e-mail: editor@classica.org.br
publicada pela Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos desde 1988

SOCIEDADE BRASILEIRA DE ESTUDOS CLÁSSICOS

Diretoria 2014-2015

Fábio Fav ersani (Presidente)

Jacyntho Brandão (Vice-presidente)

Rodrigo Tadeu Gonçalves (Secretário)

Fábio da Silva Fortes (Secretário Adjunto)

Fábio Duarte Joly (Tesoureiro)

Maria Aparecida Montenegro (Tesoureira Adjunta)

CONSULTORES INTERNACIONAIS

Ana María González de Tobía (UNLP, Argentina)

Carlos Levy (Université Paris IV, França)

Daniel Rinaldi (UNAM, México)

David Konstan (Brown University, EUA)

Francisco São José Oliveira (U. de Coimbra, Portugal)

José Remesal Rodríguez (U. de Barcelona, Espanha)

Maria de Fátima Sousa e Silva (U. de Coimbra, Portugal)

Martin Dinter (King's College London, Reino Unido)

Paulo Butti de Lima (U. degli Studi di Bari, Itália)

Philippe Rousseau (Université Lille 3, França)

Sergio Casali (Università di Roma II, Itália)

Silvia Milanezi (Université de Nantes, França)

CONSELHO EDITORIAL

Jacyntho Brandão, UFMG (2013-2014)

Fernando José de Santoro Moreira, UFRJ (2012-2015)

Adriane da Silva Duarte, USP (2012-2015)

Paulo Sérgio de Vasconcellos, UNICAMP (2012-2015)

Marcelo Pimenta Marques, UFMG (2012-2015)

Kátia Maria Paim Pozzer, ULBRA (2012-2015)

Christian Werner, USP (2012-2015)

Fábio Vergara Cerqueira, UFPEL (2013-2016)

Maria Cecília de M. N. Coelho, UFMG (2013-2016)

Gabriele Cornelli, UnB (2013-2016)

Paulo Martins, USP (2013-2016)

Renata Senna Garraffoni, UFPR (2013-2016)

Alessandro Rolim de Moura, UFPR (2013-2016)

José Geraldo Costa Grillo, UNIFESP (2013-2016)

EDITOR

Jacyntho Lins Brandão (Universidade Federal de Minas Gerais)

EDITORIAÇÃO: Alda Lopes

Classica foi publicada anualmente de 1988 a 1991 e bianalmente de 1992 a 2005; em janeiro de 2006 a periodicidade tornou-se semestral.

Classica ISSN 0103-4316 é distribuída gratuitamente aos sócios da SBEC. Informações sobre filiação à entidade e vendas avulsas estão disponíveis nas páginas da Classica on line (ISSN 2176-6436): <http://revista.classica.org.br>.

A Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos não se responsabiliza pelas opiniões expressas pelos autores nem pelo uso indevido de quaisquer elementos presentes em artigos assinados.

É responsabilidade dos autores obter previamente as autorizações necessárias para a reprodução de imagens, trechos longos de obras publicadas e outros itens protegidos por copyright.

Classica : revista brasileira de estudos clássicos / Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos. — v.1 (1988)-v.4 (1991) ; v.5 (1992)-v.18 (2005) ; v.19 (2006)- .
— Belo Horizonte : SBEC, 1988-2005 ; 2006-
Anual: 1988-1991 ; bial 1992-2005 ; semestral: 2006- ISSN 0103-4316
I. Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos.

Indexada em *L'Année Philologique*. Abreviatura: **Classica (Brasil)**.

UC Impactum. Classica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos



Este trabalho está licenciado sob uma
[Licença Creative Commons Attribution 3.0](https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/)

Artigos

O engano em cena: *Medeia* e *Helena*, duas tragédias de plano e fuga de Eurípides

Deception in stage: Medea and Helen, two escape-tragedies from Euripides

Wilson A. Ribeiro Júnior 7

Emozione e realtà nell'immagine di Platone

Emotion and Reality in Plato's Image

Barbara Botter 15

A maiêutica socrática como 'união' de teorias no *Teeteto*

Socratic maieutics as 'union' of theories in Theaetetus

Robson Gabioneta 35

Monges sob o manto de generais: aristocracia imperial galo-romana e monasticismo nas obras de Sidônio Apolinário

Monks under the generals cloak: Gallo-Roman imperial aristocracy and monasticism in the works of Sidonius Apollinaris

Matheus Coutinho Figuinha 47

Dossiê Gregory Vlastos

Gregory Vlastos

Luc Brisson 67

Breve ensaio bibliográfico em torno da obra de Gregory Vlastos

(à guisa de manifesto)

Bref essai bibliographique autour de l'oeuvre de Gregory Vlastos (en guise de manifeste)

Olimar Flores Júnior 75

Vlastos e a escravidão em Platão

Vlastos and the slavery in Plato

Alice Bitencourt Haddad 93

Gregory Vlastos y los estudios sobre el Sócrates histórico

Gregory Vlastos and studies on historical Socrates

Carmen Trueba Atienza 105

Vlastos e a noção platônica de ser <i>Vlastos and the platonic notion of being</i> Carolina Araújo	117
Refutação da refutação: revivendo o <i>élenkhos</i> socrático segundo Gregory Vlastos <i>Refutation of the refutation: reviving Vlastos' socratic elenchus</i> George Matias de Almeida Júnior	127
A piedade socrática segundo Gregory Vlastos <i>Piety according to Gregory Vlastos</i> Guilherme Domingues da Motta	149
A revisão dos argumentos na <i>Politeia V</i> : Vlastos e o feminismo em Platão <i>The revision of arguments in Politeia V: Vlastos and feminism in Plato</i> Magda Guadalupe dos Santos	161
<i>The Third Man Argument in the Parmenides</i> : Reflexões sobre um texto seminal <i>The Third Man Argument in the Parmenides: reflexions on a seminal text</i> Guilherme da Costa Assunção Cecílio	171
Sócrates e a ironia segundo Vlastos <i>Socrates and irony according to Vlastos</i> Admar Costa	185
Um exemplo de ironia socrática no <i>Íon</i> de Platão <i>Un exemple d'ironie socratique dans l'Íon de Platon</i> Teodoro Rennó Assunção	197
O <i>Laques</i> e o <i>Protágoras</i> segundo Vlastos <i>Laches and Protagoras according to Vlastos</i> João Paulo de Oliveira Teixeira	209
Resenha	
Platão. <i>Crátilo, ou sobre a correção dos nomes</i> . Texto bilingue grego-português, tradução de Celso de Oliveira Vieira apresentação de Miriam Campolina, introdução de Marcelo P. Marques. S. Paulo: Paulus, 2014. 103 p. José Trindade Santos	221

ARTIGOS

O ENGANO EM CENA: MEDEIA E HELENA, DUAS TRAGÉDIAS DE PLANO E FUGA DE EURÍPIDES

Wilson A. Ribeiro Jr.*

* Pesquisador do Grupo de Pesquisa “Estudos sobre o Teatro Antigo”, da Universidade de São Paulo. O artigo se baseia na comunicação homônima apresentada em 18/10/2011 na Sessão de Comunicações Coordenadas “Quatro vezes Eurípides”, no Congresso da SBEC (Rio de Janeiro, UFRJ, 2011).

RESUMO: Nas tragédias de Eurípides com plano e fuga (i.e. *Medeia*, *Ifigênia em Táuris*, *Helena* e *Orestes*), enganos são preparados e executados em cena pelos personagens como performances dentro da própria performance trágica. A análise dos principais elementos dessas enganosas cenas sugere que o planejamento, os recursos retóricos e a atuação dos atores equiparam o enganador a um diretor-encenador que atua em sua própria peça, enquanto o papel do enganado pode ser melhor descrito como o de uma audiência moderna que, ao contrário da plateia grega, em geral não faz ideia do que está realmente acontecendo naquele momento. Passagens típicas da *Medeia* e da *Helena* são discutidas no artigo.

PALAVRAS-CHAVE: Eurípides; tragédia; engano; teatro grego; *Medeia*; *Helena*; encenação; performance; metateatro.

DECEPTION IN STAGE: MEDEA AND HELEN,
TWO ESCAPE-TRAGEDIES FROM EURIPIDES

ABSTRACT: In Euripides' escape-tragedies with plan and escape (i.e. *Medea*, *Iphigenia among the Taurians*, *Helen* and *Orestes*), deceptions are prepared and executed in stage by the characters of the play as performances within the tragic performance itself. The analysis of main elements of these deceitful scenes suggests that planning, rhetorical resources and acting equals the deceiver to a staging director who acts in his own play, while the role of the deceived can be best described as a modern audience that, unlike Greek audience, usually have no idea about what is really going on. Typical passages of *Medea* and *Helen* are discussed in this paper.

KEYWORDS: Euripides; tragedy; deception; Greek theatre; *Medea*; *Helen*; staging; performance; metatheatre.

Dentre os numerosos temas encontrados nas tragédias de Eurípides, um dos mais interessantes, notadamente do ponto de vista do espetáculo, é o que se convencionou chamar “tragédia com plano e fuga” (PATIN, 1858, p. 75;

SCHROEDER, 1882, p. 88; PARMENTIER; GRÉGOIRE, 1925, p. 85-86 e 100-106; GOWARD, 1999, p. 131-147). Essas tragédias, mais exatamente *Medeia*, *Ifigênia em Táuris*, *Helena* e *Orestes*, fazem parte de contexto bem mais amplo e relativamente pouco estudado nos últimos anos, o da utilização do engano na construção do enredo trágico.¹

O engano envolve, em termos gerais, três elementos praticamente invariáveis: o enganador, o ato enganoso e o enganado. No teatro, o ato enganoso pode ser simplesmente mencionado ou desenvolvido em cena de várias maneiras, desde a simples mentira contada ou lembrada até a performance teatral completa, com vestuário apropriado e tudo, encenada durante o próprio drama. Trata-se, portanto, de teatro dentro de teatro...² Note-se que o engano não é tema exclusivo da tragédia; ele é, na verdade, muito mais frequente em dramas satíricos, e.g. no *Esfinge* de Ésquilo (Σφιγξ, Fr. 235-6), no *Busíris* (Βούσιρις, Fr. 313-5) e no *Ciclope* de Eurípidés, na comédia grega em geral e especialmente na Comédia Nova greco-romana.

Na obra de Eurípidés, a tragédia de “plano e fuga” tem várias ocorrências enganosas e se caracteriza pela presença dos seguintes elementos (RIBEIRO JR., 2011, p. 370-372).³

- 1) o(s) herói(s) está(ão) em perigo de morte iminente, associado a um opressor humano, muitas vezes o rei do local em que está(ão);
- 2) um estratagema (gr. μηχανή ou μηχανημα) engendrado por um dos oprimidos do sexo feminino, para resolver a situação;
- 3) o plano é implementado com sucesso pela oprimida ou por todos os envolvidos, e o(s) oprimido(s) consegue(m) consequentemente escapar da morte, voltar para casa ou ir para um lugar diferente;
- 4) uma divindade, ou mais de uma, ajuda o empreendimento dos heróis em algum momento crítico.

A existência do estratagema e sua implementação nesse tipo de tragédia permite o estudo do ato enganoso associado à performance dramática de forma particularmente direta. Há naturalmente muitas instâncias na obra de Eurípidés e dos demais poetas trágicos em que

¹Todas as observações deste artigo sobre o engano e sobre o engano trágico nas tragédias de Eurípidés com plano e fuga se baseiam em diversos trechos de minha Tese de Doutorado, em publicação. Ver Ribeiro Jr. (2011).

²Não será abordada, aqui, a discussão teórica do “metateatro”, termo cunhado por Lionel Abel em 1963, apesar de sua relação direta com o tema deste artigo. Ver Abel (1969).

³As características que preconizo diferem um pouco das de Wright (2005), que agrupa nas *escape-tragedies* apenas a *Ifigênia em Táuris* e a *Helena*, além da fragmentária *Andrômeda* (Ἀνδρομέδα, Fr. 114-56). Note-se que há diversas tragédias eurípidianas com fuga / salvação, mas sem “plano” antecedente, e.g. *Alceste*, *Andrômaca*, *Íon* e *Ifigênia em Áulis*, dentre as completas, e *Cresfonte*, *Alexandre*, *Melanipe Católica*, *Hipsípila* e *Antíope*, dentre as fragmentárias.

atos enganosos são representados em cena como performances mais ou menos extensas,⁴ mas as tragédias *Medeia* e *Helena* de Eurípides contêm exemplos típicos, apresentados *infra*.

O Quadro 1 mostra de forma sucinta as características que enquadram essas duas tragédias no enganoso tema de plano e fuga:

QUADRO 1
Elementos de “plano e fuga” na *Medeia* e na *Helena*

	<i>Medeia</i>	<i>Helena</i>
LOCAL	Corinto	Egito
OPRIMIDOS	Medeia	Helena e Menelau
OPRESSORES	Creonte	Teoclímeno
PERIGO DE VIDA	sim	sim
ESTRATAGEMA	sim	sim
PLANEJADORA	Medeia	Helena
FUGA	sim	sim
AJUDA DIVINA	Hélio	Dióscuros

Nas duas tragédias, o elemento mais característico – aquele que determina quando certa passagem pode ser atribuída à performance enganosa dentro da performance dramática – é a menção feita pelos personagens à representação de determinado papel em cena, antes ou depois da representação.

Duas passagens da *Medeia* ilustram essa premissa. A primeira pertence ao primeiro episódio (269-409), no qual Creonte vem avisar Medeia que ela e seus filhos foram desterrados e que todos eles devem deixar a pólis ‘sem demora’ (καὶ μὴ τι μέλλειν, 274; ὡς τάχιστα, 321). Durante o diálogo, Medeia suplica e convence o rei a lhe dar um único dia de prazo (341-356), e a seguir revela as motivações ocultas e a enganadora técnica utilizada por ela no convencimento (368-375):⁵

Μη. δοκεῖς γὰρ ἄν με τόνδε θωπεῦσαί ποτε
εἰ μὴ τι κερδαίνουσαν ἢ τεχνωμένην;
οὐδ’ ἄν προσεῖπον οὐδ’ ἄν ἠψάμην χεροῖν. 370
ὁ δ’ ἐς τοσοῦτον μωρίας ἀφίκετο
ὥστ’ ἐξὸν αὐτῷ τᾶμ’ ἐλεῖν βουλευματα
γῆς ἐκβαλόντι, τήνδ’ ἐφῆκεν ἡμέραν
μεῖναι μ’, ἐν ἧι τρεῖς τῶν ἐμῶν ἐχθρῶν νεκροὺς
θήσω, πατέρα τε καὶ κόρην πόσιν τ’ ἐμόν. 375

⁴ E.g. *Agamémnon*, *Coéforas* e *Filoctetes*, de Ésquilo; *Electra*, *Filoctetes* e *Tiro I* ou *II*, de Sófocles.

⁵ Todas as passagens em grego da *Medeia* e da *Helena* seguem a edição de Diggle (1981-1994).

- Me. Parece-te⁶ que eu alguma vez o adularia,
 a menos que tivesse vantagem ou planejasse algo?
 Eu nem falaria com ele, nem lhe tocara as mãos. 370
 Ele chegou a tamanha loucura
 que, sendo-lhe possível vencer os meus planos
 ao me exilar desta terra, permitiu-me ficar
 este dia, no qual três de meus inimigos em cadáveres
 tornarei, o pai, a filha e meu marido. 375

A alusão aos recursos retóricos e cênicos que Medeia empregou um pouco antes (368-70), durante sua performance diante de Creonte (271-356) é bem clara. O verso 370 sugere, especificamente, que ela representou em cena o tradicional gesto de súplica, ou seja, tocou os joelhos e/ou a barba de Creonte (324): μή, πρόσ σε γονάτων τῆς τε νεογάμου κόρης, ‘não, por teus joelhos e por tua recém-casada filha.’

Sob vários aspectos tratou-se de uma encenação da qual Creonte apreendeu, apenas em parte, o significado (371-5). Ele temia Medeia e sabia do que ela era capaz (282-91), mas não conseguiu imaginar a extensão de suas artimanhas. Disso a plateia grega tinha, porém, plena consciência.

Mais adiante, em meio à longa ὄησις do terceiro episódio (764-810), Medeia descreveu a representação teatral que planejava encenar diante de Jasão, a fim de obter acesso à princesa e, indiretamente, ao rei Creonte (774-89):

- Μη. πέμψασ' ἐμῶν τιν' οἰκετῶν Ἰάσωνα
 ἐς ὄσιν ἐλθεῖν τὴν ἐμὴν αἰτήσομαι. 775
 μολόντι δ' αὐτῶι μαλθακοὺς λέξω λόγους,
 ἥως καὶ δοκεῖ μοι ταῦτα καὶ καλῶς ἔχει
 γάμους τυράννων οὓς προδοὺς ἡμᾶς ἔχει,
 καὶ ζύμφορ' εἶναι καὶ καλῶς ἐγνωσμένα.
 παῖδας δὲ μείναι τοὺς ἐμοὺς αἰτήσομαι, 780
 οὐχ ὡς λιποῦσ' ἂν πολεμίας ἐπὶ χθονὸς
 [ἐχθροῖσι παῖδας τοὺς ἐμοὺς καθυβρίσαι],
 ἀλλ' ὡς δόλοισι παῖδα βασιλέως κτάνω.
 πέμψω γὰρ αὐτοὺς δῶρ' ἔχοντας ἐν χεροῖν,
 [νύμφηι φέροντας, τήνδε μὴ φεύγειν χθόνα,] 785
 λεπτόν τε πέπλον καὶ πλόκον χρυσήλατον·
 κᾶνπερ λαβοῦσα κόσμον ἀμφιθῆι χροῖ,
 κακῶς ὀλεῖται πᾶς θ' ὅς ἂν θίγηι κόρης·
 τοιοῖσδε χρίσω φαρμάκοις δωρήματα.
- Me. Mandarei um de meus servos a Jasão
 e pedirei que venha me encontrar. 775
 Quando vier, direi com brandura

⁶ Medeia aparentemente se dirige ao Coro.

que também me parecem boas essas
 núpcias régias que conseguiu ao nos trair,
 que são convenientes e as consideramos boas.
 Pedirei que meus filhos fiquem, 780
 não para serem deixados em terra hostil,
 [para que inimigos insultem meus filhos,]
 mas para matar, mediante estratagema, a filha do rei.
 Eu os enviarei então à noiva, com presentes
 [nas mãos, para que não os expulsem desta terra,] 785
 um delicado manto e um diadema de ouro batido.
 Se ela aceitar os adornos e colocá-los,
 terá morte horrenda, e todo aquele que tocar a moça;
 assim são os venenos com os quais untarei os presentes.

Vê-se nitidamente que Medeia preparou um roteiro para seu desempenho diante de Jasão (774-83), do mesmo modo que um diretor explica ao ator como quer que determinada cena seja representada. E planejou, ainda, a cena na qual seus próprios filhos iriam entregar os presentes envenenados à filha de Creonte.

Tudo transcorre, mais tarde, exatamente como ela imaginou (869-905; 947-958; 1136-1221).

Helena contém exemplos ainda mais evidentes da premissa que permite reconhecer as enganosas performances dentro da performance trágica. Recordemos, inicialmente, que o estratagema concebido por Helena para a fuga do Egito compreendia, em essência, os seguintes elementos ou etapas, todos altamente enganosos (825-31; 1032-1106) e essencialmente dependentes da competente atuação de Helena e de Menelau diante de Teonoé e de Teoclímeno:

- 1) convencer Teonoé a não revelar que Menelau estava vivo;
- 2) simular que Helena, triste viúva de marido que morreu em naufrágio, aceitava o casamento com o rei bárbaro, desde que pudesse celebrar os ritos fúnebres apropriados para o falecido;
- 3) os pretensos “ritos fúnebres” tinham de ser realizados a bordo de navio distante da praia, na presença dela e de um “mensageiro” (que iria ser o próprio Menelau);
- 4) Menelau e seus companheiros dominariam então os egípcios e fugiriam nesse barco.

Interessa-nos aqui, mais diretamente, a parte 2) do plano, que compreendia a representação de dois papéis, um deles a cargo de Helena, o outro a cargo de Menelau. O mais interessante deles coube a Helena, planejado por ela mesma no segundo episódio da tragédia (*supra*) e representado durante o terceiro episódio (1165-1300): colocar disfarce apropriado, fingir tristeza pela morte do marido e declarar falsamente que estava empolgada com o novo casamento. Isso é, em essência, o mesmo que atores fazem no palco: colocar um disfarce e

representar o papel correspondente.⁷ Os ‘artifícios’ (τεχνωμένα, 1091) planejados por Helena foram o corte do cabelo e as vestes negras características do luto, mais convincente choro acompanhado de marcas de unhas na face (1053-4; 1087-90):

Ελ.	καὶ μὴν γυναικεῖοις <σ> ἄν οἰκτισαίμεθα κουραῖσι καὶ θρήνοισι πρὸς τὸν ἀνόσιον. (...) ἐγὼ δ’ ἐς οἴκους βᾶσα βοστρύχους τεμῶ πέπλων τε λευκῶν μέλανας ἀνταλλάξομαι παρήϊδι τ’ ὄνοχα φόνιον ἐμβαλῶ †χροός†. μέγας γὰρ ἄγων καὶ βλέπω δύο ῥοπᾶς	1053 1087
Hel.	E eu lamentarei por <ti> como fazem as mulheres, cabelos cortados e trenos, ⁸ diante desse ímpio. (...) E irei à casa, cortarei o cabelo, trocarei as vestes brancas por negras e com as unhas colocarei sangue na †pele† da face. Grande será a disputa ⁹ e vejo dois resultados:	1053 1087

Curiosamente, Helena afirmou que diante dela e de Menelau haveria uma ‘grande disputa / competição,’ μέγας γὰρ ἄγων (v. 1090), equiparando assim sua performance ao desempenho do ator grego nos concursos dramáticos. A audiência do teatro de Dioniso naturalmente não deixou de notar a palavra ἄγων, referente ao concurso de tragédias em Atenas, no qual a tragédia *Helena* foi apresentada em 415 a.C. Os espectadores podem ter até mesmo reconhecido a pequena fissura na ilusão trágica, indubitavelmente bem mais discreta do que a usual quebra da ilusão dramática das parábases de Aristófanes.

Menelau, por sua vez, não precisava de nenhum disfarce para atuar, pois naquele momento ele já tinha o *physique du rôle* exigido pelo plano, i.e., farrapos e cara de naufrago. Ele havia justamente escapado de um naufrágio (vv. 1079-1080) e só precisaria, então, fingir-se de morto sem estar morto (1050; 1053) e mentir que ele, Menelau, havia morrido nesse naufrágio (1078), que o costume grego exigia uma cerimônia fúnebre no mar que vitimara o pobre Menelau, e ainda que o funeral precisava ser realizado a bordo de um navio (1057-1074; 1239). Helena também explicou a Menelau tudo o que ele deveria dizer e como ele deveria se comportar (1049-85). É dela o papel de diretor da peça que os dois vão representar diante de Teoclímeno, e Menelau seguiu corretamente as indicações da diretora (1250-1300) que, antes dele, também representou muito bem seu papel (1184-1248).

⁷ O modelo épico desse procedimento enganoso é Odisseu, transformado em mendigo por Atena, atuando diante dos pretendentes (*Od.* 17.263-20.394).

⁸ Ou *cantos tristes*.

⁹ Ou *competição*.

Tanto Medeia quanto Helena e Menelau foram bem sucedidos, isto é, suas encenações tiveram o resultado esperado. Convém observar, ademais, que o engano planejado e empreendido pelo herói trágico nem sempre envolvia atos que os modernos chamariam de morais ou éticos; nessas situações prevalece a ética do herói trágico (e.g. Thgn. 869-872, Archil. Fr. 23.14-16 e 126; E. Med. 810 e Ion 1046-7), que é a mesma do antigo herói épico (BLUNDELL, 1989): sobrepujar seus inimigos a qualquer custo.

REFERÊNCIAS

- ABEL, L. *Metatheatre: A New View of Dramatic Form*. New York: Hill & Wang, 1963.
- BLUNDELL, M.W. *Helping Friends and Harming Enemies: A Study in Sophocles and Greek Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- DIGGLE, J. *Euripidis Fabulae*. Oxford: Clarendon Press, 1981-1994. 3 v.
- GOWARD, B. *Telling Tragedy. Narrative Technique in Aeschylus, Sophocles and Euripides*. London: Duckworth, 1999.
- PARMENTIER, L.; GRÉGOIRE, H. *Euripide / Les Troyennes, Iphigénie en Tauride, Électre*. Paris: Les Belles Lettres, 1925.
- PATIN, M. *Étude sur les tragiques grecs: Euripide tome II, v. 4. 2^{ème} éd.* Paris: Hachette, 1858.
- RIBEIRO JR., W.A. *Enganos, enganadores e enganados no mito e na tragédia de Eurípides*. 2011. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, 2011. Disponível em: <www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8143/tde-16012012-141138/en.php>.
- WRIGHT, M. *Euripides' Escape-Tragedies*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Recebido em: 23 de fevereiro de 2014

Aprovado em: 10 de novembro de 2015

EMOZIONE E REALTÀ NELL'IMMAGINE DI PLATONE

Barbara Botter* * Universidade
Federal do Espírito
Santo (UFES).

ESTRATTO: In Platone, l'immagine è rappresentazione pervasa di emozione. Non esiste immagine, neppure una semplice copia, che non contenga un'emozione e non esiste una pittura, neppure la più astratta, che non rappresenti un'idea. Il fine del presente articolo è di proporre una lettura e interpretazione del concetto di immagine in Platone, che mantenga vivi i due aspetti costitutivi dell'immagine, la carica emotiva e il riferimento al contenuto reale di cui l'immagine è rappresentazione. Il testo è diviso in tre sezioni: nella prima e nella seconda sezione indago lo statuto ontologico dell'immagine e la sua relazione con l'archetipo; nella terza parte propongo una interpretazione della funzione dell'immagine in Platone e in alcuni passi della letteratura greca antica.

PAROLE CHIAVE: immagine; modello; identità; differenza; *mimesis*.

EMOTION AND REALITY IN PLATO'S IMAGE

ABSTRACT: In Plato, the image is representation peppered with emotion. There is no image, not even a simple copy, that does not contain a minimum of emotion and there is no painting, not even the most abstract, that does not represent a reality or an idea. The aim of this article is to suggest an interpretation of the concept of image in Plato, which keeps the two fundamental aspects of the image alive: its emotional content and the reference to a real content of which the image is image. The text is divided into three parts: the first and the second part investigate the ontological statute of the image and its relationship with the archetype. The third section offers an interpretation of the image's function of image in Platonic and Greek Literature.

KEYWORDS: image; original; identity; difference; *mimesis*.

INTRODUZIONE

Circola tra gli esegeti di Platone un aneddoto sul grande esperto di studi classici Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf. Si racconta che quando lo studioso espresse ai colleghi più anziani dell'Accademia di Berlino il desiderio di scrivere un libro su

un'interpretazione complessiva del pensiero di Platone, essi rimasero scandalizzati: –forse un'opera sull'uso del caso dativo nei dialoghi della gioventù– azzardarono alcuni, –ma un testo sull'intera filosofia di Platone è, anzitutto, impertinente, in secondo luogo, impossibile (GERSON, 1990, p. IX).

Uno studio che pretendesse di analizzare il concetto di *immagine*¹ (*eidolon*) nell'opera di Platone, si pone esattamente al lato di quelle proposte che farebbero inorridire i membri dell'Accademia di Berlino. Senza esagerare, possiamo dire che, in tutti i dialoghi di Platone sono presenti, più o meno velate, allusioni all'arte mimetica e alla *mimesis*.²

Platone stesso è un creatore di immagini (*mimetes*) I dialoghi platonici sono creazioni letterarie di carattere eminentemente artistico, in cui l'aspetto dottrinale e quello drammatico sono indissolubilmente legati. Il filosofo ateniese riproduce nei suoi dialoghi situazioni fittizie che rimandano a strutture drammaturgiche tratte dalla commedia,³ e "l'interpretazione del testo deve tenere conto dell'azione del dialogo, che va letto come un dramma all'interno del quale l'azione e il tema sono strettamente legati e si illuminano a vicenda" (PERINE 2011, p. 207).

La *mimesis* appare ancora a livello ontologico. Nella *Repubblica* e nel *Timeo*, la dimensione empirica, tanto umana quanto cosmica, è considerata una scena, dietro alla quale si cela la dimensione ideale, ossia la struttura intelligibile degli enti (PALUMBO, 2008).

¹ Il termine "immagine" ricopre termini greci differenti fra loro: a) εἰκόν, *eikon* dal perfetto con senso di presente del verbo *eoika*, generalmente tradotto con "sono simile, somiglio, sembro, ho l'aspetto". Corrisponde al latino *videor*; b) εἶδωλον, *eidolon* derivato di *eidos* generalmente tradotto con "immagine"; c) μίμησις, *mimesis* dal verbo *mimeomai* generalmente tradotto con "rappresento, riproduco imitando". Il sostantivo da esso derivato, viene generalmente tradotto con "imitazione"; d) φάντασμα, *phantasma* dal verbo *phantazo* generalmente tradotto con "parvenza, apparenza, immagine".

² Democrito fu il primo ad usare il termine *mimesis* nel frammento 154 DK: "e noi siamo proprio, per le attività più importanti, allievi degli animali, e precisamente (...) degli uccelli dal canto melodioso e del cigno e dell'usignolo nel canto *kata mimesin*". Cf. PALUMBO, 2011, p. 168, n. 39. Sul significato del termine *mimesis* nella cultura antica si veda POLLITT, 1974; SÖRBOM, 1966 e 2002, p. 19-27; HALLIWELL, 2002. Per uno studio approfondito della *mimesis* in Platone ed Aristotele rimando all'eccellente opera di Lidia PALUMBO, 2008 e agli altri numerosi saggi dell'autrice sull'argomento. Sono profondamente debitrice agli studi di Lidia Palumbo sulla *mimesis* per molte delle informazioni che seguono in questo testo e per la ricca e preziosa bibliografia utilizzata e indicata nelle opere della studiosa, che è stata molto preziosa per il mio studio. La traslitterazione dei termini greci rispetta le *Novas Normas de Transliteração* pubblicate nella rivista *Archai*, n. 12, p. 193-194 e disponibili nel link: <<http://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/view/10149/7457>>.

³ HAMM osserva "Já o tradutor e organizador da primeira edição das obras de Platão, Otto APELT, publicou em 1912 um trabalho sobre o cômico em Platão e WILAMOWITZ-MOELLENDORF, grande conhecedor de Platão e contemporâneo de Apelt, qualificou o *Banquete* e a *Apologia* de puras comédias" (2014, p. 65, n.1). Lo stesso può dirsi di molte altre opere, come il *Protagora* e il *Fedra*. Sull'aspetto drammatico di queste opere, si veda CASERTANO, 2004, p. 728-766, LASPIA, 2011, p. 95-111 e SPINA, 2005, p. 198-209.

Infine, sulla base della classificazione che il proprio Platone fornisce dei generi letterari nel libro III della *Repubblica*, il filosofo designa col termine *mimesis* un tipo di narrazione, la narrazione *dia mimeseos* (392d5),⁴ che si ha quando il narratore parla in prima persona vestendo i panni di un personaggio. Come nota Casertano (2011, p. 10), questo tipo di narrazione può essere attribuito agli scritti dello stesso Platone.⁵

Non ho la pretesa di affrontare in modo compiuto la complessa questione dell'arte mimetica in Platone. Inoltre, su una questione come questa, “*La bêtise consiste a vouloir conclure*”,⁶ direbbe Flaubert. Ma c'è conclusione e conclusione. Se è ridicolo pretendere di trattare in modo esaustivo il concetto e i contenuti della *mimesis* in Platone, non lo è percorrere un certo itinerario, cercando di riportare alla luce i significati reconditi di un tema la cui ricchezza è profonda.

Scopo del presente testo è di proporre un'interpretazione del contenuto della *mimesis* in Platone che non riduca questo ricco concetto all'atto di imitazione, come viene per lo più interpretato. I significati dell'imitazione e dell'imitare riportati tradizionalmente nel dizionario sono “fare a somiglianza di altri”, “prendere ad esempio”, “ritrarre”, “contraffare”. In tali accezioni, tutte legittime, non si evince la potente carica emotiva che abita la semantica della *mimesis* così come essa è concepita nei dialoghi di Platone. Al contrario, come già riconosciuto da Palumbo (2011, p. 166, n. 32), questa traduzione è inopportuna, da un lato, per il fatto che ignora alcuni tratti essenziali dell'immagine in Platone e, dall'altro, perché include alcune caratteristiche di cui la *mimesis* platonica è priva.

Per attingere il mio obiettivo, dividerò il mio testo in tre itens. Nella prima sezione condurrò un'indagine sullo statuto ontologico dell'immagine.⁷ Nella seconda parte indagherò la relazione fra l'immagine e il modello di cui l'immagine è immagine. Infine, nell'ultimo item metterò a confronto alcuni passi dei dialoghi platonici con passi tratti della letteratura greca antica dai quali si evince la ricchezza di contenuto del termine greco, nel tentativo di stabilire un'espressione che mantenga la ricchezza del contenuto della *mimesis* e degli elementi di cui la *mimesis* è intessuta *eikon* e *eidolon*.⁸

1) LO STATUTO ONTOLOGICO DELL'IMMAGINE

Platone usa il lessico della *mimesis* nell'analisi poetica e per indicare dimensioni della realtà molto diverse tra loro: per definire la relazione tra sensibile e intelligibile

⁴ Sul tema si veda PALUMBO, 2011, p. 165.

⁵ Il caso della *Repubblica* è emblematico. La *Repubblica* è considerata un'opera “diegetico-mimetica”, ossia costituita da una narrazione (*diegesis*), all'interno della quale sono riprodotti i dialoghi così come furono condotti dai vari personaggi (*mimesis*). Conclude Casertano: “trata-se de uma verdadeira representação teatral” (2011, p. 10). Si veda anche CASERTANO, 2004, p. 731.

⁶ Flaubert, *apud* FOLSCHEID & WUNENBURGER, 1997, p. 227.

⁷ La mia analisi non ha la pretesa di essere esaustiva; utilizzerò solo quei dialoghi e quegli aspetti che sono funzionali ad una più chiara comprensione della natura dell'immagine.

⁸ A volte Platone usa anche il termine *phantasma* per designare l'immagine in un senso generale, e non in senso specifico come accade nel *Sofista* 235c8-236c7, in cui il termine indica un tipo specifico di immagine.

(ambito ontologico);⁹ per indicare il rapporto che esiste tra un termine del discorso e il suo corrispettivo reale, sia essa la realtà dell'idea o la dimensione empirica (filosofia del linguaggio);¹⁰ e per delimitare uno specifico genere letterario (*Repubblica* III, 392d5).

Nel dialogo *Cratilo*, riflettendo sulla natura dei nomi, Socrate fornisce una definizione di immagine che mette in evidenza un aspetto costitutivo di essa e che Gregory Vlastos chiama “principio di non-identità” (1973, p. 87). Questo principio è essenziale per intendere lo statuto ontologico dell'immagine e la relazione tra l'immagine e il suo archetipo. A *Cratilo*, che definisce una “buona immagine” quella che riproduce nel modo più fedele il suo modello, Socrate ribatte che l'immagine non è una semplice riproduzione dell'oggetto:

Bada che la correttezza per un'immagine nella sua interezza non sia questa, bensì, al contrario, non debba affatto riprodurre tutto di ciò che imita, se dev'essere una immagine.¹¹

Il ritratto di *Cratilo* non è un secondo *Cratilo*, ma una nitida immagine di *Cratilo*.¹²
Continua Socrate:

Non vi sarebbero, forse, due cose, quali, per esempio, *Cratilo* e l'immagine di *Cratilo*, se un dio, non solo riproducesse il tuo colore e la tua figura, come i pittori, ma anche tutto l'intero, così com'è, e gli assegnasse la stessa mollezza, lo stesso calore, e vi infondesse movimento, anima e intelletto, proprio quali sono in te, e, in una parola, di tutte le tue caratteristiche ti ponesse accanto la copia? In questo caso vi sarebbero, forse, *Cratilo* e una immagine di *Cratilo*, oppure due *Cratili*? – Mi sembra, Socrate, che vi sarebbero due *Cratili*.¹³

⁹ In particolare nella *Repubblica* e nel *Timeo*, ma anche nel *Fedone* e nel *Fedro*. Nel *Fedro*, il filosofo afferma che le cose di quaggiù altro non sono che *homoiomata*, immagini delle idee (250a6; b3).

¹⁰ Si veda PALUMBO, 2011, p. 165. Platone riconosce che il discorso è l'unico strumento dato all'uomo per esprimere la realtà. Tuttavia, il rapporto fra linguaggio e realtà non è immediato. Nel *Teeteto* ci sono evidenti spie della coscienza di questa problematicità (157b; 179e-183b). Per la problematicità della relazione linguaggio-realtà nel *Teeteto*, si veda CASERTANO, 2000, p. 367-381. Il problema del rapporto fra linguaggio e realtà è evidente in tutti gli ultimi dialoghi di Platone, nel *Parmenide*, nel *Sofista*, nel *Politico*, nel *Filebo* e nel *Timeo*. Su questo punto di veda CASERTANO, 1996.

¹¹ *Cratilo* 432b-c:

εἰκόνας μὴ οὐχ αὐτὴ ἢ ἡ ὁρθότης, ἀλλὰ τὸ ἐναντίον οὐ δὲ τὸ παράπαν δέη πάντα ἀποδοῦναι οἷόν ἐστιν.

¹² Commenta Rose “An accurate image cannot falsify the proportions of its original, its falsehood must be due to the fact that it is like but not the original” (1986, p. 151).

¹³ *Cratilo* 432c:

ἄρ' ἂν δύο πράγματα εἶη τοιαῦδε, οἷον Κρατύλος καὶ Κρατύλου εἰκόν, εἴ τις θεῶν μὴ μόνον τὸ σὸν χρῶμα καὶ σχῆμα ἀπεικάζειεν ὡσπερ οἱ ζωγράφοι, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐντὸς πάντα τοιαῦτα ποιήσειεν οἴαπερ τὰ σά, καὶ μαλακότητας καὶ θερμότητας τὰς αὐτὰς ἀποδοίη, καὶ κίνησιν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν οἴαπερ ἡ παρὰ σοὶ ἐνθεῖη αὐτοῖς, καὶ ἐνὶ λόγῳ πάντα ἄπερ σὺ ἔχεις, τοιαῦτα ἕτερα καταστήσειεν πλησίον σου; πότερον Κρατύλος ἂν καὶ εἰκὼν Κρατύλου τὸτ'εἶη τὸ τοιοῦτον, ἢ δύο Κρατύλοι; δύο ἔμοιγε δοκοῦσιν, ὧ Σώκρατες, Κρατύλοι. Su questo passo si veda GASTALDI, 2007, p. 93-149.

L'immagine, anche se simile, è irriducibilmente diversa dall'originale: "Credere ciò che è simile (*homoion*) non simile, ma identico (*auto*), è infatti propriamente la condizione di chi sogna", afferma il filosofo nella *Repubblica* (476c). Nell'immagine, la somiglianza e la differenza con il modello risultano indissolubilmente legate, come si evince dalla definizione di immagine (*eidolon*)¹⁴ nel *Sofista* (240a).¹⁵

Che cosa potremmo dire che sia l'immagine (*eidolon*), se non l'oggetto fatto a somiglianza di quello vero, diverso (*heteron*) da esso, ma tale e quale (*toiouton*)?¹⁶

La definizione è apparentemente chiara e profondamente oscura.

Lo Straneiro di Elea chiede che sia chiarito il significato dell'espressione "diverso, ma tale e quale (*toiouton*)".¹⁷

Ma con diverso ma tale e quale, intendi dire un oggetto vero (*alethinon*), oppure a cosa riferisci la parola "tale e quale"? Per niente un oggetto vero, bensì uno somigliante (*eikos*).¹⁸

L'immagine, (*eidolon*) non è vera (*alethinon*), perché vera è solo la realtà. L'immagine non è realmente (*ontos*), ossia non è un ente reale. Ma, pur non essendo vera, e perciò non essendo reale, l'immagine è realmente una copia (*eikon*).¹⁹ Se vero è solo l'ente reale e non vero

¹⁴ Il termine *eidolon* è usato in Omero esclusivamente in senso deteriore per indicare enti privi di sostanza e di vita. Nell'*Iliade* XXIII, 104 il termine indica la differenza fra l'ente animato e la sua ombra, un fantasma, una presenza puramente illusoria. Su questo termine si vedano gli studi di VERNANT, 1979, p. 125-126; NAPOLITANO-VALDITARA, 2007, p. 136; GASTALDI, 2007, p. 105 e LASPIA, 2011, p. 112-113, n.6.

¹⁵ Per i principali problemi interpretativi relativi a questa definizione di "immagine", si veda NAPOLITANO-VALDITARA, 2007; PALUMBO, 1994, p. 61-3.

¹⁶ *Sofista* 240a 2-3:

τί δῆτα, ὧ ξένε, εἶδωλον ἄν φαίμεν εἶναι πλὴν γε τὸ ρὸς τὰ ληθινὸν ἀφωμοιωμένον ἕτερον τοιοῦτον;

¹⁷ L'espressione τοιοῦτον alla linea 240a7-8 è di difficile traduzione e crea varianti interpretative. Spiega ROSEN "To be "such" means normally to be an instance of a given kind. Since the "kind" in question is the original, one would assume that the original and the "other" are both of the same kind. But this analysis gives rise to a problem of interpretation. Does the "otherness" of the copy derive from its being the same kind as the original? In this case, the kind is a second form standing above both original and copy, and we seem to be on the way toward an infinite regress. Or is the "otherness" due to a distinction between the kind, which is the same in original and copy, and a medium in which the image is displayed? In this second case, the danger of an infinite regress is averted, but at the price of destroying the essential distinction between original and image" (1983, p. 190).

¹⁸ *Sofista* 240b1:

ἕτερον δὲ λέγεις τοιοῦτον ἀληθινόν, ἢ ἐπὶ τίνι τὸ τοιοῦτον εἶπες; οὐδαμῶς ἀληθινόν γε, ἀλλ' εὐοικός μὲν.

¹⁹ Sull'uso di questo termine, si veda CASERTANO, 2010, p. 172-173. Nel *Timeo*, Platone utilizza il termine εἰκόν e l'aggettivo εἰκός per indicare ciò che è prodotto in analogia con il modello (*Ana logon*

il contrario (*enantion*) del vero, l'immagine, non essendo vera, non è qualcosa che realmente è,²⁰ ma “di certa forma” è:²¹ è non in quanto vera, ma in quanto copia.²² Di conseguenza, pur non essendo un ente reale, è realmente ciò che chiamiamo una copia.²³

Se il passo è estremamente controverso,²⁴ il che permette varie interpretazioni, il senso generale del testo è sufficientemente chiaro: la realtà dell'immagine è di essere imitazione dell'originale di cui è copia e del quale conserva lo stesso nome e di essere differente dal modello, infatti non ha la stessa natura di esso. Dal punto di vista ontologico, l'immagine si situa tra il non-essere, perché non è l'ente reale, e l'essere, perché anch'essa, in un certo senso, è. L'immagine non è veramente, perché vero è solo l'ente reale, ma è necessario attribuire anche all'immagine una certa realtà.

È difficile determinare lo statuto ontologico dell'immagine.²⁵ Lo stesso Socrate, nella *Repubblica*, rimane prigioniero di un gioco di parole: “l'immagine del letto è qualcosa come un letto, senza esserlo realmente” (597a). L'immagine è simile al suo modello e differente da esso. Una creazione mimetica acquisisce consistenza, sostiene Teeteto nel *Sofista*, dall'intreccio fra essere e non-essere.²⁶ I protagonisti del dialogo *Sofista* attribuiscono realtà all'immagine solo dopo aver riconosciuto l'esistenza del non-essere, la quale è accettata, a patto di non essere intesa come ciò che è assolutamente contrario all'essere, ossia il non-essere assoluto, ma come il “diverso” dell'essere, il suo “altro” (256c-258c). L'immagine di Cratilo è Cratilo, perché non è l'immagine di Simmia, ma è *altro* di Cratilo, è la sua immagine.²⁷

te ekeinon, 29c3), quindi un ente verosimile. Platone osserva: dopo tanti che hanno espresso opinioni diverse sulla nascita e sul divenire di tutto (29c5), non ti meravigliare se non possiamo offrirti discorsi logicamente coerenti ed irreprensibili (29c6). L'importante è che essi non siano meno verosimili (29c7-8: *betton ... eikotas*) di quelli degli altri. Il discorso di Timeo nell'omonimo dialogo sottolinea più volte questa verosimiglianza propria del discorso che abbia come oggetto il mondo fisico (*eikota mython*, 29d2), rispetto al suo correlativo matematico che ha come oggetto la struttura intelligibile degli enti. Sul discorso verosimile del *Timeo* si veda CASERTANO, 1996, p. 270.

²⁰ *Sofista* 240b7: οὐκ ὄντως οὐκ ὄν ἄρα λέγεις τὸ εὐικός, εἴπερ αὐτό γε μὴ ἀληθινὸν ἐρεῖς. Cordero sopprime οὐκ ὄντως seguendo i manoscritti T e Y (CORDERO, 1993, annesso II, 288). CORNFORD sopprime il secondo οὐκ (CORNFORD, s/d, p. 195, n.11).

²¹ *Sofista* 240b7 ἀλλ' ἔστι γε μὴν πῶς.

²² *Sofista* 240b10-11 οὐκ οὐκ ἀληθῶς πλὴν γ' εἰκῶν ὄντως.

²³ *Sofista* 240b12: οὐκ ὄν ἄρα οὐκ ὄντως ἐστὶν ὄντως ἦν λέγομεν εἰκόνα οὐκ οὐκ non secondo i manoscritti T e Y adottati da CORDERO (1993, p. 238, n169).

²⁴ Sulle varianti dei manoscritti, si veda CORDERO, 1993, annesso II, p. 288-290. Per l'analisi del passo si veda PEREIRA DA SILVA, 2001, p. 71-78.

²⁵ Per capire la natura ambigua dell'immagine, è necessario non confondere l'immagine *qua* somiglianza, con il mezzo attraverso il quale l'immagine è realizzata. Questa distinzione è chiara nel *Timeo*, in cui il mezzo in cui i *phantasmata* si concretizzano è la *chora*. Si veda *Timeo* 49a-e.

²⁶ *Sofista* 240c1-2 κινδυνεύει τοιαύτην τινὰ πεπλήχθαι συμπλοκὴν τὸ μὴ ὄν τῶ ὄντι, καὶ μάλα ἄτοπον.

²⁷ “[...] an accurate image contains the same proportions as its original. [...] it is other than that original” (ROSEN, 1986, p. 151).

La qualità di un'immagine non è determinata dal numero di attributi che la rendono massimamente fedele al modello reale. La differenza fra modello e copia è una differenza di natura e non di grado. Questo è il punto determinante. Pur rappresentando la realtà, l'immagine non è la realtà. Come un ambasciatore diplomatico, l'immagine rappresenta una realtà, perché la presenta e la rende presente ai presenti, pur non essendo la realtà rappresentata.

L'immagine più fedele di Cratilo sempre rimarrà un'immagine e non diventerà mai un secondo Cratilo. "A reflection of a horse is not a horse at all", afferma ripetutamente Patterson nel suo studio dedicato all'immagine in Platone (1985, p. 3). È esattamente per il fatto di avere una natura differente dal modello che l'immagine è immagine. Il "principio di non-identità", pertanto, è essenziale al costituirsi dell'immagine.²⁸

Ma così come non è corretto spingere la somiglianza tra l'archetipo e la sua copia fino all'identità, è necessario, allo stesso tempo, non eccedere nella differenza. "In un certo senso" (*tini tropot*), osserva Platone nella *Repubblica* (596e), esiste una certa identità tra l'immagine e il modello. C'è dunque una controparte positiva nella relazione tra modello e immagine, come scrive Patterson, "a positive relation between image and model F, and the painter's bed called a bed "in a way" (1985, p. 42). Infatti, si fa riferimento ad entrambe con lo stesso nome.²⁹ Non è possibile comprendere la vera natura dell'immagine senza compiere questi due movimenti complementari e opposti: da una lato, un movimento di attrazione che riconosce la somiglianza tra il modello e l'immagine; dall'altro, un movimento di repulsione, che riconosce la differenza fra i due. L'immagine evoca l'originale attraverso una serie di deformazioni essenziali al suo statuto di immagine (LASPIA, 2011, p. 113). Come sottolinea Palumbo, "la valenza positiva delle immagini fedeli consiste proprio nel non occultare questo scarto" (2008, p. 54).

Il principio di non-identità è, pertanto, essenziale al costituirsi dell'immagine, ma ciò che la definisce è l'identità "in un certo senso" con il suo modello.³⁰ Scrive Patterson, "The reflection, statue, or painting is a horse only in that it images or imitates, or is a *phantasm*, *eidolon*, or *ikon* of a horse. [...] An image or imitation is not only an image. It is an imitation

²⁸ Questo principio è unanimamente riconosciuto dagli Ellenisti, e messo in evidenza in particolare da BRISSON, 1991; BRUNSCHWIG, 1985, come osserva chiaramente JOUAN, 1996, p. 27.

²⁹ Nel *Sofista* 234b, distinguendo le due specie di arte dell'imitazione (*mimetike technē*), Platone osserva che la tecnica produttiva produce oggetti che hanno lo stesso nome di altri, ma "non sono" questi altri. Tale rapporto di omonimia è giustificato dall'esistenza del rapporto mimetico. Si veda CASERTANO, 1996, p. 125-126.

³⁰ Questi due aspetti costitutivi dell'immagine permeano molti dialoghi di Platone e hanno una eco nella definizione di dialettica nel *Fedro* 265d-e. In questo dialogo, la conoscenza filosofica è caratterizzata dalla capacità di abbracciare con uno sguardo di congiunto l'identico e il diverso, ossia, di unire in un'unica idea ciò che è molteplice e disgiunto, e distinguere, secondo le giunture naturali, ciò che è unico. Senza contare che, nella *Repubblica*, è la capacità di distinguere le immagini dai modelli il criterio di elezione di coloro ai quali spetta il diritto di esercitare il potere nella città (476a ss.). Questo punto è stato ben chiarito da FERRARI, 2005, p. 365-391, in particolare p. 365-367.

horse, or a shuttle image” (1985, p. 42). Trattandosi dell’immagine, è necessario che il discorso sempre proceda sul duplice binario del distinguere e del riconoscere.

Nel *Politico*, Platone confessa come sia impossibile non servirsi di immagini per “mostrare” esaurientemente (*bikanos endeiknysthai*)³¹ qualcosa di importante” (277d2). Allo stesso tempo, però, il filosofo mette in guardia di fronte al pericolo che il ricorso alle immagini comporta. “C’è il pericolo infatti che ciascuno di noi, sapendo tutto come in sogno, torni poi ad ignorare tutto di nuovo come in un risveglio” (277d). Lo Straniero, il personaggio che conduce il dialogo nel *Politico*, sottolinea l’ineludibilità di ricorrere all’uso di immagini e la difficoltà che questo espediente comporta. “È necessario individuare quel qualcosa di comune alle immagini che ne costituisce il fondamento e fonda, a sua volta, la conoscenza” (CASERTANO, 1996, p. 250). Comprendere la verità delle cose è per Platone impossibile senza che venga riconosciuta la dipendenza tra l’*eidos* e la sua immagine, ma in modo tale da non confondere l’uno e l’altra. In questo senso, è significativo l’accento al sogno e allo stare svegli,³² che richiama la nota metafora di Eraclito.³³ Nel *Sofista* (247d), Platone ribadisce che se il discorso fosse strutturato solo attraverso immagini e parabole, le nostre conoscenze sarebbero come avvolte nell’indistinzione, e se anche fossimo in possesso di vera conoscenza, essa non avrebbe l’efficacia, né la forza del sapere.³⁴

2) L’INFERIORITÀ DELL’IMMAGINE

Nel passo del *Politico* anteriormente citato, Platone attribuisce al discorso figurato la capacità di “mostrare” (*endeiknysthai, deloo*) le cose importanti.

Nuovamente nel *Cratilo*, la relazione mimetica che corre fra il nome e ciò che il nome indica è prevalentemente dell’ordine del “mostrare”. I termini *semeion, mimema, deloma* sono usati come se fossero sinonimi. A 430b12, il nome è definito “immagine della cosa” (*mimema tou pragmatos*), mentre a 433d2 lo stesso è designato con l’espressione “segno della cosa” (*deloma tou pragmatos*). A 436e5 i nomi rivelano (*semainein*), mostrano (*deloun*) l’essenza dell’ente nominato e a 434a1-2 l’espressione *to onomati deloun* sta ad indicare, secondo l’interpretazione di De Souza, il processo di rappresentare attraverso l’imitazione (2009, p. 175, n14).

Parzialmente d’accordo con De Souza è Lidia Palumbo, la quale difende con forza la necessità di abbandonare la traduzione di *mimesis* con “imitazione” e adottare, al suo posto, il termine “rappresentazione”, da cui si evince, scrive la studiosa, “la potente carica trasformatrice dell’esistente che abita la semantica della *mimêsis*, così come essa è concepita nei dialoghi di Platone” (2011, p. 166, n32).³⁵ Secondo Palumbo, l’idea di Platone è che l’immagine, sia essa un ente sensibile, un’immagine pittorica o un nome, “rappresenta”

³¹ Anteriormente, Platone aveva usato il verbo *deloo* mostrare

³² Platone utilizza ancora la metafora del sogno in *Timeo* 52a-b.

³³ DK 22B1, B2, B26, B73, B98.

³⁴ Su questo punto si veda CASERTANO, 1996, p. 251, n216.

³⁵ Sull’opportunità di questa traduzione di veda PALUMBO, 2008.

l'archetipo. “Nel mondo empirico vi sono volti dalle sembianze divine, forme corporee che *rappresentano bene* la bellezza” (*Fedro* 251a3).³⁶

Secondo Cornford, l'immagine (*eikon*) deve essere pensata come una fedele “riproduzione” (*likeness*) del modello. Lo studioso fornisce la seguente giustificazione: “Il termine “immagine” indica una riproduzione o replica (*likeness*), come la produzione di un secondo letto che riproduce esattamente il primo costruito dal falegname. [...] non esiste alcuna differenza fra la copia (*likeness*) e l'originale. Entrambe sono identici (*exactly alike*) e ciascuno di essi può essere chiamato una immagine (*very image*) dell'altro” (2003, p. 198).³⁷

La giustificazione che Cornford fornisce condanna la sua traduzione per varie ragioni. Anzitutto, ritengo che la scelta del termine “likeness” come traduzione del greco *eoikos*, *eikon* non sia felice. Il termine *eoikos* indica ad un tempo somiglianza e differenza, e si distingue in ciò dal termine *homoios*.³⁸ Forse un'espressione inglese più consona al greco *eoikos*, *eikon* è “likened to”, oppure “to be a likeness of”.³⁹ Inoltre, con la sua traduzione, Cornford sembra disconoscere che la relazione fra modello e immagine non è una relazione simmetrica.⁴⁰ Lo studioso afferma che non esiste alcuna differenza fra la copia e l'originale, perciò ciascuno di essi può essere chiamato immagine dell'altro. Questa conclusione prevede che i due enti abbiano ciascuno una propria autonomia ontologica.⁴¹ Ora, la letteratura specialistica sulla *mimesis* in Platone è di accordo unanime nel riconoscere che la natura dell'immagine non è solo di essere simile al modello, ma, soprattutto, come chiarisce Palumbo, di essere solo ed esclusivamente questo “essere simile”. L'immagine altro non è che questa relazione di somiglianza (PALUMBO 2011, p. 161).⁴²

³⁶ Traduzione di Lidia Palumbo. Con l'espressione “*bene rappresentano*”, la studiosa italiana traduce l'espressione *eu memimenon*

³⁷ Traduzione nostra. Un'interpretazione incline ad accettare la lettura di Cornford sembra quella di NEHAMAS (1999, p. 202). Spiegando le ragioni dell'analogia tra poesia e pittura, lo studioso scrive: “la poesia non è solo imitazione nel senso di riproduzione [*likeness*]” (traduzione nostra).

³⁸ Cf. *Parmenide* 132d5-8.

³⁹ Sulla distinzione fra i due termini greci *eoikos* e *homoios* e le possibili traduzioni inglesi, si veda PATTERSON, 1985, p. 42.

⁴⁰ Sono cosciente che la relazione simmetrica o asimmetrica fra modello e immagine è stata oggetto di lungo dibattito fra gli esperti. Non posso discutere in questa sede le differenti correnti interpretative. Per questo problema rimando a ROSEN, 1983, p. 156, p. 187. Alle pagine 193-200 lo studioso esamina dettagliatamente le interpretazioni di Vlastos, Owen, Cherniss e Lee su questo punto, prima di presentare il suo proprio punto di vista sulla questione.

⁴¹ In verità, *qua* immagine, l'immagine ha uno *status* ontologico suo proprio, ossia è realmente una vera immagine, come riconosce lo stesso Platone nel *Sofista*. Anche se qualcosa non può costituirsi come immagine se non grazie all'esistenza dell'originale, essere un'immagine significa appartenere ad un genere di enti e, in questo senso, possedere una certa indipendenza, in quanto distinto da altri generi. Su questo punto si veda ROSEN, 1983, p. 191 e 193.

⁴² Sul rapporto di somiglianza al modello che rende l'immagine qualcosa di incompiuto, che rimanda ad altro da sé, cito due studi particolarmente rilevanti: VERNANT, 1987, p. 105-137; DESCLOS, 2000, p. 310-327.

Ciò che distingue l'immagine dal modello è che la prima è necessariamente dipendente dal secondo per la sua esistenza e il suo significato, mentre il primo è indipendente, addirittura assolutamente indipendente, dall'immagine. Detto altrimenti, l'immagine è separata dal modello in un senso "debole", perché, pur non essendo il modello, e in questo senso è separata, dipende necessariamente da esso per la sua esistenza e per la sua identità, e per questa ragione la separazione è debole. Il modello, al contrario, è separato dall'immagine in senso "forte", nel senso che non dipende da nulla per la sua esistenza se non da se stesso. La relazione di "somiglianza"⁴³ fra immagine e modello è solo unilaterale.

Un passo delle *Enneadi* di Plotino chiarisce questo tipo di relazione, nel momento in cui propone l'esistenza di due modi di "essere simile". Scrive Plotino:

Ci sono due specie di somiglianza: la somiglianza che esige un elemento identico negli esseri simili; essa esiste tra enti la cui somiglianza è reciproca, perché derivano dallo stesso principio. Il secondo tipo di somiglianza esiste tra due cose di cui una è diventata simile ad un'altra, che è essa stessa primordiale e della quale non si può dire reciprocamente che è simile; questo secondo tipo di somiglianza non esige la presenza di un elemento identico fra loro, ma piuttosto di un elemento differente.⁴⁴

Il primo tipo di relazione si pone fra due enti sensibili. Il secondo tipo di relazione si stabilisce tra due termini di cui il primo è anteriore e indipendente dal secondo, quest'ultimo potendo esistere solo in quanto dipendente dal primo.

Il *mimema* è solo e semplicemente la relazione di somiglianza con il proprio modello (PALUMBO, 2011, p. 161, n14). Come spiega Goldschmidt: "L'emploi même du terme paradigme semble impliquer nécessairement la ressemblance de la "deuxième espèce"⁴⁵ car personne, sans doute, n'aura l'idée de dire que le modèle ressemble à la copie. C'est par le sophisme du semblable (semblable au semblable) que s'opère le glissement de la ressemblance exemplaire ("la deuxième espèce") à la ressemblance réciproque" (1947, p. 44-45).

Se la separazione fra il modello e l'immagine non è reciproca, l'immagine non potrà mai raggiungere l'identità con il modello, ma semmai aspirare ad essa. Riflettendo sulla relazione fra modello e immagine a livello ontologico, Goldschmidt chiarisce lo sforzo di assimilazione dell'immagine sensibile verso il modello intelligibile con le seguenti parole, "Ce sont les sensibles qui s'épuisent en des efforts innombrables et impuissants à reproduire l'éclat de la Forme. La Forme est la plénitude essentielle dans laquelle chaque objet-image

⁴³ Racchiudo l'espressione fra virgolette perché non sono sicura che sia il modo più adatto per indicare la relazione fra il modello e la copia.

⁴⁴ Plotino, *Enneadi* I, 2, 2,4-10

ὡς ἡ ὁμοίωσις διττή· καὶ ἡ μὲν τις ταῦτὸν ἐν τοῖς ὁμοίοις ἀπαιτεῖ, ὅσα ἐπίσης ὡμοίωται ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ· ἐν οἷς δὲ τὸ μὲν ὡμοίωται πρὸς ἕτερον, τὸ δὲ ἕτερόν ἐστι πρῶτον, οὐκ ἀντιστρέφον πρὸς ἐκεῖνο οὐδὲ ὁμοιον αὐτοῦ λεγόμενον, ἐνταῦθα τὴν ὁμοίωσιν ἄλλον τρόπον ληπτέον οὐ ταῦτὸν εἶδος ἀπαιτοῦντας, ἀλλὰ μᾶλλον ἕτερον, εἶπερ κατὰ τὸν ἕτερον τρόπον ὡμοίωται.

⁴⁵ Lo studioso si riferisce alla distinzione operata da Plotino.

ne peut découper que quelques traits, qualités usurpées qu'il ne peut retenir longtemps et sur lesquelles il ne peut jamais faire valoir un droit essentiel" (1949, p. 38).

Se la somiglianza fra modello e immagine fosse reciproca, non si dovrebbe neppure usare il termine "somiglianza" o "copia", bensì il termine "uguaglianza" o "identità", in quanto la relazione con il modello non si limiterebbe a condividere lo stesso nome, secondo il rapporto di omonimia riconosciuto da Platone, ma condizionerebbe l'identità fra gli enti stessi. In tal caso, Platone dovrebbe affermare che l'immagine non è *eoikos*, somigliante, al modello, ma *homoion*, identica, ad esso.⁴⁶ Brisson commenta "la chose sensible ressemble à la forme intelligible [...], mais cette ressemblance n'est pas totale sinon chose sensible et forme intelligible seraient identiques" (1992, p. 156).

Nel *Fedone* l'idea che l'immagine sensibile possa solo tendere ad assimilarsi al modello intelligibile senza mai raggiungere l'identità con esso è resa evidente dall'uso dei verbi: desiderare (*bouletai*), aspirare (*oregetai*), avere in vista (*prothumeitai*):

Questa cosa che io vedo è qualche cosa che vuole essere (*bouletai*) come un'altra, cioè come uno degli esseri che sono per sé, ma rispetto ad esso è manchevole e non riesce ad essere come quello ed è inferiore [...]. Tutte le cose uguali che percepiamo mediante le sensazioni, tendono (*oregetai*) ad essere come l'uguale in sé, ma rispetto ad esso sono difettose. [...] ...in quanto tutte queste cose hanno desiderio (*prothumeitai*) di essere come quello, ma rimangono inferiore ad esso.⁴⁷

⁴⁶ È esattamente questa la mossa astuta giocata da Parmenide nell'omonimo dialogo, con l'obbiettivo di confutare la proposta del Giovane Socrate. Così facendo, l'idea di Socrate cade nell'aporia del "terzo uomo". La proposta del Giovane Socrate è la seguente: "... mi sembra preferibile assumere che le Idee stanno nella realtà come modelli e gli altri oggetti assomigliano (*eoikemai, eikasthenai*) ad esse e sono copie. La partecipazione alle Idee delle altre cose non consiste in altro che nell'essere fatte a immagine (*homoiomata*) di quelle". Parmenide risponde riprendendo le parole di Socrate, ma non senza un leggero *glissement* che produce un effetto di simmetria. Come suggerisce giustamente PATTERSON (1985, p. 58), Parmenide sostituisce surrettiziamente ai termini di Socrate che esprimono la somiglianza non simmetrica delle copie ai loro modelli un termine che indica una similitudine simmetrica, ossia una forma di uguaglianza: "Se dunque qualcosa assomiglia (*eoiken*) all'Idea è possibile che questa Idea non sia simile (*homoion*) alla sua immagine, [...]? O c'è un qualche espediente per cui il simile (*to homoion*) non può essere simile al simile (*homoioi homoion*)?" (*Parmenide* 132d5-8): εἰ οὖν τι, ἔφη, ἔοικεν τῷ εἶδει, οἷον τε ἐκεῖνο τὸ εἶδος μὴ ὁμοῖον εἶναι τῷ εἰκασθέντι, καθ' ὅσον αὐτῷ ἀφωμοιώθη; ἢ ἔστι τις μηχανὴ τὸ ὁμοῖον μὴ ὁμοίω ὁμοῖον εἶναι.

⁴⁷ *Fedone* 74d-75d

οὐκοῦν ὁμολογοῦμεν, ὅταν τίς τι ἰδὼν ἐννόησῃ ὅτι βούλεται μὲν τοῦτο ὃ νῦν ἐγὼ ὀρῶ εἶναι οἷον ἄλλο τι τῶν ὄντων. ἐνδεῖ δὲ καὶ οὐ δύναται τοιοῦτον εἶναι ἴσον οἷον ἐκεῖνο, ἀλλ' ἔστιν φαυλότερον ἀλλὰ μὲν δὴ ἕκ γε τῶν αἰσθήσεων δεῖ ἐννοῆσαι ὅτι τὰ ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν ἐκείνου τε ὀρέγεται τοῦ ὃ ἔστιν ἴσον, καὶ αὐτοῦ ἐνδεέστερά ἔστιν [...]. ὅτι προθυμεῖται μὲν πάντα τοιαῦτ' εἶναι οἷον ἐκεῖνο, ἔστιν δὲ αὐτοῦ φαυλότερα.

Nel cosmo platonico lo sforzo di assimilazione al modello che anima gli enti del mondo sensibile è evidente in tutti i livelli, dal bastoncino di legno dell'esempio del *Fedone* che "aspira" all'uguaglianza ideale (74c), fino all'uomo giusto che ha come suo parametro il paradigma divino: "Dio in nessuna circostanza, in nessun modo, è ingiusto, ma, anzi, è supremamente giusto, e non c'è niente di più simile a lui di quello di noi che, a sua volta, sia diventato il più giusto possibile" (*Teeteto* 176c).⁴⁸

La somiglianza intesa come sforzo di assimilazione si armonizza con l'origine del termine *mimesis*. Questo sostantivo deriva dal verbo *mimeomai*, il quale, a sua volta trova origine dal nome del mimo-attore, *mimos*. Scrive Else, "the original sphere of mimêsis - or rather mîmos and mimeîsthai - was the imitation of animate beings, animal and human, by the body and the voice (...), rather than by artefacts such as statues or sculptures. In other words, these terms originally denoted a dramatic or quasy-dramatic representation, and their extension to non-dramatic form like painting and sculpture must have been a secondary development." (1958, p. 78). Lo stesso giudizio è condiviso da R. Dupont-Roc e J. Lallot che, nell'introduzione alla traduzione e commento della *Poetica* di Aristotele, scrivono: "La famille de mimesis s'enracine dans une forme de représentation au sens théâtrale du mot" (2011, p. 18), e da Havelock: "... *mimesis* ... a notion derived from the specific context of mimicry and dramatic representation" (1963, p. 27).⁴⁹

Il significato originario del termine, pertanto, è attivo, ossia, rendersi simile al modello, rappresentare mediante atteggiamenti del corpo, gesti e espressioni del viso, come fanno i mimi. Nehamas (1999, p. 206) conferma che originariamente il termine *mimesis* è usato solo per caratterizzare la poesia teatrale, drammatica e la danza e significa principalmente *agire come* [*acting like*] un'altra persona, agire come se si fosse un'altra persona.

Un mirabile esempio di quanto è stato evidenziato dagli studiosi è il canto del coro delle Deliadi nell'*Inno ad Apollo* di Pindaro, il quale è raffigurato come una *mimesis* dei linguaggi inintelligibili di tutti gli uomini.⁵⁰ Si tratta di un riprodurre artisticamente, di fronte al pubblico degli Ioni riuniti nell'isola in occasione della grande festa, linguaggi non propri: un far rivivere in modo da coinvolgere anche emozionalmente i convenuti.⁵¹

Il senso passivo, essere una imitazione, ossia essere risultato di un lavoro di imitazione e copia di un modello, è un senso derivato e tardo.

È utile osservare, infine, che il verbo in questione, *mimeomai*, è impiegato da Platone sempre in *vox media*. La *vox media*, diversamente dalle voci attiva e passiva, riunisce in sé le due condizioni dell'agire e del patire. Mi pare ragionevole pensare che il "rendersi simile"

⁴⁸ *Teeteto* 176c:

θεὸς οὐδαμῆ οὐδαμῶς ἄδικος, ἀλλ' ὡς οἶόν τε δικαιοτάτος, καὶ οὐκ ἔστιν αὐτῷ ὁμοιότερον οὐδὲν ἢ ὅς ἂν ἡμῶν αὐ γένηται ὅτι δικαιοτάτος.

⁴⁹ L'autore ne parla diffusamente nelle pagine 20-35.

⁵⁰ Pindaro, *Inno ad Apollo*, v. 163 ss.

⁵¹ Gli esempi a questo rispetto potrebbero moltiplicarsi, ricordo solo il significativo passo tratto dalle *Coefore* di Eschilo, v. 564 ss.

(*mimēisthai*), si dica alla *vox media* perché il soggetto compie l'azione di tendere al modello ed è, allo stesso tempo, modificato dal modello che rappresenta e che gli dá senso ed esistenza.

L'aspetto originario del termine appare nel *Sofista*. Dopo aver presentato la tecnica mimetica (*eidolopoíē*) nella sezione 235b-d, Platone la riprende verso la fine del dialogo. In 265b, la sua determinazione viene compiuta attraverso una nuova divisione della tecnica produttiva in produzione umana attraverso l'uso di strumenti, o usando se stessi e il proprio corpo e la propria voce. Questa seconda parte, sottolinea espressamente Platone, è "propriamente chiamata" (*malista kekletai*) imitazione (*mimesis, mimetikon*). Come si vede, il termine *mimesis* è propriamente l'accezione che indica l'atto di produrre immagini con il proprio corpo e con la propria voce.⁵²

Gli scrittori latini alludono allo stesso significato, visto che in alcuni testi filosofici latini il verbo *mimēomai* è reso dal latino *simulare*. Come osserva Pradeau, è evidente che i latini prediligono *simulare* ad *imitare*. Cicerone, per esempio, scrive: "*Ne quid fictum sit neve simulatum*", ossia, l'uomo dabbene deve evitare tutto ciò che sarebbe finto o simulato; e poco più avanti nello stesso testo, ciò che è simulato si oppone a ciò che è *verum et voluntarium*.⁵³

Queste sono alcune delle ragioni che mi hanno spinto a credere che funzione principale dell'"immagine" non sia quella di imitare.

3) LA *MIMESIS*, MEDIUM DELLE REALTÀ ASSENTI

L'immagine in Platone e nella letteratura greca arcaica è presente quando si tratta di evocare e di vedere qualcosa di per sé assente, e che senza la *mimesis* non potrebbe essere immaginato.

Se i Greci sentono la presenza della divinità al cospetto della statua di Atena, è giustamente per il fatto che la dea è assente, nella misura in cui supera infinitamente ciascuna delle forme attraverso le quali l'artista ha cercato di concretizzarne la presenza.⁵⁴ La realtà della statua è di essere un ente privo di identità che acquista senso nell'essere "immagine di". "Ecco la situazione base del fenomeno mimetico: l'ente ospitante è una *mimesis* o un *mimema* dell'ente superiore ospitato" (PALUMBO, 2011, p. 171). Il legame tra l'archetipo e la sua copia è un legame fatto di rimandi e di riflessi, in cui è importante sovrapporre, ma anche distinguere.

⁵² Per la presenza del senso emulativo di *mimesis* nella *Repubblica* si veda NEHAMAS, 1999, p. 224.

⁵³ CICERONE, *L'Amicizia* XVIII 65; si veda anche VIII 26; XXV 95. Cf. PALUMBO, 2011, p. 165, n.29. PRADEAU (2009, p. 66) rileva che il latino *simulacrum* traduce il greco *eidolon*

⁵⁴ Nel *Fedro*, Platone afferma che diamo il nome di immortale alla divinità, *figurandocela*, pur senza vederla, come un vivente dotato di un'anima e di un corpo che non si staccano mai: "Il termine "immortale" non può essere spiegato sulla base di un solo discorso razionale; ma senza conoscerlo ed intenderlo in modo adeguato, noi ci figuriamo un dio, un essere vivente e immortale, che ha un'anima e un corpo eternamente connaturati" (246d). Su questo punto si veda JOUAN, 1996, p. 106.

Nella tragedia *Alcesti*, Euripide descrive l'emozione di Admeto di fronte alla statua che evoca la presenza della donna amata:⁵⁵

Raffigurato (*eikasthen*) da mani di abili artisti il tuo corpo sarà disteso sul mio letto; accanto a lui mi coricherò, e tendendo le mani, invocando il tuo nome, è la mia sposa che crederò di abbracciare, benché assente. Fredda voluttà, certo, e che tuttavia allevierà il peso del mio cuore (v. 348-352).⁵⁶

Nella misura in cui si gioca sull'ambiguità essere-apparire, la seduzione esercitata dall'immagine coinvolge ad un tempo la parte razionale e quella *epithymetika*, desiderativa, dell'anima⁵⁷ Questa è la ragione per cui l'immagine emana un flusso emotivo. Non esiste immagine, neppure una semplice copia, che non susciti un'emozione e non esista raffigurazione, neppure la più astratta, dalla quale non scaturisca un'idea.

Presenze impalpabili, quella di Alcesti e della dea Atena, che ad ogni tentativo di approssimazione fisica svaniscono nell'assenza, come le ombre che Ulisse incontra durante la sua discesa all'Ade.⁵⁸ È la madre, Anticlea, che nell'Ade riconosce il figlio, manifestandosi nella voce e nei gesti. Ma quando Ulisse si lancia verso di lei nel tentativo di stringerla tra le braccia, si scontra con un doloroso vuoto:

Venne mia madre e bevve il sangue nero; subito mi riconobbe e gemendo mi disse alate parole. [...] Esitando nell'animo, volevo prendere tra le braccia l'anima di mia madre defunta. Tre volte mi lanciai e l'animo mio mi spingeva a prenderla: tre volte simile a ombra o a sogno dalle braccia volò via; e a me ancor più nel cuore nasceva acuta pena (*Odissea*, XI, v. 206-208).⁵⁹

⁵⁵ Sulle emozioni provocate dalle creazioni plastiche e artistiche, in generale, si veda GOMBRICH, 1961.

⁵⁶ Traduzione personale.

⁵⁷ Si veda VILLELA-PETIT, 1991, p. 63. Su questo aspetto è interessante anche lo scritto di VERNANT, 1979, p. 133-160. L'azione della poesia mimetica sulla parte irrazionale dell'anima è argomento del libro X della *Repubblica*, in particolare alle pagine 595b-606d. In queste pagine, Platone distingue espressamente una facoltà superiore dell'anima, alla quale è proprio il calcolo e la misura, da una parte inferiore, chiamata *to anoeton*, la quale si lascia affascinare dalle apparenze (602a-605b). Nel *Sofista* 234b, il filosofo utilizza lo stesso aggettivo *anoetous* per indicare chi si lascia ingannare dall'arte mimetica. Si veda anche *Fedro* 250c.

⁵⁸ Si veda Omero, *Odissea*, XI, v. 153-222.

⁵⁹ Hom. *Od.* 11. 206-208 ὡς ἔφατ', αὐτὰρ ἐγὼ γ' ἔθελον φρεσὶ μερμηρίξας μητρὸς ἐμῆς ψυχὴν ἑλέειν κατατεθνηυῖας. τρεῖς μὲν ἐφωρμήθην, ἑλέειν τέ με θυμὸς ἀνώγει, τρεῖς δέ μοι ἐκ χειρῶν σκιῇ εἴκελον ἦ καὶ ὄνειρ' ἔπτατ'· ἐμοὶ δ' ἄχος ὅξυ γενέσκετο κηρόθι μᾶλλον, καὶ μιν φωνήσας ἔπεα πτερόεντα προσηύδων·

La *mimesis* è l'espedito che *evoca* enti privi di forma concreta e li trasforma in immagini visibili agli occhi non sensibili. È interessante far risaltare che nel canto XI dell'*Odissea* le anime di Tiresia, della madre di Ulisse e dei suoi compagni morti, sono dette *eidola*.⁶⁰

Achille fa la stessa esperienza di Ulisse con l'immagine del valoroso Patroclo nell'*Iliade*:

Ed ecco Comparigli del misero Patroclo
In vision lo spettro, a
lui del tutto Ne' begli occhi simile e nella voce, Nella statura, nelle
vesti [...] Coll'aperte braccia Amoroso avventossi, e nulla strinse,
Chè stridendo calò l'ombra sotterra, E svanì come fumo. In piè
rizzossi Sbalordito il Pelide, e palma a palma Battendo, in suono di
lamento disse: Oh ciel! dell'Orco gli abitanti han dunque Spirito ed
ombra, ma non corpo alcuno? Del misero Patroclo in questa notte
Sovra il capo mi stette il sospiro (*Iliade*, XXIII, v. 65-108).⁶¹

Il fantasma di Patroclo è solo “un soffio, un'apparenza illusoria” (ψυχή και εἶδωλον) perché è vuoto, “dentro non ha più la mente” (ἀτὰρ φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν) (*Iliade*, XXIII, v. 104).

I versi omerici, vibranti e commoventi, rimandano il lettore al proemio del *Fedone*, in cui il discepolo di Socrate confessa che parlare del Maestro e sentire parlare di lui sono “la più dolce di tutte le cose” (58d5-6).⁶²

L'approssimazione tra l'arte visiva, la parola e l'immagine⁶³ non è nuova nella letteratura greca. La relazione tra *logos* e *eidolon*, *mimema* o *eikon* si trova, per esempio, negli oratori. Alcimante, nell'orazione *Sugli autori di discorsi scritti, ovvero sui sofisti*, ai versi 27-28 parla di εἶδωλα και σχήματα και μιμήματα τῶν λόγων ossia “immagini, figure e rappresentazioni di discorsi”.⁶⁴

⁶⁰ Cf. Omero, *Odissea*, XI, v. 174; v. 476 ss.

⁶¹ Hom. *Il.* 23. 65-108 ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχῇ Πατροκλήος δειλοῖο πάντ' αὐτῷ μέγεθός τε και ὄμματα κάλ' ἔϊκυῖα και φωνήν [...] Ὡς ἄρα φωνήσας ὠρέξατο χερσὶ φίλησιν οὐδ' ἔλαβε· ψυχὴ δὲ κατὰ χθονὸς ἦῤτε καπνὸς ᾗχετο τετριγυῖα· ταφῶν δ' ἀνόρουσεν Ἀχιλλεὺς χερσὶ τε συμπλατάγησεν, ἔπος δ' ἰοφυδνὸν ἔειπεν· ὦ πόποι ἦ ῥά τίς ἐστι και εἶν Ἀἴδαο δόμοισι ψυχὴ και εἶδωλον, ἀτὰρ φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν· παννυχὴ γάρ μοι Πατροκλήος δειλοῖο ψυχὴ ἐφεστήκει γοώσά τε μυρομένη τε, και μοι ἔκαστ' ἐπέτελλεν, ἔϊκτο δὲ θέσκελον αὐτῶ.

⁶² Su questo passo del *Fedone*, si veda PALUMBO, 2003, p. 291-300.

⁶³ Platone scivola con disinvoltura dalla pittura al discorso in *Sofista* 239e5-240a6. Commentando queste pagine, ROSEN osserva “The sophist forces us to shift from visual images to the many senses of image that follow from the discourse” (1986, p. 151). In che senso il discorso è una immagine è chiarito da ROSEN in questi termini “To *say* what is, or what is not, is to copy what is, accurately or inaccurately, not in the literal sense of “painting” it, but in the sense of representing by the words and syntax of natural language (the logical form) the intelligible or structural elements of what is” (1986, p. 155).

⁶⁴ Sulla relazione tra discorso e immagine, si veda LASPIA, 2011, p. 112, n4. TRABATTONI (2005, p. 22-29) e VELARDI (2006, p. 302-303) trovano echi simili in Isocrate.

Nel *Fedro*, Socrate scrive che la scrittura è simile alla pittura (*zograpchia*). Tanto un dipinto quanto un discorso sono manifestazioni di *eidola* (275d-276a).⁶⁵ Nel *Sofista*, il filosofo osserva che accanto alle imitazioni prodotte dal pittore (*mimemata ... ton onton*, 234b6-7), anche a proposito dei discorsi esiste una tecnica (*peri tous logous ... einai tina allen technen* 234c2-3) che, mostrando immagini verbali (*eidola legomena peri panton* 234c6) seduce e fa sembrare che si sia detto cose reali (*alethe dokein legesthai* 234c6-7).

Nel caso di poesia e pittura,⁶⁶ Platone riprende l'analogia, attribuita a Simonide, tra i due tipi di manifestazione artistica e rinforza così una tradizione che sarà rinnovata nella *Poetica* di Aristotele e nella *ut pictura poesis*, secondo l'espressione latina, della *Ars Poetica* di Orazio.⁶⁷

La differenza essenziale fra l'archetipo e la copia è che l'originale ha vita, è animato, l'immagine no. La creatura dipinta, osserva Socrate nel *Fedro*, ti sta davanti come se fosse viva (*hos zonta*) ma se le rivolgi la parola mantiene un solenne silenzio (*semnon pany sigai*). Lo stesso dicasi per i discorsi (275d). Alcidemante lamenta il fatto che il discorso scritto non persuade e Platone rimprovera al discorso "immobile" di non insegnare (*legein*) ingannando chi voglia imparare (*manthanein*), perché dà l'impressione di sapere qualcosa (*hos to phronountas*) ma poi abbandona il suo interlocutore, come un fantasma (*eidolon*) evanescente sfuma, si dirada (*Fedro* 275d-276a).⁶⁸

L'immagine non ha vita, né identità. Essa è un ente privo di sé che ospita nel suo intimo un'altra realtà, della quale l'immagine emana la presenza. In questo modo si comportano un attore sulla scena di teatro, un poeta ispirato dalla Musa divina, una parola animata dal significato, o gli enti fisici da cui emana la realtà intelligibile. L'immagine, il poeta, l'attore, la parola, la realtà sensibile *mimountai*, ossia *evocano kata mimesin*, una realtà altra, superiore ad essi, che emana da essi, dalla quale dipendono e che dà loro vita, senso e nome.

Platone nelle *Leggi* scrive che il poeta è spoglio di sé, ossia manca di identità, al fine di indossare un'alterità che deve evocare senza mai potersi identificare con essa: "Un poeta, quando è seduto sul tripode della Musa, perde il controllo di sé e, come una sorgente, lascia liberamente scorrere ciò che gli passa per la mente. La sua è un'arte basata sulla *mimesis*" (719c3-d1).

E nel *Timeo* (49e), il filosofo conferma al livello ontologico che nessuno degli enti sensibili è un se stesso, ma ognuno di essi evoca (*phantazetai*) l'intelligibile.

In Platone l'immagine evoca, rinvia, segnala, emana una realtà assente: l'immagine "rimanda" (*semainei*, *Cratilo* 434a1) al modello, perché direziona il pensiero ad esso, evocandone la presenza. L'immagine è il *medium* che permette l'ascesa dell'anima ad una dimensione "altra".

⁶⁵ Si veda AVEZZÙ, 1982, p. 71-78. SCHUHL (1952, p. XI-XII) osserva giustamente che l'estrema sensibilità di Platone in relazione alle forme di arte, l'uso preciso del linguaggio dei pittori, del vocabolario tecnico degli *ateliers* indicherebbe non solo il fascino che l'arte ha esercitato sul filosofo durante la sua giovinezza, ma anche la probabilità che lo stesso Platone si sia cimentato in queste forme di creazione artistica.

⁶⁶ L'analogia della pittura con la poesia è argomento del libro X della *Repubblica*, a partire da 603c.

⁶⁷ Si veda VILLELA-PETTI, 1991, p. 60.

⁶⁸ Cf. LASPIA, 2011, p. 103.

La lingua greca ha un sostantivo molto significativo in questo senso. Il termine *sema* racchiude in un'unica parola un'idea e un'emozione, una ricchezza sconosciuta al suo corrispondente neolatino. Il termine greco significa ad un tempo “segno” e “pietra tombale”,⁶⁹ in quanto il sepolcro è immagine dell'invisibile, dell'al di là che solo può essere evocato, ma non rappresentato e, che senza la *mimesis* non potrebbe essere immaginato.

CONCLUSIONE

Il termine “immagine” è un termine chiave per la lettura e la comprensione della filosofia platonica.

L'immagine rimanda alla particolare relazione che esiste tra la realtà e la sua rappresentazione poetica, ontologica e linguistica.

La relazione che esiste tra la realtà, ideale o empirica, e la sua immagine non può essere ridotta a ciò che chiamiamo “imitazione”, sebbene questo significato non sia escluso da essa. *Mimesis* è la rappresentazione di un mondo e di una possibilità di significato. Tale rappresentazione è mimetica in quanto riesce a coinvolgere emotivamente lo spettatore, inducendolo a confondere l'immagine con la realtà stessa, al punto da scontrarsi con un doloroso vuoto quando egli cerchi di catturare l'essenza dell'immagine.

È caratteristico dell'immagine la dimensione del mancare: l'immagine non risponde alla propria essenza. Essa è ciò che è, ossia immagine, in quanto è in qualche modo in difetto. L'immagine è qualcosa come un ente senza esserlo realmente. La sua unica forza è la sua efficacia comunicativa, il suo potere di seduzione, in quanto essa agisce ad un tempo a livello razionale ed emotivo.

Nel presente studio, ho cercato di evidenziare questa duplice dimensione dell'immagine: da un lato, la sua dipendenza da un modello reale che dà vita, identità e significato all'immagine, sebbene l'immagine non possa mai raggiungere l'identità con la realtà da cui dipende; dall'altro la carica emotiva racchiusa in ogni immagine, la quale mostra agli occhi sensibili o non sensibili una realtà assente che attraverso l'immagine si rende a tal punto presente, che lo spettatore vive “come in un sogno”, ossia fa coincidere l'interesse dell'esperienza con questo “vedere”.

Platone era consapevole dello straordinario potere evocativo delle immagini e di come tale potere sia utile ad approssimare la vita alla poesia e al teatro, luoghi della mescolanza di emozione e di pensieri.

REFERÊNCIAS

ARISTOTELE. *La Poétique*. texte, traduction, notes par Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot. Paris: Éditions du Seuil, 2011.

⁶⁹ Per uno studio del segno religioso si veda VERNANT, 1970.

- AVEZZÙ, G. *Alcidamante: Orazioni e Frammenti*. <Bollettino dell'Istituto di Filologia greca> Suppl. 6, Roma, 1982.
- BRISSON, L. *Platon, Timée, Critias*. Paris: Flammarion, 1992.
- BRISSON, L. *Participation et prédication chez Platon*, <Revue Philosophique de la France et de l'Étranger> n. 4/1991, p. 557-569.
- BRUNSCHWIG, J. Le problème de la "self-participation" chez Platon. In: *L'art des confins, Mélanges offerts à M. de Gandillac*. Paris: Vrin, 1985. p. 121-135.
- CASERTANO, G. La struttura del dialogo (o di quando la filosofia si fa teatro). In: _____. (Org.). *Il Protagora di Platone: Struttura e problematiche*. Napoli: Loffredo, 2004. p. 728-766.
- CASERTANO, G. *Paradigmas de Verdade em Platão*. São Paulo: Loyola, 2010.
- CASERTANO, G. *Caratteristiche e funzioni del Logos. Sulla forma e la struttura del Teeteto*. In: MIGLIORI, M. (Org.). *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*. Napoli: La Città del Sole, 2000. p. 337-383.
- CASERTANO, G. *Uma introdução à Republica de Platão*. São Paulo: Paulus, 2011.
- CASERTANO, G. *Il nome della cosa*. Napoli: Loffredo, 1996.
- CORDERO, N.-L. *Introduction in: Platon, Le Sophiste*. trad. N. L. Cordero, Paris: GF-Flammarion, 1993.
- CORNFORD, F. M. *Plato's Theory of Knowledge: the Theaetetus and the Sophist*. New York: Dover Publications, 2003.
- CORNFORD, F. M. *La teoria platonica del conocimiento*, traduzione N. L. CORDERO e M. D. C. Ligatto. Buenos Aires: Paidós, s/d.
- DE SOUZA, E. C. *Discurso e Ontologia em Platão. Um estudo sobre o Sofista*. Ijuí: Editora Unijuí, 2009.
- DESCLOS, M. L. *Idoles, icônes et phantasmes dans les dialogues de Platon*, <Revue de Métaphysique et de Morale> 3, p. 310-327, 2000.
- DIXAUT, M. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001.
- FERRARI, F. Teoria delle idee e ontologia. In: VEGETTI, M. (Org.). *Platone, Repubblica, vol. IV (libro V)*. Napoli: Bibliopolis, 2005.
- FOLSCHNEID, D.; WUNENBURGER, J.J. *Metodologia filosófica*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- GASTALDI, S. *La mimesis e l'anima*. In *Platone, la Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. VEGETTI. Vol. VII (libro X). Napoli: Bibliopolis, 2007.
- GEBAUER, G.; WULF, C. *Mimesis Culture-Art-Society*. Los Angeles: University of California Press, 1995.

- GERSON, L. P. *God and Greek Philosophy. Studies in the early history of natural theology*. London-New York: Routledge, 1990.
- GOLDSCHMIDT, V. *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*. Paris: Vrin, 1947.
- GOLDSCHMIDT, V. *La Religios de Platon*. Paris: Vrin, 1949.
- GOMBRICH, E. H. *Art e Illusion*. Princeton: Princeton University Press, 1961.
- GOMBRICH, E. H. *História da Arte*. São Paulo: Círculo do Livro, 1972.
- GORDON, J. *Turning toward Philosophy. Literary Device and Dramatic Structure in Plato's Dialogues*. Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, 1999.
- HALLIWELL, S. *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and modern problems*. Oxford and Princeton: Princeton University Press, 2002.
- HAMM, C. V. Platão como artista. *Archai*, n. 12, p. 61-67, jan.-jun. 2014. DOI: <http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_12_6>.
- JOUAN, S. *Le problem de la participation chez Platon*. Memoire de D.E.A. Université Ch. De Gaulle – Lille 3, 1996.
- LASPINA, P. *Il discorso dipinto. Scrittura, voce e livelli di significazione a partire dal Fedro di Platone*. In: CASERTANO, G. (Org.). *Il Fedro di Platone: Struttura e problematiche*. Napoli: Loffredo 2011. p. 95-111.
- MIGLIORI, M. *Il Sofista di Platone. Valore e limiti dell'ontologia*. Brescia: Morcelliana, 2006.
- NAPOLITANO VALDITARA, L. M. *Platone e le "ragioni dell'immagine". Percorsi filosofici e deviazioni fra metafore e miti*. Milano: Adelphi, 2007.
- NEHAMAS, A. *Virtues of Authenticity: Essays of Plato and Socrates*. New Jersey: Princeton University Press, 1999.
- PALUMBO, L. *Mimesis ed enthousiasmos in Platone. Appunti sul Fedro*. In Casertano G. (Org.). *Il Fedro di Platone: Struttura e Problematiche*. Napoli: Loffredo, 2011.
- PALUMBO, L. *Il non essere e l'apparenza. Sul Sofista di Platone*. Napoli: Loffredo, 1994.
- PALUMBO, L. *Mimesis. Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*. Napoli: Loffredo, 2008.
- PALUMBO, L. *Le emozioni e il pensiero nel Fedone di Platone*. In: VENDITTI (Org.). *La filosofia e le emozioni. Atti Del XXXIV Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana*. Firenze: Le Monnier, 2003. p. 291-300.
- PATTERSON, R. A. *Image and Reality in Plato's Metaphysics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1985.
- PEREIRA DA SILVA J. A definição de imagem no Sofista de Platão. *Cadernos de Atas da ANPOF*, p. 71-78, 1/2001.

- PERINE, M. Il *Fedro*: un invito alla filosofia. In: CASERTANO, G. (Org.). *Il Fedro di Platone: Struttura e Problematiche*. Napoli: Loffredo, 2011.
- PLOTINO. *Ennéades*. Trad. E. Bréhier, Coll. Des Universités de France (G. Budé). Paris: Les Belles Lettres, 1924.
- POLLIT, J. J. *The Ancient View of Greek Art: Criticism, History and Terminology*. New Haven & London: Yale University Press, 1974.
- PRADEAU, J.-F. *Platon, l'imitation de la philosophie*. Paris: Aubier, 2009.
- ROSEN, S. *Plato's Sophist: the drama of original and image*. New Haven and London: Yale University Press, 1983.
- SCHUHL, P.-M. *Le merveilleux. La pensée et l'action*. Paris: Flammarion, 1952.
- SPINA, L. *L'enérgeia prima del cinema: parole per vedere*. In: <Dioniso> 4, p. 298-209, 2005.
- TRABATTONI, F. *Oralità e scrittura in Platone e nella cultura greca classica*. Roma: Carocci, 2005.
- VELARDI. *Platone, Fedro*. Milano: BUR, 2006.
- VERNANT, J. P. *Image et apparence dans la théorie platonicienne de la "mimesis"*. In: _____. (Org.). *Religions, histoires, raisons*. Paris, 1979. p. 133-160.
- VERNANT, J. P. *Image et apparence dans la théorie platonicienne de la mimésis* (1975) ripubblicato in *Naissance d'images*, in *Religions, histoires, raison*. Paris: Maspero, 1987. p. 105-137.
- VERNANT, J. P. *Mito e pensiero presso i Greci: studi di psicologia storica (Mythe et pensée chez les grecs: études de psychologie historique, 1965 e n. ed. 1988)*. Torino: Einaudi, 1970.
- VLASTOS, G. *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1973.
- VILLELA-PETIT, M. La question de l'image artistique dans le Sophiste. In: AUBENQUE, P. (Dir.). *Etudes sur le Sophiste de Platon*. Napoli: Bibliopolis, 1991. p. 53-91.

Recebido em: 18 de novembro de 2014

Aprovado em: 9 de dezembro de 2015

A MAIÊUTICA SOCRÁTICA COMO ‘UNIÃO’ DE TEORIAS NO *TEETETO*

Robson Gabioneta*
* Mestre em Filosofia
pela Universidade
Estadual de
Campinas.

RESUMO: A maiêutica socrática normalmente é descrita como a arte de conduzir alguém a produzir o próprio conhecimento por meio de perguntas, sem que Sócrates acrescente nada a este conhecimento. Porém, pensamos que ela é mais complexa que isso. Sócrates, para explicar sua arte a Teeteto, compara-se às parteiras. Elas julgam que sua principal função é unir os casais. Do mesmo modo, pensamos que a principal função de Sócrates é unir diferentes teorias, compondo novos saberes complexos. Assim, tentaremos acompanhar esse procedimento que, no nosso entender, pode ser desmembrado em 6 etapas: 1) sintetiza-se as formulações recebidas, adaptando-as gradativamente; 2) com isso, gera-se pontos de contatos ou elementos em comum; 3) permitindo, assim, uma fusão dessas teorias, cujo resultado é uma teoria mais complexa; 4) investiga-se as novas teorias geradas; 5) que, por sua vez, são unidas às ‘velhas’ teorias; 6) volta-se à etapa 1 para repetir o processo. Assim, é nosso objetivo neste artigo apresentar este aspecto da maiêutica socrática: a geração de teses a partir da articulação ou do ‘casamento’ das teorias de Protágoras, Teeteto e Heráclito.

PALAVRAS-CHAVE: Platão; *Teeteto*; maiêutica socrática.

SOCRATIC MAIEUTICS AS ‘UNION’ OF THEORIES IN THEAETETUS

ABSTRACT: Socratic maieutics is usually described as an art of leading someone to generate knowledge itself by means of questions, without Socrates adding up anything to this knowledge. We think, however, that there’s more to maieutics than this. To explain his art to Theaetetus, Socrates compares himself to the midwives. They deem their principal role uniting couples. We think likewise that Socrates’ principal role is to unite different theories, composing new complex knowledge. We will thus try to follow this procedure which, in our understanding, can be broken down into 6 stages: 1) the received formulations are synthesized, gradually adapting them; 2) contact points or common elements are therewith generated; 3) thus allowing a fusion of these theories, the result being a more complex theory; 4) the new generated theories are investigated;

5) which in turn are united to the ‘old’ theories; 6) return to stage 1 in order to repeat the procedure. In this way, our objective in this paper is to present this aspect of Socratic maieutics: the generation of theses from the articulation or the ‘marriage’ of Protagoras’, Theaetetus’ and Heraclitus’ theories.

KEYWORDS: Plato; *Teeteto*; socratic maieutics.

DESCRIÇÃO DA MAIÊUTICA¹

Sócrates, em 149a, para extrair de Teeteto uma definição de conhecimento, revela a ele e a Teodoro o seu modo de ajudar os jovens a gerar seus saberes. Sócrates relata que aprendeu isso com sua mãe, uma parteira. A parteira, em geral, explica ele, só pode ser uma mulher que já pariu e que não pode mais gerar filhos, uma vez que o gênero humano não é capaz de adquirir uma arte sem antes tê-la experimentado (149c). Graças a este saber, a parteira consegue identificar a mulher mais jovem que passa por uma situação similar à que ela já passou e, por meio de drogas e encantamentos, pode conduzir à geração de filhos saudáveis ou, quando for o caso, guiar o aborto (149b-c). Além disso, aponta Sócrates, a parteira, por possuir a arte da geração, julga-se capaz de participar do processo de fecundação, indicando qual a melhor mulher para determinado homem e o melhor homem para determinada mulher. Esta última arte, diz Sócrates, é aquilo de que ela mais se orgulha (149d).

Depois de caracterizá-la, Sócrates compara-se à parteira, dizendo que, enquanto ela ajuda a gerar seres humanos, ele, por sua vez, põe à prova, na alma dos jovens, seu pensamento, diferenciando aquilo que é verdadeiro e legítimo daquilo que é falso e imaginário (150c). Desse modo, quem convive com ele e é favorecido pela divindade progride tanto aos seus olhos como aos olhos dos outros; porém, quando este menospreza seu convívio em favor de uma má companhia, antes do tempo necessário, destrói aquilo que estava prestes a nascer. Já aquele que continua o contato diário com Sócrates² fica desorientado pelo duro trabalho que realizaram, até o momento em que ele, com sua arte, o acalma. Aquele, porém, que na sua companhia não conseguiu produzir nenhum saber, Sócrates aproxima-o de alguém mais útil.

Ao equiparar-se às parteiras, Sócrates está confessando que, apesar de não mais ser capaz de gerar conhecimentos, algum dia já realizou tamanho feito.³ Quais foram esses

¹ Estamos usando a tradução de Nogueira (2010) com algumas modificações. Agradecemos ao Prof. Marcelo P. Marques pelo curso sobre a primeira parte do *Teeteto* na Unicamp no primeiro semestre de 2014, e pelas críticas e sugestões a este trabalho.

² Pensamos que a maiêutica de Sócrates é semelhante ao modo como Protágoras, no diálogo que leva seu nome, apresenta seu modo de convívio com os alunos (318a). Lá Protágoras diz que seu aluno, depois de frequentar suas aulas, voltará para casa melhor do que era antes, uma vez que ele ensina a excelência da vida política. Será que Sócrates aprendeu a maiêutica também com Protágoras?

³ Benoit (2004, II, p. 259) chama a atenção para a possibilidade de a suposta ‘teoria das ideias’ ser uma das coisas que Sócrates produziu durante sua vida.

saberes não é dito no diálogo. Também não é dito o motivo pelo qual a parteira, para exercer sua profissão, não pode mais ser fértil, não pode mais gerar. Desse modo, uma fértil mulher jovem que já gerou um filho não pode ser parteira. Podemos cogitar dois motivos para que isto seja assim: para diminuir o risco de furto da criança ou mesmo o furto do próprio genitor. Algo semelhante podemos pensar da prática de Sócrates: ao dizer ao seu interlocutor que já produziu, mas que não pode produzir mais, Sócrates indica que não pretende se apoiar daquilo que ajudou a produzir.⁴

No diálogo também não fica claro qual é o equivalente socrático das drogas e encantamentos que as parteiras usam. Quem, porém, faz um paralelo entre a saúde dos corpos e a condução das almas é o fictício Protágoras, em 167a. Ele diz que o médico muda o estado do doente pelo uso de drogas, enquanto o sofista faz o mesmo com os discursos. A maiêutica de Sócrates, então, seria semelhante à prática dos sofistas?⁵

Por fim, é dito que as parteiras julgam-se capazes de participar do processo de gestação, indicando uma dada mulher a um homem, e vice-versa. Sócrates, por sua vez, afirma que faz papel de casamenteiro quando a pessoa que ele assiste não foi capaz de produzir nada; porém, quando seu assistido produz algo, Sócrates não mais é casamenteiro, mas um dos fecundantes. Logo, nesta situação, Sócrates não é mais estéril.

Esta última observação é o que nos interessa neste artigo. Como Sócrates investiga as teses de supostos sábios, sem acrescentar nada a elas, como ele próprio afirma em vários lugares?⁶ Por um lado, pensamos que Sócrates é ativo, quando investiga as teorias dos sábios na conversa com Teodoro e Teeteto;⁷ por outro lado, Sócrates será casamenteiro, não para indicar alguém para conviver com Teeteto,⁸ mas para identificar qual teoria pode ser aproximada de

⁴ No diálogo *Protágoras*, em 361d, Sócrates diz que seguirá o modelo de Prometeu pela vida inteira. Prometeu é caracterizado nesse diálogo como aquele que, para salvar o homem, rouba de Hefesto e Atena o fogo e as artes, bem como o modo de ensiná-las.

⁵ Sobre isso ver Benoît (2004, III, p.83) e Gabioneta (2013, p.95).

⁶ Por exemplo, em 157c. No diálogo *Protágoras*, em 351-2, Sócrates, na companhia de Protágoras, desenvolve uma técnica de expansão de sentidos de uma frase a partir da aproximação de sinônimos das palavras que formam essa frase. Ver Gabioneta (2013, p.31 e p.88).

⁷ Burnyeat (1990, p.12) diz o seguinte: “Whatever we decide about Plato’s broadening the focus of discussion, it should come as no surprise to find that, in consequence, the application of the Protagorean formula ‘x appears F to a’ gets considerably extended.” De modo semelhante, Tordesillas (2009, p.12) afirma: “No *Teeteto*, Platão remonta, através de uma reinterpretação do homem-medida de Protágoras, e por uma torrente de implicações, a uma teoria que ele apresenta como sendo a de Heráclito.” Antes deles, Platão em 172b, já indica como ele investiga as teses dos sábios.

⁸ Acerca da questão relativa a ‘indicar alguém para conviver-aprender com alguém’, pensamos que há dois momentos importantes: Teodoro, em várias passagens do diálogo, julga-se incapaz de acompanhar Sócrates e, por isso, insiste para que Teeteto seja ‘parceiro’ de Sócrates nas discussões. Já no *Sofista*, diálogo no qual os mesmos personagens voltam a se encontrar, Teodoro traz o Estrangeiro de Eleia (216a) para apresentá-lo àqueles com quem conversou no *Teeteto*, ou seja, Sócrates e Teeteto; porém, é Sócrates que o aproxima (217d) de Teeteto, a fim de que possam conversar sobre a definição dos gêneros: sofista, filósofo e político.

outra. Na verdade, como veremos, Sócrates ouve as definições de conhecimento de Teeteto, simplifica-as por meio de uma síntese,⁹ a partir da qual as articula à tese do ‘homem medida’ de Protágoras, e, a seguir, procura as consequências dessa junção, de modo a mostrar como são compatíveis com a tese fluxista de Heráclito.¹⁰ Daremos destaque às uniões entre as teses de Teeteto e Protágoras, propondo que esse é um dos sentidos fundamentais da maiêutica socrática.¹¹

UNIÃO ENTRE AS TEORIAS DE TEETETO, PROTÁGORAS E HERÁCLITO

Assim, em 151e, pela exortação de Sócrates, Teeteto dá a sua primeira definição de conhecimento: “de fato, parece-me que quem sabe algo apercebe aquilo que sabe e, tal como agora parece, saber não é outra coisa que não percepção” (151e). Observo que Teeteto diz duas coisas que, apesar de estarem relacionadas, são diferentes. Na primeira, afirma que aquele que sabe percebe aquilo que sabe, ou, em outros termos, o conhecimento do sabedor é perceptível para ele. Na segunda, diz que o saber não pode ser outra coisa que não esteja na percepção, ou seja, se há saber, este saber se fixa somente na percepção. Na primeira, o foco é o perceptor; na segunda, o centro desloca-se para a percepção do perceptor.

Sócrates, por sua vez, sintetiza as frases de Teeteto na seguinte afirmação: “percepção, dizes, é saber” (151e). Se compararmos esta síntese com as duas frases de Teeteto, veremos que, na primeira, Sócrates altera a ordem dos termos: Teeteto diz que o saber é percebido,

⁹ Um dos recursos de Sócrates é a simplicidade, como indica em 147c, ao definir lama como terra molhada.

¹⁰ Acerca do modo como Platão investiga a tese de Protágoras, diz Tordesillas (2009, p.13): “os intérpretes estão de acordo – e é um dos raros pontos de acordo, visto serem grandes as divergências sobre a interpretação do fragmento DK80B1 de Protágoras – sobre a estrutura de conjunto da composição platônica, a respeito do fato de que a progressão desta composição é obra de Platão, assim como sobre o fato de que as aproximações que Platão faz não se encontram necessariamente na obra mencionada de Protágoras.” Um dos problemas dos estudiosos que se propõem à tarefa de interpretar os fragmentos de Protágoras é justamente retirá-los do contexto platônico. Essa, por exemplo, é a crítica que Cassin (2005, p.15) faz a Kerferd. Para uma tentativa de investigação do fr. 1, de Protágoras ver Vaz Pinto (1995, p. 328). Sobre a investigação que Platão faz dos fragmentos de Heráclito, ver Flaksman (2009).

¹¹ Na verdade, pensamos que esta é apenas a primeira fase da investigação que Platão faz sobre seus antecedentes. Depois de investigar as teses dos supostos sábios, Platão as classifica para, logo em seguida, confrontá-las. Um exemplo de confronto ocorre no diálogo *Crátilo*, como aponta Benoit (2003, p. 118). E também no próprio *Teeteto*, em 154d-e, é indicado o procedimento platônico. Por fim, o que é investigado precisa ser avaliado. Para isso, Platão, no *Sofista*, apresenta o método da purificação (226-230). Sobre isso ver Gabioneta (2013, p.50 a 54) e também Rey Puente (2002, p. 8).

enquanto Sócrates diz que a percepção é saber.¹² Na segunda, Sócrates também inverte os elementos da frase, mas antes, retira as negativas.¹³

Na sequência do diálogo, Sócrates diz que a tese de Teeteto – aquela que ele sintetizou –, um pouco diferente, afirma o mesmo que a tese de Protágoras: “a medida de todas as coisas é o homem, ‘das que são, enquanto são, das que não são, enquanto não são’” (152a).¹⁴ Para uni-la com a tese de Teeteto, Sócrates a modifica para: “que cada coisa é para mim do modo que a mim me parece; por outro lado, é para ti do mesmo modo que a ti te parece. E tu e eu somos homens” (152a). Sócrates aqui se reconhece como o homem da frase de Protágoras, do mesmo modo que Teeteto. As coisas são para ele, Sócrates, tais como a ele aparecem, e, para o outro, Teeteto, também como lhe parecem. Assim, ‘como as coisas são e como as coisas não são’ torna-se ‘as coisas que são percebidas por Sócrates e Teeteto.’¹⁵ Note-se que, por enquanto, nada é dito sobre a medida.¹⁶

Tendo desmembrado o termo ‘homem’ em dois, Sócrates desenvolve o argumento com um exemplo de algo que pode atuar de maneiras distintas em duas pessoas, o vento: “não acontece, por vezes, um de nós sentir um mesmo sopro de vento frio e o outro não? E um sentir pouco frio e outro muito?” (152b). Com este exemplo, Sócrates introduz a possibilidade de, diante de um mesmo acontecimento - o vento - dois homens terem percepções distintas, um senti-lo frio, e o outro não ter essa percepção, ou mesmo um atribuir ao vento a qualidade de ser muito frio, enquanto o outro atribuir ao vento a qualidade de ser pouco frio.

A partir da possibilidade de dois homens – que poderiam ser Sócrates e Teeteto - terem percepções distintas, Sócrates apresenta o seguinte problema: “então, como dizemos que é o sopro do vento em si mesmo? Que é frio ou que não é frio?” (152b). Assim, o produto da união das teses modificadas de Teeteto e Protágoras será a distinção entre o

¹² No final do *Protágoras*, em 350c, Sócrates e Protágoras discutem esta inversão em frases do tipo X é Y. Depois de Protágoras afirmar que os corajosos são audaciosos e Sócrates tentar induzi-lo a conceder que também os audaciosos sejam corajosos, Protágoras explica que isso não é possível, uma vez que a coragem é mais abrangente que a audácia. Assim, usando o pensamento de Protágoras para entender a definição de Teeteto, podemos dizer que, apesar de o conhecimento tornar-se percepção, isso não significa que a percepção seja conhecimento. Ver Gabioneta (2013, p.30 e 73).

¹³ Há no *Sofista* uma discussão sobre o uso do ‘não’. Vejamos alguns lugares: em 240b, o Estrangeiro pergunta para Teeteto porque ele entende o não-verdadeiro como contrário do verdadeiro? Em 255e *et. seq.*, o Estrangeiro usa a negativa para evidenciar as relações entre os gêneros supremos. Em 257e, o Estrangeiro diz o seguinte: “não podemos, pois, admitir que a negação signifique contrariedade, mas apenas admitiremos nela alguma coisa de diferente. Eis o que significa o ‘não’ que colocamos como prefixo dos nomes que seguem a negação, ou ainda das coisas designadas por esses nomes.”

¹⁴ Como dissemos, há muitas discussões em torno da fidelidade ou não da frase de Protágoras aqui citada quando comparada a outras fontes antigas. Não será esse nosso objetivo. Interessa-nos o modo como Sócrates investiga esta teoria, unindo-a a outras.

¹⁵ Adiante, em 170d-e, Sócrates desloca esta ideia para a seguinte: as coisas são para alguém e não são para todas as outras pessoas.

¹⁶ Para uma posição contrária ver Flaksman (2009, p.97 e 98).

perceptor e a coisa que é percebida; entre aquilo que aparece ao perceptor e aquilo que a coisa faz com que seja percebido.

O próximo passo de Sócrates será perguntar: diante da diferença de opiniões sobre determinado objeto, qual será o critério para a escolha entre duas percepções diferentes? Qual das duas percepções se aproxima mais do objeto? Porém, se a percepção é saber (Teeteto) e percepção é sempre do que é (Protágoras) então: “a percepção é sempre daquilo que é e não pode ser falsa, sendo saber” (152c). Assim, unindo novamente as teses de Protágoras e Teeteto e acrescentando o raciocínio de que aquilo que é é verdadeiro,¹⁷ Sócrates gera um novo produto: ‘a percepção não pode ser falsa’.

A seguir, Sócrates volta a falar do em si, ou melhor, do objeto, a partir da exclusão da percepção que ele causa ao perceptor:

Que nada é um, por si e em si, e não poderias nomear algo com correção, nem indicar alguma qualidade: mas, se chamares a algo grande, também aparecerá pequeno, se chamares pesado, aparecerá também leve, e assim também todas as coisas, dado que nada é unidade, algo ou qualidade. (152d)

Assim, as conseqüências que Sócrates retira quando reduz o objeto àquilo que ele causa no perceptor são: a) nenhuma coisa pode possuir unidade, pois pode ser percebida de maneiras distintas; b) nenhum objeto pode ser por si e em si, mas depende do observador que o observa; c) não há um nome ou uma qualidade apropriada para o objeto, uma vez que os nomes são dados por perceptores que podem não concordar uns com os outros. Em outros termos, o fato de dois homens perceberem o objeto de modos diferentes significa que também os nomes, ou qualquer outra qualidade, não são qualidades das coisas, mas pertencem àquele que os atribui.¹⁸ Assim, é como se Sócrates dissesse que o homem é a medida do nome e das qualidades dos objetos. Se for assim, conclui Sócrates:

... nada é unidade, algo ou qualidade. Partindo do deslocamento, do movimento e da mistura de umas com as outras, todas as coisas se tornam aquelas que estávamos a dizer: não as chamando corretamente, pois nada nunca é, mas vai tornando sempre (152d-e).

Sócrates desloca a questão da atribuição de qualidades aos seres para a geração deles; daquilo que o ser é para aquilo que o ser torna-se.¹⁹ Assim, as coisas transformam-se pelo deslocamento, pelo movimento e pela mistura. Para ele, essa foi a preocupação de Heráclito

¹⁷ Apesar da negação de Sócrates, parece que a tese de Parmênides está implícita aqui.

¹⁸ O tema da correção dos nomes é desenvolvido no *Crátilo*.

¹⁹ No *Protágoras*, entre 340a e 347a, Sócrates discute com Protágoras a distinção entre o ser virtuoso de Pítaco e o tornar-se virtuoso de Simônides. Entendemos que Sócrates conclui, a partir de Simônides, que ser virtuoso é possível apenas por um curto período de tempo. Usando esse raciocínio, podemos dizer que o nome, assim como as outras qualidades dadas pelos homens em geral às coisas, é algo provisório, a coisa é aquilo que ela torna-se por um tempo, até tornar-se outra.

quando disse: “todas as coisas nascem do fluxo e do movimento”(153e).²⁰ Vale notar que a síntese de Sócrates exclui o deslocamento e a mistura.

A seguir, Sócrates une a tese de que tudo vem do movimento (Heráclito) com a tese de que ou as coisas são ou não são (Protágoras): “que o movimento transmite o que parece ser e o tornar-se, e o repouso o não ser e o destruir-se” (153a). O movimento faz com que as coisas apareçam, uma vez que, por causa dele, as coisas tornam-se; por outro lado, o repouso gera o não ser e a destruição.

Um pouco adiante, Sócrates une a tese de que o perceptor e o percebido são distintos (produto da união de Teeteto com Protágoras) com a tese de que tudo é movimento (Heráclito):

Em relação à visão, que aquilo a que chamas cor branca não é ela própria diferente, fora dos teus olhos, nem dentro dele, nem a coloques em alguma região (...) sigamos o argumento de ainda agora e estabeleçamos nada é unidade, por si e em si; assim, para nós, o preto, o branco e qualquer outra cor parecerão ser geradas a partir do encontro dos olhos com o movimento adequado. E então, cada coisa a que chamamos cor não é o que colide, nem o que sofre colisão, mas algo gerado no meio, próprio a cada um (153d-154a).

A distinção entre o perceptor e o percebido é aumentada por Sócrates: de um lado temos o homem, o perceptor, e aquilo que ele percebe; do outro lado temos a coisa percebida e aquilo que ela ‘permite’ que seja percebido. Assim, aquilo que chamamos de cor branca não tem realidade independente nem no olho nem na coisa, mas é algo que é gerado pelo encontro daquilo que o olho percebe com aquilo que o objeto deixa perceber. Além do mais, como tanto o olho quanto o objeto olhado se movimentam, um determinado encontro do movimento do olho e do movimento do objeto gera a cor branca.

O resultado dessa investigação - a mudança contínua entre o perceptor e o percebido (produto da união entre Teeteto, Protágoras e Heráclito) - Sócrates une com a medição das coisas (Protágoras):

Então, se nos compararmos com alguma coisa ou tocarmos numa coisa grande, branca ou quente, esta, ao encontrar-se com outra, nunca se tornará nessa, sem ela própria mudar; se, pelo contrário, o que se compara ou toca for grande, branco, ou quente, não é por estar próximo de outra coisa ou por ser afetado, que isso, não tendo sido afetado, se torna outra coisa (154b).²¹

²⁰ Como no caso de Protágoras, não pretendemos discutir se as interpretações que Platão propõe dos fragmentos de Heráclito são apropriadas ou não; nos interessa pensar como Platão une as teorias para investigá-las. Para uma análise do primeiro problema, ver Flaksman (2009).

²¹ Na tradução de A. Nogueira o *métro*n não fica claro, mas nas traduções de Chappell, Nunes, Campos, o termo aparece de modo mais claro. Por exemplo Nunes traduz: “Logo, se aquilo que medimos ou

Ou seja, quando pretendemos medir a coisa ou mesmo apenas a tocamos, alteramos o que ela é, ou melhor, o contato daquele que percebe com a coisa percebida altera a coisa percebida e também o perceptor.

Para finalizar este momento, vejamos o trecho no qual Sócrates apresenta o que uniu de cada uma das teorias:

É muito certo o que disseste, que o saber não é mais que percepção, e nele convergem tanto o que diz Homero, Heráclito e toda a sua espécie: que tudo se move como fluxo, e, como diz o sapientíssimo Protágoras, que o homem é a medida de todas as coisas, e ainda, como assim afirma Teeteto, que a percepção se torna saber (160d-e).

Note-se que a teoria de Teeteto volta a aparecer do modo que ele a enunciou; a tese de Heráclito é sintetizada de maneira diferente do que foi feito anteriormente: lá Sócrates dizia que, para Heráclito, todas as coisas nascem do fluxo e do movimento; já aqui diz que tudo se movimenta em fluxo; já de Protágoras é retirada a segunda parte: como as coisas são e como as coisas não são.

CONCLUSÃO

Pretendemos ter mostrado nesse artigo que a maiêutica não é uma simples ‘ajuda’ que Sócrates dá ao seu interlocutor na produção de saberes, por meio de perguntas e respostas, sem intervenção alguma. Em primeiro lugar, na própria comparação com as parteiras, pensamos que há alguns elementos que não são discutidos com o detalhe que merecem. Por exemplo, Sócrates, ao dizer-se estéril e ainda assim ser capaz de ajudar na produção de conhecimentos, está se comparando a Ártemis, a deusa que ajudou sua mãe, Leto, a dar à luz seu irmão, Apolo?²² Se aceitarmos essa aproximação podemos indagar: quem é a mãe de Sócrates e quem seria seu irmão, que ele ajudou a ser gerado? Em 149c, é dito que a raça humana é muito frágil para fazer algo sem a devida experiência. Isso seria uma indicação do autor do diálogo de que Sócrates é uma figura mítica?

Seja como for, pensamos que Sócrates não é tão estéril como pretende indicar; além do mais, outra referência às parteiras nos indica algo que também merece nossa atenção. Sócrates, como as parteiras, é casamenteiro. Mas como ele une as teorias? Ele ouve de Teeteto sua definição de conhecimento e, lembrando-se das técnicas sofísticas que aprendeu durante sua vida, ao conversar com os sofistas, como, por exemplo, com Protágoras e Górgias,²³ manipula cuidadosamente cada palavra de Teeteto. A primeira síntese de Sócrates contém pelo menos dois recursos que poderíamos chamar de sofísticos: a alteração da ordem das

o que tocamos fosse grande, branco ou quente, nunca se mudaria ao entrar em contato com outra coisa, se não sofresse, também, alguma alteração.”

²² Ver Morillas (1998, p.115)

²³ Para a justificação disso ver Gabioneta (2013, cap. 2 e 4). Não trabalhamos com a oposição sofista/filósofo consagrada na tradição.

palavras, fazendo o sujeito virar objeto, e a retirada das negativas das frases. Com as alterações, fica fácil comparar os pensamentos de Teeteto e de Protágoras. Se a percepção é saber, então aquele que percebe sabe. Se o homem é a medida de tudo e o homem percebe, logo aquele que percebe é a medida daquilo que percebe; assim, sua percepção não pode ser falsa, mas é sempre verdadeira.

Assim, as teses de Teeteto e Protágoras são investigadas, algumas de suas conseqüências são apresentadas e, a partir disso, elas são unidas. O primeiro filho é: o homem mede tudo com seus sentidos. Para gerar o segundo filho, Sócrates pergunta o que aconteceria se dois homens, como eu e você, percebessem coisas diferentes, como, por exemplo, um achasse que este texto tem sentido e outro não. O que seria este texto, ele mesmo? Assim, o segundo filho é a separação entre aquilo que o homem percebe e o modo como o objeto se deixa perceber. Uma coisa é o objeto percebido, outra é o homem que percebe. Se perceptor e percebido são distintos e dois perceptores podem perceber aspectos diferentes de um mesmo objeto, como podemos entender a unidade das coisas? Como chegamos ao 'em si' através da percepção? Como vamos nomear ou qualificar as coisas? Então, temos que admitir, junto com Heráclito, que tudo é movimento, ou seja, que tudo nasce da mistura. As coisas são algo até se degradarem, quando, então, elas transformam-se em outras coisas, tornando-se outras. Mas se as coisas se movimentam e nós, seres que percebemos, também, então aquilo que percebemos é gerado pelo encontro dos movimentos de ambos. O que convencionalmente chamamos de percepção não é nada além do que um momento passageiro do movimento incessante de tudo.

Depois dessa operação, já não temos o pensamento de Teeteto, Protágoras ou Heráclito. Muito menos o de Sócrates; temos, sim, uma confluência de teses articuladas, um fluxo de teorias encaixadas uma dentro da outra, com o intuito, penso eu, de produzir um amálgama, uma nova teoria complexa. Esse é o resultado do parto, uma união de teorias que acaba por explicitar o que verdadeiramente implicam ou significam. Desse modo, ficar discutindo se Platão é desleal ao investigar seus antecessores não me parece fecundo. O que talvez fosse produtivo é investigar as teses de Teeteto, Protágoras e Heráclito sob um viés que não foi praticado por Sócrates. Desse modo, teríamos novos saberes.

Se isso for possível, aquele que empreender essa iniciativa deve entregar esses novos saberes a bons sofistas, como Sócrates e Teeteto, que irão tentar refutá-los a todo custo, como se toda a humanidade dependesse disso. O resultado dessa investigação deve ser dada ao dialético, que por sua vez, irá dividir e unir, separar e articular. Tendo como patrono Apolo, o filósofo-dialético, deve jogar fora o que for inútil e aproveitar o que for possível. Isso, porém, até surgir um novo filósofo, para mostrar os erros e recusar as uniões do anterior, como se fossem partos realizados por um sofista.²⁴

²⁴ Ver Gabioneta (2013), seção 3.3 e conclusão.

No caso deste texto, o que nos resta é sermos ‘maieúticos’ de Sócrates, ou seja, devemos verificar se o que ele produziu pelas conversas nos diálogos é algum saber ou se é mera ilusão.²⁵

REFERÊNCIAS

- PLATÃO. *Diálogos*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 1972.
- PLATON. *Oeuvres complètes*. Texto grego e tradução francesa. Paris: Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1920.
- PLATÓN. *Diálogos*. Madrid: Editorial Gredos, 2008.
- PLATÃO. *Teeteto*. Tradução Nogueira, A. M.; Boeri, M. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- BURNYEAT, Myles. *The Theaetetus of Plato*. Translation of M. J. Levett. Indianapolis: Hackett, 1990.
- CHAPPELL, Timothy. *Reading Plato's Theaetetus*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2004.
- AZEVEDO, Maria S. Da maiêutica socrática à maiêutica platônica. *Humanitas*, v. IV, n. 65, p. 265-281, 2003.
- BENOIT, Hector. *Em busca da odisséia dialógica: a questão metodológica das temporalidade*. 2004. Tese (Livre Docência em Filosofia) - Unicamp, Campinas, 2004.
- BORGES, Anderson P. *Razão e Sensação no Teeteto de Platão*. 2009. Tese (Doutorado em Filosofia) – USP, São Paulo, 2009.
- CASSIN, Barbara. *O efeito sofístico*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina F. F., Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005.
- FLAKSMAN, Ana. *Aspectos da recepção de Heráclito por Platão*. 2009. Tese (Doutorado em Filosofia) PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2009.
- GABIONETA, R. *Um estudo sobre o sofista Protágoras nos diálogos de Platão*. 2013. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Unicamp, Campinas, 2013.
- KERFERD, G. B. *O movimento sofista*. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- MARQUES, M. P. Os sofistas: o saber em questão. In: FIGUEREIDO, V (Org). *Filósofos na sala de aula*. São Paulo: Ed. Berlindis & Vertecchia, 2007. v. 2.
- MORILLAS, M. *Los dioses del Olimpo*. Madrid: Akanza Ed., 1998.

²⁵ Benoit (2004), em sua livre docência, mostra que Sócrates é acusado por Platão, no *Sofista*, de ser a essência do sofista. Gabioneta (2013) problematiza isso mostrando que o sofista caracterizado por Platão como um tipo que não existe na história, como aponta Marques (2007), é uma passagem para o ser filósofo.

REY PUENTE, Fernando. A kátharsis em Platão e Aristóteles. In: DUARTE, R.; FIGUEIREDO, V.; FREITAS, V.; KANGUSSU, I. (Org.). *Kátharsis: reflexões de um conceito estético*. Belo Horizonte: C/Arte, 2002. p. 71-79.

SANTOS, J. G. (Org.) *Do Saber ao Conhecimento: Estudos sobre o Teeteto*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.

TORDESILLAS, Afonso. Platão, Protágoras e o homem-medida. *Dissertatio*, v. 29, p. 11-42, inverno de 2009.

VAZ PINTO, Maria José. A “medida das coisas” entre o homem e deus – algumas reflexões sobre o frag. 1 de Protágoras. *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, v. 2, n. 8, p. 321-331, 1995.

Recebido em: 5 de agosto de 2015

Aprovado em: 7 de dezembro 2015

MONGES SOB O MANTO DE GENERAIS:
ARISTOCRACIA IMPERIAL GALO-ROMANA
E MONASTICISMO NAS OBRAS
DE SIDÔNIO APOLINÁRIO*

Matheus Coutinho Figuinha**

* Esta pesquisa foi financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

** Universidade de São Paulo (USP).

RESUMO: As cartas e os poemas do nobre Sidônio Apolinário tendem a ser ignorados pelos estudiosos do monasticismo tardo-antigo. O presente texto é uma tentativa de preencher esta lacuna historiográfica. Meu objetivo é analisar as notícias de Sidônio acerca dos monges e monastérios de sua época, focando na relação da aristocracia imperial galo-romana com o monasticismo. As obras de Sidônio sugerem que, até o início da década de 480, a aristocracia imperial galo-romana, de modo geral, pouco se envolveu com monges e assuntos monásticos. Mas, ao mesmo tempo, elas revelam o interesse que monges eruditos e taumaturgos podiam despertar em grandes aristocratas e o papel que estes podiam ter no governo e no cotidiano de determinados monastérios.

PALAVRAS-CHAVE: Sidônio Apolinário; Aristocracia Imperial Galo-Romana; Monasticismo.

*MONKS UNDER THE GENERALS CLOAK: GALLO-ROMAN
IMPERIAL ARISTOCRACY AND MONASTICISM
IN THE WORKS OF SIDONIUS APOLLINARIS*

ABSTRACT: The letters and poems of the noble Sidonius Apollinaris tend to be ignored by scholars of late antique monasticism. The present paper is an attempt to fill this historiographical gap. My purpose is to examine the information that Sidonius provides on monks and monasteries of his time, focusing on the relation of the imperial Gallo-Roman aristocracy to monasticism. The works of Sidonius suggest that, up to the beginning of the 480's, imperial Gallo-Roman aristocracy, in general, was little concerned with monks and monastic matters. But, at the same time, they reveal the interest that educated and thaumaturgical monks could stimulate in great aristocrats and the role that the latter could have in the government and daily activities of some monasteries.

KEYWORDS: Sidonius Apollinaris; Imperial Gallo-Roman Aristocracy; Monasticism.

As cartas e os poemas do nobre Gaio Sólido Apolinário Sidônio são fundamentais para o nosso conhecimento da aristocracia imperial galo-romana e da história política da Gália na segunda metade do século V. Samuel Dill (1899: 187) já reconhecia, no fim do século XIX, que “Não há relíquia daquela época mais preciosa para o historiador da sociedade do que as obras do bispo e grande senhor da Auvergne”.¹ E, de fato, desde a época do historiador inglês, as obras de Sidônio têm sido amplamente estudadas do ponto de vista histórico, literário e linguístico.² Contudo, existem raros estudos dedicados ao que Sidônio revela sobre o monasticismo de sua época.³ A ideia corrente é a de que ele é, “de modo decepcionante, muito pouco informativo sobre o cenário religioso de Clermont” (Harries, 1994: 192).⁴ Com este artigo, espero preencher esta lacuna historiográfica. Meu objetivo é examinar as notícias de Sidônio sobre os monges e monastérios de seu tempo, focando na relação da aristocracia imperial galo-romana com o monasticismo.

MONGES SOB O MANTO DE GENERAIS

Estamos acostumados a pensar as aristocracias ocidentais dos séculos IV e V amplamente fascinadas pela Igreja e pelo monasticismo (por exemplo, Nelson, 2001: 578; Brown, 2012: 415). Tantos aristocratas teriam sido ordenados clérigos ou teriam se tornado monges que um dos motivos da queda do Império romano, de acordo com alguns estudiosos, teria sido justamente a fuga de homens talentosos do governo e da administração para igrejas e monastérios (Frend, 1969: 1-11; Frend, 1974: 100-133; Momigliano, 1989: 23-27).

O único, porém, que delineou as etapas da progressiva aceitação do monasticismo pelas aristocracias ocidentais foi Jacques Fontaine. O estudioso argumenta que a primeira etapa estender-se-ia da propagação de notícias sobre o monasticismo egípcio no Ocidente, a partir da década de 330, à fundação de Marmoutier por Martinho de Tours, em 371. Já nesta primeira etapa, de acordo com Fontaine, “convém representar as elites dirigentes como largamente tocadas pela difusão da propaganda monástica” (Fontaine, 1979: 40).⁵ A segunda etapa situar-se-ia na década de 370, momento em que, “Através do escândalo, do sucesso de livraria, da propaganda epistolar, o monasticismo penetra por vontade ou por força nesta alta sociedade: ele atíça as imaginações, intriga e divide os espíritos, choca e conquista as

¹ “There is no relic of that age so precious to the historian of society as the works of the bishop and grand seigneur of Auvergne” (Dill, 1899: 187).

² Seria impossível elencar aqui todos os estudos sobre Sidônio, mesmo nos restringindo aos mais importantes. Uma bibliografia completa pode ser encontrada no site www.sidoniusapollinaris.nl. Vale lembrar, em todo caso, que a melhor e mais recente biografia de Sidônio é a de Harries, 1994.

³ As duas únicas exceções são Griffie, 1965: 142-148 e 324-325, e de Vogüé, 2003: 345-366.

⁴ “Sidonius himself is disappointingly uninformative about the religious landscape of Clermont in his day [...]” (Harries, 1994: 192).

⁵ “[...] il convient de se représenter les élites dirigeantes comme largement touchées par la diffusion de la propagande monastique” (Fontaine, 1979: 40).

almas, de Trier a Aquileia, de Roma às ilhas dálmatas” (Fontaine, 1979: 43).⁶ A terceira etapa limitar-se-ia à década de 380, quando o monasticismo, de acordo com Fontaine, começou a regularizar-se e a suscitar “mais facilmente as vocações providas da nobreza, de modo que as convergências de seus valores de vida com os da tradição antiga começam a chocar-se com os elementos brutalmente contestadores de suas formas de aparição primitivas” (Fontaine, 1979: 44).⁷ E a quarta etapa, finalmente, situar-se-ia nos anos de passagem do século IV ao século V. Fontaine sugere que, durante este período, o surgimento da literatura monástica latina teria começado a silenciar os últimos opositores do monasticismo. Teria também aparecido, em todas as regiões do Ocidente, a devoção monástica dos grandes latifundiários em suas *villae*, como Paulino de Nola, Sulpício Severo e Prudêncio de Calaguris.

Fontaine, portanto, traça uma difusão muito rápida do monasticismo entre as aristocracias ocidentais. Já no fim do século IV ou no início do século V seria possível encontrar, entre as aristocracias, um grande número de monges, que podiam viver em mosteiros ou em suas próprias *villae*, e de devotos, que consumiam obras monásticas e admiravam monges carismáticos. Deste modo, os valores tradicionais destas aristocracias teriam sido abalados pelo monasticismo.

Em suas obras, Sidônio retrata as atividades políticas e cotidianas, os gostos e as ambições de uma aristocracia que, nas províncias sob a autoridade de Arles a partir de 418, manteve o monopólio da política imperial.⁸ Alguns de seus escritos são, também, as principais fontes literárias disponíveis para o estudo das *villae* tardo-antigas.⁹ Assim, poderíamos esperar encontrar em suas obras numerosos indícios da difusão do monasticismo na aristocracia imperial galo-romana, tais como menções a aristocratas que se converteram ou que eram devotos de homens santos. Contudo, a imagem que Sidônio oferece é que o monasticismo era quase totalmente ignorado por esta aristocracia. Começemos com o que ele conta a respeito de monges aristocratas.

Entre 465 e 467, Sidônio dirigiu-se à *villa* de seu amigo Máximo, que havia sido oficial do Palácio (*palatinus*), para tratar do assunto de um cliente. Ao chegar, porém, Sidônio encontrou o amigo diferente de quanto o havia conhecido:

⁶ “Par le scandale, par le succès de librairie, par la propagande épistolaire, le monachisme pénètre alors de gré ou de force dans cette haute société: il y frappe les imaginations, intrigue les esprits et les divise, choque ou conquiert les âmes, de Trèves à Aquilée, de Rome aux îles dalmates” (Fontaine, 1979: 43).

⁷ “[...] d’autant plus facilement les vocations issues de la noblesse que les convergences de ses valeurs de vie avec celles de la tradition antique commencent à l’y emporter sur les éléments brutalement contestataires de ses formes d’apparition primitives” (Fontaine, 1979: 44).

⁸ Sobre as aristocracias e a situação política da Gália a partir de 418, os melhores estudos são os de Matthews, 1990: 329-351; Mathisen, 1993; Harries, 1994.

⁹ Sidônio foi considerado um autor pouco confiável para o estudo das *villae*, pois suas descrições seriam demasiadamente dependentes de seus modelos literários. Cf. Percival, 1992: 158; Wood, 1992: 9-18; Harries, 1994: 10 e 131; Percival, 1997: 279-292. Mais recentemente, contudo, ele tem sido reabilitado. Cf. Balmelle, 2001: 144-145; Dark, 2005: 331-342; Visser, 2014: 26-45.

Seu hábito, seu caminhar, seu recato, sua aparência, sua linguagem eram os de um religioso; seus cabelos eram curtos, sua barba era longa, as cadeiras eram tripodes, os véus pendurados às portas eram de cilício; o leito não tinha nenhuma pluma, nem a mesa nenhuma púrpura; sua hospitalidade era tão benigna quanto frugal, menos abundante em carnes do que em legumes. Certamente, se um prato era mais saboroso, não era por indulgência para si, mas para os hóspedes (*Epístola* 4.24.3).¹⁰

Ao levantar-se da mesa, Sidônio perguntou discretamente aos outros convivas presentes “qual gênero de vida entre as três ordens ele havia abraçado, se era monge, clérigo ou penitente” (*Epístola* 4.24.4).¹¹ Contaram-lhe, então, que Máximo havia sido ordenado padre pouco tempo antes, forçado pelos seus concidadãos. No dia seguinte, Sidônio conversou com Máximo enquanto seus clientes e escravos cuidavam dos animais.

Em uma carta do fim de 470 ou do início de 471, Sidônio elogia as “ações cotidianas” do *inlustris* Vécio, oferecendo-as aos seus leitores como exemplo a ser seguido. Após a morte da esposa, Vécio passou a viver como monge (*monachus, religiosus*) em sua *uilla*. Seu “novo gênero de vida” era tal que, nas palavras de Sidônio, ele era “monge não sob o pálio, mas sob o manto dos generais” (*Epístola* 4.9.3).¹² A maior qualidade de Vécio era que sua casa emulava sua “perfeita pudicícia” (*inlaesa pudicitia*): os escravos eram solícitos, os banquetes aos hóspedes e aos clientes eram igualmente generosos e a bondade e a sobriedade reinavam em todos os espaços.

Outras qualidades de Vécio eram que, segundo Sidônio, ele:

não fica atrás de ninguém na criação, na apreciação e na condução de cavalos, cães e falcões; ele demonstra suma elegância nas roupas, refinamento nos cintos, esplendor nos ornamentos dos cavalos; seu andar é solene, seu espírito, sério (o primeiro lhe garante confiança pública, o segundo, dignidade privada); sua indulgência não favorece o vício, sua reprimenda não é cruel, e sua severidade tem justa medida, pois não é torpe, mas rígida (*Epístola* 4.9.2).¹³

¹⁰ “Habitus uiro, gradus, pudor, color, sermo religiosus, tum coma breuis, barba prolixa, tripodes sellae, Cilicum uela foribus appensa, lectus nil habens plumae, mensa nil purpurae, humanitas ipsa sic benigna quod frugi, nec ita carnis abundans ut leguminibus; certe, si quid in cibis unctius, non sibi sed hospitibus indulgens” (Sidônio Apolinário, *Epístola* 4.24.3). Tradução do autor.

¹¹ “[...] quod genus uitae de tribus arripuisset ordinibus, monachum ageret an clericum paenitentemue” (Sidônio Apolinário, *Epístola* 4.24.4). Tradução do autor.

¹² “[...] nouoque genere uiuendi monachum complet non sub palliolo sed sub paludamento [...]” (Sidônio Apolinário, *Epístola* 4.9.3). Tradução do autor.

¹³ “[...] in equis, canibus, accipitribus instituendis, spectandis, circumferendis nulli secundus; summus nitor in uestibus, cultus in cingulis, splendor in phaleris; pomposus incessus, animus serius (iste publicam fidem, ille priuatam asserit dignitatem); remissio non uitians, correptio non cruentans,

Vécio, além disso, ouvia frequentemente a leitura das Escrituras enquanto comia, lia e cantava os salmos e abstinha-se de carnes, mesmo se dispondo a caçar. Sua moderação também aparecia no tratamento de seus escravos: “para com seus escravos domésticos, não é ameaçante ao proferir-lhes a palavra, nem desdenhoso ao aceitar um conselho, nem obstinado ao investigar um delito; rege o estado e a condição dos seus subordinados não segundo os direitos de propriedade, mas com discernimento” (*Epístola* 4.9.4).¹⁴ Vécio, enfim, cuidava da única filha, que era ainda pequena quando da morte da mãe, com “avita ternura, materna diligência e paterna benignidade” (*Epístola* 4.9.4).¹⁵

É muito provável que Filágrio, destinatário de uma carta de Sidônio de 469 ou 470, também fosse monge. Filágrio era provavelmente descendente do patrício homônimo (Sidônio Apolinário, *Epístola* 2.3.1; *Poema* 7.156-157) e, portanto, parente do imperador Ávito e de Magno Felix. Segundo Sidônio, Filágrio era admirado por “homens de nobre estirpe” (*summates uiri*) e era “instruído em todos os ramos da literatura” (*Epístola* 7.14.1).¹⁶ Filágrio gostava da companhia de “pessoas calmas” (*quieti*) e evitava a de “bárbaros” (*barbari*), dedicava-se diligentemente à leitura, encarnava a figura de um religioso (*persona religiosi*), não desejava os bens alheios e deleitava-se com a “companhia de pessoas instruídas” (*contubernia eruditorum*). Filágrio, além disso, era muito alegre, muito hospitaleiro, tratava seus escravos com “grande clemência” e jejuava em dias alternados. Por encarnar a figura de um religioso, é muito provável que Filágrio fosse monge. Sua hospitalidade e o tratamento que concedia aos seus escravos sugerem um regime semelhante ao de Vécio.

Alguns anos mais tarde, em 476/477, Sidônio enalteceu os ancestrais e a carreira de Tonânncio Ferreolo. Seus antepassados, lembra Sidônio na carta que lhe endereçou, haviam acumulado cadeiras *curules* e distinções patricias, sendo seu avô materno, Flávio Afrânio Siágrio, o mais eminente: ele havia ocupado o proconsulado da África em 379, a prefeitura da Cidade em 381, a prefeitura do pretório em 382 e o consulado em uma data posterior (Sidônio Apolinário, *Epístolas* 1.7.4 e 7.12.1).¹⁷ Sidônio assegura que também o pai e os tios de Ferreolo haviam tido carreiras brilhantes (*Epístola* 7.12.1), mas desconhecemos os cargos que ocuparam. Ao casar-se com Papiânia (Sidônio Apolinário, *Poema* 24.36-37), Ferreolo uniu-se à família de Ávito e, portanto, a Filágrio e ao próprio Sidônio.

Ferreolo era senador (Sidônio Apolinário, *Epístola* 1.7.9) e ocupou a prefeitura do pretório das Gálias entre 451 e 452/453. Como prefeito, cooperou com o *magister militum*

et seueritas eius temperamenti, quae non sit taetra sed tetrica” (Sidônio Apolinário, *Epístola* 4.9.2). Tradução do autor.

¹⁴ “[...] erga familiam suam nec in proferendo alloquio minax nec in admittendo consilio spernax nec in reatu inuestigando persequax; subiectorum statum condicionemque non dominio sed iudicio regit [...]” (Sidônio Apolinário, *Epístola* 4.9.4). Tradução do autor.

¹⁵ “[...] auita teneritudine, materna diligencia, paterna benignitate [...]” (Sidônio Apolinário, *Epístola* 4.9.4). Tradução do autor.

¹⁶ “[...] uirum omnium litterarum [...]” (Sidônio Apolinário, *Epístola* 7. 14.1). Tradução do autor.

¹⁷ Sidônio Apolinário, *Epístola* 7.12.1, atribui *triplices praefecturae* a Siágrio, de modo que ele foi novamente prefeito da Cidade ou prefeito do pretório após 382. Cf. Jones, Martindale e Morris, 1971: 862.

Aécio na campanha contra os hunos, em 451, persuadiu o rei Torismodo, graças unicamente à sua diplomacia, a abandonar o assédio a Arles, em 452/453, e reduziu os impostos que oneravam os proprietários gálicos, o que lhe garantiu grande reconhecimento (Sidônio Apolinário, *Epístola* 7.12.2).

Não é claro se Sidônio endereçou a carta a Ferreolo para congratulá-lo por ter sido ordenado padre ou se para consolá-lo, pois é possível que o presbiterado fosse considerado indigno de seu *status* social.¹⁸ Em todo caso, é provável que sua ordenação tenha sucedido sua conversão ao monasticismo. Sidônio escreve: “[minha pluma] julgou ser mais justo se fosses posto entre os perfeitos de Cristo do que entre os perfeitos de Valentiniano” (*Epístola* 7.12.4).¹⁹ E, após designar Ferreolo como “o religioso mais humilde” (*minimus religiosus*), conclui a carta com a fórmula “ora por nós” (*Ora pro nobis*), única em seu epistolário (Sidônio Apolinário, *Epístola* 7.12.4).

Como já observou Dill (1899: 207), Sidônio não concede muito espaço às mulheres em suas obras. Mas ele menciona duas monjas de origem aristocrática. A primeira, Frontina, era profundamente admirada pela família por causa de sua ascese rigorosa e de sua fé imensa. De acordo com Sidônio, ela teria sido “mais santa do que as santas virgens” (*Epístola* 4.21.4). Luce Pietri e Marc Heijmans (2013: 832) sugerem que ela provavelmente viveu, tendo feito o voto de virgindade perpétua, na casa dos pais. Ela era parente de Aper, membro de uma rica família senatorial.²⁰ A segunda monja mencionada por Sidônio é Eutrópia, que, após a morte do marido, passou a fazer jejuns, doações aos pobres e longas vigílias. Sidônio refere-se a ela como “venerável matrona Eutrópia” e “santa Eutrópia” (*Epístola* 6.2.1 e 4). Podemos deduzir sua origem senatorial tanto da sua qualificação como matrona quanto da sua antiga amizade com Sidônio.²¹

¹⁸ Sidônio Apolinário, *Epístola* 7.12.4: “Neque te sacerdotibus potius admixtum uitio uertat malignus interpres; nam grandis ordinum ignorantia tenet hinc aliquid derogaturos, quia, sicuti cum epulum festiuitas publica facit, prior est in prima mensa conuiua postremus ei, qui primus fuerit in secunda, sic absque conflictatione praestantior secundum bonorum sententiam computatur honorato maximo minimus religiosus”. Martindale, 1980: 466, supõe que a carta de Sidônio não indique que Ferreolo havia sido ordenado padre, mas apenas que “[...] he was now living a devout Christian life worthy of a priest [...]”. Contudo, se Ferreolo não havia sido ordenado padre, sua associação a *sacerdotes* não tem sentido.

¹⁹ “[...] censuitque iustius fieri si inter perfectos Christi quam si inter praefectos Valentiniani constituerere” (Sidônio Apolinário, *Epístola* 7.12.4). Tradução do autor.

²⁰ Sobre Aper, cf. Stroheker, 1948: 145; Martindale, 1980: 109; Heinzelmänn, 1982: 555; Pietri e Heijmans, 2013: 158-159. Pietri e Heijmans (2013: 832) supõem que Aper fosse “cousin germain” de Frontina, mas não há indícios que nos permitam saber o exato grau de parentesco entre ambos. Stroheker (1948: 145 e 176), Martindale (1980: 109 e 486) e Heinzelmänn (1982: 555 e 611) confundem Frontina com a tia materna de Aper, mas eram duas pessoas diferentes. Cf. Sidônio Apolinário, *Epístola* 4.21.4: “Sed et matertera tua hinc, et hinc fuit [...] Frontina [...]”.

²¹ Seria ela parente do nobre senador Eutrópio, grande amigo de Sidônio? Sobre Eutrópio, cf. Stroheker, 1948: 171; Martindale, 1980: 444-445; Heinzelmänn, 1982: 604; Pietri e Heijmans, 2013: 723-724.

De todos os membros da aristocracia imperial galo-romana que figuram nas obras de Sidônio, apenas seis eram monges – ou sete, se aceitarmos que Claudiano, sobre o qual falaremos a seguir, também pertencia a esta aristocracia. Qualquer um destes números é incrivelmente baixo se considerarmos a tese de que o monasticismo havia amplamente se difundido entre as aristocracias ocidentais até o início do século V. É claro que ambos os números (seis ou sete) não são conclusivos. Sidônio não mencionou todos os seus colegas, nem mesmo todos os seus colegas que se converteram.²² Para termos uma ideia mais precisa do significado destes números para a propagação do monasticismo na aristocracia imperial galo-romana, em particular, precisamos de estudos sobre outros autores e outras regiões do Ocidente para obtermos dados de comparação. Temos, de qualquer modo, números que não podem ser ignorados nos estudos sobre a difusão do monasticismo entre as aristocracias.

Acerca da devoção de grandes aristocratas por monges e monastérios, Sidônio é igualmente silencioso. Em uma carta a Volusiano, sobre a qual falaremos em breve, ele conta que Vitório, conde da Auvergne,²³ havia chorado a morte de um monge taumaturgo sírio, Abraão, e lhe pagado um funeral digno de um padre (*Epístola* 7.17.1). É muito provável também que Volusiano fosse um grande patrono do monastério que Abraão havia fundado em Clermont. E, em outra carta, Sidônio menciona que Domnulo, poeta e *quaestor sacri palatii* durante o reino de Majoriano,²⁴ hospedava-se frequentemente nos monastérios do Jura (*Epístola* 4.25.5).

O que os indícios sobre monges e monastérios nos escritos de Sidônio sugerem é que, até o início da década de 480 (data de suas cartas mais tardias), o monasticismo propagou-se muito pouco na aristocracia imperial galo-romana. Poder-se-ia argumentar que Sidônio, em suas obras ou na seleção que operou das mesmas, decidiu não tratar de monges e monastérios, de modo que os indícios que ele revela não são, de modo algum, indicativos da difusão do monasticismo. Não penso, contudo, que Sidônio tenha tomado tal decisão. Ele descreveu os regimes de Máximo, Vécio, Filágrio e Ferreolo justamente para elogiá-los e apresentá-los como modelos a serem seguidos. Além disso, ele escreveu a outros três amigos tentando convencê-los a adotar um regime semelhante ao de Vécio (*Epístolas* 4.13, 4.15, 8.4).²⁵ Se muitos outros de seus colegas tivessem se convertido, Sidônio teria certamente dado mais notícias acerca da difusão do monasticismo na aristocracia imperial galo-romana.

²² Sidônio não trata da conversão de Magno Felix e Rurício de Limoges. As obras de Sidônio que os mencionam ou que lhes são endereçadas são anteriores à sua conversão. Sobre ambos os personagens, cf. Pietri e Heijmans, 2013: 749-751 (Felix) e 1635-1649 (Rurício).

²³ Sobre Vitório, cf. Martindale, 1980: 1162-1164; Heinzelmann, 1982: 714; Pietri e Heijmans, 2013: 1955.

²⁴ Sobre Domnulo, cf. Stroheker, 1948: 164; Martindale, 1980: 374; Heinzelmann, 1982: 593; Pietri e Heijmans, 2013: 591-592.

²⁵ Pietri e Heijmans (2013: 511) sugerem que Consêncio, destinatário da *Epístola* 8.4, “rendeu-se sem dúvida às exortações de Sidônio, pois, em uma carta pouco anterior à publicação do livro IX de sua correspondência [*Epístola* 9.15.1, vv. 23-28], em 483, Sidônio evoca no passado a atividade literária de seu amigo”. O argumento de Pietri e Heijmans, contudo, é muito frágil. Tanto que, nos vv. 19-22 da

Os regimes adotados pelos amigos de Sidônio podiam ser bem diferentes um do outro.²⁶ Máximo abandonou a aparência, a postura e as roupas que o identificavam como aristocrata. Ele também se desfez dos objetos luxuosos de sua *uilla*, embora continuasse a oferecer banquetes aos hóspedes e a manter clientes e escravos. Vécio, por outro lado, continuou a apresentar-se e a viver como um grande aristocrata: ele manteve a elegância das vestes, a altividade da postura, a riqueza dos ornamentos dos cavalos, a apreciação e a criação de animais, a dedicação à caça e os fartos banquetes a clientes e hóspedes. Seu regime resumia-se na castidade, na leitura da Bíblia, no canto dos salmos, na abstinência de carnes, na solicitude para com a filha e no comedimento para com os escravos.

Mas, apesar das diferenças, os regimes dos quatro amigos de Sidônio apresentavam semelhanças notáveis entre si. Em primeiro lugar, eles converteram-se após toda uma carreira a serviço do Império: Máximo havia sido oficial do Palácio; Vécio era *inlustris*, o que indica que ele havia ocupado cargos públicos; Filágrio era parente do imperador Ávito, o que havia lhe aberto as portas da política imperial;²⁷ e Ferreolo havia sido prefeito do pretório das Gálias. Em segundo lugar, os quatro moravam em suas *uillae*. Nenhum deles decidiu transferir-se para um monastério. E, em terceiro lugar, eles não adotaram uma disciplina de restrições materiais. Mesmo Máximo, que retirou os objetos luxuosos de sua *uilla*, continuou receber seus hóspedes com banquetes e a cercar-se de clientes e escravos. Nenhum deles sentiu a necessidade de dedicar suas riquezas a um santo ou a Deus, como Paulino de Nola havia feito duas gerações mais cedo.²⁸ E é justamente por sua moderação que são tão elogiados por Sidônio.

Máximo, Vécio, Filágrio e Ferreolo, assim como diversos outros personagens, foram qualificados por Élie Griffe (1965: 83-84, 128-151 e 299-302) como *conuersi*. Os *conuersi*, segundo o autor, eram “pios *saeculares*”, ou seja, “cristãos ferventes que, mesmo permanecendo no século, preocupavam-se em realizar o ideal cristão” (Griffe, 1965: 128).²⁹ Estes “cristãos ferventes”, vistos por Griffe como numerosos, retiravam-se, quando se sentiam fortemente atraídos pela vida monástica, à proximidade dos monges ou, como era o caso da maioria, em

mesma carta, Sidônio afirma que Leão ou Consêncio *aptius paruuerit* o poema desejado por Gelásio. O futuro perfeito indica que Consêncio ainda compunha e que ele, assim, iria compor uma poesia para Gelásio.

²⁶ Trato apenas de Máximo, Vécio, Filágrio e Ferreolo porque as menções a Frontina e Eutrópia não só são muito breves, como também não revelam nada que acrescente aos estudos mais recentes. Sobre o monasticismo feminino na Antiguidade Tardia, há uma bibliografia enorme. Entre os estudos mais influentes, cf. Clark, 1979; Clark, 1986; Brown, 1988: 241-284; Elm, 1994. Em português, cf. Silva, 2006a: 321-352; Silva, 2006b: 40-59; Silva, 2007: 63-78; Figuinha, 2009: 93-97; Figuinha, 2010: 155-173; Silva, 2012: 31-49.

²⁷ Como foi o caso de Sidônio, que ocupou um cargo palatino também durante o reinado de Ávito (455-456), seu sogro.

²⁸ Sobre Paulino, cf. Trout, 1999.

²⁹ “[...] des chrétiens fervents qui, tout en restant dans le siècle, se préoccupent de réaliser l’idéal chrétien” (Griffe, 1965: 128).

suas casas ou *uillae*. Em todos os casos, contudo, seu regime era marcado pelo comedimento na comida e nas roupas, pela leitura frequente dos livros bíblicos, pela presença nos ofícios litúrgicos e pela continência sexual (Griffe, 1965: 129).

Griffe reconhece que, no início do chamado movimento monástico, não era sempre possível distinguir um monge de um *conuersus*. Mas, para ele, o monge distinguia-se do *conuersus* por fazer parte de “uma espécie de monastério” e, conseqüentemente, por viver “em uma separação maior com o mundo” (Griffe, 1965: 300).³⁰ Esta suposta separação manifestava-se de três modos: o monge não podia viver ao lado de mulheres e, sendo casado, de sua esposa, enquanto o *conuersus* podia; o monge vestia apenas um simples manto (*pallium*) sobre a túnica, enquanto o *conuersus* podia vestir outras roupas, mesmo que austeras e pobres; e os monges buscavam a solidão. Era a busca da solidão que, para Griffe, dava “à vida monástica seu caráter mais distintivo” (Griffe, 1965: 301-302).³¹

Com esta classificação, Griffe tenta organizar de modo taxonômico uma realidade confusa e até mesmo contraditória em alguns momentos. Como resultado, ele pinta um retrato bastante arbitrário do monasticismo na Gália dos séculos IV e V. Tanto é que ele caracteriza como *conuersi* Paulino de Nola, Sulpício Severo e outros, que eram considerados monges por seus contemporâneos,³² simplesmente porque eles não viviam em monastérios. Hoje já se reconhece que os monastérios, na prática, não estavam isolados do mundo, como supunha Griffe.³³ Além disso, nem todos os personagens que ele identifica como *conuersi* seguiam todas as normas do regime que, para ele, qualificava-os como tais (como, por exemplo, Vécio, que continuou a vestir-se com toda a pompa de um rico aristocrata). Assim, para lidar com o monasticismo nos escritos de Sidônio, precisamos reconhecer a enorme variedade de formas monásticas à época. Se Máximo, Vécio, Filágrio e Ferreolo eram considerados monges por seus contemporâneos, nós também devemos considerá-los tais.

Os escritos de Sidônio apresentam uma aristocracia cristã,³⁴ mas que, com a exceção de poucos casos, não foi afetada pelo monasticismo. Tratava-se de uma aristocracia que continuava a almejar cargos públicos e riquezas tanto quanto havia feito no século IV.³⁵ É

³⁰ “La perfection du moine consiste dans une séparation plus grande d’avec le monde” (Griffe, 1965: 300).

³¹ “[...] c’est la recherche de la solitude qui donne à la vie monastique son caractère le plus distinctif” (Griffe, 1965: 301-302).

³² Em uma carta a Sulpício Severo, Paulino considera-se *monachus* e afirma morar em um *monasterium* (Paulino, *Epístola* 5.14 e 15). Para o uso de Paulino de ambos os termos, cf. Lienhard, 1977: 63-65 e 67-69. Agostinho, na sua *Epístola* 26.5, chama Paulino de *Dei seruus*, o mesmo epíteto que dava aos monges ao seu redor, e Jerônimo, na sua *Epístola* 58.5, considera Paulino *monachus*.

³³ Graças, sobretudo, ao livro de Brown, 1988.

³⁴ Cf. as *Epístolas* 3.1, 4.15, 8.4.1, e o *Poema* 22.218.

³⁵ Cf., por exemplo, Sidônio Apolinário, *Epístola* 8.8.

por isto que Máximo, Vécio, Filágrio e Ferreolo converteram-se após uma carreira a serviço do Império. Uma possível exceção foi Claudiano Mamerto.

CLAUDIANO MAMERTO, FAUSTO E LUPO

Claudiano Mamerto³⁶ compôs um tratado sobre *A natureza da alma* e um hino em versos (Sidônio Apolinário, *Epístola* 4.3.8), que se perdeu. Não fossem os escritos de Sidônio, todavia, não teríamos quase nenhuma informação a seu respeito.

Sidônio conta que Claudiano converteu-se ao monasticismo ainda jovem (*Epístola* 4.11.6) e que, em seguida, abandonou todas as suas propriedades (*Epístola* 4.11.4). Ele era certamente de origem aristocrática, embora seja impossível determinar se curial ou senatorial.³⁷

Claudiano foi ordenado padre em Vienne em uma data não determinada. Nesta posição, atuou como ajudante de seu irmão mais velho, Mamerto (Sidônio Apolinário, *Epístola* 4.11.5 e 6; Genádio, *Os homens ilustres* 84), consagrado bispo da mesma cidade entre 449 e 463: era conselheiro na *episcopalis audientia*, administrador das igrejas, de suas propriedades e de seus rendimentos, companheiro nas leituras e nas viagens e intérprete na exegese (Sidônio Apolinário, *Epístola* 4.11.5). Por causa de sua habilidade em musicar salmos, era responsável por formar e ensinar os coros que cantavam nas igrejas. E, para as festas solenes, separava as leituras bíblicas adequadas e determinava o momento em que deviam ser lidas (Sidônio Apolinário, *Epístola* 4.11.6). Claudiano, porém, assistia não só ao irmão, mas também aos outros clérigos, além de pregar a membros da comunidade, pagar a soltura de prisioneiros e distribuir esmolas (Sidônio Apolinário, *Epístola* 4.11.4).

Claudiano nutriu por Sidônio uma grande amizade. Entre 469 e 470, ao dedicar-lhe *A natureza da alma*, saúda-o como “irmão amadíssimo” (*A natureza da alma*, prefácio, 1.1) e, entre o fim de 470 e o início de 471, escreve-lhe uma carta apresentando-se como seu “amigo particular e íntimo” (Sidônio Apolinário, *Epístola* 4.2.4). Sidônio, de fato, compôs o grupo que frequentou a casa de Claudiano na década de 460 e, a partir de então, manteve enorme interesse pela atividade intelectual do amigo. Tanto é que Claudiano afirma ter sido incitado por “grandes homens”, especialmente Sidônio, a escrever seu tratado (*A natureza da*

³⁶ Como notam Pietri e Heijmans (2013: 481), o nome Mamertus Claudianus aparece uma única vez nas fontes (Sidônio Apolinário, *Epístola* 5.2.1). Em todos os outros casos, ele é denominado apenas Claudianus.

³⁷ A origem aristocrática de Claudiano pode ser deduzida não só do fato de que ele abandonou todos os seus bens após sua conversão, mas também da sua sólida formação. É possível que, enquanto estava em Lyon e participava das discussões promovidas por Euquério, na década de 440, frequentasse a escola de gramática e retórica. Além disso, ele teve os meios para, após sua conversão, dedicar-se aos estudos e adquirir livros em grego e latim. Trataremos logo abaixo da formação de Claudiano. Se seu irmão Mamerto for identificado com o nobre e rico Mamerto da *Vida de Aniano* (*Vita Aniani* 5: “[...] Mamertus adprime nobilis, multum in omnibus rebus locupletus [...]”), Claudiano era muito provavelmente de família senatorial.

alma, prefácio) e, na carta apenas mencionada (Sidônio Apolinário, *Epístola* 4.2), questiona porque o amigo ainda não havia respondido à dedicatória.

Sidônio não respondeu a Claudiano muito provavelmente porque seu tratado contestava as teses de Fausto, outro amigo íntimo de Sidônio, sobre a corporeidade da alma (Alciati, 2009: 201-203). Sidônio, contudo, nunca escondeu sua profunda admiração pelos conhecimentos e pela erudição de Claudiano. Em 471, referiu-se a ele como “o filósofo mais competente dos cristãos e o primeiro de todos os sábios” (*Epístola* 5.2.1) e, poucos anos depois, com o mesmo entusiasmo, qualificou-o como “o homem mais inteligente de sua época, de sua região, de seu povo” (*Epístola* 4.11.1). Na década de 440, Claudiano frequentou as eruditas *disputationes* promovidas pelo bispo Euquério, em Lyon (Claudiano, *A natureza da alma* 2.9). E, após sua conversão monástica, assimilou “em isolamento” (*secreta... institutione*) os conhecimentos romanos, gregos e cristãos (Sidônio Apolinário, *Epístola* 4.11.6). De acordo com Sidônio, Claudiano dominava não só a oratória, a dialética, a poesia, a exegese, a geometria e a música (*Epístola* 4.11.6), mas também a filosofia, a astronomia, a aritmética e a arquitetura (*Epístola* 4.3.5). Foi no período de *otium* de 461 a 467 que Sidônio participou do grupo de intelectuais que se reunia na casa de Claudiano (Harries, 1994: 107). Nas reuniões, Claudiano discursava e um dos ouvintes era escolhido para apresentar os “silogismos” opostos. Claudiano refutava um a um e respondia a todas as questões, inclusive, para o benefício da discussão, àquelas formuladas pelos “ignorantes e imperitos” (*idiotarum... imperitorumque*) (Sidônio Apolinário, *Epístola* 4.11.2-3).³⁸

Claudiano morreu entre 471, data da última carta conhecida de Sidônio endereçada a ele (*Epístola* 4.3), e 477, data da publicação da carta em que Sidônio transmite o epitáfio que escreveu para o amigo (*Epístola* 4.11). André Loyen (2003b: 252) sugere que Claudiano morreu, mais precisamente, em 471/472 ou em 474/475, tendendo para a primeira possibilidade por causa da proximidade entre as cartas 4.11 e 9.9.16 de Sidônio. Sabemos que Sidônio não pôde participar do funeral do amigo por causa do assédio dos visigodos a Clermont. Ele visitou sua tumba e compôs seu epitáfio pouco depois, durante o inverno (momento em que o cerco à cidade era interrompido). Na carta 5.6.1, de outubro de 474, Sidônio conta ao tio ter passado por Vienne. Esta pode ter sido a ocasião em que Sidônio homenageou o amigo falecido. Neste caso, poderíamos datar a morte de Claudiano entre a primavera e o início do outono de 474,³⁹ mas não existem indícios de que Sidônio tenha prestado as homenagens especificamente durante esta viagem.

A relação de Claudiano com o monasticismo foi diferente da de um Máximo ou um Vécio. Ele não se converteu após uma carreira na administração ou no governo do Império, mas ainda jovem. E, uma vez convertido, dedicou-se quase exclusivamente aos livros. Estas diferenças, contudo, não indicam que sua conversão manifestou-se de modo radical, com a dispersão de seu patrimônio. Como apontam alguns estudiosos, um aristocrata que, por

³⁸ Para os conhecimentos de Claudiano a partir da estrutura do *De statu animae*, cf. Alciati, 2009: 204-209.

³⁹ Pietri e Heijmans (2013: 484), partindo deste mesmo raciocínio, datam a morte de Claudiano entre o fim de 473 e o início de 474. Porém, se Claudiano tivesse de fato morrido naquele período, que era inverno, Sidônio poderia ter ido ao funeral do amigo.

motivos religiosos, quisesse alienar suas propriedades devia antes satisfazer as reivindicações da cúria, talvez com a doação de uma parte à cidade, e dos familiares, dando-lhes a possibilidade de comprar o que seria doado ou vendido. Além disso, ele podia encontrar oposição das autoridades civis e eclesiásticas (Giardina, 1988: 130; Trout, 1999: 145-146; Brown, 2012: 168-169 e 217-218). Claudiano, portanto, deve ter simplesmente abdicado a herança a favor do irmão ou dos irmãos e continuando a depender do patrimônio familiar para a própria subsistência e a aquisição de livros.

Sidônio manteve contato, além de Claudiano, com dois monges-bispos oriundos de Lérins, Fausto e Lupo. Do primeiro, Sidônio elogia o rigor da *disciplina* ascética (*Epístola* 9.3.4), mas é o estilo (*genus dictandi*), a eloquência (*facundia, uirtus perorandi*) e a inteligência (*ingenium*) que ele mais admira (*Epístolas* 9.3.1 e 5; 9.9.9-15). Fausto teria dominado os conhecimentos (*disciplinae*) espirituais e forenses, mantendo, porém, o justo equilíbrio entre as regras de ambos (*Epístola* 9.3.5). A respeito de um tratado de Fausto (comumente identificado com o *De gratia*), Sidônio sugere que própria filosofia havia se convertido:

a filosofia, tendo sido violentamente tomada do número das artes sacrílegas, tendo raspado o cabelo da religião supérflua e retirado a sobrelha da ciência secular, e tendo alisado as rugas da veste antiquíssima, isto é, as dobras da nociva dialética que ocultam os erros dos costumes e as ilicitudes, uniu-se a ti, com os membros purificados, em um místico abraço (*Epístola* 9.9.12).⁴⁰

De Lupo, foram também a eloquência (*facundia, eloqui tui claritas*) e a gravidade (*granitas*), mais do que as “fatigantes vigílias” em Lérins (*Epístola* 6.1.3), que chamaram a atenção de Sidônio (*Epístolas* 6.1.3; 9.11.1 e 9). Lupo era inclusive um leitor das obras de Sidônio (Sidônio Apolinário, *Epístola* 9.11).

Philip Rousseau (1976: 369-370) sugere que Claudiano, Fausto e Lupo contribuíram para que Sidônio aceitasse o surgimento, na Gália, de uma elite baseada apenas no conhecimento. “A proeminência cada vez maior de líderes monásticos e o triunfo do barbarismo”, de acordo com Rousseau, estariam por trás da afirmação de Sidônio de que “o único indício de nobreza será o conhecimento das letras”, não mais o “grau das dignidades [públicas]” (*Epístola* 8.2.2).⁴¹ Em minha opinião, por trás destas palavras estava, simplesmente, o fim do governo imperial no Ocidente.⁴² Não vejo como uma suposta proeminência de líderes

⁴⁰ “[...] philosophiam scilicet, quae uiolenter e numero sacrilegarum artium exempta raso capillo superfluae religionis ac supercilio scientiae saecularis amputatisque peruetustarum uestium rugis, id est tristis dialecticae flexibus falsa morum et illicita uelantibus, mystico amplexu iam defaecata tecum membra coniunxit” (Sidônio Apolinário, *Epístola* 9.9.12). Tradução do autor.

⁴¹ “[...] nam iam remotis gradibus dignitatum [...], solum erit posthac nobilitatis indicium litteras nosse” (Sidônio Apolinário, *Epístola* 9.2.2). Tradução do autor.

⁴² Isto não significa que um aristocrata, após a queda do Império romano, em 476 (esta carta é datada de 478), não pudesse mais ocupar cargos públicos. Certamente podia, mas nas cortes dos reis germânicos. Cf. Mathisen, 1993. Nesta carta (8.2.2), contudo, Sidônio apresenta-se orgulhosamente

monásticos possa ter contribuído para a decepção de Sidônio. Suponho, diferentemente de Rousseau, que Claudiano, Fausto e Lupo permitiram que Sidônio aceitasse o monasticismo. Sidônio sempre nutriu uma intensa paixão pelas letras. Mesmo tendo pensado, após sua ordenação à cátedra de Clermont, que a composição de poemas era incompatível com o episcopado (*Epístola* 9.12), ele não abdicou de sua cultura clássica. Ele jamais teria admirado os monges que negavam a validade desta cultura ou que a consideravam incompatível com o cristianismo. Mas Claudiano, Fausto e Lupo também eram apaixonados pelas letras. Sidônio, com eles, podia conversar sobre questões filosóficas e literárias e, neles, podia admirar o justo balanço entre as virtudes cristãs e os conhecimentos pagãos.

MONGES SOB O PÁLIO E A DEVOÇÃO DA ARISTOCRACIA IMPERIAL

Em suas obras, Sidônio fala pouco da devoção de aristocratas a monges e mosteiros, mas uma de suas cartas, em particular, suscita questões importantes a respeito. Em março de 476, Sidônio respondeu ao pedido de Volusiano de compor um canto fúnebre em versos elegíacos ao monge recém falecido Abraão. Na peça que compôs (*Epístola* 7.17.2), Sidônio conta que Abraão nasceu na Mesopotâmia e que lá foi preso por causa da perseguição aos cristãos promovida pelo rei Izdegerdes II a partir de 451. Abraão, contudo, conseguiu fugir da prisão cinco anos mais tarde e, então, embarcou em uma série de viagens em que passou por Roma, Constantinopla, Jerusalém, Alexandria, Antioquia, Cartago, Ravenna e Milão. Abraão logo adquiriu a reputação de taumaturgo e, por onde passou, afugentou os demônios. Ele instalou-se finalmente em Clermont, em um “pobre retiro” (*paupertinus recessus*), onde construiu uma cabana (*casa*) com teto de palha e uma igreja.

O retiro de Abraão em Clermont logo se transformou em mosteiro, que foi então dedicado a São Círcio. De acordo com Gregório de Tours, Abraão podia expulsar os demônios, dar a visão aos cegos e curar outras doenças. Mas uma vez, por ocasião da festa de São Círcio, realizou um grande milagre. Abraão ordenou ao superior do mosteiro que servisse vinho aos fiéis reunidos na igreja. O superior, porém, informou-lhe que não havia vinho suficiente para “o bispo, o conde e os cidadãos”. Então Abraão começou a orar na dispensa e seu pedido foi atendido: todos beberam abundantemente, mas a jarra não se esvaziou (Gregório, *Vida dos Padres* 3).

Gregório narra o milagre de Abraão, mas é Sidônio quem nos informa sobre a devoção de Vitório, conde da Auvergne, ao monge. Como já mencionei, Sidônio conta que Vitório chorou a morte de Abraão e pagou-lhe o velório de um padre (*Epístola* 7.17.1). Não sabemos se a devoção do conde ao monge começou ou intensificou-se por causa do milagre. Mas podemos estar certos de que ela manifestava-se no auxílio financeiro ao próprio Abraão ou ao seu mosteiro.

como membro da aristocracia que havia mantido o monopólio da política imperial na Gália. Assim, ele afirma serem dignos dos membros de sua *ordo* apenas os cargos a serviço do Império, desdenhando a carreira nas cortes germânicas.

Apesar da devoção particular de Vitório a Abraão, foi a Volusiano que Sidônio, após a morte do monge, pediu: “tenta consolar seus discípulos nos princípios nos quais te excedes e reforma rapidamente a regra flutuante dos irmãos desamparados segundo os estatutos dos Padres de Lérins ou de Grigny” (*Epístola* 7.17.3).⁴³ Sidônio deu ao senador a autoridade de castigar os que se opusessem e de congratular os que se submetessem.

A autoridade de Volusiano no monastério era maior que a do próprio abade, um homem santo, mas, “um pouco mais do que o apropriado, de corpo fraco e de espírito tímido, mais disposto a obedecer do que a ordenar” (*Epístola* 7.17.4).⁴⁴ O próprio abade teria pedido assumir a direção do monastério sob a autoridade de Volusiano, para que o mesmo o ajudasse a disciplinar os “mais jovens”. Sidônio pede, então, que Volusiano fosse “superior ao próprio abade” (*Epístola* 7.17.4).

A questão curiosa é que Volusiano, ao contrário do que supõem os estudiosos (Griffe, 1965: 325; Loyen, 2003c: 195; de Vogüé, 2003: 356; Alciati, 2009: 141; Pietri e Heijmans, 2013: 2003), não era monge.⁴⁵ Ele era um rico senador (Rurício, *Epístola* 2.65; Gregório, *Dez livros de histórias* 2.26 e 10.31), visto por Sidônio como um irmão, um amigo e um companheiro de armas (*Epístola* 7.17.3), e era casado. Anos mais tarde, Rurício de Limoges caçoará de sua submissão à esposa (*Epístola* 2.65). Não conheço nenhum outro caso em que uma autoridade maior que a do próprio abade tenha sido concedida a um laico (fosse ele monge ou não). Como explicar tal concessão? Pode ser que Volusiano fosse padre em Clermont, apesar de sua posição não ter sido mencionada. Ou, então, que Sidônio tenha levado em conta a amizade que nutria por ele. Em minha opinião, contudo, só podemos entender a autoridade que Volusiano recebeu se assumirmos que ele era o maior patrono do monastério.

Aristocratas aparecem como patronos de monges e monastérios da Gália desde as três últimas décadas do século IV, mas os indícios são muito escassos. Sulpício Severo (*Diálogos* 3.14.5) afirma que Licôncio, um ex-vicário, doou cem libras de prata a Martinho de Tours. Hilário (*Vida de Honorato* 21.1) conta que um rico devoto, no início do século V, encheu o cofre (*arca*) de Honorato, abade de Lérins, dedicado ao cuidado dos pobres. E o anônimo autor da *Vida dos Padres do Jura* (145) refere-se a Siágria, pertencente a uma das famílias mais importantes da Gália,⁴⁶ como “mãe de igrejas e monastérios”.

Por um lado, a escassez de notícias sobre ricos patronos de monges e monastérios na Gália dos séculos IV e V parece confirmar a impressão que Sidônio nos dá de que

⁴³ “[...] tu quoque quibus emines institutis discipulos eius aggredere solari fluctuantemque regulam fratrum destitutorum secundum statuta Lirinensium patrum uel Grinnicensium festinus informa [...]” (Sidônio Apolinário, *Epístola* 7.17.3). Tradução do autor.

⁴⁴ “[...] uir [...] plusculum iusto et corpore infirmus et uerecundus ingenio eoque parenti quam imperandi promptior [...]” (Sidônio Apolinário, *Epístola* 7.17.4). Tradução do autor.

⁴⁵ O epíteto *domine frater*, que Sidônio atribui a Volusiano (*Epístola* 7.17.1), explica-se pela amizade que ambos nutriam um com o outro, não pelo suposto pertencimento de Volusiano ao monastério de Abraão. Se Sidônio estivesse considerando o amigo monge, tê-lo-ia chamado de *filie* (ou *filii*).

⁴⁶ Sobre Siágria, cf. Stroheker, 1948: 220; Martindale, 1980: 1041; Heinzelmänn, 1982: 698-699; Pietri e Heijmans, 2013: 1843-1844.

a aristocracia imperial, de modo geral, não se interessou pelo monasticismo. Por outro lado, justamente por causa desta escassez, as informações que Sidônio nos oferece sobre o patronato de grandes aristocratas e a interferência que eles podiam ter no governo e no cotidiano dos mosteiros que subvencionavam são muito importantes para os estudiosos do monasticismo tardo-antigo. Informações equivalentes não podem ser encontradas em outras fontes da época.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os escritos de Sidônio Apolinário suscitam questões importantes sobre a relação da aristocracia imperial galo-romana com o monasticismo. Em primeiro lugar, eles não corroboram a tese de que o monasticismo difundiu-se amplamente entre as aristocracias ocidentais até o início do século V. Pelo contrário. Eles sugerem que, até o início da década de 480, a aristocracia imperial galo-romana, de modo geral, ainda não havia se interessado pelo monasticismo. Sidônio menciona apenas seis ou sete monges provenientes desta aristocracia. Ao mesmo tempo, ele pouco fala da devoção de grandes aristocratas por monges e mosteiros.

Em segundo lugar, os monges provenientes da aristocracia imperial galo-romana tendiam a converter-se após uma carreira pública. Eles continuavam a viver em suas *villae* e a manter suas riquezas, embora pudessem adotar determinadas restrições do luxo. Apenas Claudiano, se o considerarmos membro desta aristocracia, fugiu à regra, convertendo-se ao monasticismo ainda jovem.

Em terceiro lugar, enfim, Sidônio aproximou-se do monasticismo, muito provavelmente, por causa dos conhecimentos e da erudição de Claudiano, Fausto e Lupo. Sendo um amante das letras, Sidônio teria dificilmente admirado os monges que negavam a validade da cultura clássica ou que a consideravam incompatível com o cristianismo. Mas a aproximação de grandes aristocratas ao monasticismo podia dar-se de outras formas. O conde Vitório admirava Abraão, um monge de origem síria, por causa dos milagres que ele operava. A devoção de Vitório manifestava-se em doações ao próprio Abraão ou ao mosteiro que ele fundou em Clermont. No entanto, é possível que o maior patrono do mosteiro fosse Volusiano, um rico senador da Auvergne. Foi muito provavelmente por causa de seu patronato que ele pôde exercer no mosteiro uma autoridade maior que a do próprio abade.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. *Epistulae, pars I: Epistulae I-XXX*. Edição de GOLDBACHER, A. Praga/Viena/Leipzig, 1895.
- ALCIATI, R. *Monaci, vescovi e scuola nella Gallia tardoantica*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2009.
- ANÔNIMO. *Vie des Pères du Jura*. Edição, tradução e comentários de MARTINE, F. Paris: Les Éditions du Cerf, 2004.

- BALMELLE, C. *Les demeures aristocratiques d'Aquitaine: société et culture de l'Antiquité tardive dans le Sud-Ouest de la Gaule*. Bordeaux/Paris: Ausonius/Aquitania, 2001.
- BROWN, P. *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. Nova York: Columbia University Press, 1988.
- BROWN, P. *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2012.
- CLARK, E. A. *Jerome, Chrysostom, and Friends: Essays and Translations*. Nova York: Edwin Mellen Press, 1979.
- CLARK, E. A. *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity*. Lewiston/Queenston: Edwin Mellen Press, 1986.
- CLAUDIANO. *De statu animae libri tres*. Edição de ENGELBRECHT, A. Viena, 1885.
- DARK, K. "The Archaeological Implications of Fourth- and Fifth-Century Descriptions of Villas in the Northwest Provinces of the Roman Empire". *Historia*, 54 (2005), 331-342.
- DE VOGÜÉ, A. *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité: l'essor de la littérature lérinienne et les écrits contemporains (410-500)*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2003, vol. 7.
- DILL, S. *Roman Society in the Last Century of the Western Empire*. Londres: MacMillan, 1899.
- ELM, S. *"Virgins of God": the Making of Asceticism in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- FIGUINHA, M. C. *Servos de Deus: monasticismo, poder e ortodoxia em santo Agostinho*. São Paulo: Annablume, 2009.
- FIGUINHA, M. C. "Questões sobre a versão feminina da Regra de santo Agostinho". *Revista Eletrônica Antiguidade Clássica*, 5 (2010), 155-173.
- FONTAINE, J. "L'aristocratie occidentale devant le monachisme aux IV^{ème} et V^{ème} siècles". *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 15 (1979), 28-53.
- FREND, W. H. C. "Paulinus of Nola and the Last Century of the Western Empire". *Journal of Roman Studies*, 59 (1969), 1-11.
- FREND, W. H. C. "The Two Worlds of Paulinus of Nola". In: BINNS, J. W. (Org.). *Latin Literature of the Fourth Century*. Londres/Boston: Routledge/Kegan Paul, 1974, pp. 100-133.
- GIARDINA, A. "Carità eversiva: le donazioni di Melania la Giovane e gli equilibri della società tardo-romana". *Studi storici*, 29 (1988), 127-142.
- GREGÓRIO. *Decem libri historiarum*. Edição de KRUSCH, B.; LEVISON, W. B. *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores Rerum Merovingicarum*. Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1951, vol. 1.
- GREGÓRIO. *Liber vitae Patrum*. Edição de KRUSCH, B. *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores Rerum Merovingicarum*. Hannover, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1969, v. 2, p. 211-294.
- GRIFFE, É. *La Gaule chrétienne à l'époque romaine: la cité chrétienne*. Paris: Letouzey et Ané, 1965, v. 3.

- HARRIES, J. *Sidonius Apollinaris and the Fall of Rome, AD 407-485*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- HEINZELMANN, M. “Galliche Prosopographie, 260-527”. *Francia*, 10 (1982), 531-718.
- HILÁRIO. *Vie de saint Honorat*. Edição, tradução e comentários de VALENTIN, M.-D. Paris: Les Éditions du Cerf, 1977.
- JERÔNIMO. *Epistulae, pars I: Epistulae I-LXX*. Edição de HILBERG, I. Viena, 1910.
- JONES, A. H. M.; MARTINDALE, J. R.; MORRIS, J. *The Prosopography of the Later Roman Empire, AD 260-395*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971, vol. 1.
- LIENHARD, J. T. *Paulinus of Nola and Early Western Asceticism*. Colônia/Bonn: Peter Hanstein Verlag, 1977.
- MARTINDALE, J. R. *The Prosopography of the Later Roman Empire, AD 395-527*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, vol. 2.
- MATHISEN, R. W. *Roman Aristocrats in Barbarian Gaul: Strategies for Survival in an Age of Transition*. Austin: University of Texas Press, 1993.
- MATTHEWS, J. F. *Western Aristocracies and Imperial Court, A.D. 364-425*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- MOMIGLIANO, A. “Introducción: el cristianismo y la decadencia del Imperio romano”. In: MOMIGLIANO, A. (Org.). *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Tradução de M. H. Iniguez. Madri: Alianza Editorial: 1989, pp. 15-30.
- NELSON, J. L. “Medieval Monasticism”. In: LINEHAN, P.; NELSON, J. L. (Orgs.). *The Medieval World*. Londres/Nova York: Routledge: 2001, pp. 576-604.
- PAULINO. *Epistulae*. Edição de HARTEL, G. Praga/Viena/Leipzig, 1894.
- PERCIVAL, J. “The Fifth-Century Villa: New Life or Death Postponed?”. In: DRINKWATER, J.; ELTON, H. (Orgs.). *Fifth-Century Gaul: a Crisis of Identity?* Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 156-164.
- PERCIVAL, J. “Desperately Seeking Sidonius: the Realities of Life in Fifth-Century Gaul”. *Latomus*, 56 (1997), 279-292.
- PIETRI, L.; HEIJMANS, M. *Prosopographie chrétienne du bas-empire: la Gaule chrétienne (314-614)*. Paris: Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2013, 2 vols.
- ROUSSEAU, P. “In Search of Sidonius the Bishop”. *Historia*, 25 (1976), 356-377.
- RURÍCIO. *Ruricii Lemouicensis epistularum libri duo*. Edição de DEMEULENAERE, R. *Foebadius, Victricius, Leporius, Vincentius Lerinensis, Enagrius, Ruricius*. Turnhout: Brepols, 1985, pp. 312-394.

SIDÔNIO APOLINÁRIO. *Sidoine Apollinaire: Poèmes*. Edição, tradução e comentários de LOYEN, A. Paris: Les Belles Lettres, 2003a, vol. 1.

SIDÔNIO APOLINÁRIO. *Sidoine Apollinaire: Correspondance, livres I-V*. Edição, tradução e comentários de LOYEN, A. Paris Les Belles Lettres, 2003b, vol. 2.

SIDÔNIO APOLINÁRIO. *Sidoine Apollinaire: Correspondance, livres VI-IX*. Edição, tradução e comentários de LOYEN, A. Paris Les Belles Lettres, 2003c, vol. 3.

SILVA, G. V. da. “A redefinição do papel feminino na Igreja primitiva: virgens, viúvas, diaconisas e monjas”. In: SILVA, G. V. da; NADER, M. B.; FRANCO, S. P. (Orgs.). *As identidades no tempo: ensaios de gênero, etnia e religião*. Vitória: Edufes, 2006a, pp. 321-352.

SILVA, G. V. da. “A masculinização das devotas no século IV d.C.: Eustácio de Sebaste e as tradições heréticas do ascetismo”. In: SILVA, G. V. da; NADER, M. B.; FRANCO, S. P. (Orgs.). *História, mulher e poder*. Vitória: Edufes, 2006b, pp. 40-59.

SILVA, G. V. da. “Ascetismo, gênero e poder no Baixo Império Romano: Paládio de Helenópolis e o status das devotas cristãs”. *História*, 26 (2007), 63-78.

SILVA, G. V. da. “As mulheres e os perigos da cidade: casamento espiritual, virgindade e prostituição segundo João Crisóstomo”. In: SILVA, G. V. da; LEITE, L. R.; CARVALHO, R. (Orgs.). *Gênero, religião e poder na Antiguidade: contribuições interdisciplinares*. Vitória: GM Editora, 2012, pp. 31-49.

STROHEKER, K. F. *Der senatorische Adel im spätantiken Gallien*. Tübingen: Alma Mater Verlag, 1948.

SULPÍCIO SEVERO. *Gallus: Dialogues sur les “vertus” de saint Martin*. Edição, tradução e comentários de FONTAINE, J. com a colaboração de DUPRÉ, N. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006.

TROUT, E. *Paulinus of Nola: Life, Letters, and Poems*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1999.

VISSER, J. “Sidonius Apollinaris, *Ep.* II.2: The Man and His Villa”. *Journal for Late Antique Religion and Culture*, v. 8, p. 26-45, 2014.

Vita Aniani episcopi Aurelianensis. Edição de KRUSCH, B. *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores Rerum Merovingicarum*. Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1896, pp. 104-117.

WOOD, I. N. “Continuity or Calamity? The Constraints of Literary Models”. In: DRINKWATER, J.; ELTON, H. (Orgs.). *Fifth-Century Gaul: a Crisis of Identity?* Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 9-18.

Recebido em: 24 de fevereiro de 2015

Aprovado em: 3 de novembro de 2016

DOSSIÊ
GREGORY VLASTOS

ORGANIZADO POR OLIMAR FLORES JÚNIOR

GREGORY VLASTOS*

Luc Brisson**

Como Elia Kazan, Gregory Vlastos era turco de nascimento, grego de sangue e americano de imigração. Nasceu em 27 de julho de 1907, em Istambul, e foi criado na religião protestante. Conduziu seus estudos primários e secundários no Robert College, de Istambul, uma instituição mantida por fundos americanos. Graduou-se em 1925 e foi para os Estados Unidos. Seguiu estudos de teologia na Chicago's University, onde obteve o diploma de bacharel em teologia em 1929 e foi ordenado pastor. Então continuou estudos de graduação em filosofia, em Harvard, onde obteve seu PhD com a tese intitulada *Deus como um conceito metafísico* [*God as a metaphysical concept*], escrita sob a direção de Alfred North Whitehead.

Entre 1931 e 1948, residiu no Canadá, onde aceitara uma vaga na Queen's University, Ontário, e tornou-se cidadão canadense. Em 1938, seguiu para Cambridge a fim de trabalhar sob a direção de Francis MacDonald Cornford. Publicou então, com o apoio de Cornford, um artigo no qual criticava a posição do autor de um famoso comentário ao *Timeu* (1937) sobre a questão de se situar ou não a origem do mundo no interior do tempo: "O movimento desordenado no *Timeu*" ["The Disorderly Motion in the *Timaens*"] (1939). Quando a Segunda Guerra Mundial eclodiu, Vlastos juntou-se à Royal Canadian Air Force, na qual serviu como Líder de Esquadrão da Divisão Pessoal e editor do *Canadian Affairs*, uma publicação do serviço de informação em tempos de guerra. Ao fim da guerra, retomou suas atividades acadêmicas e publicou, então, "Ética e física em Demócrito" ["Ethics and Physics in Democritus"] (1945) e "Igualdade e justiça na filosofia grega antiga" ["Equality and Justice in Early Greek Philosophy"] (1947).

Vlastos deixou o Canadá em 1948, assim que lhe foi oferecida uma vaga na Sage School of Philosophy da Cornell University, um centro do novo estilo de filosofia analítica, que, importada da Grã-Bretanha e da Áustria, estava tomando a filosofia americana. Lá, foi iniciado nos novos métodos por Max Black e teve Friedrich Solmsen como colega. Esses anos viram a publicação de "A teoria física de Anaxágoras" ["The Physical Theory of Anaxagoras"] (1950),

* Este texto de Luc Brisson foi originalmente publicado como prefácio do livro de Gregory Vlastos, *Plato's Universe* (2005). Republica-se aqui (com ligeiras modificações) com permissão de Parmenides Publishing. Tradução de Rafael Silva (UFMG).

** CNRS.

“Teologia e filosofia no pensamento grego antigo” [“Theology and Philosophy in Early Greek Thought”] (1952) e “Isonomia” [“Isonomia”] (1953).

Foi então convidado a se tornar membro do Institute for Advanced Study de Princeton, em 1954-55. Lá pôde trabalhar com outro eminente estudioso de filosofia antiga, Harold Cherniss. O seminário de Cherniss sobre Heráclito influenciou o próprio estudo de Vlastos deste filósofo, em seu “Sobre Heráclito” [“On Heraclitus”] (1955). Publicou então seu famoso artigo “O argumento do terceiro homem no *Parmênides*” [“The Third Man Argument in the *Parmenides*”] (1954), que estava destinado a desencadear uma enxurrada de publicações, seguindo réplicas de dois eminentes filósofos, Wilfred Sellars e Peter Geach.

Em 1955, foi premiado com uma oferta, da Princeton University, para se juntar ao Departamento de Filosofia como Stuart Professor. Tornou-se cidadão americano em 1972, ano em que apresentou suas “Jesse and John Danz lectures” na University of Washington, publicadas em 1975, sob o título: *Universo de Platão* [*Plato's Universe*]. Em 1973 surgiram seus *Estudos Platônicos* [*Platonic Studies*], que contêm a maior parte dos seus mais importantes artigos publicados até a época. No mesmo ano, estudantes e colegas o honraram com um *Festschrift*: *Exegese e Argumento, Estudos em filosofia grega* [*Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy*], com apresentação de Gregory Vlastos e edição de E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos e R. M. Rorty.

Vlastos aposentou-se formalmente de Princeton em 1976 e mudou-se para Berkeley. Lá tornou-se permanente Mills Visiting Professor, dando seminários para estudantes de graduação e, em sete ocasiões, seus NEH Seminários de Verão sobre a filosofia de Sócrates. Esses cursos, junto com várias séries de leituras, suscitaram a publicação, em 1991, de seu *Sócrates, ironista e filósofo moral* [*Socrates, Ironist and Moral Philosopher*].

Gregory Vlastos faleceu em 12 de outubro de 1991. Seus artigos foram recolhidos em *Estudos Sócráticos* [*Socratic Studies*] (1994) e em *Estudos de filosofia grega* [*Studies in Greek Philosophy*] (1994).

Sua formação teológica e seu engajamento político explicam porque Vlastos escreveu não apenas na área da filosofia grega e porque suas preocupações com filosofia política e os fundamentos religiosos e éticos da democracia são frequentemente perceptíveis em seus trabalhos acadêmicos. Além disso, o desenvolvimento de sua carreira como pesquisador e professor explica porque se encontra nos trabalhos de Vlastos sobre filosofia grega uma combinação feliz entre a abordagem analítica (praticada sobretudo na Inglaterra e na América do Norte), que se interessa exclusivamente pela estrutura de argumentos, e a abordagem hermenêutica (praticada sobretudo na Europa continental), que se preocupa com o contexto histórico e leva questões religiosas e éticas em consideração. Por isso os *Estudos em filosofia grega* [*Studies in Greek Philosophy*], apresentados por Gregory Vlastos, foram intitulados *Exegese e Argumento* [*Exegesis and Argument*].

Ao mesmo tempo, parece-me que sua formação teológica e sua estima pela abordagem hermenêutica explicam seu interesse pelo *Timen*, um diálogo que evoca a origem do mundo e descreve sua constituição. No mundo anglo-saxão do pós-guerra, a abordagem analítica estava estabelecida e consolidada: ela cortou da filosofia antiga as preocupações com

a história, a fim de se ancorar na análise da linguagem ordinária e da argumentação. Essa retirada em direção à linguística e à lógica levou Aristóteles a ser privilegiado em detrimento de Platão, promovendo ao mesmo tempo a aceitação das críticas aristotélicas a Platão. Na prática, essa posição implicou no arquivamento da metafísica platônica. Recusava-se então a falar da alma e de Formas em Platão. O artigo mais importante nesse sentido continua a ser “O lugar do *Timeu* nos diálogos de Platão” [“The place of *Timaeus* in Plato’s Dialogues”] (1953), de G. E. L. Owen, que continua a exercer alguma influência. Ele procurava mostrar que o *Timeu*, com sua doutrina das Formas, pertencia a um período prévio do pensamento de Platão, o da *República*, que era também o do “Platão louco”, que ainda acreditava na realidade daqueles fantasmas, rejeitados definitivamente por Kant para fora do domínio do conhecimento objetivo. No *Parmênides*, Platão supostamente questionava a doutrina das Formas, as quais ele doravante passa a considerar como conceitos, como pode ser visto no *Sofista*. H. Cherniss replicou a esses argumentos num famoso artigo intitulado: “A relação do *Timeu* com os diálogos posteriores de Platão” [“The Relation of the *Timaeus* to Plato’s Later Dialogues”] (1957). Contudo, no mundo filosófico anglo-saxão, o *Timeu* continuava a ser considerado um diálogo *sui generis*, ao qual apenas muito poucos trabalhos tinham sido devotados. O livro de G. Vlastos, *Universo de Platão* [*Plato’s Universe*], que retoma e conduz à conclusão vários trabalhos, constitui a primeira tentativa de romper esse isolamento. Daí sua importância para a imagem de Platão no mundo de língua inglesa.

Tendo evocado que muitas coisas importantes vieram até nós dos gregos: democracia, tragédia, os Jogos Olímpicos, matemática, lógica e filosofia – Vlastos admira-se em sua introdução: “Teriam eles realmente descoberto o que nós agora chamamos “ciência”? Menos otimista do que Sambursky e Burnet, Vlastos evoca a resposta reservada que já tinha dado em 1955: mesmo que eles não tenham sido capazes de “compreender o gênio essencial do método científico”, descobriram a noção de um cosmo “que é pressuposto pela ideia de ciência natural e sua prática”. Com efeito, tinham eles “a percepção de um universo racional”. Por isso o primeiro capítulo do livro é devotado ao sexto e quinto séculos, ou seja, aos *physiologoi* e é intitulado: “Os gregos descobrem o cosmo” [“The Greeks Discover the Cosmos”]. Tendo dado então o plano de fundo do *Timeu*, Vlastos voltou sua atenção para “o papel de Platão na recepção e transmissão da descoberta do cosmo”. Platão permitiu a transformação radical dessa noção de cosmo, anexando-a à sua “metafísica idealística e teísta”. Opiniões muito diversas foram emitidas sobre os efeitos dessa transformação. Alguns eruditos denunciaram a atitude obscurantista e reacionária de Platão, que alegadamente bloqueava o desenvolvimento da ciência; outros defenderam que a abordagem de Platão estava mais de acordo com a ciência moderna de Galileu a Heisenberg. Depois de ter defendido essa segunda posição em seu livro, Vlastos adotou um meio termo. Enquanto, em seu segundo capítulo, “Cosmo de Platão I: Teoria de movimentos celestiais” [“Plato’s Cosmos I: Theory of Celestial Motions”], ele mostra os aspectos positivos da abordagem de Platão, em seu terceiro capítulo, “Cosmo de Platão II: A teoria de Platão da estrutura da matéria” [“Plato’s Cosmos II: Plato’s Theory of the Structure of the Matter”], ele mostra suas insuficiências.

Falando de modo geral, os gregos antigos aceitavam a seguinte definição de *phýsis* (natureza): “a *phýsis* de algo é aquele aglomerado de características estáveis pelas quais podemos reconhecê-lo e antecipar aquilo que ele pode influenciar ou pelo qual pode ser influenciado.” Contudo, eles consideravam que a “*phýsis* fixa os limites do possível para tudo, exceto para o sobrenatural.” Os deuses, que, no céu e na terra, são movidos por uma relação de competitividade (*agón*) entre si e com relação aos homens, quando instigados por inveja (*phthónos*) não se furtam a interferir no funcionamento do universo, causando eclipses e desastres, ou modificando o processo mental de seres humanos, que poderiam então agir contra sua vontade.

Com os pensadores que, no VI e V séculos, inquiriam sobre a origem do mundo no qual vivemos – isso é, os *physiológoi* –, tudo isso mudara. Já não havia mais exceções aos processos naturais – nenhuma intervenção sobrenatural. As posições desses pensadores poderiam ser variadas, Heráclito e Demócrito sendo os mais exigentes. Ainda assim, todos aceitavam a seguinte posição: “Pela primeira vez na história, o homem atingira a percepção de um universo racional que conduz seu próprio destino, a ser determinado somente pela *phýsis* – a sua própria e a do mundo”. Em suma, enquanto não se pode dizer que uma explicação científica do mundo tivesse sido dada, deve ser admitido que encontramos a certeza de que o comportamento do mundo e do homem é racional, sem qualquer intervenção sobrenatural.

No livro X das *Leis*, Platão decreta a lei sobre impiedade cujo equivalente não pode ser encontrado alhures. Platão acusa os poetas e os *physiológoi* de serem responsáveis pela impiedade de seus compatriotas. Reprocha os *physiológoi* por terem explicado o universo por causas puramente mecânicas. Mas o que ele tem para se opor a eles? A resposta de Vlastos é clara e simples: “uma cosmogonia teológica”. “Platão empreende retratar a origem do cosmo como o trabalho de um deus que toma da matéria em estado caótico e a molda na semelhança de um modelo ideal.” Mas teria esse deus o poder para modificar as regularidades da natureza? Não se pode dizer. O que é claro, contudo, é que mesmo se tem tal poder, ele jamais vai exercê-lo, pois o demiurgo apresenta duas características essenciais quando comparado com divindades tradicionais: por um lado, é a razão personificada; por outro, é acima de tudo destituído de inveja (*phthónos*). Isso porque ele é “conduzido pelo desejo de partilhar sua excelência com outros”. Em suma, embora Platão aceite a ideia de divindade, qualquer possibilidade de intervenção sobrenatural para se opor às regularidades da natureza é considerada impossível. É nessa perspectiva que Vlastos propõe-se a ler o *Timeu* de Platão. Na primeira parte, ele se volta ao triunfo da racionalidade (descrito em *Timeu* 29e-47d); então, na segunda parte, evoca os compromissos que a racionalidade deve celebrar com a necessidade (descritos em *Timeu* 47e, perto do fim).

Na primeira parte, Vlastos distingue dois grupos de proposições, alguns dos quais lidam com metafísica e teologia, enquanto outros com ciência. Os pressupostos acerca de metafísica e teologia são como se segue: o cosmo tem uma alma, é único, tem um corpo esférico e está localizado no tempo. Esses pressupostos desempenham um papel em explicações científicas e particularmente no campo da astronomia. Já que o cosmo tem uma alma, o demiurgo começa por se ocupar da formação dessa. Como realidade intermediária

entre o sensível e o inteligível, a alma, que é o princípio automotor de todo o movimento no mundo, deve primeiro dar conta dos movimentos circulares dos corpos celestes, com o círculo, associados com um dos três tipos de relação matemática, apresentando, nesse mundo, a mais próxima imagem da regularidade e invariabilidade que caracterizam as Formas. Doravante, Platão está em posição de propor um modelo astronômico, baseado nas quatro teses seguintes: 1) as estrelas são deuses e seus movimentos são psicocinéticos; 2) movimentos estelares são circulares; 3) a alma dos deuses-estrela são perfeitamente racionais; 4) todo movimento racional é circular. Essas teses estão associadas com as seguintes hipóteses: a composição de movimentos postulados como regulares pode ser responsável por movimentos fenomenais irregulares. Essa foi uma hipótese altamente frutífera, que permitiu o desenvolvimento da astronomia. Uma matriz conceitual que gera informação como a que acabei de detalhar não deixa dúvida sobre o seu valor científico, mesmo se Platão o obtém por via de seu esquema metafísico. Isso pode ser explicado pelo fato de que Platão estava, direta ou indiretamente (por intermédio de membros da Academia, como Êudoxo, por exemplo), ciente de “fatos comprovados cientificamente”. Esses fatos são definidos por três características: 1) são estabelecidos por observação e por inferência, sendo derivados, direta ou indiretamente, do uso dos sentidos; 2) têm significado teórico, oferecendo respostas a questões colocadas pela teoria; 3) são compartilhados e corrigíveis: são a propriedade comum de investigadores qualificados que estão cientes de possíveis fontes de erro observacional e estão numa posição para repetir e variar a observação. Certamente, Platão reintroduz forças sobrenaturais no cosmo, mas essas forças não conseguem intervir contra a regularidade dos fenômenos e até constituem uma garantia absoluta dessa regularidade. Paradoxalmente, metafísica e teologia favorecem o desenvolvimento de uma explicação científica genuína. Contudo, essa explicação científica tem seus limites: o objetivo era permitir que se ficasse contente com um modelo puramente cinético que intentava mostrar como, se certos movimentos fossem assumidos, as consequências deduzidas matematicamente salvariam os fenômenos.

Vlastos passa então ao segundo capítulo do *Timeu*. Quando vamos da primeira divisão do *Timeu* (29e-47e), que lida sobretudo com os movimentos teleologicamente ordenados das almas, para a segunda divisão (47e-69b), que lida com os movimentos mecanicamente ordenados de terra, água e fogo, a concordância de Platão com seus adversários torna-se muito mais massiva. Continuando em linhas gerais os *physiologoi*, que ele critica alhures, Platão admite que os inobserváveis (os corpúsculos) postulados por nós para dar conta das propriedades dos observáveis (os particulares sensíveis) não precisam possuir as mesmas propriedades. O material que confronta o demiurgo em seu estado primordial é incoativo. Os quatro tipos primários de matéria - terra, água, ar e fogo - estão presentes aqui como uma forma borrada, indefinida e seu movimento é desordenado. O demiurgo muda tudo isso. Ele transforma a matéria do caos em cosmo, imprimindo-lhe uma forma regular estereométrica. Os corpúsculos formados dessa maneira sofrem dois tipos de transformação: uma concerne aos próprios corpúsculos, enquanto a outra concerne às variedades de cada um dos elementos. Diferente do que acontece no campo da astronomia, no campo da física Platão não pôde dar conta da observação de fatos comprovados cientificamente. Então, tornou-se impossível dar

prioridade a um modelo sobre o outro. Como, então, poderíamos explicar essa ausência de confrontação com fatos empíricos? Vlastos encontra a resposta no próprio *Timeu* (68c-d): somente um deus poderia atingir tal confrontação e o homem não é deus. Consequentemente, no *Timeu* Platão oferece apenas algo crível ou algo que *poderia* ser verdadeiro.

Três considerações críticas podem ser feitas hoje com relação a esse trabalho essencial.

A primeira concerne ao fato de que Vlastos permanece dependente das ideias de sua primeira fase sobre as relações entre filosofia e religião, tanto nos *physiologistas* quanto em Platão, esses dois campos que nunca cessaram de se interpenetrar mutuamente e que jamais se opuseram de fato. Isso é particularmente claro com relação aos fragmentos de Heráclito que evocam o *lógos* e a origem do mundo no *Timeu*. Além disso, não é de todo seguro que novas teorias da matéria provariam Demócrito estar certo e Platão errado, especialmente se a constituição do modelo matemático estivesse em questão.

A segunda concerne às relações do *Timeu* de Platão com Aristóteles. Insisto em apenas dois pontos. Quando se refere a astronomia, Vlastos fala de “teleologia”, um termo que jamais se encontra em Platão e que resulta da crítica de Aristóteles, feita com base em sua teoria das quatro causas: material, formal, eficiente e final. Além disso, toda vez que Vlastos fala de teleologia, refere-se a passagens em que Platão fala de racionalidade. O problema é ainda mais complexo quando passamos para a física, no sentido próprio do termo. Aqui, Vlastos fala de “matéria”, um termo que nunca é encontrado em Platão, mas que Aristóteles usa como um sinônimo de *khôra*. Isso é crucial, pois na *Física* Aristóteles desenvolve uma crítica muito avançada da *khôra* mencionada no *Timeu*, assimilando-a ao espaço e então criticando a representação dos elementos como sólidos regulares. Com efeito, Aristóteles quer mostrar, dessa forma, que é absurdo querer oferecer a um mundo concreto físico (no qual reina a resistência) uma explicação abstrata (em termos matemáticos). Aqui atingimos o mais importante ponto de desacordo entre os dois filósofos: Aristóteles pretende oferecer uma explicação da natureza que é baseada na linguagem ordinária, enquanto Platão quer deixar tal explicação para a matemática, que, nas coisas sensíveis em constante mudança, representa os traços de estabilidade inteligível. Com efeito, já que os limites da explicação física de Platão coincidem com os limites da matemática de seu tempo, Aristóteles podia mostrar-se insatisfeito com os resultados obtidos. Ainda assim, sua oposição é, em princípio, insustentável.

Finalmente, Vlastos está de todo correto ao considerar que a ausência de observação e sobretudo de verificação experimental remove toda pretensão científica da física do *Timeu*. Mesmo assim, as razões para essa ausência são mais numerosas e complexas do que ele acredita: 1) certamente, a humanidade não pode se igualar a um deus; 2) devemos levar em consideração também um fator cultural: para um grego antigo, a prova pertencia não à verificação experimental, mas à retórica, ou seja, à ilustração; 3) a fim de levar a cabo uma verificação experimental, seria necessária uma tecnologia que os gregos não tinham; 4) finalmente, os gregos do tempo de Platão não tinham um sistema numérico satisfatório,

nem um sistema universal de medidas. Todas essas deficiências fizeram uma verificação experimental digna de tal nome impossível e todas as pretensões à ciência ilusórias.

Falando com propriedade, o livro de Vlastos não é um comentário ao *Timeu* de Platão. Para Vlastos, a referência nesse campo continua sendo o livro de F. M. Cornford. Ele é, na verdade, uma investigação acerca da relação ou não dos gregos antigos com a origem da ciência. A resposta de Vlastos permanece prudente. Os gregos antigos inventaram a noção de cosmo, que é pressuposta pela ideia de uma ciência da natureza e por sua prática. Essa ideia implica que aquelas regularidades da natureza não possam ser desafiadas pela intervenção de divindades, nem no mundo nem na humanidade. Essencialmente, subscrevo essa resposta, que nos permite ter uma boa apreciação das relações de Platão com seus predecessores, os *physiologoi*, enquanto enfatiza a originalidade da abordagem platônica, ao reintroduzir a divindade no mundo, ainda que um novo tipo de divindade – um deus que não pode desafiar as regularidades da natureza.

BREVE ENSAIO BIBLIOGRÁFICO EM TORNO
DA OBRA DE GREGORY VLASTOS
(À GUIZA DE MANIFESTO)

Olimar Flores-Júnior* * Faculdade de Letras,
Universidade Federal
de Minas Gerais.

*Tocar na banda, pra ganhar o quê?
Duas mariola e um cigarro Yolanda*

*Num relógio é quatro e vinte,
no outro é quatro e meia.
É que de um relógio pra outro,
as hora “vareia”
(...)*

Adoniran Barbosa. *Tocar na Banda.*

RESUMO: Este artigo apresenta, de forma breve e concisa, o percurso intelectual de Gregory Vlastos (1907-1991), com ênfase na sua extensa e variada produção escrita e na dependência – que constitui um verdadeiro método – entre esta e as suas intervenções orais, na forma de cursos, seminários e conferências em diversas instituições da Europa e da América. Pretende-se, a partir da trajetória deste que é reconhecidamente um dos mais importantes historiadores da filosofia antiga do último século, ensinar uma reflexão sobre as condições de execução e os modos de avaliação e aferição de qualidade do trabalho acadêmico.

PALAVRAS-CHAVE: Gregory Vlastos; história da filosofia antiga; produção bibliográfica; trabalho acadêmico.

BREF ESSAI BIBLIOGRAPHIQUE AUTOUR DE L'OEUVRE DE
GREGORY VLASTOS (EN GUISE DE MANIFESTE)

RÉSUMÉ: . Cet article présente, de façon brève et concise, le parcours intellectuel de Gregory Vlastos (1907-1991), en attirant l'attention sur l'étendue et sur la variété de sa production écrite, ainsi que sur la dépendance – qui s'impose alors comme méthode – entre celle-ci et ses interventions orales, sous la forme de cours, séminaires et conférences données à diverses institutions en Europe et en Amérique. On prétend, en partant de la carrière de celui qui a sans doute été un des plus grands historiens de la philosophie antique du siècle dernier, provoquer une

réflexion sur les conditions de réalisation et sur les modes d'évaluation et de mensuration de la qualité du travail académique.

MOTS-CLÉS: Gregory Vlastos; histoire de la philosophie antique; production bibliographique; travail académique.

O principal ensaio de Gregory Vlastos sobre o tema da ironia socrática constitui, como se sabe, o primeiro capítulo de seu *Socrates, ironist and moral philosopher*, publicado originalmente em 1991.¹ Enfeixados por uma introdução e um epílogo, que leva um sugestivo título – *Felix Socrates (Socrate le bienheureux*, na tradução francesa e que, em português, poderia ser vertido como “Sócrates, o bem-aventurado”) –, encontramos aí oito capítulos, tratando todos do homem que ganhou vida, para além da sua própria, nas páginas de Platão, Xenofonte e Aristófanes; segue-se a esse núcleo principal uma série de trinta e uma “notas adicionais” sobre temas afins, compondo um volume de mais de quatrocentas páginas que – coisa rara nas abordagens de fatura analítica – colocam a serviço do rigor filológico e da densidade dos argumentos filosóficos um texto elegante e fluente. O livro, que aparece no ano mesmo da morte de seu autor, representa, num certo sentido e por razões que o próprio Vlastos expôs, o eixo em torno do qual se organizaram os esforços do filósofo e do historiador da filosofia, cujo método de investigação fazia justamente convergir dois domínios considerados com frequência como distintos o bastante para parecerem inconciliáveis, o da filosofia e o da história da filosofia. Na introdução (*How this book came to be*), em que Vlastos busca explicar a gênese da obra, e em que compreensivelmente se imiscui uma breve narrativa de seu percurso intelectual, podemos ler: “O livro *demorou* muito tempo para nascer. Tudo começou por um falso começo. Por sorte, eu tinha obtido em 1953 a *dispensa de todas as obrigações didáticas durante um ano (...)* para estudar a filosofia de Platão e *estava livre para proceder como bem entendesse*”.² O “privilegio” concedido a Vlastos atualizava, de modo muito prático, a máxima do jovem Schelling, escrita numa carta a Hegel, segundo a qual “o alfa e o ômega de toda a filosofia é a liberdade”.³ Atualizava enfim, para voltar aos gregos tão caros a Vlastos, a definição aristotélica de sabedoria como o tipo de conhecimento que existe em vista de si mesmo e que é privilégio dos seres livres. Suspeitando, por isso mesmo, que a sabedoria talvez não

¹ VLASTOS, G. *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1991 (aqui indicado como *SIMP*). Tradução francesa: VLASTOS, G. *Socrate. Ironie et philosophie morale*. Traduit de l'anglais par Catherine Dalimier. Paris: Aubier, 1994.

² Salvo indicação contrária, todas as passagens das obras citadas foram traduzidas por mim. Em particular, para a tradução das passagens de *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, consultei, além do original, a versão francesa referida na nota precedente. Os itálicos e grifos nas citações dessas passagens são também de minha responsabilidade.

³ SCHELLING, F. W. J. Carta a Hegel, 4 de fevereiro de 1795. (*Briefe an und von Hegel*, ed. J. Hoffmeister. Hambourg: Meiner, 1969, t. I, p. 22).

fosse algo próprio do homem – “pois a natureza do homem é escrava em muitos aspectos” (πολλαχῆ γὰρ ἡ φύσις δούλη τῶν ἀνθρώπων ἐστίν)⁴ –, Aristóteles reconhecia que a liberdade se impõe como o horizonte ideal do único terreno no qual a filosofia pode existir.

São essas coisas bem conhecidas, mas em muitos casos o óbvio só é ouvido quando gritado muitas vezes: a liberdade, que se opõe ao servilismo de objetivos externos e dados de antemão, confere a todo trabalho regras próprias de realização e produção.

Naquele ano de 1953, liberado de todo encargo didático e podendo proceder como bem entendesse, Vlastos publicou um único artigo (“*Isonomia*”, no *American Journal of Philology* que foi, aliás, retrabalhado posteriormente e republicado em 1964, sob o título de “*Isonomia politiké*”⁵) e três resenhas de livros, à época, mais ou menos recentes (*Man and the State* [1951] de Jacques Maritain, *Pythagoreans and Eleatics* [1948] de J. E. Raven e *L'école éléate* [1950] de Jean Zaphiropoulos): um artigo e três resenhas, marca bem inferior à de outros anos, como por exemplo o ano de 1969 que viu aparecer nada menos do que seis textos originais.⁶ A informação, na verdade, deveria surpreender de modo inverso: tendo ao seu dispor um ano inteiro para se consagrar exclusivamente à pesquisa, Vlastos *ainda* publicou um artigo e três resenhas (um material que obviamente poderia ter sido finalizado antes: o ano de publicação de um trabalho não coincide necessariamente com o ano de sua elaboração; o mais comum é que não seja assim). Por outro lado, considerando o conjunto de sua produção bibliográfica, contamos pouco mais de 120 títulos distribuídos em 62 anos

⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica* A, 2, 982b 29-30.

⁵ VLASTOS, G. *Isonomia politiké*. In: MAU, J.; SCHIMIDT, E. G. (Ed.). *Isonomia: Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken*. Berlin: Akademie-Verlag, 1964. p. 1-35.

⁶ VLASTOS, G. Justice and psychic harmony in the Republic. *Journal of Philosophy*, v. 66, p. 505-521, 1969, (reaproveitado em *id.*, “Justice and happiness in the Republic”, in: *id.* (ed.), *Plato: A Collection of Critical Essays II: Ethics, Politics and Philosophy of Art and Religion*. Garden City, New York: Doubleday & Co., 1971, p. 66-95, este último reeditado em *id.*, *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1973, p. 111-139); *id.*, “Plato’s ‘Third Man’ argument (*Parm.*, 132a1-b2)”, *Philosophical Quarterly* 19, 1969, p. 289-301 (republicado, com revisões, em *id.*, *Platonic Studies*, *cit.*, p. 342-365); *id.*, “Pre-Socratic philosophy”, in: *Encyclopedia Americana*, v. 22, New York: Americana Corporation, 1969; *id.*, “Reasons and causes in the *Phaedo*”, *Philosophical Review*, v. 78, p. 132-166, 1969 (republicado em *id.*, *Platonic Studies*, *cit.*, p. 76-110); *id.*, “Self-predication in Plato’s later period”, *Philosophical Review*, v. 78, p. 74-78, 1969, (republicado em *id.*, *Platonic Studies*, *cit.*, p. 335-341); *id.*, “Socrates on acrasia”, *Phoenix*, v. 23, p. 71-88, 1969 (republicado em *id.*, *Studies in Greek Philosophy*, v. II: *Socrates, Plato and their tradition*, edited by Daniel W. Graham. Princeton: Princeton University Press, 1995, p. 43-59). Para o repertório da obra escrita de Gregory Vlastos, recorri principalmente à seção “Bibliography; the Works of Gregory Vlastos”, provida por Daniel W. Graham em G. Vlastos, *Studies in Greek Philosophy*, v. II: *Socrates, Plato and their tradition*, *cit.*, p. 325-330. Obviamente esta lista não noticia os trabalhos (re)publicados posteriormente à primeira edição deste livro, de 1995. É o caso, por exemplo, de “Socrates”, em M. Canto-Sperber (dir.), *Philosophie Grecque*. Paris: P.U.F., 1998, p. 123-142 (1ª ed. 1997), versão francesa de um texto publicado originalmente em *Proceedings of the British Academy*, v. 74, p. 89-111, 1988, este mesmo suplantado pelos capítulos 2 e 3 de *SIMP*, p. 45-106.

de carreira (Vlastos nasceu em 27 de julho de 1907 e morreu em 12 de outubro de 1991); sua primeira contribuição acadêmica, um comentário à filosofia daquele que viria a ser seu professor e orientador de sua tese de PhD (grau obtido em 1931, com um trabalho intitulado *God as a Metaphysical Concept*⁷), Alfred North Whitehead (a quem devemos a caracterização da tradição filosófica europeia como uma série de notas de rodapé aos textos de Platão), data de 1929.⁸ O cálculo não é difícil: uma média de menos de duas publicações anuais – e nesse cálculo deveria ser levado em conta ainda o fato de que no número total dessas publicações se incluem os (muitos) textos republicados (em alguns casos mais de uma vez), inclusive postumamente, sem nenhuma alteração ou com alterações mais ou menos importantes.⁹ Essa curiosa e aproximativa contabilidade, que no entanto lembra de perto uma realidade que não nos é estranha, com certeza soaria aos ouvidos de Vlastos como de muito mau gosto. Ele mesmo publicou, em 1980, em um volume organizado por William Frankena, um texto intitulado “Educação superior em ciências humanas: reflexões e propostas” em que, examinando as tendências do ensino universitário nos Estados Unidos, deplorava o fato de que em pesquisa, sobretudo no domínio das humanidades, a quantidade, que é aquilo que se conta e que oferece um critério de avaliação facilmente aplicável, pudesse contar mais do que a qualidade.¹⁰

A obra escrita de Gregory Vlastos não surgiu, portanto, com uma regularidade rigorosa: houve anos extremamente produtivos – e, convém insistir, ano produtivo, aqui, indica apenas aquele em que algum texto foi publicado e não deve de modo algum ser confundido com ano de trabalho intenso, já que o que se publica em um ano é normalmente o fruto do trabalho do ou dos anos anteriores, sem falar nas vicissitudes dos processos editoriais que podem simplesmente atrasar a publicação de um texto já pronto (no nosso caso, a mais recorrente dessas vicissitudes é a prosaica, mas decisiva, falta de dinheiro que frequentemente assola nossas editoras universitárias e nossos periódicos científicos) – e outros nem tanto.

⁷ O tema escolhido por Vlastos não deve surpreender; bem ao contrário, ele reflete o foco de seus interesses em seu início de carreira: em 1929 (aos vinte e dois anos de idade, portanto) ele obtém o título de Bacharel em Teologia pela Universidade de Chicago (na Divinity School) e, no mesmo ano, é ordenado pastor. Vlastos, oriundo de uma família protestante, foi um militante cristão muito ativo, que buscava nesse sentido coadunar suas convicções políticas e filosóficas com sua crença religiosa. No curso dos anos 30 ele publica, entre outros textos, *The religious way* (New York: Women's Press, 1934); “What is Love?” (*Christendom*, v. 1, p. 117-131, 1935); “Jesus' conflict with the Pharisees” (*Christendom*, v. 2, p. 86-100, 1937); uma resenha crítica do livro *An interpretation of Christian Ethics* (1935), de Reinhold Niebuhr (*Christendom*, v. 1, p. 390-394, 1935); e coeditou, com R. B. Y. Scott, o volume *Towards the Christian Revolution* (Chicago; Willett, Clark and Co., 1936), no qual assina ainda “The ethical foundation” (p. 51-74).

⁸ VLASTOS, G. Whitehead, critic of abstractions (being the story of a philosopher who started with science and ended with metaphysics). *The Monist*, v. 39, p. 170-203, 1929.

⁹ Veja-se, por exemplo, a nota 6 *supra*.

¹⁰ VLASTOS, G. Graduate education in the Humanities: reflections and proposals. In: FRANKENA, W. (Ed.). *The Philosophy and Future of Graduate Education*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1980. p. 64-81.

Assim, anos como o já mencionado 1969, ou ainda 1946¹¹ ou 1965,¹² refletindo sem dúvida a inquietação e o vigor de uma juventude prolongada, convivem na bibliografia de Vlastos pacificamente com aqueles anos – poucos, é bem verdade – em que absolutamente nada foi publicado, como é o caso, por exemplo, do biênio 1943-1944,¹³ de 1951, ou 1976. Aliás, 1976 é precisamente o ano em que Vlastos se aposenta da Universidade de Princeton. Seria compreensível, e mesmo natural, que a partir desse momento, houvesse a cessação ou, ao menos, uma diminuição importante de suas atividades. O que se constata no entanto é que essa aposentadoria, nos termos do próprio Vlastos, não significou para ele uma “sentença de morte civil”.¹⁴ Ele continuou a assumir o compromisso de novos cursos, seminários e conferências em instituições dos Estados Unidos, do Canadá, da Inglaterra e da Escócia, para graduandos, pós-graduandos, professores e pesquisadores, entre os quais se contavam não apenas estudiosos no domínio da filosofia e dos estudos clássicos, mas também no das humanidades em geral e em outras áreas do saber, havendo ainda, eventualmente, a presença de um público sem qualquer ligação com os meios universitários.¹⁵

¹¹ Neste ano, foram publicados os seguintes títulos: VLASTOS, G. Ethics an physics in Democritus II. *Philosophical Review*, v. 55, p. 53-64, 1946; VLASTOS, G. On the pre-history in Diodorus. *American Journal of Philology*, v. 67, p. 51-59, 1946; VLASTOS, G. Parmenides' theory of knowledge. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 77, p. 66-77, 1946; e VLASTOS, G. Solonian Justice. *Classical Philology*, v. 41, p. 65-83, 1946.

¹² VLASTOS, G. *Anamnesis in the Meno. Dialogue*, v. 4, p. 143-167, 1965; VLASTOS, G. Creation in the Timaeus: is it a fiction? In: ALLEN, R. E. (Ed.). *Studies in Plato's Metaphysics*. London: Routledge & Kegan Paul, 1965, p. 401-419; VLASTOS, G. Degrees of reality in Plato. In: BAMBROUGH, R. (Ed.). *New Essays in Plato and Aristotle*. London: Routledge & Kegan Paul, 1965, p. 1-19; VLASTOS, G. Minimal parts in Epicurean atomism. *Isis*, v. 56, p. 121-147, 1965.

¹³ Aqui uma ressalva se impõe: durante a Segunda Guerra, compreendendo portanto os anos em questão, Vlastos serviu, na qualidade de cidadão canadense (ele era turco de nascimento), na Royal Canadian Air Force, como líder de esquadrão da Divisão de Pessoal. Nessa ocasião, ele exerceu também a função de editor da *Canadian Affairs*, uma publicação da agência Wartime Information Board.

¹⁴ Cf. *SIMP*, p. 10.

¹⁵ Cf. *SIMP*, p. 12. Vlastos aparentemente guardou intactas, na aposentadoria, as convicções que tinha em seu começo de carreira. Ainda na introdução de *SIMP* podemos ler: “Pediram-me para escrever uma introdução ao *Protágoras* para a Liberal Arts Press. A coleção de clássicos dessa editora visava o público dos primeiros anos de universidade., um público ao qual eu tinha me dirigido com enorme prazer nos meus cursos de graduação por mais de vinte anos, primeiro no Queen's College, no Canadá, depois na Cornell University e, mais uma vez, em Princeton. Sem saber grego, avessos a detalhes técnicos, impacientes com a parafernália das pesquisas que todavia eles respeitavam, esses estudantes reagiam com ardor quando eram pegos no mundo em que viviam. Foi o estilo que eu adotei naquela introdução [cf. Vlastos, G. *Plato's Protagoras*. New York: Liberal Arts Press, 1956] (...). Aquele Sócrates estava vivo. Eu mantive o mesmo estilo no ano seguinte ao me dirigir à Humanities Association of Canada (...). Mais uma vez, eu falava para colegas não-especialistas. Diante de um público oriundo de setores muito diferentes do mundo acadêmico, eu descrevia os perigos da *docta ignorantia*, maior do que nunca na nossa época tomada por uma pesquisa profissionalizada, dispersa, fragmentada, minuscilmente [*minutely*] especializada. Deplorando o modo como o *scholar* se alienou

É justamente neste período pós-Princeton, em especial por ocasião do convite para ministrar, em 1981, as *Gifford Lectures* da Universidade de St. Andrews, cujo contrato de trabalho convidava à publicação das conferências proferidas, *mas não fazia disso uma exigência*,¹⁶ que Vlastos pôde aprofundar certas questões em torno do Sócrates platônico que, malgrado os esforços dispendidos naquele ano sabático de 53, ainda não tinham recebido uma resposta satisfatória. Decorre daí o fato de que as intervenções de Vlastos na Universidade de St. Andrews representaram um marco importante na elaboração de seu *SIMP* e, por extensão, na constituição de sua carreira como professor; além de, de certo modo, indicar o que poderiam ser as condições ideais do trabalho intelectual (com os percalços que lhe são inerentes), tal como o próprio Vlastos o concebia. As palavras com as quais ele descreve aquela experiência são, nesse sentido, reveladoras: “Embora eu soubesse que as pessoas em St. Andrews esperavam de mim uma performance rigorosamente acabada, eu consumi os *três anos de preparação* que me foram acordados apenas na *tarefa preliminar* de clarificar minha própria compreensão do tema. (...). Eu cheguei a St. Andrews tremendo em meus sapatos, certo de não estar, no que dizia respeito à preparação das minhas conferências, nem perto do nível necessário para que elas fossem dignas de publicação”.¹⁷ Essa declaração, que, numa leitura apressada, poderia ser equivocadamente entendida como a admissão de uma bem humana falibilidade, como a confissão bem humorada de uma negligência episódica ou como uma espécie de *captatio benevolentiae* retroativa, explícita, na verdade, um método de trabalho já em curso, que reafirma a essência dialética da reflexão e o fato de que em ciências humanas o solipsismo tem raro valor. Trata-se, em termos práticos, da necessidade de se submeter uma ideia ou a interpretação de um objeto qualquer (no caso da história da filosofia, um texto) ao crivo de um debate real, enquanto a forma da escritura, trazida à sua devida importância, apenas sedimenta o processo.¹⁸ Vlastos prossegue: “As conferências foram escritas e podiam ter sido publicadas imediatamente. Mas a reflexão estava longe de

do resto da humanidade, eu dizia [Vlastos, G. “The paradox of Socrates”, *Queen’s Quarterly*, v. 64, p. 496-516, 1957-1958, (cf. p. 497)] que na minha exposição eu gostaria de oferecer ‘humanismo, e não erudição [*scholarship*], arriscando-me numa definição marota de ‘humanismo’ como ‘um *scholar* que se esforça com afincio em ser humano; tentando, primeiro, achar a relevância de seu trabalho individual para o comum dos mortais; segundo, comunicando suas descobertas na língua ordinária – não na língua popular, mas simplesmente numa língua correta [*the Queen’s English*], sem recurso a um rosário de termos técnicos’. Seria realmente possível fazer um trabalho de erudição e praticar esse tipo de humanismo ao mesmo tempo? Eu não tenho como ter certeza. Mas é nisso que eu me empenhava naquela ocasião, e não desisti neste livro, embora a tarefa pareça mais difícil agora, pois este trabalho deverá pender mais pesadamente para o lado da erudição” (p. 2-3).

¹⁶ Cf. *SIMP*, p. 12.

¹⁷ *SIMP*, p. 11-12.

¹⁸ Dessa perspectiva, não terá sido por simples formalidade, polidez ou humildade protocolar que Vlastos consigna, na abertura de *SIMP*, a seguinte dedicatória: “I dedicate this book to colleagues and students whose partnership has shaped my search: Berkeley (1979-87), Cambridge (1983-4), Cornell (1986), St. Andrews (1981), Toronto (1978)”.

ter chegado a seu termo (...). Faltava ao trabalho que eu trouxera a St. Andrews aquilo que eu devia aprender ali, através das reações do público”.¹⁹

Uma dessas reações, expressa por Ian Kidd, apontava uma falha histórica na tese de Vlastos, segundo a qual haveria uma relação de identidade entre felicidade e virtude na filosofia moral de Sócrates, tal como exposta no relato platônico, o que implicaria abolir as diferenças entre a perspectiva socrática e a moral estoica formulada posteriormente. Embora sua interpretação viesse apoiada numa análise criteriosa dos textos, Vlastos aquiesce à pertinência da crítica, mas pondera que encontrar os termos exatos pelos quais a relação entre virtude e felicidade no pensamento do Sócrates platônico devem ser compreendidos seria uma tarefa que demandaria ainda um longo trabalho. De fato, a resposta ao problema, aquela que Vlastos julgará satisfatória, aparece três anos mais tarde, em 1984, numa conferência proferida em Cambridge,²⁰ mas a sua forma escrita definitiva, substancialmente modificada, deveria esperar ainda outros sete anos para vir à luz, como o oitavo capítulo de *SIMP*.

Esses fatos demonstram que, se o trabalho de Vlastos, quantitativamente admirável tanto em sua vertente escrita quanto em suas intervenções orais, não se destaca pelo ritmo constante de suas publicações, ele é marcado por um outro tipo de regularidade – e nisso há um consenso que reúne tanto seus seguidores quanto seus críticos mais veementes²¹ –, a da consistência, do vigor e do rigor de sua reflexão. *Malheur au vague, mieux vaut le faux* – “mais vale o falso do que o vago”, numa tradução livre –, eis um adágio que Vlastos costumava citar e que, de toda evidência, norteava o seu trabalho. Nesse sentido, a carreira de Vlastos nos convida ao risco de uma generalização: no que tange ao trabalho intelectual, a presença deste traço qualitativo só pode ser verificada na ausência daquele, meramente quantitativo.

Vlastos, como já se escreveu, foi responsável pela elevação dos padrões de pesquisa, análise e exposição da filosofia clássica a novos níveis de excelência. No que respeita à metodologia, ele resgatou a importância da filosofia antiga e, conseqüentemente, da história da filosofia, para a filosofia, sobretudo em ambiente anglo-saxão do pós-guerra que sofria a influência de doutrinas como a do primeiro Wittgenstein, para quem o mundo seria um conjunto de fatos independentes uns dos outros, compreensíveis em seu estado pela análise dos enunciados que buscavam descrevê-los.²² Do mesmo modo, mas em sentido inverso, ele submeteu os textos filosóficos da Antiguidade aos instrumentos fornecidos pela filologia e pela filosofia analítica, apresentando-os sob uma nova luz. É o que observa, simplificando as coisas com alguma ironia, o editor de seus dois volumes póstumos de estudos sobre a filosofia grega, Daniel Graham: “A nova filosofia que veio a dominar a cena americana

¹⁹ *SIMP*, p. 12.

²⁰ Vlastos, G. Happiness and virtue in Socrates' moral theory. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, n. 30, 1984, p. 181-213 (republicado em *Topoi*, v. 4, p. 3-22, 1985).

²¹ É o caso, por exemplo, de Monique Dixsaut. Veja-se a propósito o volume VLASTOS, G.; DIXSAUT, M. *Refutação*. Traduções e introdução de Janaína Mafra. São Paulo: Paulus, 2012.

²² Vlastos se serve, aliás, da mudança de perspectiva que Wittgenstein adota ao longo de sua carreira para ilustrar as mutações ao longo da filosofia de Platão que comprometem, por assim dizer, a unidade da personagem Sócrates: cf. VLASTOS, G. The evidence of Aristotle and Xenophon, *SIMP*, p. 81-106.

depois da II Guerra Mundial, era predominantemente a- ou anti-histórica (...). Assim, todos os problemas filosóficos eram problemas de linguagem (numa versão ou noutra) e o filósofo devia analisar conceitos apropriados ou fragmentos de discurso para chegar a alguma clarificação. Não havia aí espaço para a história da filosofia – nenhum espaço na tradição dos positivistas lógicos do círculo de Viena, para quem a única história relevante era a da ciência corretamente explicada; nenhum espaço em Wittgenstein, que raramente se permitia a leitura de outros filósofos; e apenas um espaço limitado em Bertrand Russell, na medida em que a história da filosofia pudesse antecipar distinções modernas. A filosofia consistia (...) em ensaios incisivos sobre conceitos abstratos usando a lógica simbólica ou outras ferramentas de análise, em textos sem notas de rodapé ou bibliografias, escritos por autores com sobrenomes anglo-saxônicos e as iniciais”. E Graham continua explicando que “o que Vlastos fez foi se apropriar das ferramentas da nova filosofia e da filologia e aplicá-los aos textos antigos, para mostrar que os filósofos gregos eram filósofos com quem os analíticos modernos podiam dialogar. Ele demonstrou que pode se ter filosofia e história, argumentos e notas de rodapé, sofisticação lógica e rigor filológico. Não que filosofia e filologia nunca tivessem cooperado antes,²³ mas o que Vlastos promoveu foi um modelo – um paradigma – para o casamento de disciplinas que seguiriam a nova filosofia analítica. Nesse processo a filosofia antiga tornou-se simplesmente filosofia”. Como prova concreta do papel desempenhado por Vlastos nessa mudança de perspectiva, bastaria lembrar da publicação, em 1954, de seu “*The Third Man Argument in the Parmenides*”,²⁴ que provocou uma viva reação, não só por parte dos historiadores da filosofia e dos “classicistas” em geral, mas também por parte de filósofos *tout court*, como Wilfrid Sellars e Peter Geach.²⁵

Firmada a indiscutível importância de Gregory Vlastos como um marco teórico no âmbito da filosofia antiga, e em especial no dos estudos socráticos, dois traços de sua produção escrita chamam a atenção. Em primeiro lugar, a larga presença de resenhas críticas: trinta e uma ao todo, nesse conjunto de cento e vinte e um títulos, ou seja, cerca de um

²³ “Em Oxford, por exemplo”, anota Graham, “havia uma forte tradição que combinava história da filosofia com filosofia, mas mesmo ali, enquanto os mesmos filósofos frequentemente estudavam problemas contemporâneos e textos antigos (como W. D. Ross e Gilbert Ryle), eles não se sentiam necessariamente compelidos a aplicar métodos modernos aos autores antigos. Em Cambridge, por outro lado, os que se ocupavam da filosofia antiga estavam principalmente no campo dos estudos clássicos, como F. M. Cornford e W. K. Guthrie, que, embora fossem *scholars* de talento e com bagagem filosófica significativa, eram indiferentes ou contrários à exploração de métodos filosóficos modernos”. Cf., para esta nota e para a citação no corpo do texto, GRAHAM, D. W. Introduction. In: VLASTOS, G. *Studies in Greek philosophy*, v. I, *The Presocratics*, edited by Daniel W. Graham. Princeton: Princeton University Press, 1993, p. xvii-xviii.

²⁴ VLASTOS, G. *The Third Man Argument in the Parmenides*. *Philosophical Review*, v. 63, p. 319-349, 1954, republicado em ALLEN, R. E. (Ed.). *Studies in Plato's Metaphysics*. London: Routledge & Kegan Paul, 1965, p. 231-261.

²⁵ Segundo o próprio Vlastos, este artigo foi a monografia mais duramente criticada neste domínio nos anos 50: dos vinte e um estudos publicados posteriormente sobre o argumento do Terceiro Homem, quase todos trazem uma crítica de suas análises. Cf. *SIMP*, p. 5.

quarto do total publicado. Esse detalhe, aparentemente anódino, revela a preocupação e o interesse que Vlastos tinha pelo que estavam fazendo os outros que pesquisavam no terreno de suas especialidades. Significa ainda tempo empenhado – e sabemos o que pode custar em esforço e dedicação uma resenha bem feita; no caso de Vlastos, uma resenha podia facilmente chegar a trinta páginas – em se manter atualizado e contribuir efetivamente para um debate de ideias em vista do qual ele aceitava, mais do que com simples humildade, com genuíno espírito científico, mudar o curso ou as conclusões do próprio trabalho. Nesse sentido vale recordar o que contam seus contemporâneos que puderam conhecê-lo, como o próprio Graham citado há pouco, ou Richard Kraut da Universidade de Chicago. Eles lembram a atenção e o zelo com que Vlastos mantinha, mesmo ao preço de uma saúde já vacilante, uma assídua correspondência com – a expressão é de Graham – “literalmente centenas de estudiosos”, fossem eles autoridades bem estabelecidas ou estudantes em início de carreira, através da qual ele expunha e discutia escrupulosa e pormenorizadamente seu próprio trabalho assim como o de seus correspondentes. Graham lembra ainda, de passagem, que Vlastos sempre se constrangia e se desculpava quando demorava mais do que uns poucos dias para responder uma carta recebida. Nesse intercâmbio, Vlastos não só influenciou como se deixou influenciar. Um exemplo para a primeira situação é o débito que Michael Stokes reconhece para com a correspondência estabelecida com Vlastos na elaboração de certos aspectos de seu *One and Many in Presocratic Philosophy*,²⁶ uma correspondência que, ao que parece, interveio em um momento em que os pré-socráticos não mais constituíam o centro das pesquisas de Vlastos.

Para a segunda situação, a da influência dessas trocas sobre a obra de Vlastos,²⁷ um outro exemplo, além de sua passagem pela Universidade de St. Andrews referida acima, é a série de artigos tratando principalmente do Sócrates de Platão que ele escreveu a partir do final dos anos setenta, motivado em parte pelo livro de seu mais célebre aluno, Terence Irwin, *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues* (Oxford: Oxford University Press, 1977; reformulado e republicado, anos mais tarde, com o título *Plato's Ethics* [Oxford: Oxford University Press, 1995]). O próprio Vlastos reconhece, anos mais tarde, que o que despertara sua reflexão sobre Sócrates foi “um novo e estupendo livro”, que é na verdade parte da tese defendida por Irwin em Princeton sob a orientação do próprio Vlastos: “a mais longa tese, e também a melhor, escrita sob a minha orientação”, ele diria, acrescentando: “lê-la na sua forma definitiva (...) se revelou uma das mais instrutivas experiências da minha vida”. Com certeza não é todos os dias que um professor se expressa com termos assim a respeito

²⁶ Cf. STOKES, Michael. *One and Many in Presocratic Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971 (cf. p. 40, n. 61). Os pontos nos quais a colaboração de Vlastos teria sido essencial para o trabalho de Stokes foram retomados e desenvolvidos algum tempo depois por BARNES, Jonathan. *The Presocratic Philosophers*. London: Routledge & Kegan Paul, 1979, v. I.

²⁷ Vlastos datava o nascimento do novo estilo em filosofia antiga com o advento do livro de Richard Robinson, *Plato's Earlier Dialectic* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1941; segunda edição: Oxford: Clarendon Press, 1953), uma obra seminal que ele mesmo, Vlastos, reconhecia ter exercido profunda influência em seu próprio trabalho.

do trabalho de um aluno. Mas no ano seguinte ao que o livro aparece, Vlastos publica no *Times Literary Supplement* uma resenha em que critica essencialmente a ideia, sustentada por Irwin, segundo a qual a filosofia moral de Sócrates, no que tange à relação entre virtude e felicidade, é marcada por um forte *instrumentalismo*, termo pelo qual Irwin escrupulosamente substituiu *utilitarismo*, muito marcado pela filosofia inglesa do século XIX. Irwin responde às críticas no mesmo periódico e estabelece-se a partir daí entre os dois uma correspondência aberta que durará quase seis meses, a maior troca de ideias filosóficas registradas na seção de cartas do *Times Literary Supplement*, como relata Vlastos na introdução de seu *Socrates, ironist and moral philosopher*; ele afirma ainda, parecendo lembrar que recobrou a lucidez numa situação que, movida por sua própria paixão (e ao que tudo indica também pela de Irwin), encaminhava-se para um absurdo já meio cômico: “Irwin escreveu sua primeira carta em março, eu escrevi a minha última em setembro. A correspondência acabou quando eu disse na minha carta de setembro que seria a última de minha parte. Ele então, por cortesia, me deixou a última palavra”.²⁸

A outra característica, já mencionada, que se observa na produção vlastiana é o fato de que muitos de seus textos – a maioria, talvez – tenham sido republicados, em alguns casos, mais de uma vez. Além disso, esses mesmos textos eram já frequentemente o produto de seminários, cursos ou outras exposições orais. Assim as já evocadas *Gifford Lectures* na Universidade de St. Andrews, de 1981, estão também na origem do artigo “The Socratic *elenchus*” publicado em 1983²⁹ (um artigo, aliás, que lhe valeu a aprovação de Donald Davidson), e republicado postumamente em 1994. O procedimento se explica (obviamente em relação às republicações levadas à cabo pelo próprio Vlastos), em parte, pela necessidade, sentida pelo autor ou por seus editores, de divulgar de forma mais ampla algum trabalho menos acessível ou incluí-lo em novas coletâneas, do próprio autor ou de mais de um autor, em vista da composição de um todo orgânico garantido por alguma unidade temática (lembramos que os bancos de dados com textos integrais digitalizados, onde se pode obter mesmo volumes antigos dos principais periódicos é coisa recente). Seria esse o caso, por exemplo, da coletânea de ensaios *Socratic Studies*, editados por Myles Burnyeat (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), que em eco aos *Platonic Studies* (Princeton: Princeton University Press, 1973, republicado com acréscimos em 1981), dão, na verdade, seqüência ao *SIMP*, conforme o projeto imaginado pelo próprio Vlastos;³⁰ e os dois volumes

²⁸ *SIMP*, p. 7, n. 30.

²⁹ VLASTOS, G. The socratic *Elenchus*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 1, p. 27-58, 1983 (republicado em VLASTOS, G. *Socratic Studies*. Ed. Myles Burnyeat. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 1-37).

³⁰ É interessante observar que a última das seis seções principais dos *Socratic Studies*, intitulada “Epilogue: Socrates and Vietnam”, não deveria, em princípio, integrar o volume. No projeto original, concebido por Vlastos, em seu lugar deveria figurar um artigo sobre o *Lysis*, que infelizmente restou inacabado, num estágio da redação que, segundo o próprio editor da coletânea, Myles Burnyeat, não permitia a sua publicação. A escolha da substituição, conforme explica o mesmo Burnyeat, se justificava pelo fato de que este epílogo se coadunava muito bem com o epílogo de *SIMP*, “Felix Socrates”.

dos *Studies in Greek Philosophy*, vol. I, *The Presocratics* e vol. II, *Socrates, Plato, and their Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1993 e 1995, respectivamente), que como obras póstumas, conservando tanto quanto possível a forma original dos textos, cumpriam ainda uma função memorialística. Por outro lado, constata-se que essas republicações – melhor: essas reedições – traziam frequentemente modificações mais ou menos importantes com relação aos originais. Os editores de Vlastos comentam que ele era quase obsessivo em atualizar e revisar seus escritos. Myles Burnyeat conta, por exemplo, que o seu trabalho de edição pode se beneficiar bastante das cópias que Vlastos possuía de seus próprios textos, que traziam nas margens anotações substanciais. Por outro lado, Daniel Graham explica que um dos maiores obstáculos ao lidar com o espólio intelectual de Vlastos era justamente a dificuldade de identificar os itens do seu repertório: “o professor Vlastos jamais manteve uma bibliografia compreensiva de suas numerosas e multifacetadas publicações”.³¹ O professor Vlastos, podemos suspeitar, jamais foi obrigado a manter atualizado algo comparável ao nosso “Currículo Lattes”.

Seria absurdo pensar que Vlastos reescrevesse e republicasse seus artigos para remediar alguma esterilidade intelectual momentânea em vista de certas imposições e exigências institucionais. Também me parece difícil imaginar que a Universidade de Princeton, ou de Cornell, ou de Berkeley, ou de Harvard (e estamos nos Estados Unidos, epicentro do capitalismo mundial), ou de Cambridge, ou de St. Andrews na Escócia, ou a Queen’s University do Canadá, onde ele trabalhou no começo da carreira, lhe impusessem alguma quota inflexível de produtividade. As exigências, necessárias e benéficas, se fazem obviamente por outros lados, e sempre em contrapartida das condições de trabalho oferecidas. Em todo caso, de modo aparentemente paradoxal, considerando o reescritor obsessivo que foi – e aí bem se vê o especialista da ironia socrática mimetizando seu objeto de estudo –, Vlastos escreve, na introdução de *SIMP*, a respeito da tarefa de rever o próprio trabalho: “Em alguns trabalhos anteriores eu cometi erros que eu jamais tentei atualizar para me retratar. A escavação arqueológica dos próprios erros é uma atividade entediante que denota alguma presunção”. Mas no exercício de uma autocrítica incomum, e demonstrando o seu compromisso com a profissão que escolheu e consideração pelas consequências do seu trabalho, ele prossegue: “Mas um desses erros é grande demais – verdadeiramente enorme – e com consequências a tal ponto nefastas, que não se pode deixá-lo no limbo das distrações perdoáveis”. E anota: “Na medida em que esses escritos são ainda lidos por estudantes em formação, não é sem interesse corrigir o seu erro mais grave”.³² Vlastos fazia aí referência à tese que ele sustentara, explicitamente na introdução de sua edição do *Protágoras* (1956) e implicitamente no seu artigo “The paradox of Socrates” (1957), para equacionar, mantendo-se fiel à *atopia* de Sócrates, a sua afirmação de ignorância e a negação dessa ignorância subentendida em seu método de investigação. O erro de Vlastos estaria, segundo ele mesmo afirma, em concluir uma “suspensão do julgamento” por Sócrates a

³¹ D. W. Graham, em VLASTOS, G. *Studies in Greek Philosophy*, v. I *cit.*, p. IX.

³² *SIMP*, p. 3.

partir da renúncia à toda certeza epistêmica conduzida por seu próprio método investigativo; Vlastos confirmava assim o ponto de vista de Cícero, para quem Sócrates teria, de certa forma, antecipado a posição de dois dos principais escolarcas da Nova Academia, Arcesilau e Carnéades. O que naquela época Vlastos não foi capaz de ver – e é esta a correção que ele propõe para sua tese – é que Sócrates, renunciando à toda certeza, não renuncia à busca do saber, sustentando justamente que saber é virtude.

A disposição de Vlastos em retomar com novo fôlego seus trabalhos já dados ao público, não podendo ser posta na conta de uma impensável “mais-valia” do trabalho intelectual, não deve contudo nos iludir, como se fosse a simples *mea culpa* de um espírito generoso ou o exercício de uma humildade ingênua. A disposição de se corrigir vem de par e em igual medida com a disposição de apontar os erros – e, sempre que for o caso, os acertos – no trabalho dos outros. Nesse sentido, Vlastos podia às vezes substituir a ironia elegante de certas ocasiões por um sarcasmo mau humorado que ele punha a serviço da crítica. Assim, em reação às objeções com que Donald Morrison, num artigo de 1987, intitulado com algum atrevimento, “*On professor Vlastos’ Xenophon*”, se opunha ao que ele considerava uma hipervalorização do testemunho de Platão em detrimento do de Xenofonte no que concerne à reconstrução do Sócrates histórico, Vlastos escreveu, pondo os pingos nos is:

Fico muito feliz em ver que Donald Morrison leva suficientemente a sério algumas coisas que eu afirmei trinta anos atrás, num artigo de semi-vulgarização [33], a ponto de achar que vale a pena refutá-las agora em uma revista especializada. Será que eu devo ser acusado de ter induzido em erro Santas [34] e Kraut [35], como ele pensa que eu fiz? Eu não acredito. Se um ou outro desses excelentes eruditos endossaram uma opinião errada a respeito de Xenofonte, apoiados unicamente naquilo que eu disse – coisa de que eu duvido muito – eles é que devem se explicar.³⁶

³³ Vlastos se referia provavelmente ao já mencionado “The Paradox of Socrates”, publicado no *Queen’s quarterly* em 1957. Este artigo forneceu o substrato para a resenha do livro de John Gould, *The development of Plato’s ethics*, de 1955, uma resenha a que Vlastos deu o título de “Socratic knowledge and platonic ‘pessimism’”, *Philosophical Review*, v. 66, p. 226-238, 1957, e foi republicada em *The philosophy of Socrates: a collection of critical essays*, de 1971 (p. 1-21), de que o próprio Vlastos foi o editor. O livro de Gould foi duramente criticado por Gerasimos Santas que foi, por sua vez, criticado por Morrison que via nele uma adesão à interpretação de Vlastos.

³⁴ SANTAS, Gerasimos. The Socratic paradox. *The Philosophical Review*, v. 73, p. 147-164, 1964.

³⁵ Cf. KRAUT, R. *Socrates and the State*. Princeton: Princeton University Press, 1984. Mas convém lembrar que Richard Kraut demonstrou, em mais de uma ocasião, ser bastante reticente com relação às posições de Vlastos: cf. KRAUT, R. Comments on Vlastos’ The socratic *elenchus*. *Oxford Studies in Classical Philosophy*, p. 59-70, 1983, e a sua resenha de SIMP (*Philosophical review*, v. 101, p. 353-358, 1992), publicada alguns meses depois da morte de Vlastos, em que ele lamentava o fato de que “não poderia mais se beneficiar dos ‘erros’ [*mistakes*, entre aspas] do amigo” (p. 354).

³⁶ SIMP, p. 14.

Essa era apenas mais uma pequena batalha de uma guerra antiga que opunha, de um lado da trincheira, Vlastos e Irwin, e, do outro, mas sob bandeiras diferentes (e em momentos diferentes) Morrison e Strauss,³⁷ que buscavam reabilitar historicamente e filosoficamente um autor cujo destino tinha sido, durante muito tempo, o de ser *menor*: em história menor do que Tucídides, em filosofia menor do que Platão. Para Morrison, o Sócrates de Xenofonte seria mais verdadeiro e mais completo do ponto de vista biográfico do que o de Platão, enquanto para Strauss, que partia de uma leitura ferrenhamente imanentista dos textos, Xenofonte seria um autor fundamental para a formação da filosofia política. O juízo de Vlastos, como se sabe, era muito diferente:

“Pode-se dificilmente conceber um homem que em matéria de gosto, temperamento e aparelhamento crítico (ou falta dele) fosse tão diferente quanto o foi Xenofonte dos membros influentes do círculo dos íntimos de Sócrates. É claro que a maior diferença é que homens como Platão, Aristipo, Antístenes, Euclides e Fédon eram filósofos que sustentavam, cada um deles, doutrinas vigorosamente originais – e um dentre eles era realmente um grande filósofo –, enquanto Xenofonte, esse escritor de talentos variados, inovador e criador de gêneros literários totalmente novos [Vlastos pensa aqui na originalidade do “romance pedagógico pseudo-histórico que é a *Ciropedia* e nas memórias militares da *Anábase*”], estava longe de ser tão versado ou tão dotado para a filosofia quanto eles”.³⁸

Vlastos se inscrevia assim na mesma linha de leitura de Bertrand Russell, um dos colaboradores de Whitehead, seu antigo diretor de estudos em Harvard, que explicava o testemunho de Xenofonte sobre o ensinamento de Sócrates com a seguinte comparação pouco lisonjeira:

Quando um imbecil transmite as palavras de um homem inteligente, ele sempre falha em exatidão, pois ele traduz inconscientemente o que ele ouve para chegar a alguma coisa que ele possa compreender.³⁹

Na verdade, Vlastos atenua os termos do juízo de Russell, lembrando justamente as qualidades de Xenofonte como escritor e general, mas nega-lhe a têmpera do filósofo:

³⁷ STRAUSS, L. *Xenophon's socratic discourse*. Ithaca: Cornell University Press, 1970 e STRAUSS, L. *Xenophon's Socrates*. Ithaca: Cornell University Press, 1972. Cf. a resenha de T. Irwin desse último em *Philosophical Review*, v. 83, p. 409-413, cujas críticas Vlastos mais tarde incorpora por sua própria conta.

³⁸ SIMP, p. 141.

³⁹ RUSSELL, B. *History of Western Philosophy*. New York, 1945, p. 83. Russell afirma ainda, comparando-se talvez a Sócrates e considerando-se um homem inteligente, que ele preferiria ver suas próprias teorias expostas por um filósofo hostil às suas ideias do que por um amigo que não entendesse nada de filosofia.

Xenofonte está longe de ser um imbecil. No domínio da ficção pedagógica literária, sua *Ciropedia* é uma empresa tão inteligente quanto tudo o que nos foi transmitido neste gênero desde a Antiguidade clássica. Tanto nessa obra quanto em outros contextos, Xenofonte dá provas de um julgamento perspicaz sobre o mundo e sobre os homens. Se eu fosse um daqueles dez mil gregos deixados sem comando nas regiões selvagens da Anatólia, em busca de um comandante em quem se pudesse confiar para trazê-los em toda segurança para a civilização (...), eu teria votado em Xenofonte e não em Russell.⁴⁰

O curioso nessa história é que, anos mais tarde, em 1994, Donald Morrison publica um estudo intitulado “Xenophon’s Socrates as Teacher”,⁴¹ em que faz apenas uma menção rápida à polêmica com Vlastos, precisamente em torno do conceito de “ironia complexa” (que ele critica de uma perspectiva semelhante à de Kraut). Ao fim do estudo, entretanto, registra em nota, entre outros agradecimentos, sua dívida para com Vlastos por seus comentários preciosos aos seus primeiros esboços. E agradece ainda, vale mencionar, à Fundação Alexander von Humboldt, de Berlim, pelo patrocínio durante os estágios iniciais da pesquisa, entre os anos de 1986-1987, ou seja oito anos antes da publicação de seus resultados.

A primeira constatação a que esse breve percurso nos leva é a de que essas duas características da produção vlastiana – a elaboração de resenhas críticas e a reescritura dos próprios trabalhos – apontam na mesma direção. Resenha e reescritura são, nesse caso, movimentos de um mesmo impulso, que corresponde de certa forma a uma tarefa eminentemente socrática, consubstanciada nas formas institucionais da prática filosófica atual; trata-se enfim de passar em exame a si mesmo e aos outros. Nesse sentido, a retratação não deve vir da simples modéstia, como a crítica não será produto da vaidade; também o elogio nada terá a ver com a bajulação ditada por uma ou outra conveniência. Por outro lado, posto que o meio dessa dupla *epiméleia* ainda é a linguagem, o que se põe em marcha é o genuíno exercício da parrésia. Não a parrésia política – melhor: a parrésia democrática – de que nos fala Demóstenes, que pode aliás degenerar de um útil “dizer tudo” para um desregrado “dizer qualquer coisa”, numa espécie de “tersitismo” sem propósito, para revalidar uma expressão forjada por Norberto Bobbio. Também não se trata da parrésia dos diretores de consciência com prerrogativas divinas, que fundamenta a prática cristã da confissão e da penitência. Mas a parrésia que, segundo Michel Foucault, desponta com o próprio Sócrates, para ser reformulada e codificada mais tarde pelo epicurista Filodemo de Gadara em seu *Peri parrésias*. Essa parrésia, enquanto instrumento da reforma moral, é o elo forte que liga um círculo de amigos.

Ao fim da introdução de seu *SIMP*, Vlastos escreve estas linhas que, por seu otimismo frustrado, vibram hoje com alguma melancolia: “eu cometi erros no passado, eu

⁴⁰ *SIMP*, p. 144.

⁴¹ MORRISON, D. Xenophon’s Socrates as Teacher. In: VANDER WAERDT, P. A. (Ed.). *The Socratic Movement*. Ithaca: Cornell University Press, 1994, p. 181-208.

cometerei ainda outros, sem dúvida nenhuma, no futuro. Qualquer um que mos indique será meu amigo”.⁴²

Ao fim desse percurso, convém insistir que a produção bibliográfica de Vlastos coloca em evidência a natureza própria do trabalho intelectual, que nosso autor obviamente compreendeu e que parecem ter compreendido as instituições a que ele esteve ligado. Voltemos ainda um momento ao ponto de onde parti, a gênese de seu mais importante livro, nos termos de seu próprio testemunho. Ele nos conta que naquele ano de 53, livre para estudar a filosofia de Platão como bem entendesse, ele deu-se assim mesmo um objetivo claro, movido por razões “*mais ou menos ridículas*”: conseguir aquilo que no círculo universitário americano é um requisito para a respeitabilidade, “um verdadeiro livro, impresso e encadernado (eu estava já no meio de minha carreira)”. “Eu suei água e sangue”, ele prossegue, “e, como previsto, antes do fim do ano, um manuscrito de extensão necessária pousava pronto sobre a minha mesa de trabalho. Mas no momento de empacotá-lo para expedi-lo, eu parei um momento para dar uma última lida, calmamente, com um olho crítico (...). Eu o li do começo ao fim, e antes mesmo de acabar, um mal-estar no estômago – um signo socrático? – me dizia que aquilo não valia a tinta e o papel. Sem dúvida eu havia respondido corretamente às questões que eu tinha colocado – mais ou menos as mesmas que os especialistas naquele domínio tinham formulado no curso do meio século precedente. E no entanto ele não valia nada. Por quê? Se eu pudesse naquela época emitir o julgamento que eu tenho hoje a respeito desse trabalho, eu teria dito que a estranheza de Sócrates teria me escapado. A vaga intuição que eu tive, um instinto mais do que um juízo racional, me convenceu que o melhor a fazer com esse manuscrito era jogá-lo no lixo. Foi o que eu fiz. Um ano perdido? De jeito nenhum”.⁴³ O fruto desse trabalho surgiu, amadurecido em sua forma e conteúdo, trinta e sete anos depois. Vlastos parece mesmo não ter perdido nada e a história da filosofia só teve a ganhar.

⁴² *SIMP*, p. 35. Mas o tipo de parrésia a que Vlastos parece aspirar aqui assume um contorno inesperado, na medida em que inverte as fases de seu funcionamento: a amizade não é condição para o exercício da parrésia, mas o seu produto.

⁴³ *SIMP*, p. 12. Vale lembrar que esta não foi a única vez em que Vlastos deu provas de uma exigência superlativa com relação ao próprio trabalho, dispondo-se a “sacrificar” uma publicação iminente. Segundo relata Daniel Graham (in: VLASTOS, G. *Studies in Greek Philosophy*, v. I, cit. P. xvi), no final dos anos 1930, Vlastos trabalhava na elaboração de um livro intitulado *Religion and the State in Plato*, que refletia os seus vários interesses na época. Vlastos decidiu que este trabalho não estava pronto para publicação, e o manuscrito ficou esquecido em uma gaveta. Mais uma vez, não se trata de um trabalho perdido, já que a pesquisa realizada projeta-se sobre o resultado de outras publicações.

REFERÊNCIAS

- BARNES, J. *The Presocratic Philosophers*. London: Routledge & Kegan Paul, 1979. v. I.
- GRAHAM, D. W. Introduction. In: VLASTOS, G. *Studies in Greek Philosophy*. The Presocratics. Princeton: Princeton University Press, 1993. v. I, p.xvii-xviii.
- GRAHAM, D. W. Bibliography; The Works of Gregory Vlastos. In: VLASTOS, G. *Studies in Greek Philosophy*. v. II: Socrates, Plato and their Tradition, 1996. p. 325-330.
- IRWIN, T. Review of Leo Strauss' Xenophon's Socrates. *Philosophical Review*, v. 83, p. 409-413, 1974.
- KRAUT, R. *Socrates and the State*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- KRAUT, R. Comments on Vlastos' The socratic elenchus. *Oxford Studies in Classical Philosophy*, p. 59-70, 1983.
- MORRISON, D. Xenophon's Socrates as Teacher. In: VANDER WAERDT, P. A. (Ed.). *The Socratic movement*. Ithaca: Cornell University Press, 1994. p. 181-208.
- ROBINSON, Richard. *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford: Clarendon Press, 1953 [1a. ed.1941].
- RUSSELL, B. *History of Western Philosophy*. New York, 1945.
- SANTAS, G. The Socratic paradox. *The Philosophical Review*, v. 73, p. 147-164, 1964.
- SHELLING, F. W. J. *Briefe an und von Hegel*. ed. J. Hoffmeister. Hambourg: Meiner, 1969, t. I.
- STOKES, Michael. *One and Many in Presocratic Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.
- STRAUSS, L. *Xenophon's socratic discourse*. Ithaca: Cornell University Press, 1970.
- STRAUSS, L. *Xenophon's Socrates*. Ithaca: Cornell University Press, 1972.
- VLASTOS, G. Whitehead, critic of abstractions (being the story of a philosopher who started with science and ended with metaphysics). *The Monist*, v. 39, p. 170-203, 1929.
- VLASTOS, G. Ethics an physics in Democritus II. *Philosophical Review*, v. 55, p. 53-64, 1946.
- VLASTOS, G. Parmenides' theory of knowledge. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 77, p. 66-77, 1946.
- VLASTOS, G. Solonian Justice. *Classical Philology*, v. 41, p. 65-83, 1946.
- VLASTOS, G. On the pre-history in Diodorus. *American Journal of Philology*, v. 67, p. 51-59, 1946.
- VLASTOS, G. The Third Man Argument in the Parmenides. *Philosophical Review*, v. 63, p. 319-349, 1954. (republicado em ALLEN, R. E. (Ed.). *Studies in Plato's Metaphysics*. London: Routledge & Kegan Paul, 1965, p. 231-261).

- VLASTOS, G. *Plato's Protagoras*. New York: Liberal Arts Press, 1956.
- VLASTOS, G. The paradox of Socrates. *Queen's Quarterly*, v. 64, p. 496-516, 1957-1958.
- VLASTOS, G. Isonomia politiké. In: MAU, J.; SCHIMIDT, E. G. (Ed.). *Isonomia: Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken*. Berlin: Akademie-Verlag, 1964. p. 1-35.
- VLASTOS, G. Anamnesis in the Meno. *Dialogue*, v. 4, p. 143-167, 1965.
- VLASTOS, G. Creation in the Timaeus: is it a fiction? In: ALLEN, R. E. (Ed.). *Studies in Plato's Metaphysics*. London: Routledge & Kegan Paul, 1965, p. 401-419.
- VLASTOS, G. Degrees of reality in Plato. In: BAMBROUGH, R. *New Essays in Plato and Aristotle*. London: Routledge & Kegan Paul, 1965, p. 1-19.
- VLASTOS, G. Minimal parts in Epicurean atomism. *Isis*, v. 56, p. 121-147, 1965.
- VLASTOS, G. Justice and psychic harmony in the Republic. *Journal of Philosophy*, v. 66, p. 505-521, 1969.
- VLASTOS, G. Plato's "Third Man" Argument (Parm, 132 a1-b2). *Philosophical Quarterly*, v. 19, p. 289-301, 1969.
- VLASTOS, G. Pre-Socratic philosophy. In: *Encyclopedia Americana*, v. 22, New York: Americana Corporation, 1969.
- VLASTOS, G. Reasons and causes in the Phaedo. *Philosophical Review*, v. 78, p. 132-166, 1969.
- VLASTOS, G. "Self-predication in Plato's later period", *Philosophical Review*, v. 78, p. 74-78, 1969.
- VLASTOS, G. Socrates on acrasia. *Phoenix*, v. 23, p. 71-88, 1969 (republicado em *Studies in Greek Philosophy*, v. II: Socrates, Plato and their tradition, edited by Daniel W. Graham. Princeton: Princeton University Press, 1995, p. 43-59).
- VLASTOS, G. Justice and happiness in the Republic. In: _____ (Ed.). *Plato: A Collection of Critical Essays II: Ethics, Politics and Philosophy of Art and Religion*. Garden City, New York: Doubleday & Co., 1971. p. 66-95.
- VLASTOS, G. *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1973.
- VLASTOS, G. Graduate education in the Humanities: reflections and proposals. In: FRANKENA, W. (Ed.). *The Philosophy and Future of Graduate Education*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1980, p. 64-81.
- VLASTOS, G. The socratic Elenchus. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 1, p. 27-58, 1983 (republicado em VLASTOS, G. *Socratic Studies*. Ed. Myles Burnyeat. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 1-37).
- VLASTOS, G. Happiness and virtue in Socrates' moral theory. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, n.30, 1984, p. 181-213 (republicado em *Topoi*, v. 4, p. 3-22, 1985).

VLASTOS, G. Socrates. *Proceedings of the British Academy*, v. 74, p. 89-111, 1988.

VLASTOS, G. *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1991.

VLASTOS, G. Socrate. *Ironie et philosophie morale*. Traduit de l'anglais par Catherine Dalimier. Paris: Aubier, 1994.

VLASTOS, G. Socrate. In: CANTO-SPERBER, M. (Dir.). *Philosophie Grecque*. Paris: P.U.F., 1998, p. 123-142 [1a ed. 1997].

VLASTOS, G.; DIXSAUT, M. *Refutação*. Tradução e introdução de Janaína Mafra. São Paulo: Paulus, 2012.

VLASTOS E A ESCRAVIDÃO EM PLATÃO

Alice Bitencourt Haddad*
* Universidade
Federal Rural
do Rio de Janeiro.

RESUMO: Vlastos, num artigo intitulado “Slavery in Plato’s Thought”, sustenta, entre outras coisas, a tese de que Platão teria influenciado Aristóteles em sua defesa da escravidão natural, considerando a relação entre governantes e governados na cidade excelente da *República* um exemplo que se conformaria a essa doutrina. Há, entretanto, vários indícios que o desmentem, tais como a associação da *sôphrosynê* à harmonia entre os cidadãos, que têm uma opinião comum sobre quem deve governar, além da frequente vinculação da escravidão a violência, tirania e sujeição, o que contradiz a qualificação de virtuosa e amigável *douleia*, suposta por Vlastos e atribuída a Platão.

PALAVRAS-CHAVE: Vlastos, Platão, *República*, escravidão.

VLASTOS AND THE SLAVERY IN PLATO

ABSTRACT: Vlastos, in an article entitled “Slavery in Plato’s Thought”, holds, among other things, an opinion that Plato would have influenced Aristotle in his defense of natural slavery, regarding the relationship between government and governed in *Republic’s* excellent state as an example which would be in accordance with this theory. However, there are many clues that deny it, such as the connection between *sôphrosynê* and the harmony among citizens, which have a common opinion about who may command, as well as the recurrent link between slavery and violence, despotism and subjection, which contradicts the description of a virtuous and amicable *douleia*, proposed by Vlastos and attributed to Plato.

KEYWORDS: Vlastos. Plato. *Republic*. Slavery.

Vlastos, em seu artigo “Slavery in Plato’s Thought”, publicado na *Philosophical Review* de maio de 1941, procura tratar do tema da escravidão de maneira oblíqua, buscando as poucas alusões que Platão faz ao tema, uma vez que não há lugar em sua obra em que o filósofo aborde o assunto de maneira explícita e

extensa.¹As passagens que ele escolhe para abrir o artigo são já anunciadoras da leitura que ele faz de Platão, que conclui com a afirmação de que para o filósofo, assim como para Aristóteles, a escravidão seria natural, decorrente da privação natural do *logos* na maioria dos homens. As passagens transcritas por ele logo no primeiro parágrafo são das *Leis*, 720, 773 e 996.

A primeira descreve dois tipos de médico: os médicos e os ajudantes dos médicos (ὑπερήται τῶν ἰατρῶν), também chamados por nós de “médicos” simplesmente. A diferença entre os dois está em que o último aprende a *tekhne* junto de um senhor, ou mestre (διδασκότης), por meio da observação (θεωρίαν) e da experiência (κατ’ἐμπειρίαν), enquanto o médico livre aprende por si mesmo a *physis*, a natureza. Semelhantes a escravos, os primeiros médicos descritos tratam também escravos (δοῦλοι²), e, diferente dos médicos livres, não dão nem acolhem explicações sobre os casos individuais dos servos (οἰκετῶν), passando de um a outro e livrando seu senhor de se ocupar deles. Seu senhor, por outro lado, cuidando dos homens livres somente, além de examinar e tratar as doenças, se preocupa em comunicar suas impressões ao paciente, aprende com eles, se instrui, assim, sobre o assunto, e não lhe prescreve nada sem o haver antes persuadido. Duas coisas se fazem notar na passagem em questão e que interessaram para a análise de Vlastos. Primeiro, o ajudante de médico tem um saber parcial ou precário das doenças, não sendo um conhecedor da *physis*, e apenas tomando a *tekhne* médica como uma rotina segundo a qual ele aplica nos doentes que trata aquilo que ele viu o médico-senhor fazer com os seus. Nesse sentido ele é um repetidor dos atos do médico-senhor e não saberia explicá-los. É por isso que ele seria incapaz de também explicar seus procedimentos ao paciente. Em segundo lugar, o paciente escravo também parece, embora o texto não seja explícito quanto a isso, incapaz de acolher a explicação acerca de sua doença e de ele mesmo colaborar com o médico, instruindo-o. Além disso, o escravo não se inclui entre os pacientes que podem ou devem ser persuadidos antes de iniciar o tratamento.

Na segunda passagem escolhida por Vlastos para abrir seu artigo,³ encontramos os personagens discutindo como se dará a escravidão na cidade que está sendo fundada, e o Ateniense conclui a polêmica acerca de como tratar os escravos da seguinte forma:

Κολάζειν γε μὴν ἐν δίκη δούλος δεῖ, καὶ μὴ νουθετοῦντας
ὡς ἐλευθέρους θρύπτεισθαι ποιεῖν...

É preciso, então, castigar os escravos com justiça, e não fazê-los se abaterem conduzindo-os à reflexão como se fossem livres⁴ (*Leis*, 777e5-6).

¹ Segundo Cuffel (1966, p. 323), essa “pouca atenção” dada ao tema se verificaria de maneira geral nos autores da época, que tinham a presença do escravo como um fato do cotidiano.

² Termo grego ao qual devemos nos remeter sempre que Vlastos escreve “slaves”. Termo de significado semelhante é *oiketēs*, que ele traduz por “servant”.

³ Na edição da Belles Lettres, o trecho citado por ele se encontra em 777e, e não em 773e.

⁴ Esta e as demais traduções são nossas.

Na terceira passagem, consideração bastante semelhante às duas anteriores pode ser vista na discussão sobre a formação dos guardiões da cidade cuja constituição vem sendo elaborada. Em 966b o Ateniense afirma que os que são realmente guardiões (τοὺς ὄντως φύλακας) devem conhecer o que diz respeito às leis verdadeiramente, ser capaz de interpretá-las e segui-las por meio de feitos, discernindo o que vem a ser belo ou não segundo a natureza. O ponto é que o guardião das leis não deve apenas conhecer, saber, mas ser capaz de expor, demonstrar (ἐνδείκνυσθαι) por meio do *logos*. Se não o fizesse, teria a mentalidade⁵ de um *andrápodon*, de um cativo.

O escravo de Platão trazido por Vlastos é aquele incapaz de ser persuadido, de acolher um *logos* admoestador e incapaz de dar as razões de seus atos. É um escravo, enfim, sob o aspecto cognitivo.

Na sequência do artigo, o autor leva o tema da escravidão para a discussão de Platão com o materialismo jônico, discussão em que o filósofo se opõe a adotar a causa mecânica, chamada por ele de causa escrava, como a verdadeira maneira de entender o movimento dos corpos. A causa pela qual podemos explicar por que as coisas se movem ou estão dispostas de determinada maneira é a causa inteligente, divina, que atua em vista do bem, aquela que Aristóteles chamou de causa final. Não gostaríamos de nos deter no assunto, embora devamos dizer que Vlastos traz uma análise bastante original e interessante sobre ele. Porém o que nos motiva a ler seu artigo e problematizá-lo é o confronto que se pode estabelecer entre sua visão do escravo em Platão e a maneira como o tema da escravidão é trabalhado na *República*. Segundo o comentador, todos aqueles que não conhecem a Ideia de Bem, isto é, a grande maioria dos habitantes da cidade construída por Sócrates e seus companheiros, podem ser considerados escravos daqueles que a conhecem. A única maneira de aqueles fazerem o bem seria por meio da obediência aos seus superiores, e os artesãos seriam, portanto, escravos dos filósofos (é claro que o autor está tomando “escravidão” ainda naquele sentido cognitivo, do início de seu artigo, e não no sentido político, legal).

A leitura de Vlastos nos parece a princípio problemática por causa da caracterização da cidade *sôphrôn* elaborada por Platão. O comentador questiona: “Como homens que não conhecem a natureza da justiça podem estabelecer um estado pelo comum acordo?” (Vlastos, 1941, p. 291). Entendemos que essa é uma questão legítima, pertinente, mas Sócrates afirma na *República* que a *sôphrosynē*, uma das qualidades da cidade excelente, se assemelha a uma *symphōnia* (um acorde) e a uma *harmonia* (*República*, IV, 430e3-4). Politicamente, essa harmonia e esse acorde se refletem na *doxa* comum a governantes e governados sobre quem deve governar (*República*, IV, 431d10-e2).⁶

Dando razão a Vlastos, por outro lado, há no próprio texto de Platão certa ambiguidade na abordagem da *sôphrosynē*. Inicialmente o Estado *sôphrôn* é descrito como

⁵ Como traduz *héxis* Diès, na edição da Belles Lettres.

⁶ Καὶ μὴν εἴπερ αὖ ἐν ἄλλῃ πόλει ἢ αὐτῇ δόξα ἔνεστι τοῖς τε ἄρχουσι καὶ ἀρχομένοις περὶ τοῦ οὐστίνας δεῖ ἄρχειν, καὶ ἐν ταύτῃ ἂν εἴη τοῦτο ἐνόν. ἢ οὐ δοκεῖ; E se um dia em alguma cidade existir a mesma opinião entre governantes e governados acerca de quem deles deve governar, seria na nossa que haveria isso; ou não lhe parece assim?

aquele em que os desejos dos muitos e fracos são dominados pelos desejos e pela inteligência dos poucos e mais comedidos (ἐπιεικεστέροις) (*República*, IV, 431c9-d2). Tais muitos e fracos são identificados, em passagem um pouco anterior, com crianças, mulheres, servos e muitos dos chamados homens livres, na verdade homens *phauloi*, inferiores (*República*, IV, 431c1-5). Numa primeira análise, pode-se, de fato, enxergar nessa primeira descrição do Estado *sōphrōn* a disjunção proposta por Vlastos entre quem domina e quem obedece. Essa grande maioria, chamada também por Platão de *o pior* (τοῦ χείρονος), seria comandada pelo *melhor* (τὸ ἄμεινον) (*República*, IV, 431b4-8). E a própria maneira como o filósofo se refere aos homens inferiores, deixando claro que são apenas ditos livres (ἐλευθέρων λεγομένων), oferece subsídios para a tese de Vlastos.

Apesar disso, à medida que a leitura do texto da *República* avança, percebemos que tal visão não se sustenta.⁷ Isso porque não apenas Platão redefine a *sōphrosynē* por meio das imagens da harmonia e do acorde, e alegando a existência de uma *doxa* comum entre governantes e governados, mas também porque a estrutura mesma da cidade construída não corresponde à estrutura da cidade histórica, de modo que as mulheres, as crianças, os servos e os ditos homens livres têm outra inserção nessa *polis*, o que faz com que não possam mais ser, de maneira apressada, reconhecidos como os piores, aqueles onde se encontram os muitos e diversos desejos, prazeres e dores (como havia dito Platão em *República*, IV, 431b10-c3).

Com relação às crianças, o livro IX é bem esclarecedor: elas não devem ser livres enquanto não tiverem estabelecido em si mesmas um guardião e governante (*República*, IX, 590e1-591a3). Elas devem ser obedientes a comandantes externos enquanto seus comandantes internos não estão desenvolvidos.

Já as mulheres não podem ser todas consideradas entre os piores. Aquelas que tiverem natureza de guardiã receberão a mesma educação que os homens e poderão, inclusive, governar, passando para o outro lado daquela disjunção inicialmente proposta por Platão.

O tratamento que Platão dedica aos servos, *oiketai*, na cidade construída corrobora ainda mais com a nossa interpretação de que tal grupo dos piores é apenas uma imagem retirada da cidade histórica. Afinal, os servos não existem na *polis* excelente! Pelo menos não há servos dentre os cidadãos. O mesmo não afirmariamos com tanta veemência com relação aos bárbaros. Embora Platão não se dedique, novamente, ao assunto de maneira pormenorizada, no livro IV, em 433d, ele inclui entre habitantes da cidade que devem realizar sua tarefa própria escravos (δοῦλοι). E no livro V, em 471a-c, os personagens estabelecem que os guardiões não deverão travar guerra (πόλεμος) contra cidades gregas, mas que, em caso de dissensão (στάσις), não deverão escravizar outros gregos nem destruí-los, mas tratar como inimigos apenas os poucos responsáveis pela discórdia, e não uma cidade inteira, devastando territórios e queimando casas. Com relação aos bárbaros, diz Sócrates, os guardiões devem se portar como os gregos hoje se portam contra os outros gregos, ou seja, sem atenção a nenhuma dessas recomendações. Assim está claro que a escravidão de um

⁷ Defendemos essa interpretação de maneira bem mais detalhada em Haddad 2010.

bárbaro seria permitida.⁸ Por outro lado, voltando à questão dos *oiketai*, o termo mesmo só aparece quando a cidade excelente decai para uma timocracia. Os governantes e guardiões, agora de natureza irregular e desarmônica, deixarão de guardar seus concidadãos, antes homens livres e seus provedores, passando a escravizá-los (δουλοσάμενοι) e a tomá-los como periecos⁹ (περιοίκους) e servos (οικέτας) (*República*, VIII, 546c6-547c4).¹⁰

Essa passagem, aliás, é fundamental para nos levar a questionar a visão de Vlastos acerca da escravidão em Platão, pelo menos na *República*. Não há momento algum em que o filósofo utilize a palavra *doulos* ou *oiketēs*,¹¹ nem metaforicamente, para se referir ao conjunto de governados daquele Estado. A primeira ocorrência de *oiketēs* após a passagem do livro IV só vai aparecer no livro IX, na passagem que acabamos de citar. Quanto a *doulos*, há 16 ocorrências. A primeira, que diz respeito especificamente ao escravo como um habitante da cidade, se encontra no livro IV, numa passagem à qual já fizemos alusão ao falar da possibilidade do escravo bárbaro; em 433d, ao falar da justiça na cidade como uma virtude presente em todos os habitantes, com cada um realizando aquilo que lhe é próprio. São eles crianças, mulheres, escravos (δούλω), homens livres, artesãos, governantes e governados. Nada aí aponta para a associação entre governados, de maneira geral, e escravos.

Platão não poderia nos munir melhor contra a tese de Vlastos senão com uma passagem do livro V, 463a-b, em defesa da união da cidade por meio da comunidade de mulheres e crianças, que vale a pena citar:

Τί οὖν; ἔστι μὲν που καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις πόλεσιν ἄρχοντες
τε καὶ δῆμος, ἔστι δὲ καὶ ἐν αὐτῇ;
Ἔστι.
Πολίτας μὲν δὴ πάντες οὗτοι ἀλλήλους προσερούσι;
Πῶς δ' οὐ;
Ἀλλὰ πρὸς τῷ πολίτας τί ὁ ἐν ταῖς ἄλλαις δῆμος τοὺς
ἄρχοντας προσαγορεύει;
Ἐν μὲν ταῖς πολλαῖς δεσπότης, ἐν δὲ ταῖς
δημοκρατουμέναις αὐτὸ τοῦνομα τοῦτο, ἄρχοντας.
Τί δ' ὁ ἐν τῇ ἡμετέρα δῆμος; πρὸς τῷ πολίτας τί τοὺς
ἄρχοντας φησιν εἶναι;

⁸ É o que pensa também Newman 2010, p. 143, n. 3: “Essa classe (a terceira) é provavelmente concebida como helênica, assim como as duas classes superiores, e o fato de não haver uma classe-escrava no Estado ideal da República não necessariamente implica a não existência da escravidão nesse Estado: pelo contrário, a escravidão é aqui e ali tacitamente implicada como existindo nela”.

⁹ No contexto da cidade histórica, seriam os residentes nas cercanias da cidade, sem direitos políticos plenos.

¹⁰ Toda essa argumentação acerca dos servos retiramos de Haddad 2010, p. 209 e 2011.

¹¹ Para maiores detalhes acerca do uso do termo *oiketēs* na *República*, recomendo o artigo que vimos citando, Haddad 2010. Quanto a *doulos*, uma busca no Perseus Digital Library aponta 16 ocorrências, em I, 351d; III, 395e; IV, 433d; V, 463b e 469c; VIII, 549a, 567e, 569a e 569c; IX, 577c, 577d, 579a, 579d, 587c, 590c e 590d.

Σωτήράς τε καὶ ἐπικούρους, ἔφη.
 Τί δ' οὔτοι τὸν δῆμον;
 Μισθοδότας τε καὶ τροφέας.
 Οἱ δ' ἐν ταῖς ἄλλαις ἄρχοντες τοὺς δῆμους;
 Δούλους, ἔφη.
 Τί δ' οἱ ἄρχοντες ἀλλήλους;
 Ξυνάρχοντας, ἔφη.
 Τί δ' οἱ ἡμέτεροι;
 Ξυμφύλακας.

Então? Há nas outras cidades, além de nesta, tanto governantes quanto povo?

Há.

E todos eles se chamam uns aos outros de cidadãos?

Como não?

Mas, além de cidadãos, como o povo nas outras cidades designam os governantes?

Nas outras cidades, soberanos, mas naquelas democráticas este é o nome mesmo: governantes.

Quanto ao povo na nossa cidade? Além de cidadãos, o que ele diz serem os governantes?

Salvadores e auxiliares, disse.

E o que estes dizem do povo?

Que são distribuidores de salários e alimentação.

E como os governantes nas outras cidades chamam os povos?

Escravos, disse.

E os governantes entre si?

De parceiros no comando,¹² disse.

E os nossos governantes?

De parceiros na guarda. (*República*, 463a1-9).

Platão não poderia ser mais explícito do que nessa passagem. Nas outras cidades o povo é chamado de escravo, mas na “nossa” não. Nem os governantes podem ser considerados soberanos, senhores, mas aqueles que salvam, guardam.

É preciso, entretanto, fazer uma importante ressalva com relação aos artesãos considerados inferiores no livro IX (*República*, 590c2-5), os *banausoi* e os *kheirotekhnai*, frequentemente associados aos que realizam trabalhos manuais. Por neles a parte melhor ser incapaz de comandar as criaturas cobiçosas que neles residem, não podendo senão servi-las e afagá-las, é preciso que ele seja escravo de um melhor que não está nele mesmo, de um

¹² Optamos por traduzir Ξυνάρχοντας por parceiros de comando, e não de governo, para destacar o contraste entre os governantes nas outras cidades e os governantes na cidade dos personagens, já que o que está em jogo nesse argumento de Sócrates é a unidade da cidade e a *philia* entre seus cidadãos, o que não ocorreria, segundo ele, nas demais cidades conhecidas.

comandante de fora (*República*, IX, 590c7-d8), assim como as crianças ainda não plenamente educadas. Essa é a passagem considerada inspiradora da tese aristotélica da escravidão natural – citada por Newman, um comentador da *Política* de Aristóteles do final do século XIX, por sua vez citado por Vlastos para corroborar sua tese, embora o próprio Newman só veja essa única passagem como sugestiva de uma doutrina da escravidão natural, “que parece, entretanto, ter sido perdida de vista nas *Leis*, onde pouca, se alguma, atenção aparece sendo dada aos interesses éticos do escravo” (Newman, 2010, p. 144).

Tal escravidão é, porém, amenizada por Platão, que põe Sócrates afirmando em seguida que esse artesão não é comandado para seu prejuízo, como pressupunha Trasímaco, mas porque é melhor para todos ser governado pelo divino e sábio, “a fim de que todos sejamos semelhantes e amigos o máximo possível”.¹³ De fato, é nítida a semelhança entre os termos utilizados por Platão nessa única passagem e os utilizados por Aristóteles na *Política*. Em sua defesa da escravidão natural (φύσει), diferente da escravidão conforme à lei (κατὰ νόμον) – aquela conhecida historicamente, por resultado de guerra, por exemplo¹⁴ –, Aristóteles pensa o senhor e o escravo naturais como complementares um ao outro: o escravo servindo com o corpo que o senhor não tem,¹⁵ e o senhor oferecendo o *logos* (a razão?) que o escravo pode perceber (αἰσθάνεσθαι) mas não ter (μὴ ἔχειν) (*Política*, I, 1254b24).

διὸ καὶ συμφέρον ἐστὶ τι καὶ φιλία δούλω καὶ δεσπότη
πρὸν ἀλλήλους τοῖς φύσει τούτων ἡξιωμένοις, τοῖς δὲ
μὴ τοῦτον τὸν τρόπον ἀλλὰ κατὰ νόμον καὶ βιασθεῖσι
τοῦνατίον.

Por isso há uma vantagem e amizade recíproca entre o escravo e o senhor estimados como naturais, enquanto entre os que não são estimados desse modo, mas conforme a lei e tendo sofrido violência, se dá o contrário (*Política*, I, 1255b13-16).

¹³ ἵνα εἰς δύναμιν πάντες ὅμοιοι ὦμεν καὶ φίλοι (ao final da passagem acima citada; cf. *República*, 590d7-8).

¹⁴ Cuffel 1966, p. 331, elenca 4 meios para se adquirir escravos: “havia aqueles nascidos na casa, aqueles capturados em guerra, aqueles que eram comprados e aqueles que teriam sido escravizados por dívida”. A autora salienta que, apesar de se atribuir a Sólon uma lei que teria abolido este último tipo de escravidão, uma passagem em Isócrates (*Discursos*, xiv, 48) lançaria dúvidas sobre essa proteção legal aos pobres.

¹⁵ *Política*, I, 1255b10-12: “O escravo é uma parte do senhor, conquanto que uma parte animada separada de seu corpo”. ὁ δὲ δούλος μέρος τι τοῦ δεσπότη, οἷον ἔμψυχόν τι τοῦ σώματος κεχωρισμένον δὲ μέρος. *Política*, I, 1254b28-31: “Portanto, a natureza quer fazer os corpos dos livres e dos escravos diferindo-se; uns fortes para o serviço necessário, os outros eretos e inutilizáveis para tais atividades, mas úteis para a vida política”. οὐδὲν ἢ φύσις καὶ τὰ σώματα διαφέροντα ποιεῖν τὰ τῶν ἐλευθέρων καὶ τῶν δούλων, τὰ μὲν ἰσχυρὰ πρὸς τὴν ἀναγκαίαν χρῆσιν, τὰ δ’ ὀρθὰ καὶ ἄχρηστα πρὸς τὰς τοιαύτας ἐργασίας. ἀλλὰ χρήσιμα πρὸς πολιτικὸν βίον.

Aristóteles ainda se refere à escravidão natural como “o melhor” (βέλτιον, em 1254b20), como “o que interessa” (συμφέρει, em 1255a2 e b7) e é “justo” (δίκαιον, em 1255a2).

A questão é que, embora possamos concordar que há uma influência dessa passagem da *República* na teoria aristotélica da escravidão natural, a maneira como Platão se refere ao escravo em todas as demais ocorrências do termo *doulos* e *oiketēs* no diálogo é pejorativa, envolvendo frequentemente violência (βία) e jugo. Também Morrow (1939), num artigo em que compara a visão platônica da escravidão (detendo-se, principalmente, na legislação elaborada nas *Leis*) com a escravidão na Grécia e, especificamente, com a legislação ateniense, mostra como o termo *douleia* geralmente é usado pelo filósofo no sentido de ausência de direitos políticos ou de independência política, denotando inferioridade, servilismo, subordinação, apontando numerosas passagens na obra de Platão para apoiar sua tese (Morrow, 1939, p. 187). Por tudo isso não nos parece possível associar a relação entre governantes e governados com a escravidão, a não ser com uma lente aristotélica, entendendo as vantagens recíprocas, os interesses mútuos como a base da complementaridade entre os diferentes grupos existentes na cidade.

Portanto, voltando ao texto como escrito por Platão, das duas, uma: ou ele é irônico o tempo todo ao declarar a amizade, a concórdia e a harmonia entre os cidadãos, enquanto haveria de fato uma relação de submissão entre governados e governantes; ou acreditamos no texto e nas palavras usadas pelo filósofo para descrever essa mesma relação. Dando adesão à segunda opção, temos que confiar que, embora haja grupos na cidade incapazes de serem *sôphrones* por si mesmos, eles, por algum processo persuasivo, sabedores de que devem obedecer às leis, preservar os costumes, são *sôphrones* por algo que lhes é externo. Devemos lembrar, todavia, que esses não abrangem a totalidade dos governados, e sequer a totalidade dos artesãos.

Vlastos prefere apostar numa terceira alternativa, provavelmente inspirado pela visão aristotélica da escravidão: Platão não é irônico, mas usa a palavra *douleia* de maneira muito própria, sem associá-la à dureza e à desonra, num sentido virtuoso e amigável (Vlastos, 1941, p. 292). Não nos parece ser esse o caso quando o filósofo tantas vezes associa a escravidão à tirania, tanto na alma quanto na cidade. São muitas as passagens que atestam o sentido negativo de sujeição e servilismo, de modo que não nos parece correto, repetimo-lo, usar a ideia como metáfora para falar da relação entre governados e governantes na cidade excelente. Se assim fosse, não haveria razão para a *sôphrosynē* estar presente em todos os grupos de cidadãos. Entendendo-a como obediência ao superior (um de seus sentidos populares¹⁶), ela poderia se encontrar apenas entre os artesãos e guardiões auxiliares.

Morrow (1939), numa tentativa de encarar o problema da escravidão em Platão sem escamotear o que ela teria de cruel aos olhos modernos, aponta, numa análise detalhada e circunstanciada, como a legislação platônica (presente nas *Leis*) seria, em geral, muito mais

¹⁶ Defendemos em Haddad 2010 que o sentido que Platão dá à *sôphrosynē* na *República* se distancia gradativamente da maneira como o termo era usado popularmente naquela época e cultura.

rigorosa e menos liberal com os escravos do que a legislação ateniense de sua época. Em momento algum Platão se coloca contra a instituição da escravidão (na própria *República* já o havíamos visto), assim como ele não reserva aos escravos nenhuma lei que evite os abusos, as arbitrariedades e a brutalidade de seus senhores (Morrow, 1939, p. 201).

Por isso é um engano comparar os δούλοι nas *Leis* com a terceira classe na *República*, pois os últimos, embora subordinem sua função no Estado, ainda possuem direitos legais e capacidade legal. Alguém teria de considerá-los como destituídos não apenas de poder político, mas também de cidadania e de direitos civis, antes de sua condição ser análoga à dos escravos nas *Leis*. Aquele que tem essas distinções em mente dificilmente concordará com Ritter que a maioria dos homens preferiria ser escravo a ser cidadão no Estado de Platão, ou que a atitude de Platão está essencialmente de acordo com o reconhecimento cristão do valor de todos os homens (Morrow, 1939, p. 201, n. 1).

Além dos bons argumentos de Morrow, o livro IX, em boa parte dedicado à exposição acerca da tirania, contribui para nossa contestação. Escravos são os governados num governo tirânico. E escrava é a alma em que o melhor não foi desenvolvido e que serve ao pior. Leia-se, por exemplo, o diálogo travado em 577c-d, que faz um contraponto bem acentuado àquele diálogo que citamos e que tratava dos nomes dados aos governantes e governados na cidade excelente:

Πρῶτον μὲν, ἦν δ' ἐγώ, ὡς πόλιν εἰπεῖν, ἐλευθέραν ἢ δούλην τὴν τυραννουμένην ἐρεῖς;

Ὡς οἶον τ', ἔφη, μάλιστα δούλην.

Καὶ μὴν ὄρας γε ἐν αὐτῇ δεσπότης καὶ ἐλευθέρους.

Ὅρω, ἔφη, σμικρὸν γε τι τοῦτο: τὸ δὲ ὅλον, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἐν αὐτῇ καὶ τὸ ἐπιεικέστατον ἀτίμως τε καὶ ἀθλίως δούλον.

Εἰ οὖν, εἶπον, ὅμοιος ἀνὴρ τῇ πόλει, οὐ καὶ ἐν ἐκείνῳ ἀνάγκη τὴν αὐτὴν τάξιν ἐνεῖναι, καὶ πολλῆς μὲν δουλείας τε καὶ ἀνελευθερίας γέμειν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, καὶ ταῦτα αὐτῆς τὰ μέρη δουλεύειν, ἅπερ ἦν ἐπιεικέστατα, μικρὸν δὲ καὶ τὸ μοχθηρότατον καὶ μανικώτατον δεσπάζειν;

Ἀνάγκη, ἔφη.

Τί οὖν; δούλην ἢ ἐλευθέραν τὴν τοιαύτην φήσεις εἶναι ψυχὴν;

Δούλην δήπου ἔγωγε.

Οὐκοῦν ἢ γε αὐτὴ δούλη καὶ τυραννουμένη πόλις ἦκιστα ποιεῖ ἅ βούλεται;

Πολύ γε.

Καὶ ἡ τυραννουμένη ἄρα ψυχὴ ἦκιστα ποιήσει ἅ ἂν βουληθῆ, ὡς περὶ ὅλης εἰπεῖν ψυχῆς: ὑπὸ δὲ οἴστρου ἀεὶ ἔλκομένη βία ταραχῆς καὶ μεταμελείας μεστή ἔσται.

Para primeiro falar da cidade, disse eu, dirás que a cidade tiranizada é livre ou escrava?

Ela é escrava o máximo que pode, disse.

E mesmo assim vês nela senhores e homens livres.

Vejo, disse, mas em número bem pequeno; o todo nela, por assim dizer, parte a mais comedida, é desonrosa e miseravelmente escrava.

Se, portanto, disse, o homem é semelhante à cidade, também não vai acontecer de nele necessariamente existir a mesma ordenação, e de sua alma estar cheia de muita escravidão e servidão, e de justamente as partes mais comedidas se tornarem escravas, enquanto a inferior, mais perversa e louca exerce a soberania?

Necessariamente, disse.

E então? Escrava ou livre dirás ser essa alma?

Escrava, sem dúvida.

Não é o caso, portanto, que a cidade, por sua vez, escrava e tiranizada faz tudo que quer?

Claro que não.

Também, por conseguinte, a alma tiranizada não fará tudo que quiser, para falar da alma inteira; sempre arrastada pela violência da fúria, será repleta de turbulência e remorso. (*República*, 557c-d).

Embora nos seja claro que não se podem confundir os governados com escravos, nem do ponto de vista político, legal, nem de uma perspectiva metafórica, permanece não respondida a questão sobre como se daria a escravidão na cidade da *República*. Mantendo a possibilidade da escravidão de bárbaros como espólio de guerra, Platão se revela um ateniense coerente com seu tempo. Não só no sentido de achar legítimo que o derrotado numa batalha se tornasse escravo, mas também no sentido de, como qualquer grego desse período, conviver com a possibilidade real de ele mesmo se tornar um. Para além dos muros da cidade, a “garantia de segurança individual” inexistia, além de as guerras serem frequentes e oferecerem não mais que três alternativas ao combatente: “vitória, morte ou escravidão” (Cuffel, 1966, p. 326).

Alguns autores, conforme narra Diógenes Laércio, afirmam que de fato Platão chegou a ser vendido como escravo em Egina, após ter desagradado o tirano de Siracusa, Dionísio. Em Egina, teria sido primeiramente condenado à morte, por lá ter sido estabelecida a pena capital para todo ateniense que chegasse ao território, mas, após alguém alegar, zombando, de que se tratava de um filósofo, a assembleia teria decidido vendê-lo como se fosse um prisioneiro de guerra. Aníceris de Cirene, presente casualmente, o teria resgatado por vinte ou trinta minas (Diógenes Laércio, III, 18-20).

Desse prisma, como não ver a escravidão como algo da ordem do acaso, da fortuna? Antes de qualquer justificação, legitimação ou qualquer consideração acerca da escravidão, está o fato inegável de que pouco ou nada pode um homem fazer para impedir que seja escravizado. Por outro lado, as guerras (a forma mais comum de se obter escravos direta ou indiretamente) não são assuntos de um homem comum, mas da *polis*. Cabe ao Estado pensá-

las e realizá-las dentro de determinados fins. E talvez fosse isso que Platão tivesse em vista ao chamar seus guardiões de “artífices da liberdade da cidade” (δημιουργούς ἐλευθερίας τῆς πόλεως, *República*, III, 395c1), moldando-os para proteger a cidade e a si mesmos da escravidão, proibindo-lhes, por exemplo, de fazer a imitação de escravos (*República*, III, 395e6-7) e abolindo de sua formação pela *mousikē* os versos de Homero que revelam um Aquiles que preferiria estar vivo e servir (θητευέμεν) a comandar os mortos (*República*, III, 386c). É preciso, diz Sócrates, que os guardiões temam mais a escravidão do que a morte (...δουλείαν θανάτου μᾶλλον πεφοβημένους, *República*, III, 387b5-6).

REFERÊNCIAS

Textos antigos

ARISTOTLE, *Politics*. With an English translation by H. Rackham. Cambridge MA: Harvard University Press, 2005. Reimpressão da segunda edição de 1944. Primeira edição de 1932.

DIÓGENES LAÉRTIOS, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. 2. ed. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1977.

PLATON. *La République*, livre I-III. Texte établi et traduit par Émile Chambry. In: _____. *Oeuvres Complètes*. Paris: Les Belles Lettres, 1970. t. 6.

PLATON. *La République*, livres IV-VII. Texte établi et traduit par Émile Chambry. In: _____. *Oeuvres Complètes*. Paris: Les Belles Lettres, 1946. t. 7, 1^{re} partie.

PLATON. *La République*, livres VIII-X. Texte établi et traduit par Émile Chambry. In: _____. *Oeuvres Complètes*. Paris: Les Belles Lettres, 1934. t. 7, 2^e partie.

PLATON. *Les Lois*: Livres III-IV. Texte établi et traduit par Édouard Des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1994.

PLATON. *Les Lois*: Livres XI-XII. Texte établi et traduit par A. Diès. In: _____. *Oeuvres Complètes*. Paris: Les Belles Lettres, 1976. t. 12, 2^e partie. pp. 5-89.

Textos modernos

CUFFEL, V., “The Classical Greek Concept of Slavery”, *Journal of the History of Ideas* 27:3, Jul.-Sep. 1966, pp. 323-342.

HADDAD, A. B., “*Saprosýnē* em *República* IV,431b5-d2”, *Dissertatio* 32, verão 2010, pp. 193-217.

MORROW, G. R., “Plato and Greek Slavery”, *Mind*, New Series, 48:190, Apr. 1939, pp. 186-201.

NEWMAN, W. L., *The Politics of Aristotle*. With and introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. v. 1. Primeira edição de 1887.

VLASTOS, G. Slavery in Plato’s Thought. *Philosophical Review*, 50:3, May 1941, pp. 289-304.

GREGORY VLASTOS Y LOS ESTUDIOS SOBRE EL SÓCRATES HISTÓRICO*

Carmen Trueba Atienza**

RESUMO: Este artigo discute a abordagem de Sócrates por Gregory Vlastos em “The historical Socrates and Athenian Democracy”, trabalho publicado na revista *Political Theory* (1983), e sua repercussão.

PALAVRAS-CHAVE: Gregory Vlastos; Sócrates; democracia grega.

GREGORY VLASTOS AND STUDIES ON HISTORICAL SOCRATES

ABSTRACT: This paper discusses the Socrates’ approach by Gregory Vlastos in “The historical Socrates and Athenian Democracy”, published in the journal *Political Theory* (1983), and its impact.

KEYWORDS: Gregory Vlastos; Socrates; Greek Democracy.

Las investigaciones de Gregory Vlastos, como se sabe, se centran en Sócrates sobre todo a partir de 1976, hasta la publicación de su artículo “Sócrates, ironista y filósofo moral”, en 1991, que ha inspirado todo un capítulo del libro *The Art of Living* de Alexander Nehamas (2000), donde este último discute la interpretación de Vlastos en torno a la ironía socrática, un tema relevante del que se han ocupado varios de los participantes en el coloquio “Tradición y ruptura: los clásicos en la obra de G. Vlastos”. Michael Frede comenta que en opinión de Vlastos Sócrates sostuvo una posición filosófica que es posible rastrear en los primeros escritos de Platón (Michael Frede, en Gómez-Lobo, 1999: 20). Para los propósitos de este trabajo, me concentraré en un artículo de Vlastos publicado en 1983: “The historical Socrates and Athenian Democracy”, en la revista *Political Theory* v. 11, n. 4 (nov., 1983) y tendré en cuenta también el debate suscitado por este texto.

Gregory Vlastos aclara en la primera nota de su artículo que se trata de un “trabajo en proceso” e inacabado, y admite que no ha dado respuesta en él a varias críticas y comentarios recibidos a una versión anterior, presentada en febrero de 1983 en la Universidad de Londres; agradece de nueva cuenta la discusión y las críticas de varios colegas presentes en dicha ocasión. Lo anterior podría verse como una

* Una primera versión de este artículo fue presentada en forma de ponencia en el Coloquio Tradición e Ruptura: os Clássicos e a obra de Gregory Vlastos, organizado por el Núcleo de Estudos Antigos e Medievais (NEAM) de la Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, el 30 de mayo de 2011.

** Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma de México I.

mera salida estratégica, una excusa retórica a sus críticos y una manera de prevenir nuevas críticas, sin embargo, no es el único caso en que él mismo atribuye o reconoce el carácter inacabado de sus propios escritos. Se trata de un estilo de escritura, una forma de trabajar y de entender la actividad filosófica, que me parecen dignas de destacar y elogiar en el contexto de un homenaje a su trabajo, en particular, al estilo argumentativo y dialéctico de sus trabajos.

Su estilo de escritura filosófica se distingue por el vigor argumentativo y polémico. Adopta una forma de expresión clara, directa, muy concisa y elocuente, que combina la agudeza del análisis conceptual con la agilidad y la solidez lógica, un conjunto de cualidades que muestran la brillantez del autor. Sus textos son un raro equilibrio entre la inteligencia, la erudición y la discusión filosófica. A juicio de algunos especialistas, Vlastos se enfoca en las cuestiones que juzga relevantes desde el punto de vista analítico y filosófico, pero deja de lado aspectos de orden literario propios de la escritura platónica, sumamente significativos y ricos, en una línea opuesta en este punto a la lectura de Luc Brisson, quien aprecia y valora no sólo el aspecto argumentativo y conceptual de los diálogos platónicos, sino que atiende también a los detalles dramáticos y los giros lingüísticos. Nada más alejado de la perspectiva analítica de Vlastos que la apreciación poética del pensamiento, a la manera de George Steiner (2012). No se trata de una simple repulsa de lo literario o de lo poético, y de todo aquello que forma parte de las circunstancias particulares del contexto histórico y cultural, sino de toda una manera de entender a la filosofía y su tarea conceptual, argumentativa y crítica.

Vlastos dialoga siempre con las fuentes directas tanto como con los intérpretes y los estudiosos de la antigüedad y de su propio tiempo, y no se contenta con presentar su propia lectura ni exponer sus propias tesis, de manera escueta, sino que adopta un estilo riguroso y dialéctico. Este aspecto de su método me parece sumamente valioso, desde el punto de vista filosófico, al igual que su apertura a las críticas y el modo en que él mismo las formula y en que replica a sus críticos; un estilo próximo al socrático, que concede genuina atención a los argumentos opuestos y que mantiene una disposición a reexaminar a fondo su propia posición, corregirla o modificarla, si es preciso.

En el artículo dedicado a la relación de Sócrates y la democracia ateniense, Gregory Vlastos examina con cuidado y sopesa la validez de la interpretación más aceptada en su momento acerca de la relación de Sócrates con la democracia ateniense, tratando de llegar a la mejor respuesta a las preguntas y los problemas en torno a esta cuestión, a la luz de las distintas posibilidades lógicas, en un sano ejercicio dialéctico, de inspiración socrática, que es pertinente retomar. El autor se muestra dispuesto a revisar a fondo sus propios puntos de vista a la luz de los argumentos contrarios y a corregir y modificar sus anteriores juicios y opiniones, lo cual es una muestra palpable del talante filosófico de su forma de trabajar. Por eso me parece, además de un excelente platonista e historiador de la filosofía antigua, un agudo filósofo capaz de traer al presente los antiguos debates e iluminarlos con una nueva luz. Es ante todo un maestro capaz de hacernos comprender y apreciar la contemporaneidad de los clásicos.

En “El Sócrates histórico y la democracia ateniense”, Vlastos argumenta a favor de dos tesis: 1) que Sócrates fue percibido en su tiempo y en Atenas como un sofista subversivo

y que esta percepción por parte de sus conciudadanos tuvo un peso decisivo en su juicio y condena por los cargos que formalmente se le imputaron, y 2) que dicha percepción pública fue errónea y que Sócrates no fue el cripto-oligarca que sus jueces pensaron que era.

Lo primero que se propone Vlastos es entender la relación del Sócrates histórico con su ciudad, a partir del examen de diversas fuentes disponibles que considera sólidas y adecuadas para considerar los puntos que se propone tratar, sin limitarse a elegir, como suele hacerse, entre los principales testimonios disponibles (los de Jenofonte, Aristófanes o Platón), y a partir de tal elección, proceder a defender su propia posición. En suma, a diferencia de otros especialistas, Vlastos considera las tres fuentes principales para aproximarnos al Sócrates histórico y toma además en cuenta algunas otras fuentes tardías para apoyar sus argumentos, apartándose con ello de la senda seguida por buena parte de los estudiosos.

En un afán que pareciera en ciertos momentos exagerado y un tanto extravagante, por encontrar nuevas evidencias y agregar más elementos de juicio, acude a algunas otras fuentes documentales para sostener la tesis que él propone, dándole un nuevo sesgo o giro, e introduce un matiz para examinar y comprender la cuestión que le interesa plantear. Su enfoque, más analítico que histórico, se centra sobre todo en los argumentos y prescinde relativamente del contexto cultural e histórico, el cual figura de manera indirecta y secundaria en su análisis y línea de argumentación. Un aspecto que ha sido justamente cuestionado por varios de sus críticos.

Su estilo de escritura reformula los problemas y las tesis, y los expone en forma condensada y directa. Plantea las cuestiones, las comenta y discute en unos términos que quizá algunos juzguen anacrónicos y en ocasiones poco ajustados a la letra, a pesar de que él justifique la elección de ciertos términos en vez de otros a la hora de ofrecer cierta traducción (por ejemplo, del término *heiron* (literalmente ‘elección’) por “preferencia”, en determinado contexto) porque en su opinión nos permiten comprender las cuestiones que se debaten en un sentido quizá más próximo y actual. Puede decirse que, en general, su enfoque se dirige a recuperar la dimensión estrictamente argumentativa de la obra de Platón, prescindiendo de aspectos literarios y de cualquier otra dimensión del texto que no sea de naturaleza estrictamente argumental. Un método que algunos han juzgado un tanto reduccionista y estrecho.

No me ocuparé aquí del problema de qué tan apropiado es el procedimiento metodológico seguido por Vlastos en sus comentarios y análisis, en lo que respecta a la decisión de dejar de lado numerosos aspectos de la obra de Platón referentes al contexto de la discusión en el seno mismo de la obra y a los aspectos tocantes al contexto de la discusión en un sentido más amplio, que atañen al momento histórico y cultural, todos los cuales son considerados por otros intérpretes con mucha atención y sumo cuidado, porque nos aportan elementos adicionales para la comprensión adecuada de la discusión filosófica y sus propios alcances. Me refiero a una variedad de contenidos, asuntos y detalles, que Vlastos y otros estudiosos juzgan filosóficamente irrelevantes, pero que a la luz de otras aproximaciones a los diálogos platónicos cobran sentido y relevancia, no sólo poética y cultural sino filosófica. Me refiero a un conjunto de elementos de las obras que Vlastos considera prescindibles

y que él decide ignorar, pero que a los ojos de otros estudiosos nos aportan elementos hermenéuticos suplementarios para la comprensión apropiada de la discusión filosófica y su alcance. Este punto merecería sin duda un examen detallado y un espacio más amplio que el permitido por este espacio. Baste señalar que detrás del método analítico de Vlastos pareciera estar la convicción filosófica de que sería cuestionable, desde el punto de vista lógico, pretender iluminar el sentido de la obra de Platón y aproximarnos en particular a la figura del Sócrates histórico a partir de consideraciones “externas”, tocantes al contexto de su tiempo y su cultura o su horizonte original, en lugar de considerar y sopesar directamente los argumentos presentes en las obras mismas. De ahí, tal vez, que su análisis se centre casi por completo y de manera exclusiva en las fuentes documentales y testimoniales y relegue aspectos de la época y el contexto cultural a los que otros especialistas les conceden peso para dirimir la cuestión de cuál fue la posición política del Sócrates histórico. (cf. Ellen M. Wood y Neal Wood, 1986)

Así, Vlastos comienza por citar unas líneas del discurso de Esquines, *Contra Timarco*, 173, que hacen referencia a Sócrates como sofista y educador de Critias, uno de los treinta tiranos. Vlastos remarca que se trata de una fuente que data medio siglo después de la muerte de Sócrates, y que lo asocia a una de las figuras más destacadas del régimen político más antidemocrático de la antigüedad. En relación con este punto y para subrayar el peso atribuido al influjo de la enseñanza musical sofística apunta el caso de Pericles, quien fuera educado por Damón (Plutarco, *Pericles* 4, 1; Aristóteles, *Cri.* 53b7-c3). Su argumento es que si en la mente del auditorio de Esquines y de Plutarco estaba todavía presente la idea del enorme influjo de la educación sofística en la trayectoria política de personajes relevantes de la política ateniense, como Pericles y Critias, cabe inferir que, en tiempos de Sócrates, esta idea debió pesar todavía más y Sócrates debió seguramente aparecer a los ojos de sus conciudadanos como el instigador de Critias, y algo similar pudo ocurrir también en el caso de Alcibíades, otro personaje muy controvertido de la política ateniense. Al respecto, cita a Jenofonte, *Mem.* 1, 2, 12: “Pero el acusador dijo que Critias y Alcibíades, habiéndose asociado con Sócrates, hicieron gran mal a la ciudad” (*apud.* Vlastos, 1983: 496).

Vlastos pretende basar su propio juicio acerca del Sócrates histórico en una inferencia bien fundada y no meramente en alguno de los testimonios, específicamente el de Jenofonte en las *Memorias de Sócrates*, que tendió a privilegiarse desde el siglo XVIII (Burnet, 1991: 38), de manera que ofrece un argumento adicional apoyado en dos fuentes tardías para reforzar, más que “confirmar”, como él pretende,¹ la tesis de que Sócrates fue percibido en su tiempo como un sofista instigador y subversivo, aunque esta imputación no apareciera formulada de manera directa ni expresa en la acusación formal.

Quisiera subrayar que el argumento aducido por Vlastos a favor de lo anterior refuerza más que confirma su inferencia, aunque el propio Vlastos considere que dicha inferencia queda confirmada en el texto 4 de su artículo (496-497):

¹ De hecho, Vlastos mismo admite que “es una inferencia razonable que lo mismo pudo ser verdadero en tiempos de Sócrates”.

Jenofonte, *Mem.* 1, 2, 9: “Pero, por Zeus, dijo el acusador, él hizo a sus asociados despreciar las leyes establecidas, diciendo que era tonto elegir a los magistrados de la ciudad por sorteo, cuando uno no querría servirse de un piloto seleccionado por sorteo o un constructor o un flautista o a ningún otro (artesano) para trabajar en aquello en lo que los errores son bastante menos desastrosos que aquellos que conciernen a la ciudad”.

La estrategia argumentativa de Vlastos *presenta como una confirmación de la propia inferencia*, las líneas recién citadas de las *Memorias de Sócrates*, de Jenofonte. La inferencia es razonable y plausible, y la línea de argumentación y el modo en que él expone y construye su argumento generan en el lector la impresión de que en efecto él no se ha limitado simplemente a concederle crédito al testimonio de un amigo de Sócrates y a aceptarlo como una evidencia.

A partir de la *Apología* platónica, donde se menciona que Sócrates se atrajo fuertes enemistades y se alude al hecho de que el retrato aristofánico fue tenido por verdadero, Vlastos considera, a diferencia de J. Burnet, que las acusaciones formales contra Sócrates no se limitaron a ser “meros pretextos”. En apoyo de lo anterior, construye un argumento coherente y sólido basado en las principales fuentes disponibles. Quizá la mayor originalidad de su línea de argumentación estribé en que dichas fuentes ofrecen testimonios muy dispares sobre el Sócrates histórico, percepciones distintas y difíciles de conciliar entre sí en muchos puntos, que inclusive se tienen, en general, como testimonios excluyentes, y que, no obstante, Vlastos logra hacerlos embonar entre sí, para ofrecernos una visión coherente de cómo fue percibido el Sócrates histórico por sus conciudadanos.

A su juicio, la única acusación *política* en contra de Sócrates fue la de corromper a los jóvenes (497). Esta apreciación es discutible, pero no voy a ocuparme ahora de este punto para no desviarme de la línea de argumentación de Vlastos ni distraer la atención del lector. Por el momento, me concentraré en algunos otros aspectos de su análisis de cómo fue percibido Sócrates en su tiempo por sus conciudadanos.

Aunque Vlastos admite que la acusación formal no hace referencia explícita a la imputación de subversión (497), aduce que su vínculo tutorial con Critias y otros líderes oligarcas pudo ser visto por los atenienses con recelo y como una violación a la ley de amnistía, de modo que Sócrates pudo haber sido solamente acusado por cargos no totalmente políticos, como no creer en los dioses “del estado” e introducir nuevas divinidades, o sólo indirectamente políticos, como corromper a los jóvenes (497). Me parece un tanto discutible la apreciación de Vlastos acerca de la naturaleza de las acusaciones imputadas a Sócrates.

En particular, me detendré en la fórmula “religión de estado” utilizada por Vlastos para referirse a la acusación de impiedad (*asébeia*), ya que le atribuye un sentido a la acusación que no corresponde en rigor a la religión griega ni a su lugar en la cultura, en la Atenas de la era clásica, pues la piedad religiosa formaba parte de un deber cívico y la prohibición de la impiedad y las penas en contra de ella, dictadas en Atenas por instigación de Diopites durante el gobierno de Pericles, protegían las antiguas creencias y las prácticas religiosas en un sentido conservador. Para la mayoría de los atenienses, el respeto a las leyes contra la

impiedad se refería no a “dioses del estado”, sino a los *dioses de la ciudad*, es decir, *los dioses de la comunidad*, de manera que las implicaciones y las consecuencias derivadas de cualquier infracción en dicha materia poseían para la mayoría de los atenienses unos alcances muy distintos a los sugeridos por expresiones tales como “dioses del estado” o “religión de estado”, utilizadas en forma indistinta e intercambiable por Vlastos, ya que los atenienses en general concebían que el destino mismo de la *polis* se vería gravemente comprometido en el caso de una infracción religiosa de esa naturaleza.

Un ejemplo claro del sentir popular en esa materia fue la reacción popular a la profanación de los Hermes – el llamado “escándalo de los Hermes”, ocurrido en vísperas de la expedición a Sicilia, en el cual se vio envuelto Alcibíades (Tucídides VI, 27-29). Es claro que la reacción ateniense ante ese suceso no corresponde a lo que pudiera catalogarse una respuesta popular a un acto infractor de una mera “religión de estado”. Es importante reparar en esto y advertir el profundo contraste entre las creencias religiosas compartidas por una comunidad, arraigadas de manera muy honda en su propia tradición, y las convicciones o los preceptos de una “religión de estado”, de lo contrario sería difícil explicar la gravedad atribuida a la impiedad y el castigo tan severo que las leyes atenienses estipulaban a su infractor, la pena de muerte. Para los atenienses se trataba de un delito político grave y consideraban que atentaba contra la propia comunidad.

En cuanto a la conjetura de Vlastos de que Sócrates pudo haber sido visto como “un infractor de la ley de amnistía” (497), es claro que varios de los argumentos de Sócrates tanto en la *Apología* como en *Critón*, hacen referencia a que él pudo haberse acogido a dicha ley y abandonar en su momento la ciudad,² como muchos otros ciudadanos disidentes, y si no lo hizo fue por causa de su amor a Atenas y su preferencia por las leyes atenienses, por tanto, hay ciertas bases para inferir que algunos de sus conciudadanos lo hayan visto con suspicacia, pero carecemos de evidencias de que un sector de los atenienses tuviese dicha sospecha específica contra él, ya que no aparece expuesta de manera explícita y carecemos de indicios claros de ello, aunque no podemos descartar la posibilidad apuntada por Vlastos. Al margen de lo anterior, me parece que es innecesario suponer que Sócrates haya sido visto como un posible infractor de la ley de amnistía, como conjetura Vlastos, para comprender el cariz netamente político de las acusaciones de las que fue objeto, y para admitir que Sócrates fue visto como un impío especulador y como un retórico tramposo, un pro-oligarca que fomentaba esa clase de sentimientos entre sus amigos (497). Lo anterior es algo que prácticamente nadie se atrevería a poner en cuestión, por lo cual pareciera un tanto ociosa toda esa elaborada construcción argumental a partir de una suposición suplementaria, pero prescindible e innecesaria a fin de cuentas, para entender el sentido de las graves acusaciones por las que Sócrates fue llevado ante el tribunal y fue condenado, aun cuando Platón se empeñe en presentar dicha condena como un castigo que Sócrates pudo haber evitado si

² Ellen y Neal Wood, cuando hacen referencia a este punto en su réplica a Vlastos, ponen el énfasis en el hecho de que Sócrates permaneció en la ciudad durante el gobierno oligárquico y tiránico de los cuatrocientos. Más adelante me referiré a este punto.

hubiese aceptado la pena del pago de una multa, y si no hubiese exasperado con su ironía a los jueces.

Revisemos ahora la segunda tesis defendida por Vlastos en su artículo “Sócrates y la democracia ateniense”: Sócrates fue percibido como un ideólogo pro-oligárquico que alentaba la hostilidad hacia la constitución ateniense y esta percepción fue completamente falsa. Vlastos toma como base el *Critón* de Platón (*Critón* 51c4-53c8), donde es clara la preferencia socrática por la constitución ateniense. Concuerda, así, con la opinión de George Grote de que “es una pieza de retórica imbuida del más genuino espíritu de democracia constitucional”, en la cual “Sócrates hace expresos sus sentimientos y repite el lenguaje de un devoto patriota democrático” (*apud.*, 498).

En opinión de Vlastos, el pasaje de la prosopopeya de las leyes debe ser leído de diferente manera a como suele ser leído por muchos estudiosos, y comenta que Sócrates expresa su amor por la ciudad de Atenas, y en seguida, justifica su propia traducción del término *heiron* (literalmente ‘elección’) por “preferencia”, a partir del contexto –“(la elección a favor de las leyes de Atenas (*hemas heiron*) es bosquejada a lo largo del pasaje como expresando una *preferencia* por sus leyes por encima de otras ciudades)–, de manera que el adverbio cualificativo (no elegido *per se*, sino *preferencia*), introduce un matiz y la intensidad expresada en dicho pasaje” (499). Aparentemente, Vlastos juzga que una *elección* sería algo más “neutral” que una *preferencia*, dado que esta última alude según el propio parecer de Vlastos a una inclinación más íntima o personal. Los Wood censurarán con dureza esta traducción, por considerarla sesgada, a pesar de que en rigor no violenta el sentido del texto. Por lo demás, para muchos de nosotros resulta dudosa la pretendida “diferencia de matiz” entre los términos ‘elegir’ y ‘preferir’, apuntada por Vlastos para justificar su propia traducción.

Al final del pasaje del *Critón* 52b1-c1, Sócrates pronuncia las siguientes palabras: “¿... a quién podría gustar una ciudad sin las leyes?” (499). Vlastos plantea que a pesar de que en dicho pasaje no se mencionen las leyes de la ciudad de Atenas, ni las de la democracia o de la oligarquía, no cabe duda de que “la preferencia socrática por las leyes atenienses es una preferencia por la constitución democrática” (499). Lo curioso es que se siente obligado a fundamentar este juicio con el argumento de que Sócrates preferiría a su ciudad natal, Atenas, por encima de las cuatro oligarquías bien gobernadas, donde se respetaban las leyes –Esparta, Creta, Tebas y Megara–, a pesar del testimonio de *Apología* 31d, donde Sócrates declara que difícilmente un hombre podría sobrevivir si se opusiera a la multitud, tratando de evitar que se cometieran en la ciudad las múltiples injusticias e ilegalidades que se cometían.

Vlastos admite que las diversas críticas formuladas por Sócrates a la democracia ateniense y a sus líderes bastaban para considerarlo un enemigo de la democracia,³ y no un mero conservador al estilo de Isócrates, quien en *Aerop.* 37 señala que él mismo corre el riesgo de ser tenido como un enemigo del pueblo (*misódemos*) y de pretender el retorno de la

³ Por ejemplo, el hecho de que señalara que un hombre justo resuelto a luchar por la justicia virtualmente signaría su muerte (500) y que en el *Gorgias* Sócrates ataque duramente al liderazgo ateniense y remarque que la adulación es un boleto para conseguir el poder del demos, o que haya señalado que cuatro de los principales líderes atenienses: Temístocles, Milcíades, Cimón y Pericles, fueron serviles demagogos.

oligarquía. Su artículo destaca la tónica de la mentalidad de la época para hacer ver el peso de la percepción popular en el juicio y la condena de Sócrates y defiende que los ataques socráticos a ciertas prácticas políticas comunes en su tiempo y sus críticas, no son inconsistentes con su preferencia por su ciudad y sus leyes, como algunos parecen suponer (501-502). Lo cual es correcto, me parece. Vlastos puntualiza con mucha razón que Sócrates atribuye su propia condena no a una falla de las leyes de su ciudad, sino a un error de los jueces.

El testimonio del *Critón* le parece a Vlastos apartado de las opiniones de J. Burnet, quien considera a Sócrates un “irreconciliable opositor de la democracia de Pericles” (*apud.*, 502), de Heinrich Maier, para quien Sócrates pensaba que “la democracia era la más perversa de todas las formas de gobierno (*apud.*, 502), y también de Guthrie, para quien Sócrates sostuvo puntos de vista “que contravenían las bases de la democracia griega” (*apud.*, 502), y argumenta que tendríamos que hacer algo así en oposición al testimonio de Platón. Para Vlastos, tendríamos que atender, para sustentar tales puntos de vista, exclusivamente el testimonio de Jenofonte en *Mem.* 3, 9, 10:

Él dice que los reyes y quienes gobiernan no son quienes tienen el cetro, ni quienes son elegidos por azar, por la mayoría, ni por quienes deben su poder a la fuerza o por astucia; sino quienes saben cómo gobernar. Si se conviene en que es propio del gobernante ordenar y del gobernado obedecer, hacía ver que quien gobierna un barco es quien sabe cómo gobernarlo, mientras que el propietario del barco y todos los otros a bordo obedecen a quien sabe [y es así en el caso de la agricultura, el tratamiento de la salud, el entrenamiento físico: quienes tienen el conocimiento gobiernan].

El conocimiento al que aluden las líneas citadas, es el arte de gobernar, sobre el cual no parece decir mucho Sócrates, excepto que es *la base de la autoridad política*. Al respecto, Vlastos cita estas palabras de Jenofonte en *Mem.* 3, 2, 4: “Cuando Sócrates inquiría cuál es la virtud del buen gobernante, él dejaba fuera todo excepto esto: procurar la felicidad de sus gobernados”. De acuerdo con Jenofonte, Sócrates consideraba entre los elementos de la felicidad cívica: la riqueza material, la supremacía militar, las buenas relaciones con otras ciudades, las relaciones armoniosas entre los ciudadanos mismos, por lo cual consideraba que el gobernante debía poseer un conocimiento sólido sobre las finanzas públicas, la ciencia militar, la diplomacia y de “retórica de la amistad cívica” (503). Esta peculiar formulación de las artes propias del buen gobernante omite de manera extraña el arte de legislar, un arte imprescindible para un buen gobierno. Es interesante observar que Sócrates formulara su idea del arte de gobernar en términos técnicos y que considerara que su finalidad propia era procurar la felicidad de los gobernados. Una idea próxima a la de algunos sofistas, que exigía un conjunto de saberes y prácticas necesarios para alcanzar y asegurar la paz y el bienestar de la comunidad.

La tesis socrática de que el conocimiento es un requisito necesario y una condición *sine qua non* para gobernar bien, chocaba desde luego con una de las más distintivas instituciones de la democracia ateniense, la elección por sorteo. Al respecto, Vlastos señala que “uno

podría tratar de eliminar la ofensa de la democracia al ‘arte de gobernar’ con el argumento de que los elegidos por tal recurso fueron los magistrados, los oficiales subordinados de la administración. Pero esto podría pasar por alto el hecho de que no solamente ellos fueron electos por sorteo, ya que los miembros del Consejo, el pro-boulético y el comité ejecutivo de la Asamblea soberana, fueron elegidos también con ese mismo procedimiento, al igual que los miembros del *dikastério*, cuya suprema autoridad judicial estaba a la par que la autoridad de la Asamblea soberana. A excepción del cargo de general, la magistratura ejecutiva más importante, que era elegida por voto directo en la asamblea, como en las oligarquías. A los ojos del Sócrates de Jenofonte, éste procedimiento podría ser redimible, —pero no suficientemente redimible, dada su baja opinión del nivel intelectual del electorado democrático” (504). La apreciación socrática pudo ser demasiado pesimista y exagerada, teniendo en cuenta que el régimen democrático, carente de una burocracia administrativa, proveyó a los ciudadanos atenienses, en la práctica, gracias a la participación política activa y el ejercicio cívico de las distintas magistraturas, una experiencia y una capacitación política suficiente, sin la cual difícilmente se podría haberse mantenido el régimen democrático por cerca de doscientos años en Atenas.

La democracia ateniense extendió los derechos ciudadanos a los *bánausoi*, la población masculina asalariada dedicada a tareas productivas necesarias. En tanto que las ciudades oligárquicas tuvieron un régimen de ciudadanía más restringido. Algunas opiniones de Sócrates lo ubicarían a los ojos de muchos como pro-oligarca, considerando su tesis del arte de gobernar, el cual estipula que debe gobernar “el más inteligente y capaz”. No obstante, Vlastos sostiene la opinión de que “en los escritos socráticos de Jenofonte, por un lado, y los diálogos socráticos de Platón, por otro, encontramos dos filósofos cuyos sentimientos políticos son diametralmente opuestos” (505). El Sócrates de Jenofonte muestra una clara preferencia por la oligarquía, mientras que el Sócrates platónico (específicamente el del *Critón*) prefiere la democracia ateniense, la más extrema, por encima de las oligarquías mejor gobernadas de su tiempo, a pesar de sus duras críticas a la ilegalidad y la conducta injusta que prevalecían en su ciudad de origen (506). Ésta será la opinión que Ellen y Neal Wood cuestionarán con más ahínco en su dura réplica a Vlastos.

Cuando los Wood cuestionan la interpretación de Vlastos, ponen mucho énfasis en el hecho de que Sócrates permaneció en la ciudad durante el gobierno oligárquico y tiránico de los cuatrocientos. Sin embargo, no parecen reparar ambos críticos en que el texto citado por Vlastos hace referencia a otra circunstancia posterior, no a ese momento específico, sino al momento de la reinstauración de la democracia, en que se dictó la ley de amnistía para quienes no hubieren participado en los actos del régimen de los treinta tiranos y se permitió el exilio voluntario. La asamblea concedió un plazo para el registro de los ciudadanos que voluntariamente decidieran abandonar la ciudad; algunos atenienses eligieron emigrar a Eleusis y conservaron sus derechos civiles y sus propiedades (*AP* 39 1), y las restricciones para los ciudadanos residentes en Eleusis fueron que no podrían ejercer cargos, en tanto no fuesen registrados de nuevo como residentes en Atenas. El acuerdo popular fue entonces que “nadie podría pedir represalias contra nadie por los acontecimientos pasados, salvo contra

los Treinta, los Diez y los Once y los que habían gobernado en el Pireo. Tampoco podrían pedirse contra estos si rendían cuentas” (*AP* 39 6). Todo ello dirigido a conseguir el cese de las hostilidades y a evitar más enfrentamientos entre los ciudadanos.

Es claro que Sócrates no se acogió a tal ley y no escogió el exilio voluntario, y que él mismo apela a ese hecho como una prueba de su acuerdo con el régimen democrático. Los Wood, sin embargo, restan peso a dicho argumento a partir de que Sócrates, en lugar de abandonar su ciudad natal, permaneció en ella durante la tiranía, con lo cual juzgan que puso de manifiesto su simpatía por dicho régimen, y desconocen los argumentos aducidos por Sócrates en la *Apología*. No obstante, cabe suponer que Sócrates no haya previsto ni calculado en el momento de la instauración del régimen de los treinta que éste terminaría siendo un tipo de gobierno criminal, y es posible que él esperara que, luego de cierto tiempo, algunas de las medidas tomadas inicialmente a causa de la crisis ocasionada por la derrota militar ateniense pudieran modificarse posteriormente, y que de manera gradual la ciudad lograría recuperarse e incluso mejorar respecto al gobierno democrático anterior, al que Sócrates dirigió tan severas críticas. Lo cierto es que Vlastos no se detiene en esta clase de cuestiones históricas y un tanto hipotéticas, y se concentra tan solo en el análisis de los argumentos.

El principal argumento de Vlastos contra la apreciación de Sócrates como un cripto-oligarca es que la doctrina socrática del arte de gobernar no encierra las implicaciones anti-democráticas que para algunos entraña, puesto que en principio la virtud moral, el perfeccionamiento del alma y la felicidad serían los mismos para todos (*Gorgias* 470 e8-11):

Can we imagine what a transvaluation of values this Socrates –Plato’s, not Xenophon’s– presses on his World in telling an upper class Athenian that the criterion of his statesmanship is whether or not it improves the souls of the people of Athens –even the souls of slaves? (507)

Para los Wood, la tesis de Vlastos resulta por completo implausible, y ambos plantean que la concepción socrática del “*royal art*” (“el arte de gobernar”) estuvo impregnada de los valores aristocráticos y resultaba en el fondo oligárquica, partiendo principalmente del testimonio de Jenofonte y restándole peso a la exposición platónica, más filosófica. En realidad los Wood no se apoyan de manera directa en los argumentos expuestos en los diálogos socráticos, sino que parten de consideraciones presuntamente históricas y de apreciaciones en torno al contexto cultural, como he puesto de manifiesto un poco antes en relación con la cuestión del exilio, y le restan peso a los argumentos esgrimidos por Vlastos, para quien a la luz del *Menón*, es evidente que la sabiduría moral, según el Sócrates platónico, no podía ser monopolizada por un sector de la ciudad ni pertenecer a unos cuantos, sino que todos podrían en principio ser llevados a perfeccionar su alma y hacer de lo anterior su supremo fin (tanto extranjeros como ciudadanos, esclavos y hombres libres, mujeres y varones) (508).

Vlastos formula su tesis de que la visión de Sócrates como un cripto-oligarca es falsa, a partir de la evidencia positiva que, a juicio suyo, proporciona el *Critón*, si bien admite que Sócrates no aporta una teoría para justificar su preferencia. Según él, se muestra como un *demotikós*, esto es, un *philódemos*, en lugar de un *misódemos* o enemigo del pueblo.

Es en esta parte de su artículo en donde Vlastos se adhiere a la imagen de Sócrates de los diálogos socráticos de Platón: todos podemos poseer el “arte de gobernar”, cada uno de nosotros puede vivir una vida examinada, regir la propia vida por el conocimiento personal y la visión del bien. Mientras que los Wood ponen en cuestión esta tesis, a partir de las opiniones socráticas transmitidas por Jenofonte.

De acuerdo con los diálogos tempranos de Platón, Sócrates critica de manera abierta las fallas de la vida pública ateniense y ataca el pago por los oficios públicos, cuyos efectos considera corruptores, pero nunca ataca ninguna otra institución ateniense ni dice una palabra en contra de la elección por sorteo, tampoco declara ni implica que el conocimiento del arte de gobernar (*statecraft*) sea una condición de la legítima autoridad cívica (510-511). Y a continuación aduce varias razones para creer que Sócrates prefirió la democracia a la oligarquía:

- 1) su relación con Querefón, un reconocido partidario de la democracia, y en apoyo de lo anterior cita la *Apología* y las *Nubes*, donde Aristófanes lo ubica como un igual a Sócrates en el Pensadero.
- 2) la admiración de Lisias, quien lo conoció bien y escribió una *Apología* (scol. Por Arethas en Platón, *Apol.* 18b), probablemente como réplica a la *Acusación* publicada de Polícrates.

Los testimonios sobre Sócrates permiten conjeturar que él fue lo bastante irónico y lo suficientemente ambiguo para dar lugar a opiniones muy encontradas acerca de sus propias ideas y para no complacer a ninguno de los bandos. Es posible que su profesión de ignorancia y su negativa a asumir una posición clara y definitiva sobre las cuestiones debatidas, aunadas al hecho de que él se haya atrevido a exponer de manera abierta y directa las ideas más contrarias a las opiniones compartidas y al *status quo*, suscitaban en sus interlocutores y contemporáneos no sólo opiniones tan encontradas acerca de sus propias preferencias políticas, sino la impresión de que era un acérrimo opositor del régimen democrático.

Vlastos mismo admite que los dos últimos indicios que él toma como base para sostener que fue errada la percepción de Sócrates como un cripto-oligarca enemigo de la democracia (su amistad con Querefón y el respeto y la admiración de Lisias) constituyen “briznas de inferencia” (*wisps of inference*), pero que nos dan, a su juicio, “razones para creer que amigos de Sócrates, quienes apostaron sus vidas y fortunas en la democracia ateniense de su tiempo, cuando su supervivencia pendía de una amenaza, sintieron que Sócrates estaba de su lado” (512).

¿Por qué restar peso a esta posibilidad y conceder mayor peso a la posibilidad contraria? El argumento de los Wood a favor del Sócrates pro-oligárquico no toma en cuenta las fuertes críticas de Sócrates al linaje, el género y la riqueza como fundamentos de la autoridad política, expuestos en los diálogos platónicos tempranos. Para el Sócrates platónico, en efecto, el único requisito válido para gobernar bien era la excelencia, entendida como *sabiduría moral*, de manera que los argumentos aducidos por Vlastos merecen ser tenidos en cuenta.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *La constitución de los atenienses*. Edición bilingüe. Trad. A. Bernabé Pajares. Madrid: ABADA Editores, 2005.
- BURNET, J. La vida de Sócrates. In: HUSSEY, E., BURNET, J., VLASTOS, G. *Los sofistas y Sócrates*. Selección y nota preliminar de Alberto Vargas. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1991. pp. 37-66.
- GÓMEZ-LOBO, A. *La ética de Sócrates*. Trad. Andrea Palet, prefacio de Michael Frede. Santiago de Chile: Ed. Andrés Bello, 1999.
- NEHAMAS, A. *The Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- RHODES, P. J. *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- STEINER, George. *La poesía del pensamiento. Del helenismo a Celan*. Trad. María Condor. México: FCE/Siruela, 2012.
- TUCÍDIDES. *Historia de la guerra del Peloponeso*. Trad. y notas J. J. Torres Esbarranch. Madrid: Gredos, 1992.
- VLASTOS, G. The historical Socrates and Athenian Democracy. *Political Theory*, v. 11, n. 4, p. 495-516, nov., 1983.
- WOOD, Ellen M., WOOD, Neal. Socrates and Democracy: A Reply to Gregory Vlastos. *Political Theory*, v. 14, n. 1, p. 55-82, febrero, 1986.

VLASTOS E A NOÇÃO PLATÔNICA DE SER*

Carolina Araújo**

* A pesquisa, de que este trabalho é fruto, conta com o financiamento Faperj/Pronex Predicação e Existência, Capes e CNPq.

** Universidade Federal do Rio de Janeiro.

RESUMO: Este artigo é sobre o significado de ser em Platão de acordo com Gregory Vlastos e suas consequências para a chamada teoria das ideias. Analisam-se aqui as premissas de sua interpretação do argumento do terceiro homem com o objetivo de discutir a teoria dos graus da realidade em relação ao problema da autopredicação. Neste contexto está implícita uma mudança na posição Vlastos, testemunhada sobretudo por sua posterior hipótese sobre a predicação paulina. Esta mudança revelaria – embora isso Vlastos nunca tenha aceitado – que Platão não se compromete com a autopredicação, o que exigiria uma reavaliação da teoria das ideias.

PALAVRAS-CHAVE: Platão; Vlastos; teoria das ideias; ontologia; autopredicação.

VLASTOS AND THE PLATONIC NOTION OF BEING

ABSTRACT: This paper is about the meaning of being in Plato according to Gregory Vlastos and its consequences to the so-called theory of ideas. It analyses the premises of his interpretation of the third man argument aiming to discuss the theory of degrees of reality in relation to the problem of self-predication. In this context there is a change in Vlastos' position, testified mostly by his late hypothesis about Pauline predication. This change would reveal, although Vlastos has never accepted it, that Plato is not committed to self-predication, what would require a reappraisal of the theory of ideas.

KEYWORDS: Plato; Vlastos; theory of ideas; ontology; self-predication..

Desde seu primeiro artigo de grande repercussão, *The Third Man Argument in the Parmenides*, de 1954, Vlastos lida continuamente, e eu diria com grande inquietação, com o sentido que os diálogos platônicos apresentam para o verbo ser e a sua consequente teoria das ideias. Meu propósito aqui é delimitar quais são, aos olhos de Vlastos, os principais problemas da noção platônica de ser e sugerir alguns pontos de investigação.

O maior mérito do artigo de Vlastos sobre o terceiro homem foi mostrar a inconsistência entre as duas premissas implícitas no argumento que prevê o regresso infinito da grandeza no *Parmênides* de Platão.¹ Vlastos aponta que a validade do argumento depende da verdade da prótase da sua segunda premissa,² ou seja, a aceitação da inclusão da forma grandeza no conjunto de coisas a que é atribuído o predicado grande, leia-se a premissa da autopredicação, além da suposição, necessária para inferir a conclusão da premissa, de que o predicado não pode ser o seu próprio princípio causal, ou seja, a premissa da não-identidade. Identificadas as duas premissas implícitas, o argumento passa a ser não mais um regresso infinito, mas estritamente um *non sequitur*.³ A questão que se coloca a partir daí é: qual é a posição de Platão ao formular o argumento do terceiro homem? Diz Vlastos: “Se Platão soubesse que a sua teoria o comprometeria com *essas* premissas, ele não precisaria do regresso a lhe dizer que a sua teoria era logicamente moribunda e precisava de uma drástica cirurgia para sobreviver”.⁴

Àqueles que se perguntam sobre como Vlastos entende a noção platônica de ser é importante notar dois pontos preliminares: i) Vlastos de fato considera o argumento do terceiro homem motivo para que Platão abandonasse a teoria das ideias, ao menos em

¹ “Parece-me que tu consideras que cada ideia seja uma tendo como base o seguinte argumento: quando muitas coisas te parecem ser grandes, talvez te pareça que, vendo-as, haja uma certa ideia única que é a mesma sobre todas elas, donde consideras que o grande é um. Dizes a verdade, falou. Se, quanto ao grande e às outras coisas grandes, a alma os vê todos do mesmo modo, não aparecerá então uma certa unidade do grande, por meio da qual todas essas coisas aparecem como grandes? Parece que sim. Mas então surgirá uma outra ideia de grandeza, junto da qual surge o grande em si e as coisas que dele participam. E sobre todos esses, uma outra, por meio da qual tudo será grande. E assim não serão unas cada um das suas ideias, mas uma pluralidade ilimitada”. (Platão *Parmênides*, 132a1-b2)

² Eis como Vlastos apresenta o argumento:

(A1) Se um número de coisas, a, b, c, são todas F, deve haver uma única ideia, F-dade, em virtude da qual nós apreendemos a, b, c, como todos F.

(A2) Se a, b, c, e F-dade são todos F, deve haver uma outra ideia, F-dade1, em virtude da qual nós apreendemos a, b, c e F-dade como todos F.

(A3) Qualquer ideia pode ser predicada de si própria. A grandeza é ela mesma grande. F-dade é ela mesma F.

(A4) Se qualquer coisa tem um certo caráter, ele não pode ser idêntico à ideia em virtude da qual nós apreendemos esse caráter. Se x é F, x não pode ser idêntico à F-dade.

Frente a este cenário, ele observa sobre a inconsistência entre as premissas que “(A2) inclui, ao passo que (A1) não, F-dade entre as coisas que têm a propriedade F” (Vlastos, 1954, p. 321).

³ Quanto à repercussão do texto de Vlastos, ela pode ser classificada em duas grandes linhas: de um lado aqueles que defendem a autopredicação e a não-identidade das ideias platônicas, como Geach, 1956 e Bluck, 1957, por outro lado, os que não aceitam ambas as teses, como Sellars, 1955 e Allen, 1960. O interessante é notar que em todos esses casos a preocupação é de salvar a teoria da objeção exposta no argumento por um princípio de assimetria entre ideias e sensíveis no qual o problema da separação se torna central.

⁴ Vlastos, 1954, p. 332.

algumas de suas premissas, embora reconheça que ele não o faz mesmo depois do *Parmênides*; ii) Platão, para Vlastos, aponta o problema da teoria, não por detectar a inconsistência das duas premissas, mas em função do reconhecimento do regresso infinito, em um “registro de honesta perplexidade”,⁵ o que faria com que a teoria das ideias dos diálogos médios assumisse, como premissas tácitas, apesar de mutuamente inconsistentes, a autopredicação e a não-identidade.

O exame da suposta inconsistência da teoria platônica das ideias, tal como ela aparece nos diálogos intermediários, leva Vlastos a concluir que, na base do seu edifício ontológico, está um único sentido de ser que, ainda não purgado pela polissemia que Aristóteles lhe aplica, designa conjuntamente quatro tipos de asserção, ou seja, dizer que “x é” é dizer que: “(i) x é inteligível;⁶ (ii) x é imutável;⁷ (iii) x não é qualificado por predicados contrários;⁸ (iv) x é a instância perfeita da propriedade de relação que o termo ‘x’ conota”.⁹ Especificamente em relação a essa quarta qualificação, o próprio Vlastos aponta que Platão nunca a teria declarado, mas que ela, no entanto, é implicada em duas de suas teorias, a dos graus de realidade¹⁰ e a da relação de cópia com as formas, o que o compromete com a premissa da autopredicação, tendo em vista principalmente quatro passagens, *Lísias* 217d, *Protágoras* 330c-d, *Fédon* 100c e, indeterminadamente, o discurso de Diotima no *Banquete*. Antes, no entanto, de voltarmos a nossa atenção a essas passagens, gostaria de apontar, mais brevemente, o modo como a teoria dos graus de realidade aparece no artigo de 1965.

Em *Degrees of Reality*, Vlastos se ocupa primeiramente da ocorrência de *mállon ónta*, seguida de *alethéstera*, na imagem da caverna.¹¹ Não há dúvidas de que estamos, no livro VII da *República*, em um contexto muito mais epistêmico (ou paidêutico), do que propriamente ontológico – sendo a remissão a objetos uma premissa estabelecida anteriormente no diálogo,

⁵ *Ibid.*, p. 343.

⁶ Se nos detivermos por um momento nas ocorrências citadas por Vlastos para o sentido (i) veremos que elas se aplicam mais a contextos epistêmicos do que ontológicos. Assim, nos deparamos com a linha dividida, citada como *República* 509d em diante, e o estabelecimento da oposição entre ser e visibilidade (*boratón, noetón*, 509d4), cuja única ocorrência de *óntos é epistémés toú óntos te kai noetoú theoroúmenon* (511c5-6), o *Fédon*, 65c, onde a noção de *ousía* como *ho tynkháneí békaston ón*, se opõe à *aísthesis*, e o *Timeu*, 51b-e, em que *autà kath’ autà ónta békasta* não é perceptível pelo corpo (*dià toú sómatos aisthanómetha*).

⁷ Para (ii), as referências remetem mais especificamente ao problema do realismo, com ênfase em *República* 484b, que afirma que os filósofos têm contato com o que sempre permanece o mesmo, ao passo que os que não são filósofos vagueiam na multiplicidade; cf. também *Crátilo* 439d; *Fédon* 78d e *Filebo* 59a-c.

⁸ *República* 479a-c, que fala da aparência como vinculada a predicados opostos, e 523b, que fala da aparência de predicados opostos na percepção do dedo (*eánte leukòs eánte mélas*). Outras evidências são *Fédon* 74c, em que se trata de conhecer o igual em si e *Carta VII* 343a-b.

⁹ Vlastos, 1954, p. 334.

¹⁰ Apontando os usos de *endeés* e derivados como características da deficiência das coisas sensíveis em relação à noção geral de ser, em *Fédon* 74e, 75a-b; *República* 529d, em referência à distinção entre corpos celestes e ideias.

¹¹ Platão, *República* 515d.

mais especificamente no livro V. A imagem da caverna trata de uma comparação entre estados cognitivos diversos que se projeta no comparativo entre os seus objetos¹² e Vlastos aponta para isso ao dizer que “ao ver a figura do cavalo à sua frente ele ‘vê mais corretamente’ o que um cavalo é”,¹³ mas a conclusão é surpreendente: “então esse ‘cavalo’ é ‘mais real’ que as suas sombras precisamente no sentido de que ele é ‘mais verdadeiro’ e ‘mais claro’; ele permite uma melhor revelação do que um cavalo é”.¹⁴ Esse princípio de que “ser” indica “o mais verdadeiro” pauta a escolha das passagens citadas e analisadas no artigo, ou seja, a seleção é feita a partir de um critério previamente estabelecido, o de que real quer dizer o que é “cognitivamente confiável, não ilusório”.¹⁵

A arbitrariedade dessa seleção é então confessada pelo próprio autor, que agora, em uma afirmativa que se contrapõe explicitamente à do artigo de 1954, reconhece que este não é o único sentido de realidade para Platão, mas que, por sua conveniência e interesse naquele momento, ele o tratará como “o sentido de real para Platão”.¹⁶ Quanto ao outro sentido, a este parcialmente sobreposto (*overlapping*), gerando uma teoria parcialmente sobreposta das ideias, Vlastos o define como o objeto de experiência mística, em que as ideias funcionam como predicados valorativos, atestando como referência *República* 490b¹⁷ e 500c,¹⁸ além de *Fedro* 247c.¹⁹ Sobre a necessidade de não se confundir os dois sentidos, o argumento é que nem todas as ideias que são reais em sentido cognitivo podem sê-lo em sentido valorativo, o que *República* 475e atesta com a ideia do injusto e o *Parmênides* com a famosa objeção sobre a ideia de sujeira (130c5-d2).

Situado no meio dessa distinção de sentidos de ser, o discurso de Diotima é uma referência constante, uma vez que a ideia do belo aí referida conjuga tanto a noção de autopredicação como a de graus de realidade. Ao tratar desta última, Vlastos, no *Degrees of Reality*, propositadamente abandona o primeiro dos critérios diferenciais de Diotima – uma

¹² Mas a lista de advérbios comparativos atribuídos ao ser é aqui mais extensa: *amudrôn ti pròs alétheian*, em *República* 597a; *eilikrinòs óntos*, em *República* 577a; *teléos ón*, em *República* 597a; *eilikrinès e katharón* em *Fédon* 67b; *katharón*, em *República* 585b; *katharón e ámeikton*, em *Banquete* 211e e *Filebo* 59c, e *monoeidés* em *Fédon* 78d e *Banquete* 211 b-e.

¹³ Vlastos, 1965, p. 4.

¹⁴ *Ibid.*, p. 5.

¹⁵ *Ibid.*, p. 6.

¹⁶ *Ibid.*, p. 6.

¹⁷ “...e por meio dessa aproximação, realmente copulando com o ser, gerando o pensamento e a verdade, conhecerá, viverá e crescerá verdadeiramente e assim aplacará a dor”. (Platão, *República*, 490b4-7).

¹⁸ “Mas vendo e contemplando as coisas organizadas e que sempre se mantém como si mesmas, não cometendo nem sofrendo injustiças entre si, todas em ordem e mantendo a sua razão, as imita e a elas se assemelha o mais que pode”. (Platão, *República* 500c3-6).

¹⁹ Sobre *Fedro* 247c é de se notar que a dificuldade de Vlastos diz mais respeito ao contexto imagético da passagem como um todo do que ao vocabulário utilizado, uma vez que as formulações são condizentes com suas demais análises sobre graus de realidade. Ademais, acrescente-se a esse contexto imagético a preocupação paidéutica platônica na passagem, de que trataremos adiante.

natureza que não é gerada, nem se corrompe, nem cresce, nem diminui²⁰ – uma referência que ilustraria bem a imutabilidade do item (ii) do artigo de 54, para deter-se apenas nos critérios que, negativamente, fariam diferir os graus de realidade e, por derivação, tornariam a predicação dos sensíveis distinta da predicação das ideias. Trata-se, portanto, de exigir que o belo em si não seja: “(i) belo em um respeito e feio em outro; nem (ii) belo em um momento, mas não no outro; nem (iii) belo em relação a algumas coisas e feio em relação a outras; (iv) belo aqui, feio lá, sendo belo a alguns e feio a outros”.²¹ Se analisamos com atenção essas condições, vemos que a ênfase na passagem do *Banquete* está na distinção entre a natureza do belo em si e instâncias do belo definidas sobretudo em termos de relação: perspectivas, posições relacionais e circunstâncias espaço-temporais. Se assim é, podemos assimilar a marca característica da predicação de ideias no *Degrees of Reality* à impossibilidade de atribuição de predicados contrários que é a nota classificatória do item (iii) do artigo de 54 sobre o terceiro homem.

O que gostaria de sugerir com este paralelo é que a teoria dos graus de realidade é fortemente limitada, no artigo posterior e na ênfase à passagem do *Banquete*, ao problema dos predicados contrários, o que explica a mudança de enfoque de Vlastos de uma teoria geral para uma teoria parcial do ser em Platão e essa será a estratégia do autor para rever as posições platônicas no que tange à aceitação das duas premissas implícitas do argumento do terceiro homem: a autopredicação e a não identidade. Ao concluir que as ideias são objetos perfeitamente reais que derivam como consequência da epistemologia platônica em oposição a particulares que nunca serão infalivelmente o predicado que lhes é atribuído, Vlastos está comprometendo o pensamento platônico com a premissa da não-identidade, mas isso em sentido estrito, ou seja, é preciso concluir que Platão prevê, sim, nos diálogos intermediários, que o princípio explicativo (ou mesmo ontológico) que reúne variados particulares em um mesmo predicado pode ser a causa da sua própria integração ao conjunto de entes que recebem esse predicado. Assim, em relação ao segundo de nossos pontos preliminares sobre a interpretação platônica de Vlastos, a de que Platão abandonaria a teoria das ideias no *Parmênides*, temos que repensá-la no sentido de que Platão formula propositadamente um argumento falacioso contra uma premissa imputada à sua teoria, mas nunca por ela sustentada: o argumento do terceiro homem, tal como Vlastos o entende, não refuta a teoria dos graus de realidade, tal como Vlastos a entende, embora ele refutasse, sim, a suposta outra concepção platônica de ser, a que envolveria a autopredicação.²²

²⁰ “Em primeiro lugar sempre é e nunca vem a ser ou perece, nem cresce ou diminui.” (Platão, *Banquete*, 210e7-211a2).

²¹ “Além disso, não é belo em um aspecto e feito em outro, nem belo em um momento e não em outro, nem belo em relação a algo e feito em relação a algo outro, nem belo aqui e feio lá, como ser belo a alguns e feio a outros.” (Platão, *Banquete*, 211a2-5).

²² Como ele próprio sustentará até um de seus últimos artigos: “O que não significa que se registre aqui a rejeição da ontologia do período intermediário de Platão (...). Platão agora reconhece a gravidade das dificuldades que ele até então tinha tratado levemente, se é que tinha de fato se defrontado com elas. Ele efetua uma segunda, e muito difícil, análise da sua teoria ontológica – o que não quer dizer que ele a esteja rejeitando” (Vlastos, 1987, p. 192).

Antes de tratarmos do que Vlastos chamou de noção mística do ser, gostaria de acompanhá-lo um pouco mais em seu percurso de análise das premissas implícitas do terceiro homem, que certamente não termina em 1965. O que essas análises demonstrarão é que é sobretudo um ataque à premissa da autopredicação que visa a sua hipótese das predicções paulinas, que aparece pela primeira vez no artigo de 1971, *The Unity of the Virtues in the Protagoras*. Se a condição para que uma sentença como “a justiça é sábia” seja verdadeira e aceita pelo Sócrates do *Protagoras* é a de que o predicado “ser sábio” seja atribuído, não à entidade abstrata, justiça, mas, necessariamente, a cada uma de suas instâncias, teremos aqui uma relação entre ideias e particulares um pouco distinta da anterior. Isso porque, ainda que aparentemente se trate da relação de ideias entre si, Vlastos está pensando que esta só pode se configurar a partir de uma determinada relação de cada uma das ideias com as suas respectivas instâncias. Em outras palavras, trata-se, no caso de “a justiça é sábia” de uma generalização existencial do vínculo entre justiça e sabedoria, que faz com que a noção de predicação passe a se referir à extensão (ou coextensão) da instanciação de predicados, e não a uma função identitária ou sinonímica das duas ideias entre si.

A mesma interpretação, alega Vlastos, valeria para a sentença que diz que “a justiça é justa”, que mais do que uma tautologia ou um princípio identitário, como classicamente defendeu Allen,²³ deve ser lida como uma predicação paulina, indicando uma verdade analítica de que a ideia de justiça é tal que todas as suas instâncias são justas. Assim, a rigor, não se poderia mais falar em autopredicação ligada a graus de realidade. Não obstante, toda essa argumentação não basta para que Vlastos reconheça que Platão não está comprometido com a tese da autopredicação, uma vez que o artigo de 1971 vai citar os argumentos do artigo sobre o terceiro homem e retomar a ambígua posição de que, apesar de Platão nunca a ter assumido, a autopredicação é suposta em muita coisa que ele pensou e disse. Porém, pelo menos uma ressalva já é feita em 1971: agora já são entendidos como predicções paulinas os casos das passagens *Lísias*, 217d e *Protagoras* 330c-d, permanecendo como dificuldades interpretativas, *Fédon*, 100c e o discurso de Diotima, ou seja, dificuldades que permeiam as abordagens sobre a beleza da ideia de belo.

Até aqui temos, portanto, que reformular os dois pontos sugeridos no início do texto para indicar que, sobre (i), Vlastos deveria considerar o argumento do terceiro homem como o abandono, por parte de Platão, das suposições autopredicativas, nunca literalmente expressas, que envolveriam a teoria das ideias, ou seja, o terceiro homem se aplica à noção valorativa das ideias e à sua abordagem “mística”. Já quanto a (ii), Platão não está perplexo com o terceiro homem, mas está brincando com o regresso infinito, e quiçá com a inconsistência, em que recairia uma teoria mística das ideias. Portanto Vlastos é um defensor da validade da teoria das ideias desde que ela se restrinja a um sentido mais específico de ser, em que o sentido identitário das ideias, por exemplo, da ideia de belo, seja compreendido como um sentido necessário de beleza “cognitivamente confiável, não ilusório” ou mesmo “infallível ou inalterável”.²⁴

²³ Allen, 1960, p. 150.

²⁴ Vlastos, 1965, p. 11.

Posto isto, passo a meu último ponto, o dito sentido místico de ser. Ainda que, como sugere Vlastos, o conhecimento platônico em sentido estrito seja expresso como relações lógicas e necessariamente estabelecidas entre ideias, não é meramente como infalibilidade epistêmica ou dependência cognitiva que o sentido de ser se estabelece e, sobretudo na passagem do *Banquete* tão cara a Vlastos, trata-se de estabelecer objetos do desejo que sejam eles mesmos independentes de circunstâncias, que possam ser necessariamente desejados e se constituírem como propósito último da educação. O que quero sustentar é que, antes de serem objetos de conhecimento, as ideias são propósito, causalidade final, ilusória e falivelmente antecipadas na busca e no processo paidêutico, identificadas à possibilidade de infalibilidade da ação. No caso do *Banquete*, as ideias do belo e do bom se apresentam como *télos* do desejo, identificado à felicidade e à total independência de fatores relativos ou transitivos de que possam decorrer resultados outros que não a felicidade. Com isso quero dizer que o sentido de falta ou menor grau dos objetos sensíveis não deve ser apenas entendido como uma distinção entre um particular espaço-temporal e um predicado sempre idêntico a si mesmo, como descreve Vlastos na última parte de *Degrees of Reality*, mas como a falibilidade de particulares em realizar propósitos desiderativos, uma vez que eles são localizados, transitórios, relacionais e parciais. É ter desejos que não se frustram que constitui o objetivo da *paideia*, resultando diretamente na felicidade da virtude, o que de certo modo dá razão a Vlastos, na sua famosa querela com Irwin, sobre o caráter instrumentalista da virtude em relação à felicidade.²⁵

Não obstante, ao perseguir incessantemente argumentos que apresentem o que é o conhecimento em Platão, Vlastos se interessa muito pouco sobre *como* se produz esse conhecimento, o problema propriamente paidêutico.²⁶ Notícias sobre a posição de Vlastos acerca dessa questão encontramos em seu artigo sobre o amor platônico, que, embora publicado apenas em 1973, data de 1969:

Se a ontologia de Platão tivesse sido formulada em função de propósitos estritamente semânticos e epistemológicos, ele não teria qualquer utilidade no emprego do exemplarismo e nós teríamos que ler a linguagem que o sugere como pura metáfora, libertando-a de todo o seu compromisso autopredicativo. Suponha-se que tenha sido apenas esta a intenção de Platão. Qual teria sido a consequência? Uma ontologia mais coerente, certamente – mas uma ontologia menos frutífera para os outros usos que Platão designou para as suas ideias, sobretudo para a sua teoria do amor.²⁷

Assim compreendemos que o que Vlastos chamou de mística platônica, ou de uso valorativo das ideias, diz respeito sobretudo à função desiderativa que elas exercem sobre as almas. O que Vlastos vê como o calcanhar de Aquiles da ontologia platônica, que seria muito

²⁵ Cf. Vlastos, 1991, p. 7-9.

²⁶ É digna de nota a dedicação com que Vlastos se aplica ao problema do método socrático em contraste com o seu silêncio em relação ao método platônico.

²⁷ Vlastos, 1973a, p. 24.

mais útil como tipos de realidade do que como graus de realidade,²⁸ explica-se em função da teoria erótica. Que Vlastos nunca tenha percebido qual é o tipo de preocupação platônica ao apresentar uma especulação sobre o amor deduz-se de seu encaminhamento da questão: não por uma necessidade do pensamento platônico, mas por uma posição pessoal ou política do pensador. Ao menos é o que parece estar suposto quando ele declara que “um estudo apropriado [da teoria platônica do amor] deveria levar em consideração ao menos três coisas sobre o seu criador: ele foi um homossexual, um místico e um moralista”.²⁹ Se Vlastos não consegue superar essa estreita metodologia interpretativa, que justifica ideias pela biografia de seu autor e não por seus próprios argumentos ao defendê-las, isso certamente nos permite entender por que ele é incapaz de compreender a função da teoria erótica platônica. Nunca ocorreu a Vlastos que para Platão não fosse um princípio evidente que “todos os homens desejam por natureza conhecer”.³⁰

Vlastos nunca voltou a sugerir, como em seu primeiro artigo, que o sentido de ser em Platão fosse unívoco, ou seja, que ele tivesse uma ontologia consistente extraída de todas as suas teses sobre o ser. Apesar disso, parece-me interessante sugerir uma hipótese fundada nas premissas que ele próprio desenvolveu em seus trabalhos. No artigo sobre a unidade das virtudes, de 1971, ele reconhece como válido para Platão o seguinte princípio: “do fato de que um universal tenha certas características não se segue efetivamente que as suas instâncias tenham essas propriedades. Portanto, do fato de que a justiça seja uma entidade abstrata, invariante, incorpórea, não segue que cada um dos seres humanos que a instanciam seja uma entidade abstrata, invariante, incorpórea”.³¹ Se é essa distinção entre propriedades de ideias e propriedades de sensíveis que serve como princípio da predicação paulina, é de se perguntar qual é a relação dos sensíveis com essas propriedades que nunca podem ser por eles instanciadas. Quando o fazemos, percebemos que a instância que apresenta as qualidades das ideias é, para Platão, o desejo em seu mais alto grau, que as apresenta como o seu objeto extremo: o que é invariante, eterno, incorpóreo, não relativo etc. O próprio Vlastos parece sugerir isso, ao dizer:

Um belo corpo, uma bela alma, uma bela criação artística, dispositivo político ou intuição científica – cada um deles satisfará por um determinado tempo e alguns deles satisfarão continuamente, mas nenhum deles satisfará completamente (...) e então esse amante platônico, cujo apetite pela beleza não é apenas voraz mas onívoro, sempre encontra um resíduo de frustração em sua presença.³²

²⁸ Vlastos, 1965, p. 75.

²⁹ Vlastos, 1973a, p. 24-25.

³⁰ Aristóteles, *Metafísica*, 980a1.

³¹ Vlastos, 1971, p. 449-450. Por sinal esta é uma tese que Vlastos sustentará até um de seus últimos artigos: “o mesmo é dizer que uma forma é em si e por si (*autò kath' autò* e não *en autô*) e dizer que ela é separada. Que X exista separadamente de Y quer dizer que X pode existir sem que Y exista”. (Vlastos, 1987, p. 190).

³² Vlastos, 1973b, p. 51.

Um autor que pode reconhecer o traço de totalidade implicado no objeto platônico do desejo poderia perfeitamente se colocar a questão sobre por que as ideias são confiáveis. É o sentido valorativo das ideias, implicado na noção supostamente mística de ser, que permite reconhecer nelas os predicados que nenhum dos particulares pode apresentar, sendo, portanto, não uma noção adjacente ou parcialmente sobreposta, mas a própria possibilidade de distinção entre os dois graus de realidade.

REFERÊNCIAS

TEXTOS ANTIGOS

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1990.

PLATO. *Phaedo*. Edited by C. J. Rowe. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

PLATO. *Protagoras*. Edited by Nicholas Denyer. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

PLATO. *Symposium*. Edited by Kenneth Dover. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

PLATO. *Platonis Rempublicam*. Recognovit breviqve adnotatione critica instrvxit S. R. Slings. Oxford: Clarendon, 2003.

PLATO. *Opera*. Tomus I. Recognovit breviqve adnotatione critica instrvxit E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson et J. C. G. Strachan. Oxford: Clarendon, 1995.

PLATO. *Opera*. Recognovit breviqve adnotatione critica instrvxit Iohannes Burnet. [5 v.] Oxford: Clarendon, 1922.

TEXTOS MODERNOS

ALLEN, R. E. Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues. *Philosophical Review*, v. 69, p. 147-164, 1960.

BLUCK, R. S. Forms as Standards. *Phronesis*, v. 2, p. 115-127, 1957.

GEACH, P. T. The Third Man Again. *Philosophical Review*, v. 65, p. 72-82, 1956.

SELLARS, W. Vlastos and the Third Man. *Philosophical Review*, v. 64, p. 405-437, 1955.

STRANG, C. Plato and the Third Man. In: VLASTOS, G. *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*. p. 184-200.

VLASTOS, G. The Third Man Argument in the *Parmenides*. *Philosophical Review*, v. 63, p. 319-349, 1954.

VLASTOS, G. Degrees of Reality. In: BAMBROUGH, R. (Ed.). *New essays in Plato and Aristotle*. London: Routledge & Kegan Paul, 1965. p. 1-19.

VLASTOS, G. The Unity of Virtues in the Protagoras. *Review of Metaphysics*, v. 25, p. 415-458, 1972.

VLASTOS, G. The Individual as Object of Love in Plato. In: VLASTOS, G. *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1973a. p. 3-42.

VLASTOS, G. A Metaphysical Paradox. In: VLASTOS, G. *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1973b. p. 43-57.

VLASTOS, G. Separation in Plato. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 5, p. 187-196, 1987.

VLASTOS, G. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

REFUTAÇÃO DA REFUTAÇÃO: REVIVENDO O ÉLENKHOS SOCRÁTICO SEGUNDO GREGORY VLASTOS

George Matias de Almeida Júnior*

* Mestre em Filosofia
pela Universidade
Federal de Minas
Gerais.

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

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

REFUTATION OF THE REFUTATION: REVIVING VLASTOS' SOCRATIC ELENCHUS

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

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

A POSIÇÃO DE VLASTOS SOBRE O ἔλεγχος SOCRÁTICO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- 3) Sócrates então argumenta, e o interlocutor concorda, que q e r levam a $não-p$;
- 4) Sócrates então alega ter provado que $não-p$ é verdadeira, e que p é falsa. (*id. ibid., loc. cit.*).

Como exemplo deste tipo de argumentação, Vlastos seleciona algumas passagens dos diálogos, das quais destacamos aquela que para o autor representa a grande argumentação do *Górgias*: “é melhor sofrer injustiça do que cometê-la, sofrer a punição devida do que escapar dela” (*id. ibid.*, p. 12).

Notamos que das 23 teses sobre o *ἔλεγχος* recolhidas dos diálogos platônicos, 10 são provenientes do *Górgias*.⁵ Na verdade, são 11, se consideramos que a tese 4, referida à passagem 352d do livro I da *República*, na qual é dito que “nosso argumento não é sobre um assunto ao acaso, mas sobre o modo como devemos viver”, segundo Vlastos (1994, p. 7), é “quase idêntica” a uma decisiva passagem do *Górgias* (500c-d), onde Sócrates afirma que o tema condutor de todo o diálogo é a questão acerca “de que modo devemos viver” (*ὄντινα χρῆ τρόπον ζῆν*). Sócrates acrescenta que todo o diálogo gira em torno desta pergunta, e que até mesmo um homem com uma “pequena inteligência” (*σμικρὸν νοῦν*) poderia reconhecê-la como o tema vital da discussão, que seria digno de toda a seriedade possível (*ἂν μᾶλλον σπουδάσειέ τις*).

Nesse sentido, se considerarmos que para Vlastos o *ἔλεγχος* é um método próprio do Sócrates histórico e de Platão em seus ditos diálogos de juventude, podemos dizer que o *Górgias* é a obra principal do ponto de vista quantitativo e qualitativo para a determinação do modelo de refutação *standart*. Assim, temos uma boa oportunidade de compreender melhor os traços gerais da concepção de Vlastos sobre o *ἔλεγχος* socrático a partir de uma das argumentações mais importantes e polêmicas do *Górgias*. Contudo, para entendermos a questão, é preciso antes oferecer uma brevíssima contextualização da refutação de Polo.

Num ponto do *Górgias* (466a *et seq.*), que, como já vimos, tem na discussão a respeito da maneira como o homem *deve* viver seu principal assunto, Polo diz a Sócrates que a melhor vida possível para um homem, que lhe confere a máxima felicidade e o torna *menos* suscetível perante os riscos corridos nos conflitos humanos na *pólis* é a vida do rétor, que Polo compara à vida do tirano. Tal como o tirano, segundo Polo, o rétor seria o homem mais feliz porque seria o mais poderoso na cidade, e sendo o mais poderoso, poderia vir a fazer tudo aquilo que quisesse. Sócrates, no entanto, manifesta uma opinião contrária à do rétor, antepondo a esse poder de fazer o que se quiser de maneira indiscriminada o critério da justiça e da injustiça nas ações e afecções. Contudo, Polo, no diálogo platônico, revela-se totalmente indiferente a tais critérios, pois para ele seria necessário apenas poder realizar todos os desejos ou apetites, independentemente se as ações que os homens venham a tomar para isso forem justas ou injustas – se acontecer de a realização do próprio desejo implicar numa injustiça, então o que se deve fazer é evitar a punição que daí poderia decorrer. Assim, entendemos porque a personagem Polo exalta a ocupação retórica, pois em sua concepção, um rétor competente

⁵ As teses baseadas no *Górgias* no artigo de Vlastos são as seguintes: 5, 9, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24.

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

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

Sócrates defende o que ele considera ser a contraditória lógica,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

REFUTAÇÃO DA REFUTAÇÃO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Mas o que tudo isso tem a ver com a refutação? Segundo Dixsaut, a compreensão aristotélica de dialética e dos demais gêneros de discurso falado sustentaria uma visão de refutação que os textos de Platão não atestariam, ainda que os comentadores tenham se aferrado a ela. Ela passa a discutir as muitas ocorrências da raiz ελεγχ – nos diálogos, ressaltando a polissemia do termo, que pode significar teste, prova, exame, discussão, dar razões, etc., e nem sempre – aliás, quase nunca, segundo a autora – ἔλεγχος significaria refutação no sentido negativo de levar o outro à contradição e principalmente, no sentido positivo de provar a tese contraditória. Todavia, Dixsaut admite que algumas passagens dos diálogos poderiam sugerir uma versão inequivocamente “antilógica” do ἔλεγχος, tais como trechos da *República* (I 336c; VII 539b), do *Filebo* (15b-16a), e do *Fedro* (267a), passagem na qual Sócrates menciona uma possível “refutação da refutação” (ἔλεγχόν γε καὶ ἐπεξέλεγχον), formulação que a autora reconhece não deixar margem à fuga do entendimento usual do ἔλεγχος como refutação no sentido clássico ou supostamente aristotélico (Dixsaut 2012, p. 78). Destarte, a passagem aludida do *Fedro* forneceu a inspiração para elaborarmos o título do presente artigo, no qual propomos uma avaliação crítica da refutação que Dixsaut dirige à concepção de Vlastos, por intermédio de uma análise dos modelos propostos por cada autor, para comparar com aquilo que depreendemos do *Górgias*.

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

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

Interrogam primeiro sobre aquilo que alguém crê que diz, quando na realidade não diz nada. Logo questionam facilmente as opiniões dos que são assim desorientados, e depois de sistematizar os argumentos (συνάγοντες τοῖς λόγοις εἰς ταῦτον), confrontam uns com os outros e mostram que, ao mesmo tempo, a respeito das mesmas coisas, sob o mesmo aspecto e as mesmas relações (ἅμα περὶ τῶν αὐτῶν πρὸς τὰ αὐτὰ κατὰ ταῦτα), sustentam afirmações *contraditórias* (ἐναντίας). (*Sofista* 230b-c).

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

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

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

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

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

Todavia, apesar de ter uma origem sofisticada, a atuação constantemente referida a Sócrates tem uma peculiaridade que a coloca numa “nobre linhagem”, segundo a expressão do *Sofista* (231b), evocada por Dixsaut. A autora, depois de assinalar uma confusão entre o método dos sofistas e o de Sócrates, procura diferenciá-los. O mais notável é que Dixsaut, depois de ter renegado a “finalidade moral” que Vlastos queria impor ao ἔλεγχος, sustenta

maneiras possíveis da alteridade, e a primeira depende da segunda, ainda que as duas noções não possam ser plenamente identificadas. Assim, o ato de provar ou estabelecer a tese contraditória sob o modo da necessidade encaixa-se perfeitamente na fórmula que Dixsaut propõe para o entendimento do ἔλεγχος, a saber, que esse método signifique a afirmação possível de algo outro.

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

que a diferença entre a prática de Sócrates e a prática dos sofistas de nobre linhagem é dada no plano do uso: “Pois não é o método do sofista, nele mesmo, que é criticável, mas sua *finalidade*” (Dixsaut 2012, p. 82, grifo nosso). Dixsaut procura dar um conteúdo epistemológico a esses diferentes usos e finalidades, na medida em que a refutação socrática operaria basicamente em nome da distinção entre crer e saber. Todavia, em linhas gerais, pressupor uma separação muito rígida entre o campo da epistemologia e o da moral na obra platônica dificilmente seria sustentável. Com efeito, a própria autora acaba deslizando numa significação moral inerente ao ἔλεγχος e também à dialética, quando afirma que o sofista compreende a multiplicidade da δόξα, e não cessa de refutar as opiniões do seu oponente, jogando com elas para obter glória, dinheiro e levar vantagem sobre os outros, enquanto o uso nobre da refutação ou mais propriamente o uso nobre da sofística procura romper e ultrapassar definitivamente as opiniões. Tudo isso leva Dixsaut a falar em um “bom” e um “mau” ἔλεγχος (*id. ibid.*, p. 83-84), o que nos mostra de maneira inequívoca como as distinções epistemológicas que diferenciam a refutação dialética da refutação sofística possuem também inalienáveis implicações morais, mesmo que Dixsaut procure colocá-las em segundo plano.

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

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

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

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

Em que pesem as qualidades do trabalho de Dixsaut, trata-se de uma visão que esconde algumas aporias. Como viemos procurando mostrar, notamos algumas incongruências internas no desenvolvimento das premissas e nos argumentos mobilizados

pela autora em sua crítica a Vlastos e à presumida concepção aristotélica de refutação sobreposta aos diálogos platônicos. Contudo, outros impasses mais sérios surgem quando a autora projeta sua visão outra do ἔλεγχος no *Górgias*, apoiada numa leitura peculiar dos grandes temas do diálogo *Sofista*. Segundo Dixsaut, a presença do ἔλεγχος no *Górgias* é tão incisiva que a refutação poderia ser tomada como o verdadeiro assunto da obra, embora ela ofereça uma abordagem relativamente restrita do diálogo (Dixsaut 2012, p. 73-77). Assim, voltamos ao *Górgias*, a Vlastos e preparamos a conclusão de nosso artigo.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁰ ἄπτοτά γε, ὦ Σώκρατες, ἐπιχειρεῖς λέγειν.

²¹ Οὐ δῆτα, ὦ Πῶλη, ἀλλ’ ἀδύνατον· τὸ γὰρ ἀλήθες οὐδέποτε ἐλέγχεται.

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

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

inclusive, numa expressão que nos deixa perplexos, chega ao cúmulo de afirmar que suas posições estão ligadas por “razões de ferro e adamantino” (σιδηροῖς καὶ ἀδαμαντινοῖς λόγοις), advertindo Cálicles de que nem ele nem qualquer outro mais forte do que ele poderia romper os elos articulados nos discursos enunciados, pois “ninguém poderia falar de outro modo (ἄλλως λέγων) sem ser ridículo” (*Górgias* 509a).

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

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

substantivo ἀνάγκη e mais 10 ocorrências do verbo ἀναγκάζω e suas inflexões ao longo de todo o *Górgias*, indicando-nos a importância crucial da noção ou modo lógico da necessidade). Dentre essas passagens, salientamos, além da passagem destacada no corpo do texto (480e), duas outras eloquentes e relevantes para o argumento geral do diálogo, uma no contexto em que Sócrates distingue dois modos de refutação, o dele próprio e o de Polo, que não é de fato uma refutação, mas apenas um “refutar aparente” (δοκοῦσιν ἐλέγγειν), pois Sócrates não se vê “obrigado” a nada por seu interlocutor (οὐ γὰρ με οὐ ἀναγκάζεις), já que o rétor tenta apenas oferecer falsas testemunhas contra ele (*Górgias* 472b-c). A outra passagem está no debate entre Sócrates e Cálicles (*Górgias* 509e), onde Sócrates relembra que ele e Polo não foram “[...] forçados a concordar (ἀναγκασθῆναι ὁμολογεῖν) anteriormente que ninguém comete a injustiça por querer, mas todos aqueles que cometem injustiças o fazem sem consentimento (ἄκοντας)?” Esta passagem, cabe ser dito, geralmente é vista como uma ocorrência do paradoxo socrático mais conhecido pela fórmula “ninguém erra voluntariamente”. De qualquer maneira, as passagens supramencionadas exibem com clareza o caráter de *necessidade* que Sócrates pretende conferir ao diálogo e à refutação tal como ele a compreende.

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

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

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

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

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

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

REFERÊNCIAS

TEXTOS ANTIGOS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

TEXTOS MODERNOS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A PIEDADE SOCRÁTICA SEGUNDO GREGORY VLASTOS

Guilherme Domingues da Motta*

* Universidade
Católica de
Petrópolis.

RESUMO: O presente estudo tem por objetivo apresentar e discutir a abordagem que Gregory Vlastos faz da piedade socrática, uma abordagem que tem o mérito de extrair tanto do *Eutífron* quanto da *Apologia de Sócrates* de Platão as premissas fundamentais desse problema, para só então explorar as suas consequências. Estas consequências podem surpreender o leitor na medida em que revelam o caráter subversivo das concepções socráticas explícitas e implícitas nesses textos. A tese central de Vlastos, segundo a qual Sócrates promove uma racionalização do divino, fica bem fundamentada, apesar de haver certo “exagero” na maneira unilateral como ele faz derivar a concepção socrática sobre o divino da moralidade humana. A coragem com que expõe as premissas e consequências dos textos leva ainda o leitor a reconhecer em Platão um autor cuja honestidade intelectual e coragem são patentes. Fica claro que o filósofo não escamoteia as posições subversivas de Sócrates em matéria religiosa, assumindo o risco de prejudicar a defesa do mestre frente ao julgamento da posteridade. O que parece justificar esse risco é a disposição de assumir a defesa intelectual dessas posições mesmo em seu caráter subversivo, intenção que fica plenamente confirmada no restante de sua obra e, principalmente, na *República*.

PALAVRAS-CHAVE: Platão; Gregory Vlastos; piedade socrática.

PIETY ACCORDING TO GREGORY VLASTOS

ABSTRACT: The approach of Gregory Vlastos on Socratic piety has the merit of extracting both from Plato's *Euthyphro* and *Apology of Socrates* the fundamental premises and only then fully explore its consequences. This may surprise the reader as it reveals the subversive character of Socratic conceptions on religion explicit and implicit in these texts. His central thesis according to which Socrates promotes a rationalization of the divine is well grounded despite some exaggeration in arguing for an unilateral derivation of Socrates' conception of the divine from human morality. The courage with which he exposes the assumptions and consequences of the texts leads the reader to recognize in Plato an author whose intellectual honesty and courage is evident. It remains clear that the philosopher is not striving to conceal the Socrates' subversive positions in religious matters, taking the risk of jeopardizing a defense

of his master to the eyes of posterity. What seems to justify the taking of that risk is the will to engage in the intellectual defense of these points even if they are subversive, a intent which is fully confirmed in the rest of his work, especially in the *Republic*.

KEYWORDS: Plato; Gregory Vlastos; Socratic piety.

No texto que dedica ao tema da piedade socrática, e que aparece na sua versão final em *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*,¹ Gregory Vlastos estabelece com clareza, honestidade intelectual e originalidade a concepção socrática sobre o divino que se pode extrair dos diálogos do Platão. Porém, adicionalmente, pela maneira como explicita certos aspectos da abordagem platônica do tema, sua interpretação pode levar o leitor a reconhecer a mesma honestidade em Platão como autor dos diálogos em que Sócrates aparece como personagem.

Vlastos, pela paixão e engajamento com que escreve sobre Sócrates, e pela posição que assume quanto à possibilidade de se extrair dos diálogos de Platão um retrato do Sócrates histórico, pode mesmo ser confundido com um dos muitos apologistas de Sócrates.

Platão pertenceu, sem dúvida, ao número desses, e poder-se-ia suspeitar que o autor dos diálogos subordine as palavras que põe na boca de Sócrates a um projeto apologético que findaria por escamotear elementos que pudessem macular a imagem do mestre, principalmente quando se tem em conta a acusação formal movida contra Sócrates, a saber, a de corromper a juventude e incorrer em impiedade. Porém, é o contrário disso que se pode aduzir de um exame cuidadoso dos textos. O que se encontrará é, antes, um Platão disposto a retratar Sócrates sem interpor qualquer espécie de véu que pudesse amenizar os traços de sua personalidade ou de seu pensamento, arriscando-se, inclusive, a de certo modo justificar a acusação que ele sofreu. A razão dessa atitude parece estar na convicção de Platão de que as posições de Sócrates poderiam continuar a ser defendidas e esclarecidas para além do seu julgamento e morte.

Se são levados em consideração três textos relacionados ao julgamento e condenação de Sócrates, a *Apologia*, o *Críton* e o *Eutífron*, podem-se observar tanto o aspecto apologético quanto o comprometimento com a verdade, sendo a abordagem dos três textos em conjunto a única capaz de fornecer uma visão mais precisa da concepção socrática de piedade.

Assim, se Sócrates na *Apologia* constrói um argumento de defesa forte e coerente, este não pode passar como tendo sido o mais apropriado do ponto de vista retórico, ou seja, como o mais apropriado para atingir a absolvição. Nele, Sócrates faz críticas contundentes aos próprios juízes e assume uma atitude de altivez que beira o desacato. Esses dois últimos aspectos talvez pudessem ser escamoteados numa apologia cuja intenção fosse preservar a qualquer custo a imagem do mestre; contudo, da maneira como são apresentados por Platão, fica no mínimo justificada a irritação dos juízes para com Sócrates.

¹ VLASTOS, 1991.

O *Crítion*, por outro lado, como mostra Vlastos (1991, p. 87-108), descreve Sócrates como um cidadão que ama sua cidade e que de modo algum rejeita as suas leis democráticas, tendo preferido viver em Atenas a viver em qualquer outro lugar.²

Considerando-se que havia como pano de fundo do julgamento de Sócrates a acusação, não formalmente feita, mas presente nas entrelinhas da *Apologia*,³ de que Sócrates seria pernicioso para a democracia e um formador dos que foram seus inimigos mais ferrenhos,⁴ surge, pois, a pergunta: ao retratar Sócrates com tamanho apreço por Atenas e suas leis, teria Platão, ao escrever o *Crítion*, e Vlastos, ao interpretá-lo, sucumbido à apologia cega, distorcendo favoravelmente a sua imagem? Ora, tal suspeita não se sustenta, pois, como o mostra Vlastos (1994), nada há de incompatível entre o Sócrates que critica a maneira como era conduzida a democracia ateniense e o Sócrates que diz preferir as leis democráticas de Atenas às de qualquer outra cidade: uma coisa é criticar os desvios da democracia ateniense, outra, bem diferente, é condenar em absoluto a democracia como uma forma de constituição fadada a ser corrupta e perniciosa.

É o terceiro diálogo em questão, o *Eutífron*, o que mais claramente exime tanto Platão, como autor, quanto Vlastos, como intérprete, dessa acusação de parcialidade, sendo também aquele que mais contribui, ao lado da *Apologia*, para o esclarecimento da concepção socrática de piedade.

No *Eutífron*, Platão coloca na boca de Sócrates teses no mínimo subversivas sobre religião. Sócrates, em conversa com a personagem que dá o nome ao diálogo, expõe sua incredulidade acerca do que dizem os poetas sobre os deuses, por exemplo, que as divindades mantêm entre si inimizades e que entram em contenda.⁵ A disposição de Platão de levar adiante essa concepção fica clara, como mostra Burnyeat (2002, p. 141), pela própria passividade de Eutífron frente às teses subversivas de Sócrates; é como se Platão pretendesse explorar até as últimas consequências o que poderia ter sido uma posição socrática sobre a religião.

Isso se confirma pelo tratamento dispensado à questão na *República*, já que os modelos que foram estabelecidos nessa obra para a composição poética cujo objeto é o divino vêm afinados com os questionamentos socráticos retratados no *Eutífron*, podendo-se dizer que representam um aprofundamento da visão defendida por Sócrates neste diálogo.⁶

É claro que estes aspectos do *Eutífron*, e mesmo da *República*, são bastante explorados por Vlastos em sua análise da piedade socrática, mas é sua capacidade de integrar, com agudeza ímpar, a *Apologia* em sua interpretação que a torna ainda mais esclarecedora e meritória.

² Cf. *Crítion* 52a-d.

³ *Apologia de Sócrates* 32b-33a. Note-se que Sócrates introduz em sua defesa um relato que visa esclarecer um tema que estava fora da acusação formal, sua suposta associação com os trinta tiranos.

⁴ Cf. Xenofonte, *Memoráveis* I, 2, 9.

⁵ *Eutífron* 6a-c. Sobre o caráter subversivo dessas afirmações e suas consequências, cf. VLASTOS, 1991, p.166; BURNYEAT, 2002, p. 133-144; McPHERAN, 2002, p. 162-189.

⁶ Cf. *República* 376e-383c.

No texto que dedica ao tema da piedade socrática, Vlastos (1991, p.157) procura mostrar que não há contradição entre o comprometimento de Sócrates em tomar o argumento racional como árbitro final de suas pretensões sobre a verdade no âmbito moral e, ao mesmo tempo, sua disposição para obedecer aos comandos que lhe advêm de canais sobrenaturais. Vlastos pavimentou o caminho para sua demonstração estabelecendo uma analogia entre o que faz Sócrates em matéria de religião e o que fizeram os fisiólogos jônios. Segundo Vlastos, estes últimos não eliminaram a noção de divino, mas a submeteram à razão. Sobre essa concepção dos jônios, escreve ele:

O que é obrigatório para que a divindade tenha um lugar na realidade é apenas que ela seja naturalizada, e, com isso, racionalizada; que seja associada com o caráter ordenado da natureza e não com os rompimentos de sua ordem, como continuou a ser para a grande maioria dos gregos (VLASTOS, 1991, p. 159, tradução própria).

Segundo Vlastos, Sócrates não precisou nem isolar sua fé religiosa de seu comprometimento com a razão, nem abandonar sua investigação sobre a moral em favor de uma especulação física ou metafísica, pois o caminho que tomou não foi exigir de seus deuses que se adequassem a critérios metafísicos, mas sim a critérios morais. Sobre esse ponto, escreve Vlastos:

Os jônios racionalizaram a divindade ao torná-la natural. Do ponto de vista que admite o sobrenatural, que é por eles rejeitado, Sócrates toma uma posição análoga: ele racionaliza os deuses ao torná-los morais. *Seus deuses podem ser ao mesmo tempo sobrenaturais e racionalmente compreensíveis, desde que sejam racionalmente morais.* Esse, eu proponho, é o seu plano. Dada sua obsessiva concentração em ética, não poderia ter produzido uma *teologia natural*, mas poderia produzir, e produziu, uma *teologia moral*, investigando o conceito de deus não além do que é necessário para colocá-lo em conformidade com suas concepções éticas, derivando de sua nova visão sobre a bondade humana normas que vinculam os próprios deuses (VLASTOS, 1991, p. 162, grifo do autor).

O entusiasmo de Vlastos com sua tese se justifica pelo fato de que ela se coaduna perfeitamente com sua concepção de que há um Sócrates histórico sendo descrito nos diálogos de Platão, o qual tem como um de seus traços definidores a concentração na questão moral.⁷

Por outro lado, embora se possa interpretar a experiência de vida de Sócrates como a de um homem que se ocupou de compreender a moralidade humana e que uma vez compreendidos seus aspectos positivos os tenha estendido aos deuses, não parece prudente

⁷ Cf. VLASTOS, 1991, p. 45-80. Para uma visão contrária à de Vlastos sobre esse ponto, cf. KAHN, 1996. Ver também KAHN, 1992.

excluir que para o homem Sócrates também possa ter ocorrido algo semelhante ao que se dá com a personagem Sócrates nos diálogos de Platão como um todo.

Nesse caso, parece um tanto exagerado dizer que as normas que vinculam homens e deuses tenham sido extraídas da análise da moralidade humana, sem que se considere que Sócrates tenha enxergado também a via inversa, segundo a qual a moral tem uma origem divina. E ele poderia ter vislumbrado tal possibilidade seja porque os preceitos da moralidade são cantados por poetas inspirados, seja porque são inferidos do exame de oráculos e sonhos, duas experiências perfeitamente compatíveis com a experiência de vida de Sócrates.

Por outro lado, poder-se-ia ainda aduzir dos diálogos de Platão a doutrina segundo a qual a moral tem raízes em valores objetivos porque derivados duma natureza, uma realidade metafísica que ultrapassa o homem: a dimensão das Ideias. Que o homem seja capaz de, numa sociedade imoral, “subir” até o conhecimento objetivo da moralidade fundada no divino, parece ser uma possibilidade muito clara para Platão e, de certo modo, um desenvolvimento da herança socrática da busca pelo fundamento. Na *República*, por exemplo, nas passagens em que apresenta seus moldes para a teologia (citadas por Vlastos para corroborar sua tese), para concluir que os deuses não são causa de mal, Platão parece depender muito mais do que seria a natureza deles do que de um empréstimo de conclusões sobre a moralidade humana.⁸

A questão da piedade nos diálogos platônicos parece admitir ambas as vias: de um lado, a descoberta de valores objetivos e fundados em realidades que ultrapassam o âmbito do humano e, de outro, a possibilidade de que seja reconhecido o valor das normas assim adquiridas, sendo consideradas verdadeiras e boas e, portanto, as únicas compatíveis com a excelência divina. Não parece necessário excluir que mesmo o Sócrates dos diálogos da juventude, ou o Sócrates histórico que inspirou Platão, possa ter transitado entre uma via e outra, enxergando como elas se corroboram mutuamente; de fato, como veremos, a própria interpretação de Vlastos sobre outros pontos parece deixar tal tese pelo menos implícita. De qualquer modo, o cerne da tese de Vlastos sobre a piedade socrática, a ideia de que Sócrates racionaliza os deuses, esclarece perfeitamente, e com ampla fundamentação, o sentido da piedade socrática.

No *Eutífron*, o que está implícito quando Sócrates coloca em dúvida que os deuses sejam capazes das ações apaixonadas ou “imorais” que lhes atribuem os poetas ou que precisem de sacrifícios como de bens que lhes possam ser ofertados, é uma certa concepção dos deuses como os seres mais excelentes que há. A racionalização está em concluir que seres assim, tão excelentes, não possam ser capazes dos atos que lhes atribuem os poetas, ou que careçam de qualquer oferta humana.

É esse aspecto que é destacado por Vlastos (1991, p. 165) quando mostra que Sócrates presume, que se o conhecimento do bem e do mal acarreta a excelência moral no homem, acarretaria o mesmo para um deus e, dado que a sabedoria do deus ultrapassa grandemente a do mais sábio dos homens, a excelência dos deuses deve ultrapassar em muito a excelência humana.

⁸ Cf. *República* 376e-383c.

Também em sua análise do *Eutífron* o estudioso destaca a passagem em que Sócrates pergunta ao seu interlocutor se a piedade é amada pelos deuses por ser pia ou se é pia porque é amada pelos deuses. Ao optar pela primeira concepção, a piedade é amada pelos deuses por ser pia, Sócrates está, segundo Vlastos (1991, p. 165), presumindo que a piedade é aquilo que ela é independentemente das preferências dos deuses. A piedade, como qualquer outra virtude, tem uma essência própria que é normativa, seja para os homens, seja para os deuses.

Uma outra consequência, ainda de acordo com Vlastos (1991, p. 165), da racionalização do divino por parte de Sócrates é sua conclusão de que se a excelência moral do homem nunca poderá levá-lo a causar o mal a ninguém, o mesmo aplicar-se-á forçosamente aos deuses. O problema que Vlastos (1991, p. 166) identifica nessa concepção socrática da divindade é que, se os deuses da cidade tivessem que observar esses padrões de moralidade, deixariam de ser os deuses aos quais a cidade presta culto e oferece sacrifícios, com todas as consequências, inclusive políticas, que se seguiriam. Desses aspectos da concepção socrática do divino apresentadas por Platão, Vlastos (1991, p. 166) trata de tirar as conclusões: a concepção socrática da divindade bem pode justificar a acusação de impiedade e de corrupção da juventude, pois os deuses “morais” de Sócrates bem poderiam ser considerados deuses que não são os da cidade.

Burnyeat (2002, p.135), seguindo a linha de Vlastos, mostra que no *Eutífron* as duas acusações que sofreu Sócrates, corrupção da juventude e impiedade, estão diretamente relacionadas; numa passagem em que responde a Eutífron acerca da acusação que lhe faz Meleto, a de corromper a juventude, Sócrates diz: “É absurdo, meu admirável amigo, de se ouvir. Pretende que eu crio deuses, sendo justamente por criar deuses novos e não acreditar nos antigos que ele apresentou a queixa contra mim, segundo declarou”.⁹

Platão, como é patente, parece disposto a indicar ele mesmo ao leitor os motivos pelos quais certas concepções de Sócrates são realmente problemáticas. Não porque deseje que se o considere mercedor da condenação, mas porque quer colocar em questão a própria concepção tradicional de piedade, como continuará a fazer ao longo do referido diálogo e, principalmente, na *República*.¹⁰ Não teria sentido colocar na boca de Sócrates no *Eutífron*, um diálogo cujo tema é tão diretamente ligado ao julgamento de Sócrates, teses que seriam prejudiciais à sua defesa, se ele não tivesse efetivamente feito afirmações semelhantes em vida.¹¹ Essa opção de Platão parece indicar que ele deseja despertar a discussão sobre tais teses. Neste sentido a apologia que Platão tem em vista vai muito além do julgamento e de seus méritos; ele consideraria ser necessário colocar em discussão vários aspectos do legado

⁹ Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2007, p. 192.

¹⁰ Cf. *República* 376e-383c.

¹¹ Caso não fossem teses defendidas por Sócrates, faria mais sentido que Platão as tivesse colocado na boca da personagem central da *República*, permitindo a um intérprete como Aristóteles, por exemplo, atribuir essas afirmações ao “Sócrates da *República*” e não ao Sócrates histórico. Sobre a discussão sobre a historicidade de Sócrates nos diálogos platônicos cf. VLASTOS, 1991; KAHN, 1992; KAHN, 1996.

socrático, ainda que estes possam ser considerados prejudiciais para a absolvição de Sócrates diante de seu tribunal.¹²

É sobre esses aspectos que Platão volta sua atenção e para cujo debate convoca os “juízes” de Sócrates por toda a posteridade. Desses “juízes”, como de todos os seus leitores, Platão sempre exige uma leitura abrangente e que vá além do dado imediato.

Da análise de Vlastos sobre a piedade socrática, aquilo que mais se destaca quanto à originalidade é o argumento com o qual ele aprofunda a fundamentação da tese de que são conciliáveis a crença de Sócrates na razão e sua disposição a obedecer aos deuses, atestada por suas próprias palavras na *Apologia*. Vlastos (1991, p. 167-173) defende que não se pode interpretar que Sócrates seja um homem que segue a razão, mas que considera sua crença nos deuses como superior a ela, sendo as ordens divinas o critério último para a ação.

Citando o *Fédon* 61a, Vlastos (1991, p. 167) mostra que Sócrates parece tomar os sinais divinos que recebe como passíveis de interpretação, a qual ficaria a seu cargo. A passagem em questão é aquela em que Sócrates interpreta seus sonhos como uma advertência divina pela qual os deuses exortá-lo-iam a fazer música. Segundo conta o filósofo, ele primeiro presumiu (*hypélabon*) que os sonhos continham uma ordem para fazer filosofia, por entender que a filosofia é a mais alta música, mas depois, já na prisão, lhe ocorreu que os sonhos vinham lhe ordenando a fazer música no sentido corrente da palavra. Assim, nesse segundo momento, pareceu-lhe que seria mais seguro não partir dessa vida sem cumprir a ordem divina, compondo versos em obediência ao sonho. Segundo Vlastos (1991, p. 168), pela própria escolha das palavras, Sócrates considera que os sonhos lhe transmitem um sinal divino suscetível de interpretações alternativas, sendo a escolha entre elas facultada ao intérprete.

Na mesma linha, a recusa de Sócrates em conferir o título de sábio ao poeta, mencionada na *Apologia* e justificada no *Íon*, justificar-se-ia pelo fato de que mesmo não negando o acesso deste à inspiração divina, nega-lhe o conhecimento do sentido da comunicação divina. O que está implícito é que para Sócrates o título de sábio só poderia provir da real compreensão por parte do poeta daquilo que ele profere, ou seja, de um emprego da razão àquilo que sabe por inspiração (VLASTOS, 1991, p. 168). Não é outra coisa o que Sócrates faz, aponta Vlastos, com o próprio oráculo que recebe e cujo tratamento é descrito na *Apologia*: submete-o à razão crítica para dele extrair a verdade. Sobre essa maneira de agir de Sócrates, Vlastos conclui:

Sua teoria tanto preserva a venerável concepção de que a experiência mântica tem causa divina, quanto aniquila a ameaça dessa concepção à exclusiva autoridade da razão na determinação de questões de verdade ou falsidade (VLASTOS, 1991, p. 171).

Assim, segundo Vlastos, não há paradoxo entre o compromisso incondicional de Sócrates com a razão crítica, não importando a que ela conduza, e seu igualmente

¹² Um bom exemplo do quanto argumentos como esse podem ser usados contra Sócrates numa acusação vinda de um autor moderno é o livro, rico em informações, mas equivocado quando ao significado e à interpretação dos diálogos, de I. F. Stone (cf. STONE, 1988).

incondicional compromisso com a obediência de ordens recebidas dos deuses por meio de sinais sobrenaturais. Sobre isso, conclui Vlastos:

Esses dois compromissos não podem conflitar porque é só pelo uso de sua própria razão crítica que Sócrates determina o real significado de qualquer desses sinais (VLASTOS, 1991, p. 171).

Vlastos aplica com grande pertinência essas conclusões à sua esclarecedora interpretação sobre como Sócrates passou do recebimento de um oráculo, segundo o qual era o mais sábio dos homens, à crença de que sua prática em Atenas constituísse missão divina.

Citando a *Apologia*, Vlastos mostra o quanto a própria linguagem de Sócrates denuncia o recurso à interpretação pessoal para chegar à conclusão de que ele estaria cumprindo uma missão divina, bem como para desvendar o sentido dessa missão. Diz Sócrates em 28e: “O deus me ordenou, como eu supus e presumi, a viver filosofando e examinando a mim mesmo e aos outros”.¹³ Vlastos (1991, p. 171-172) entende que o que é fundamental não são as palavras do oráculo ou os sonhos que teve (os quais também são mencionados), mas sim a interpretação que dá a essas palavras e sonhos, a qual só pode decorrer dum exame racional.

Assim, segundo o autor, não seria surpresa que mesmo que o oráculo, ou algum sonho, tivessem explicitamente ordenado a Sócrates que filosofasse, ou examinasse a si mesmo e aos homens de Atenas, ainda assim ele submetesse essa ordem a exame, nem que fosse para certificar-se de que poderia ter sido realmente dada por um deus. Segundo Vlastos (1991, p. 172), teriam sido estas as perguntas de Sócrates: “Tenho eu razão para acreditar que é isso mesmo que o deus quer que eu faça? É ele esse tipo de deus? Qual o seu caráter?”¹⁴

Como mostra Vlastos, uma afirmação explícita de Sócrates sobre o caráter do deus e que já implica a racionalização do divino, contra a visão corrente, é aquela que faz em *Apologia* 21b, referindo-se ao oráculo: “Certamente ele não está mentindo. Isto não seria certo para ele”. Para Vlastos (1991, p. 173), Sócrates só pode ter chegado a essa concepção porque para ele a divindade é invariavelmente boa e incapaz de causar o mal e, sendo enganar os homens um mal que se lhes faz, o seu deus seria incapaz de fazê-lo. Vale a pena citar o restante da interpretação de Vlastos sobre o que defende que esteja implícito na concepção socrática do divino:

E como sua bondade está implicada em sua sabedoria, que é ilimitada, sua bondade tem de ser também ilimitada. E como sua boa-vontade é direcionada aos concidadãos de Sócrates, não menos do que ao próprio Sócrates, ele deve desejar que eles ponham a perfeição de sua alma acima de todas suas outras preocupações.

¹³ Verteu-se aqui para o português a tradução feita por Vlastos do texto da *Apologia* 28e; ei-la no original: “The god commanded me, as I supposed and assumed, to live philosophizing, examining myself and others.”

¹⁴ No original: “Do I have reason to believe that this is work the god wants done by me? Is he that sort of god? What is the character?”

Como poderia o deus fazer valer este seu desejo para eles? Como poderia fazer a todos os atenienses enxergar que “eles devem ter como primeira e maior preocupação para a sua alma que ela seja tão excelente quanto possível?” Ele poderia tê-los enviado sinais com esse fim, sonhos e oráculos em abundância. Mas *a menos que eles interpretassem os sinais a partir de crenças verdadeiras, não seriam capazes de lê-los corretamente*. E eles não poderiam ter chegado a essas crenças verdadeiras se não estivessem engajados na busca pela verdade moral. Assim, o deus está o impedido de prosseguir. Mesmo sendo poderosíssimo em muitos modos, como de fato é, nesta questão ele é impotente para levar adiante, com suas próprias forças, seu desígnio.¹⁵

Para Vlastos (1991, pp. 173-174), Sócrates representa esse homem capaz de ler corretamente os sinais e de ajudar o deus e fazer, em seu nome, o benefício desejado por ele para os atenienses, o que ele não poderia fazer sem essa ajuda.

Sendo assim, fica claro que é derivada da razão a crença de Sócrates de que sua prática é um trabalho feito em nome do deus, mesmo que o oráculo não o tenha dito explicitamente. É porque é capaz de perceber que o exame que empreende pela cidade representa um bem, que Sócrates pode concluir que ao manter-se firme na prática do exame presta um serviço ao deus, pois este deseja o bem. Nessa linha, a definição da piedade a que se chega a certa altura do *Eutífron*, “um serviço prestado ao deus”, e conduzida à aporia pela incapacidade de Eutífron de compreendê-la, ganharia, no cotejo com a *Apologia*, não só confirmação como atingiria seu sentido pleno e poderia bem ser, segundo Vlastos (1991, p. 175-176), a definição da piedade socrática, que resultaria, segundo ele, assim: “piedade é prestar um serviço ao deus para beneficiar os seres humanos”.

Vlastos deixa claro que uma fórmula assim é revolucionária e mesmo subversiva, tendo em vista a concepção de religião dos gregos ou qualquer outra concepção em que a magia, negra ou branca, esteja presente. Segundo o autor (VLASTOS, 1991, p. 176), a magia é expurgada da religião socrática e ela só pode ser compreendida como aquela em que os homens se dirigem a deuses que são, por natureza, incansavelmente benevolentes.

Para Vlastos, finalmente, a concepção socrática de piedade traz ainda uma outra marca: ela representaria a libertação duma forma de egocentrismo que é endêmica no próprio eudaimonismo socrático, segundo o qual todas as coisas são meios para se atingir a felicidade, entendida como plenitude do próprio indivíduo. Ao conduzir Sócrates pelo caminho que conduziu, o deus estaria, portanto, beneficiando não só os atenienses, mas o próprio Sócrates, ao colocá-lo em contato com uma compreensão mais elevada da vida. Diz Vlastos:

Na piedade Socrática, aquela ligação entre o nosso bem e o dos outros é tornada não-contingente através da devoção a um deus desinteressadamente benevolente, o qual, sendo já perfeito, não requer de nós qualquer contribuição para seu próprio bem-estar,

¹⁵ VLASTOS, 1991, p. 173. Grifo do autor.

mas apenas pede a cada um de nós que faça pelas outras pessoas o que ele mesmo faria por elas se trocasse de lugar conosco. Para as toxinas espirituais presentes na motivação eudaimonista, a elevada religiosidade aqui presente fornece o antídoto.¹⁶

É inegável a originalidade e o vigor da interpretação de Vlastos sobre a piedade socrática, assim como é inegável que ela a esclarece em muitos aspectos.

Da bem fundamentada tese segundo a qual Sócrates racionaliza o divino, passando pela honesta admissão do caráter subversivo da piedade socrática, Vlastos arrisca-se corajosamente em sua surpreendente conclusão. Porém, o apologista honesto merece apologia e, poder-se-ia dizer em favor dessa sua última tese, fruto de profunda intuição e que só pode ser resultado de enorme dedicação ao texto platônico, que ela se confirma na cidade construída com o *lógos* na *República*, na qual a missão do filósofo ainda é conduzir à felicidade e à virtude todos os homens, simplesmente porque essa é sua função, sem esperar por isso qualquer real benefício que porventura já não possua, num genuíno serviço à divindade.

REFERÊNCIAS

Textos Antigos

PLATÃO. *Crítão – Menão – Hípias Maior e outros*. Tradução de Carlos Aberto Nunes. 2. ed. revisada. Belém: Universidade Federal do Pará, 2007.

PLATO. *Platonis Opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903. (Col. Oxford Classical Texts).

XENOPHON. *Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology*. Translated by E. C. Marchant, and O. J. Todd. London: Harvard University Press, 1923. (Col. Loeb Classical Library, n. 168.)

Textos Modernos

BURNYEAT, M. F. The impiety of Socrates. In: BRICKHOUSE, T. C.; SMITH, N. (Ed.). *The Trial and execution of Socrates: sources and controversies*. New York: Oxford University Press, 2002. p. 133-144.

KAHN, C. H., *Plato and the Socratic dialogue: The philosophical use of literary form*. New York: Cambridge University Press, 1996.

KAHN, C. H. Vlastos' Socrates. *Phronesis*, v. 37, p. 233-258, 1992.

McPHERRAN, M. L. Does Piety Pay? Socrates on Prayer and Sacrifice. In: BRICKHOUSE, T. C.; SMITH, N. (Ed.). *The Trial and execution of Socrates: sources and controversies*. New York: Oxford University Press, 2002. p. 162-189.

¹⁶ VLASTOS, 1991, p.177.

STONE, I. F., *O Julgamento de Sócrates*. Tradução de Paulo Henriques Britto. Apresentação de Sérgio Augusto. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

VLASTOS, G. *Socrates, ironist and moral philosopher*. Ithaca/New York: Cornell University Press, 1991. (Col. Cornell Studies in Classical Philosophy, v. 50.)

VLASTOS, G. *Socratic Studies*. New York: Cambridge University Press, 1994.

A REVISÃO DOS ARGUMENTOS NA *POLITEIA V*: VLASTOS E O FEMINISMO EM PLATÃO

Magda Guadalupe dos Santos* * PUCMinas.

RESUMO: As análises de Gregory Vlastos sobre os textos dos Antigos são aqui trazidas ao primeiro plano em moldes de analogia. Seus estudos sobre Platão nos propiciam uma abertura dialógica inclusive às considerações e estudos feministas surgidos nas últimas décadas. Este trabalho propõe refletir acerca da passagem 456b que versa sobre a *mulher filósofa ou inimiga da filosofia* (*philosophós te kai misosophos*) e que bem realça o campo normativo desenvolvido por Platão em *Politeia V*. Na preocupação pela cidade justa, explorando os efeitos de uma paridade de funções entre os gêneros, Platão nos incita a investigar o teor de seriedade da questão, considerando a própria *Politeia* e sua recepção na análise contemporânea. Tomam-se as análises de Vlastos como suporte interpretativo de tais questões.

PALAVRAS-CHAVE: analogia; mulher filósofa; gênero; paridade.

THE REVISION OF ARGUMENTS IN *POLITEIA V*: VLASTOS AND FEMINISM IN PLATO

ABSTRACT: We analyze the work of Gregory Vlastos about ancient texts. His studies about Plato offer us a dialogical opening, which in particular can be considered from the viewpoint of feminism studies from the last decades. This work is focused on the reflection of the passage 456b, which writes about a *philosopher woman or enemy of the philosophy* (*philosophós te kai misosophos*) and that highlights the normative field established by Plato in *Politeia V*. With the objective of a fair city and exploring the effects of parity of functions and genders, Plato incites us to explore the seriousness of these questions, considering *Politeia* itself and its reception in the contemporary analysis. The interpretations of Vlastos are taken as an interpretative support to those questions.

KEYWORDS: analogy; philosopher woman; gender; parity.

Among all of Plato's writings and among all the writings which have survived from the classical age of Greece, that work alone projects a vision of society in whose dominant segment the equal rights of human beings are not denied or abridged on account of sex. (VLASTOS, 1994, p. 22).

Dentre todos os escritos de Platão e entre todos os escritos que sobreviveram desde a época clássica da Grécia, apenas este trabalho projeta uma visão da sociedade em que, considerando-se seus segmentos dominantes, direitos iguais dos seres humanos não são negados ou restringidos por causa do sexo. (VLASTOS, 1994, p.22).

A homenagem a um filósofo, a um professor de filosofia, é sempre façanha curiosa de distintas maneiras. De certo modo, há o relevo a ser conferido e evidenciado ao conjunto dos trabalhos de Gregory Vlastos, divulgados pelo mundo. De outro, há o sentido a ser perquirido, de se propor homenagear um filósofo no século XXI, época das evidências tecnocráticas e da arrogância do poder econômico.

No que se refere a algumas obras de Vlastos, proponho aqui discutir alguns de seus aspectos. Acerca do sentido de se homenagear um filósofo do nosso tempo e, principalmente, um filósofo que sempre se envolveu com o pensamento dos Antigos, temos a possibilidade de aguçar em nós o que nos chama a atenção na filosofia – algo concernente à exigência de discernimento de um *êthos* que se queira manter ou reconstruir, com reverência às provocações de uma razão demonstrativa historicamente delineada e que deve ser validada a cada dia pela reflexividade de nossas contínuas indagações; e quando escrevo reflexividade, entendo mesmo algo como uma “propriedade da relação de equivalência” entre modos de ser e de valorar o mundo.

Diante da obra de Vlastos, contudo, há também que se reconhecer uma radicalidade da intenção filosófica projetando-se na construção interpretativa do pensamento clássico e da transmissão de formas de se ler o mundo temporalizado por meio de determinados focos exegéticos. Cria-se no contraste das especificidades de seus textos, face à intenção de ser filósofo num mundo tão distinto daquele dos Antigos gregos, um patamar de reproduções mentais que nos levam a buscar alguns pontos de relevo para o desenvolvimento temático. Mas, sobretudo, merece ser mencionado, a homenagem se dá pelo fato de, como bem pontua Platão, em 480a: Τοὺς αὐτὸ ἄρα ἕκαστον τὸ ὄν ἀσπάζομένους φιλοσόφους ἄλλ οὐ φιλοδόξους κλητέον; (Assim, os que abraçam aquilo que é (*τὸ ὄν*) devemos chamar de filósofos e não de amigos da opinião?).

Ora bem, no que concerne ao veio filosófico-interpretativo de Vlastos, vale indagar, inicialmente, se estaríamos diante de um filósofo com estilo capaz de ousar “escavar, destruir, romper e buscar, para além do texto, um subtexto que resulte verdadeiro”? No propósito validado, mas, sobretudo criticado por Wolfgang Iser,¹ a interpretação equivale a “restaurar o fenômeno com intenção de encontrar seu equivalente” e, no processo de compreensão, afirma por sua vez Susan Sontag encontrar-se-iam as bases interpretativas, já que “compreender é interpretar”.² Tanto Sontag, quanto Iser recusam a concepção de

¹ ISER, 1984, p.23.

² SONTAG, 1966, p.6.

bases interpretativas como *órganon* de decifração da verdade, a qual estaria pretensamente se manifestando no texto. Restariam, pois, as interrogações acerca do método do intérprete ao interrogar-se sobre suas causas determinantes. Nesse sentido, é interessante investigar se as bases interpretativas do pensamento de Vlastos estariam, assim, nos propondo questões acerca de suas próprias possibilidades interpretativas. E se seriam essas as bases para se compreender a complexidade do texto platônico.

Esse intento vincula-se a um outro, o saber se e como pelo pensamento de Vlastos podem ser revistos, no sentido de apreciados, alguns dos argumentos da *Politeia* V acerca das discussões feministas, as quais se supõem são apresentadas no texto platônico. Leva-se em consideração o embate filosófico travado entre concepções interpretativas distintas e, em especial, aquela estabelecida entre o pensamento de Gregory Vlastos e o de Sarah Pomeroy. Na verdade, é da relação dialógica entre os dois filósofos – Vlastos e Pomeroy – que a homenagem aos propósitos da hermenêutica contemporânea poderia, aqui, se configurar, mas firmando suas bases na interpretação do exercício pleno do *bíos politikós* enquanto atividade por excelência da tradição grega. Serão, sobretudo, como leitores da filosofia platônica que tanto Vlastos como Pomeroy encontrarão possibilidade e mesmo necessidade de um longo e recíproco enfrentamento tético ou antitético – e penso aqui num sentido Fichteano, encontrado em *Wissenschaftslehre*,³ ao se referir ao juízo no qual alguma coisa não é posta como igual ou contrária a outra, mas somente como igual a si mesma. Assim, o que se tenciona investigar é o modo como as duas posições interpretativas realçam o intuito de revitalizar o encontro da filosofia com a história, da filosofia com os vários tempos do entendimento humano e, pois, da filosofia com o *dia-légein*, na relação paradoxal entre dicotomias interpretativas e interações textuais, tendo cada uma de tais posições certeza e convicção de sua determinação, de sua suposta certeza tética do eu reflexivo e intérprete do mundo antigo. Não me parece aqui descontextualizada a afirmação platônica também do livro V da *Politeia*, na passagem de 470b10: ἐπὶ μὲν οὖν τῇ τοῦ οἰκείου ἔχθρα στάσις κέκληται ἐπὶ δὲ τῇ τοῦ ἄλλοτρίου πόλεμος (A disputa entre parentes chama-se sedição [ou inimizade], entre estranhos, guerra). Resta saber quem assumiria aqui a feição *helena* ou a feição *bárbara*. E claro, o que a passagem 470c nos traz é mesmo a indicação de que o termo *bárbaros* possa significar tanto *não-grego*, quanto, por derivação dessa primeira acepção, também *bruto*, *rude*.

Não sei bem se poderíamos ressignificar as interpretações tanto de um, quanto de outro, em especial as de Pomeroy, como de brutas, rudes, bárbaras! (se bem que para mim elas são mesmo... *bárbaras!*). As bases interpretativas entre o filósofo e sua adversária feminista ressoam distintas e antagônicas, mas parecem necessárias uma à outra para que um texto em movimento, expressivo da complexidade argumentativa e temporalizada, possa se sobressair. Eu não poderia esconder, e jamais seria essa a minha intenção, que minha leitura de Gregory Vlastos, desde o primeiro momento, se deu em função desse confronto com os textos de Sara Pomeroy e das variações interpretativas que feministas helenistas criaram, em tempos

³ FICHTE, 1997. Em *Wissenschaftslehre*, 1794, I, § 3, D7, Fichte entende que o supremo juízo tético seria equivalente a “eu sou”, no qual nada se afirma do eu, mas se deixa vazio o lugar do predicado para a possível determinação do eu ao infinito. Ou seja, este juízo seria a “absoluta posição do eu”.

distintos, em torno dessa interlocução. Certa dualidade de expressão em busca de uma dicção de gênero me parece aqui sedutora, mas não poderia também deixar de reconhecer a maestria interpretativa do filósofo em função do texto platônico.

Assim, é nesse confronto de idéias que se evidencia o pensamento de Platão como meio dialógico no mundo letrado, ao redor do qual o embate do pensamento do filósofo-intérprete e das comentadoras feministas torna-se palco de considerações. Com suas certezas mais profundas, elevando-as a um patamar de criticidade nas formas de tratamento interpretativo, tais filósofos ressaltam a complexidade da leitura dos textos dos Antigos.

Justamente no embate dialógico dos textos, evidenciam-se os contornos da *Philosophía* como crítica e herdeira dos horizontes nomotéticos da Antiguidade. Assim, como menciona Vaz, os laços de reflexão, que surgem no texto platônico em torno da figura do justo e do bem, voltam-se também para as relações entre o mundo em que vivemos, a cidade em que habitamos e o indivíduo que cada um é. Tais relações constroem-se de modo tal que, assegurando-se ao primeiro a sua “ordem (*táxis*, tal como no *Górgias* 507 e6-508a8), à cidade a boa constituição (*politeía*) e ao indivíduo a virtude (*areté*)”,⁴ tem-se por ativo verdadeiro projeto de hermenêutica filosófica do *êthos* da cultura.

Esta análise divide-se, assim, em dois níveis de leitura. No primeiro, de bases *conceituais*, pondera-se acerca da revisão interpretativa dos argumentos na *Politeía* V. No segundo, de feições *hermenêuticas*, intenta-se uma breve análise acerca da axiologia que se evidencia nos textos de Vlastos sobre o feminismo em Platão.

1. A REVISÃO DOS ARGUMENTOS DA *POLITEÍA* V

No texto intitulado *The Argument in the Republic that “justice pays”*,⁵ Vlastos entende que o lema platônico que sustenta a cidade ideal, concernente à questão de se dever “ter justiça na alma” (“*having justice in the soul*”), é o que dá garantias para se sustentar que a “justiça compensa” (“*justice pays*”). Para ele, levando-se em consideração as correlações que o livro IV da *Politeía* dispõe, o senso de justiça aí inscrito não equivale a um bem evidenciado em ações, mas em agentes, e isso representa a disposição ativa para se “comportar com justiça face a companheiros”.⁶ Segundo Vlastos, *psicologia* e *dimensão social* se integram na complexidade conceitual do justo e, ao se referir a seus diferentes aspectos (ou seja, aos aspectos do justo), Platão estaria indicando como se pode ser justo em face de um *outro* e também face às disposições da alma em si mesma e em processo de interação. Enquanto uma incansável tarefa filosófica, as indagações passam então a surgir a partir das assertivas de Vlastos. Pode-se com elas e por meio delas indagar:

⁴ VAZ, 2011, p.159

⁵ VLASTOS, 1968, p. 665, v.65, n.21.

⁶ VLASTOS, 1968, p. 665, v.65, n.21. *Justice is a property not of actions as such, but of agents; it stands for the active disposition to behave justly toward one's fellows.*

- a) qual seria o nível de possibilidade a ser alcançado frente a tamanha complexidade de justiça?
- b) no livro V, na relação paritária entre mulheres e homens da classe dos guardiões, seria tal exigência de justiça validada enquanto uma harmonia política e psicológica construída em si mesma e em relação aos outros?
- c) se a justiça, como um bem em si e não apenas por suas consequências, constitui-se como uma polêmica relacional, como regulamentar, nas formas paritárias de exercício de funções de mulheres e homens guardiões da cidade justa, tamanha complexidade metafísico-política?

Acredito que as questões delineadas e discutidas nesse texto, publicado em 1968, encontram repercussão em outro texto, *Was Plato a feminist?* em que discute a interpretação de Pomeroy acerca das mulheres guardiãs. Este texto é retomado em vários momentos e em diversas compilações, seja na coletânea de Nancy Tuana, *Feminist interpretations of Plato*, publicada em 1994, seja na coletânea de Richard Kraut, *Plato's Republic: Critical Essays*, publicada em 1997. Na primeira compilação, Vlastos polemiza com as visões das helenistas feministas, em especial aquelas das universidades norte-americanas, como Arlene Saxonhouse, Janet Farrell Smith e Nathalie Harris Buestone e outras, penso que, justamente por isso, este se tornou um texto instigante para análises contemporâneas acerca das possibilidades interpretativas das obras de Platão.

O método utilizado por Vlastos é o que se destaca no processo de compreensão de suas bases e possibilidades interpretativas. É justamente pelo enfoque metodológico que penso ser possível relacionar os dois textos citados entre si, bem como aos das feministas helenistas, tomando, contudo, a questão da interlocução e do diálogo como ponto de relevo.

1.1. Primeira perspectiva de leitura: plano conceitual

Na leitura de bases conceituais, vale apontar a indicação das bases *textuais*, tanto em feições conceituais, quanto em feições *histórico-culturais*, que passam a delimitar as indagações acerca das interpretações dos nossos filósofos. Nesse sentido, cumpre estabelecer um primeiro parâmetro.

No âmbito das correlações já propostas nos livros anteriores, evidencia-se no livro V o impacto receptivo que visa alcançar a *base filosófica* do texto platônico, em especial no que concerne à primeira e segunda ondas, que correspondem à educação igualitária na classe dos guardiões e à comunidade das mulheres guardiãs. Há de se considerar que, quanto mais se lê a *República*, mais se pode reconhecer que o papel das mulheres, como proposto por Platão, não se assenta em uma configuração simples de ser apreendida e assimilada em seu espectro de significados. De fato, alguns *passos* mereceriam ser lidos de uma perspectiva crítica – que ensejaria um discernimento ou uma apreciação de seu assentamento tópico na estrutura da obra, a qual se pode moldar em modelos epistemológicos distintos.

Mas é da perspectiva dialógica entre perspectivas diferenciadas que aqui se estabelece o fio condutor da análise. Tomo então um excerto do texto platônico, por ser específica, do *corpus* filosófico, a leitura do texto em sua materialidade. Leva-se em consideração a questão da autenticidade como um dado essencial nos fundamentos que sustentam o pensamento filosófico como esse saber rigoroso e em vias de recepção histórica.

Tem-se, no livro V, o passo 456a5, apresentado como verdadeira aporia: Τί δέ φιλόσοφος τε καὶ μισόσοφος καὶ θυμοειδής ἢ δ' ἄθυμός ἐστι; (E então? Há uma amiga e outra inimiga da sabedoria? E irascível ou pusilânime?). Confronta-se aqui uma *aporia* porque o passo se apresenta com uma expressiva dificuldade teórica, qual seja, formula-se uma indagação, precedida, contudo, por uma afirmação que a contradiz e sucedida por outra equivalente afirmação também de teor antinômico. Com efeito, na passagem imediatamente anterior, em *Politeia*, 455e, afirmara-se que

Οὐδὲν ἄρα ἐστὶν ὃ φίλε ἐπιτήδευμα τῶν πόλιν διοικούντων
γυναικὸς διότι γυνή οὐδ' ἀνδρὸς διότι ἀνὴρ ἀλλ' ὁμοίως
διεσπαρμέναι αἱ φύσεις ἐν ἀμφοῖν τοῖν ζῴοις καὶ πάντων μὲν
μετέχει γυνὴ ἐπιτηδευμάτων κατὰ φύσιν πάντων δὲ ἀνὴρ ἐπὶ πᾶσι
δὲ ἀσθενέστερον γυνὴ ἀνδρὸς

Não há mesmo, meu amigo, nenhuma ocupação dos que administram a cidade que seja da mulher porque mulher, nem do homem porque homem, mas por igual as naturezas (*hai phýseis*) estão disseminadas em ambos os viventes, e a mulher participa de todas as ocupações conforme a natureza (*katà phýsin*), e participa de todas o homem, mas em todas a mulher é algo mais débil (*asthenésteron*) do que o homem.

E isso volta a se confirmar em 456a10: Καὶ γυναικὸς ἄρα καὶ ἀνδρὸς ἢ αὐτὴ φύσις εἰς φυλακὴν πόλεως πλὴν ὅσα ἀσθενέστερα ἢ δὲ ἰσχυροτέρα ἐστὶν (Portanto, da mulher e do homem a natureza voltada para a guarda da cidade é a mesma, **exceto** em quanto uma é mais débil e a outra mais forte).

Ora, o que se encontra entre essas duas declarações são perguntas que, uma vez que recebam o assentimento do interlocutor, estabelecem as bases para que se demonstre que não é impossível (*adýnata*) que as mulheres dos guardiões (*tôn phylákon gynaiḗkes*) tenham a mesma educação que eles. Assim, na sequência: a) afirma-se: “mas julgo pois que há, como diremos, tanto uma mulher dotada para a medicina (*gynè iatriké*), e outra não, quanto dotada para a música (*mousiké*), e outra não-dotada (*ámousos*) por natureza (*phýseis*); b) em seguida, pergunta-se: “e não há então uma dotada para a ginástica (*gymnastiké*) e para a guerra (*polemiké*), e outra não-dotada para a guerra (*apólemos*) nem amiga da ginástica (*ou philogymnastiké*)?; c) continua-se com outra pergunta: “e então? tanto amiga da sabedoria (*philósophos*) quanto inimiga da sabedoria (*misósophos*)? e uma é irascível (*thymoeidés*) e a outra sem ânimo (*áthymos*)?; d) assim se chega à conclusão de que é possível haver a “mulher guardiã” (*phylakiké gynè*), pois há as que apresentam a natureza tal qual se escolheu para os homens (*toiáuten phýsin*), “**exceto** em quanto uma é mais débil e a outra mais forte (*plén hōsa asthenéstera, he dé iskhuroτέρα*)”

estín)”. Essa debilidade, já que própria da natureza (*phýsis*) da mulher, em comparação com a do homem, estende-se a todas as possibilidades apontadas, a saber, o fato de ela ser dotada para a medicina e a música, para a ginástica, para a guerra e a filosofia, bem como no que se refere à irascibilidade que se exige do guardião. Portanto, a questão de ser ou não possível que haja uma mulher filósofa tem uma resposta positiva, mas sempre com a restrição que de acordo com a sua natureza mais débil (*asthenés* significando sem força, tanto no sentido corporal, ou seja, um corpo fraco, doentio, quando intelectual, alguém fraco de espírito, e social, sem poder, sem crédito, sem fortuna, sem valor).

A partir desse excerto, as interpretações merecem ser chamadas e a dimensão imagética do texto se configura. Depara-se com uma polifonia de consciências que demonstra a complexidade textual. No processo das relações dialógicas, merecem ser trazidos os comentários de Arlene Saxonhouse⁷, ao enfatizar que no texto da *Políteia* “*fraqueza e debilidade* femininas são, ao logo do texto, continuamente afirmadas por Sócrates”, como em 455e, 456a, 457a e 469d. Entretanto, simultaneamente, Sócrates argumenta não haver, pela natureza, necessariamente diferenças entre os gêneros!

Para a comentadora, em 388a e 605e as mulheres são mostradas como aquelas que “facilmente sucumbem à dor, enquanto os homens permanecem fortes!”⁸ São elas também, e principalmente, destituídas de desejo. Sua indagação indo mais longe, explicita-se, em seu entendimento, que a tentativa platônica é de simples assimilação das qualidades masculinas pelas mulheres, o que lhe permite inferir como o filósofo (Sócrates) tenta fazer “as mulheres se tornarem homens”, fazendo delas “participantes igualitárias na comunidade política”.⁹

1.2. Segundo plano de leitura: hermenêutico

Na segunda perspectiva, a de leitura hermenêutica propriamente dita, assegurada logicamente sobre o fundamento da leitura das significações textuais e conceituais, merecem ser buscadas razões que elucidem, para nós, a dinâmica e mesmo a atualidade do texto platônico, que Vlastos visa a evidenciar.

Se pudermos considerar que o propósito platônico é o de construção de um tenso diálogo, tem-se aí uma primeira possibilidade de reconhecimento da recepção de algumas vozes. No confronto com o pensamento de Vlastos, em especial em seu *Was Plato a feminist?*, recepcionam-se outras tantas vozes em um modelo de *paideia*, analogicamente formado, referendado no *éthos* da cultura grega. Dali, Vlastos tenta extrair certa intenção platônica de oferecer uma dimensão de justiça que possa valer à pena. Suas referências são bem específicas. Em relação a guardiões e guardiãs, que se inserem nas duas primeiras ondas do livro V, o Platão de Vlastos conta com paradigmas de inteligência e caráter, desde que a espetacular

⁷ SAXONHOUSE, 1994. p.67.

⁸ SAXONHOUSE, 1994, p.68.

⁹ SAXONHOUSE, 1994, p.68.

paideía lhes possa ser garantida na cidade ideal, sempre visando a melhoria do caráter moral de cada um deles.

Nessa interpretação, leva-se em consideração estar Platão dando às mulheres uma oportunidade para demonstrarem suas virtudes morais, ou ainda, a possibilidade da existência nelas de tais virtudes, embora sejam elas mulheres. Suas indagações não deixam de ser curiosas. Entre outras, ele questiona: “Porque Platão teria assumido que ser do sexo feminino diminuiria as chances de alguém transformar-se em uma pessoa especial, em vez de numa pessoa comum?”¹⁰

Poderíamos completar essa indagação e insistir se, nessa condição de *pessoa especial*, a que ele se refere, poderia a mulher realmente almejar ser filósofa, nos termos do passo 456a? E se haveria em tal possibilidade ou impossibilidade uma dimensão de ou uma preocupação pela justiça, na qual se insere a tônica de tais indagações?

Por seu método analógico, Vlastos estabelece uma lista de direitos negados à mulher ateniense, enaltecendo, contudo, com certas inferências, a proposta platônica de garantir os mesmos direitos para as guardiãs. Direitos como o de *educação*, enquanto monopólio masculino, encontrariam seu ponto de partida na *paideía* platônica. Direitos à *oportunidade vocacional*, à *capacidade legal*, à *escolha sexual*, seriam também, na *Politeía*, contemplados como possibilidade paritária para ambos os gêneros, não precisando ficar as mulheres sob o cuidado de um *kyrios* que suprisse as deficiências de sua menoridade política.

Nesse ponto, as questões de Sarah Pomeroy parecem-lhe despropositadas. No entendimento de Vlastos, Pomeroy se refere às mulheres e filhos como se pertencessem em comum ao homem, sem jamais aludir, em contrapartida, ao fato de que os homens e também as crianças, pertenceriam em comum às mulheres. Pomeroy estaria suspeitando de termos como *koinonía* (comunidade) de crianças e mulheres dos guardiões (450c); *ktésis* (posse) e *kbréia* (uso) de crianças e de mulheres (451c).

Para Vlastos, frente a esta assimetria de referências de “quem pertence a quem”,¹¹ Pomeroy entende que as mulheres guardiãs são propriedades dos homens guardiões. Para ele, tal inferência seria injustificável ou mesmo não autorizada,¹² não havendo, segundo menciona, esse senso de pertencimento na *Politeía*.¹³

De fato, em texto publicado em 1991, no *American Journal of Philology*, Pomeroy¹⁴ argumenta que seu trabalho acerca da história das mulheres na Antiguidade (grega e romana) lhe permitiu se deparar com espaços vazios (*blank spaces*) ou preenchidos indevidamente, sem justificção adequada, por métodos de pesquisas duvidosos. Ademais, a falta de distinção entre estudos sobre mulheres feitos pelos homens, daqueles feitos por mulheres, interfere, a seu sentir, na forma imagética e nas generalizações de suas considerações. Em seu livro

¹⁰ VLASTOS, 1994, p. 14.

¹¹ VLASTOS, 1994, p. 15. “*Who-belongs-to-whom*”.

¹² VLASTOS, 1994, p. 15. *The inference is unwarranted*.

¹³ VLASTOS, 1994, p. 15. *There is no other relevant sense of “belonging”*.

¹⁴ POMEROY, 1991, p. 266, v.112, n.2.

Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity, Pomeroy¹⁵ analisa a condição legal e privada da vida das mulheres em Atenas do período clássico, o tratamento a elas conferido na tragédia, na comédia e nos tratados (*treatises*) filosóficos. Sem entrar no âmago de suas análises, sua contínua insistência de que o “passado deve ser entendido em seus próprios termos”¹⁶ parece bastante razoável.

Nesse sentido, a tentativa dialógica de Vlastos de enaltecer as propostas platônicas de educação, face à condição da mulher na tradição ateniense, merece, então, ser retomada pelo viés da recepção. Estariam, assim, Vlastos, Pomeroy (e mesmo toda a ala da hermenêutica helenista-feminista que se reúne em torno dela) tomando como seus os mesmos leitores? Não seriam esses possíveis leitores mais do que uma imagem de si mesmos, como um segundo ego? Mas se assim for, não faltaria aqui, no confronto do texto com o seu leitor, um “potencial de efeitos” que, conforme Iser,¹⁷ gere diferenciações de atitudes historicamente constituídas?

Na verdade, como forma de trazer alguma pontuação final, penso que o confronto dos textos de Vlastos com os de Platão equivale ao confronto que temos, como leitores de Vlastos, lendo os diálogos platônicos. O que de tudo resulta deveria ser sempre um horizonte aberto a novas possibilidades reflexivas, para que distintos níveis de discussão possam sempre ganhar oposições e críticas nas vias de abordagem textual.

Eis que, desta feita, pode-se bem visualizar um espectro de possibilidades, nas quais novos traços interpretativos, sempre em movimento, dialeticamente dispostos, possam nos ajudar a unir a lógica imanente da *Politeia* e fazer com que suas significações se submetam ao rigor de um questionamento necessário do valor da justiça, do bem, da identidade na diferença.

Se a *justiça* realmente *compensa*, é preciso verificar, assim, que bases conceituais, que nunca permanecem estanques sobre si mesmas, tecem, de certa forma, a trama metodológica dos textos platônicos que provocam em nós leituras temporalizadas como expressão da consciência histórica e contextualizada que temos dos Antigos. Nessa complexa trama também o nosso *ethos* se constrói como a própria *aventura humana*.

REFERÊNCIAS

- CAVARERO, A. *Nonostante Platone*. Figure femminili nella filosofia Antica. Roma: Ombre Corte, 2009.
- FICHTE, J. G. *Wissenschaftslehre*, 1794, I, § 3, D7, Stuttgart: Steiner-Verlag, 1987.
- ISER, W. *Der Akt des Lesens*. Theorie ästhetischer Wirkung. 2.Aufl. München: Fink, 1984.
- PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 3.ed. Lisboa: Calouste Goubenkian, 1980.

¹⁵ POMEROY, 1975.

¹⁶ POMEROY, 1975, p. 92.

¹⁷ ISER, 1984, p. 7.

PLATON. *Le République*. Texte établi et traduit par Émile Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1933.

POMEROY, S. B. The Study of Women in Antiquity: Past, Present, and Future. *The American Journal of Philology*, 112, n. 2, p. 263-268, Summer, 1991. Press Stable URL: <<http://www.jstor.org/stable/294724>>. Accessed: 18 fev. 2011.

POMEROY, S. B. *Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity*. New York: Schocken, 1975.

SANTA CRUZ, M. I. Feminismo y Utopismo. *Hiparquia*, IX, n. 1, p.33-49, Jul.1997.

SAXONHOUSE, A. W. The Philosopher and the Female in the political thought of Plato. In: TUANA, Nancy (Ed.). *Feminist interpretations of Plato*. University Park: The Pennsylvania University Press, 1994. p.67-86.

SONTAG, S. *Against Interpretation and other Essays*. New York: Farrar, Straus & Giroux, 2003.

TUANA, N. Introduction. In: TUANA, Nancy (Ed.). *Feminist interpretations of Plato*. University Park: The Pennsylvania University Press, 1994. p.3-19.

VAZ, H. C. L. Ética e Filosofia. *Platonica*. Escritos de Filosofia, v. VIII, São Paulo, Loyola, p.153-171, 2001.

VEGETTI, M. *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*. 4. ed. Roma: Laterza, 2007.

VLASTOS, G. The Argument in the Republic that "Justice Pays". *The Journal of Philosophy*, v. 65, n. 21, p. 665-674, Nov. 7, 1968. Stable URL: <<http://www.jstor.org/stable/2024542>>. Accessed: 23 Jul. 2010.

VLASTOS, G. Was Plato a feminist? In: TUANA, Nancy (Ed.). *Feminist interpretations of Plato*. University Park: The Pennsylvania State University Press. 1994. p.11-13.

THE THIRD MAN ARGUMENT IN THE PARMENIDES:
REFLEXÕES SOBRE UM TEXTO SEMINAL

Guilherme da Costa Assunção Cecílio*

* Mestre pelo
Programa de Pós-
Graduação em Lógica
e Metafísica da
Universidade Federal
do Rio de Janeiro.

RESUMO: O artigo de Vlastos intitulado “The Third Man Argument in the *Parmenides*” é um marco nos estudos platônicos; neste o autor individuou duas premissas implícitas do argumento do Terceiro Homem, as quais têm relevantes consequências não apenas para o *Parmênides*, mas para a Teoria das Ideias como um todo. Este trabalho pretende discutir os principais aspectos da rica interpretação proposta por Vlastos no referido artigo.

PALAVRAS-CHAVE: ontologia; Teoria das Ideias; argumento do Terceiro Homem; autopredicação; não-identidade.

THE THIRD MAN ARGUMENT IN THE PARMENIDES:
REFLEXIONS ON A SEMINAL TEXT

ABSTRACT: Vlastos’ article is a milestone in Platonic studies; in it the author individuated two implicit assumptions of the Third Man Argument, which have important consequences not only for the *Parmenides*, but for the Theory of Ideas as a whole.

KEYWORDS: ontology; Theory of Ideas; the Third Man argument; self-predication, nonidentity.

O argumento do Terceiro Homem é talvez a mais célebre objeção à Teoria das Ideias. Sua história remonta ao próprio *Parmênides* de Platão,¹ bem como à *Metafísica* aristotélica,² percorrendo um longo caminho até os dias atuais.³ Na história mais recente dos estudos platônicos houve um aumento de interesse tão notável por ele que um platonista se queixou do excesso de

¹ *Parmênides* 131e-132b e 132d-133a.

² *Metafísica* 990b15-17.

³ Para um inventário da história do argumento do Terceiro Homem, cf. Cornford, 1939, p. 87-95.

atenção dispensada a um único argumento.⁴ Seja como for, o marco dessa bibliografia contemporânea é o artigo de 1954 de autoria de Gregory Vlastos, intitulado “*The Third Man Argument in the Parmenides*”. Neste foram introduzidos termos e conceitos que até o presente momento continuam a alimentar a exegese dos textos de Platão, e, em particular, de sua Teoria das Ideias. O próprio Vlastos ocupou-se por muito tempo com as questões levantadas no referido artigo: dedicou-lhe adendos,⁵ bem como, anos mais tarde, publicou um novo artigo acerca do Terceiro Homem.⁶ A influência das questões surgidas nesse primeiro texto de 1954 pode ser sentida também em muitos outros de seus artigos que, entretanto, não tratam do *Parmênides*. Por todas essas razões, parece-nos interessante voltar a atenção para esse texto seminal.

Vlastos, no começo de seu artigo de 1954, estabelece como meta dar resposta a estas duas questões: “*Is the Third Man Argument a valid objection to the Theory of Forms? Did Plato believe that it was valid?*”⁷

Trata-se, na verdade, de dois objetivos bastante distintos. Por um lado, o autor deseja determinar se o argumento constitui uma dificuldade efetiva à Teoria das Ideias, isto é, se se trata de um entrave *objetivo* a essa teoria; nesse sentido, a perspectiva de Vlastos é bastante geral: trata-se de decidir se um determinado argumento é compatível ou não com determinada doutrina. Por outro lado, ele também se ocupa da economia interna do *Parmênides*, e pretende mesmo determinar se Platão, *subjetivamente* considerado, acreditava na força do Terceiro Homem.⁸

Antes de abordar propriamente o conteúdo do artigo, convém refletir acerca do primeiro dos referidos objetivos.⁹ Que é preciso para responder convincentemente se o Terceiro Homem é uma boa objeção à Teoria das Ideias? Parece-nos que três passos são necessários.

Antes de tudo, compreender bem o Terceiro Homem tal como ele foi redigido por Platão, e com que “tipo” de Teoria das Ideias o argumento se compromete. Não resta dúvida que o argumento lida com certa Teoria das Ideias; é preciso investigar, porém, as peculiaridades da teoria aí veiculadas.

⁴ Sayre, 2005, p.276, n 23: “No commentator [...] should be content with the disproportionate attention given the ‘third man’ argument in recent literature”.

⁵ Vlastos, 1955; Vlastos, 1956.

⁶ Vlastos, 1969, reeditado com pequenas alterações em Vlastos, 1981.

⁷ Vlastos, 1954, p. 319.

⁸ Vlastos é bastante enfático no aspecto subjetivo, quase psicológico, da questão; a famosa expressão cunhada no artigo, *the record of honest perplexity*, atesta-o. Duma forma ou de outra, Vlastos se envolve na questão que atraiu a atenção de tantos leitores de Platão. Trata-se de procurar elucidar o lugar do *Parmênides* no *corpus platonicum*. O enigma hermenêutico que esse diálogo nos apresenta pode ser resumido na seguinte pergunta: porque Platão redigiu críticas tão duras ao que parece ser o cerne de sua filosofia, a sua própria teoria ontológica?

⁹ Quanto ao segundo objetivo do artigo, podemos deixá-lo por ora em segundo plano, já que na própria opinião de Vlastos ele é condicionado pelo primeiro.

Em segundo lugar, é indispensável determinar o que seja a versão padrão, *standard*, da Teoria das Ideias, aquela que se poderia atribuir com segurança a Platão.

Por fim, é preciso comparar ambas as versões, a *standard* e a veiculada no Terceiro Homem, a ver se elas coincidem. Se for esse o caso, determinadas consequências poderiam ser aduzidas já no âmbito geral da Teoria das Ideias.¹⁰

Essas três etapas constituem efetivamente a estrutura do artigo de Vlastos.¹¹ E, como já sabemos, a conclusão a que ele chega é que o Terceiro Homem é uma fabulosa objeção à Teoria das Ideias, isto é, não apenas à Teoria das Ideias com a qual o argumento está comprometido, mas à Teoria das Ideias *standard*.¹² E essa será a resposta à primeira das questões enunciadas no começo de seu artigo.

O texto de Vlastos depende da análise do seguinte trecho do *Parmênides*:

Creio que tu crês que cada forma é uma pelo seguinte: quando algumas coisas, múltiplas, te parecem ser grandes, talvez te pareça, a ti que as olhas todas haver uma certa ideia uma e a mesma em todas; donde acreditas o grande ser um.

Dizes a verdade, disse ele.

Mas... e quanto ao grande mesmo e às outras coisas grandes? Se olhares da mesma maneira, com a alma, para todos esses, não aparecerá, de novo, um grande, um, em virtude do qual é necessário todas aquelas coisas aparecerem como grandes?

Parece que sim.

Logo, uma outra forma de grandeza aparecerá, surgindo ao lado da grandeza mesma e das coisas que desta participam. E, sobre todas essas, aparecerá de novo outra, de modo a, em virtude dela, todas essas parecerem grandes. E não mais será uma cada uma das tuas formas, mas ilimitadas em quantidade.¹³

Vlastos propõe que o argumento seja transcrito como segue:

¹⁰ Essas três etapas se revelam, tão logo se as considere com suficiente sobriedade, muito complexas; demonstrá-las satisfatoriamente exigiria um trabalho de considerável extensão. No que se refere, por exemplo, à determinação da versão *standard* da Teoria das Ideias, os problemas são múltiplos: pode haver quem se recuse a sequer usar a expressão “Teoria das Ideias”, para já não mencionar as dificuldades de se precisar o que seria o núcleo *bona fide* da teoria. É, portanto, evidente que de um artigo de poucas páginas não se pode exigir um sucesso total, uma “demonstração” exaustiva de todas as etapas requeridas para seu objetivo.

¹¹ O que se vê na própria divisão do artigo em “I. ANALYSIS OF THE ARGUMENT”, que diz respeito à primeira etapa, e “II. THE ASSUMPTIONS OF THE ARGUMENT AND THE THEORY OF FORMS”, que procura dar conta da segunda e terceira etapas.

¹² A estratégia de Vlastos, bastante simples e clara, envolve mostrar que a “versão” da teoria presente no Terceiro Homem nada mais é do que a genuína Teoria das Ideias.

¹³ Platão, 2003, p.37. Tradução Maura Iglésias e Fernando Rodrigues.

(A₁) Se várias coisas a, b e c são todas F, então deve haver uma única Forma F-dade em virtude da qual apreendemos a, b e c como sendo F.¹⁴

(A₂) Se a, b, c e F-dade são F, então deve haver outra Forma F-dade₁, em virtude da qual apreendemos a, b, c e F-dade como sendo F.¹⁵

Vlastos chama atenção para o fato de que tal como o argumento está formulado, A₂ não segue de A₁; e uma vez que temos um *non sequitur*, o regresso infinito, a rigor, sequer chega a se instaurar. Para que o argumento possa “funcionar”, são necessárias outras premissas, as quais são eventualmente supridas pelo leitor. Vlastos afirma, porém, a importância de que se as explicita. A primeira delas seria:

(A₃) Qualquer Forma pode ser predicada de si mesma: F-dade é F.¹⁶

Ele atribui o mérito da descoberta dessa premissa a A. E. Taylor,¹⁷ a qual Vlastos chama de premissa da autopredicação. Uma vez que A₂ é um condicional, a função de A₃ é tornar verdadeiro o antecedente de A₂. Mas mesmo assim o argumento não está completo; ainda falta a premissa da não-identidade, a qual Vlastos crê ter sido o primeiro a individuar.¹⁸

(A₄) Se algo possui certa característica, esse algo não pode ser idêntico à Forma em virtude da qual nós apreendemos essa característica: Se x é F, x não pode ser idêntico a F-dade.¹⁹

O papel de A₄ é tão trivial quanto fundamental: justificar a passagem, em A₂, do antecedente ao consequente.

O tipo de análise que Vlastos leva a cabo com a simples explicitação dessas premissas é, sem dúvida, penetrante e original. Por outro lado, seu artigo não consiste apenas no esclarecimento duma formulação supostamente imprecisa e truncada; por mais incompleta que seja a formulação de Platão, o argumento sempre foi compreendido por seus leitores, que duma forma ou de outra acabam suprimindo essas premissas. O surpreendente e peculiar da análise de Vlastos é que ele pretende mostrar que a explicitação de tais premissas traz à luz uma contradição no sentido forte do termo.

A₃, a premissa da autopredicação, nos dá que F-dade é F. A₄ reza que se x é F, x não é idêntico a F-dade. Basta que se substitua a variável x por F-dade, que teremos:

(A₅) Se F-dade é F, F-dade não pode ser idêntico a F-dade.²⁰

Ora, já sabemos por A₃ que F-dade é F; conclui-se, pois, que F-dade não é idêntico a F-dade.

¹⁴ Vlastos, 1954, p. 320.

¹⁵ *Ibid.*, p. 321.

¹⁶ *Ibid.*, p. 324.

¹⁷ Vlastos 1954, p. 324, n.8.

¹⁸ *Ibid.*, p. 325.

¹⁹ *Idem.*

²⁰ *Ibid.*, p. 326.

Se se der crédito a tal conclusão, a compreensão tradicional do argumento como um *regressus* cai por terra. A ameaça apresentada pelo Terceiro Homem revelar-se-ia mais temível do que jamais se supôs: tratar-se-ia dum argumento inconsistente, que implicaria que toda Forma seria não idêntica a si mesma, isto é, x seria diferente de x , suprema contradição²¹. A Lógica nos ensina que dum argumento inconsistente qualquer conclusão pode seguir; e, como já insinua Vlastos, se a própria Teoria das Ideias está comprometida com essas premissas, também ela correria o risco de se tornar uma teoria banal.

Na verdade, o novo perfil que Vlastos pretendeu conferir ao argumento não se sustenta: o argumento não abriga a contradição “F-dade não é idêntico a F-dade”. Vejamos por quê.

A formulação vlastosiana de A_4 , a premissa da não-identidade, definitivamente não é uma expressão adequada do “dispositivo” envolvido no *Parmênides*. Tudo o que se pode extrair com segurança do texto platônico é a necessidade de se postular uma nova Forma para que se dê conta duma multiplicidade de indivíduos que passa a incluir (seja, como quer Vlastos, via autopredicação) as próprias Formas.

O melhor seria reformular o princípio de não-identidade, e uma expressão menos ambígua seria a seguinte: “Se x é F, x não coincide com F , a Forma em virtude da qual x é F.” Teríamos, nesse caso, três variáveis: a variável x , cujo escopo é constituído pelos indivíduos que possuem determinada característica (ou propriedade); a variável F, que justamente responde por essa característica; e a variável F , que aponta para a Forma que é responsável pela característica F.²² Sendo assim, mesmo no caso crítico em que se aceita como substituto da variável x a própria Forma F-dade, nesse exato momento o substituto da variável F , já não pode mais ser a mesma Forma F-dade, mas tem de ser a Forma F-dade₁. Concretamente: “Se F-dade é F, F-dade não coincide com F-dade₁, a Forma em virtude da qual F-dade é F”; dissolve-se assim qualquer contradição do tipo F-dade \neq F-dade.

Como já deve estar suficientemente claro, tudo que é lícito extrair do texto do *Parmênides* é que para dar conta do fato de que a própria Forma F-dade possua a característica F (o que consistiria na autopredicação) é necessário supor uma nova Forma, seja F-dade₁, e assim sucessivamente. Ora, que dizer dessa conclusão? Tudo que temos é que o argumento

²¹ Tal contradição teria sido trazida à luz somente no próprio artigo de Vlastos, que, desse modo, pretende explicar a verdadeira “natureza” do argumento; *Idem*: “[...] and their inconsistency does not need to be exposed through the indirect and elaborate machinery of the infinite regress, but can be shown much more simply and directly”.

²² Quando Vlastos exprime o princípio de não-identidade em linguagem natural, ele parece estar muito próximo da estrutura efetivamente presente no texto de Platão: algo, contudo, se perdeu na “formalização”. O que, em nossa opinião, se perdeu foi a presença de outra variável, a qual procuramos suprir com a variável F . Comparar, a esse propósito, o modo como Vlastos exprimiu A_4 (Vlastos, 1954, p. 325): “If anything has a certain character, it cannot be identical with **the Form in virtue of which we apprehend that character**. If x is F, x cannot be identical with F-ness”; grifo nosso.

é exatamente aquilo que sempre se pensou que ele fosse: *regressus ad infinitum*, e não uma fatal contradição.²³

Voltemos agora ao artigo de Vlastos de 1954. Como se sabe, existem duas versões do Terceiro Homem no *Parmênides*. O autor passa a analisar a segunda versão, procurando mostrar que ela mobiliza essencialmente os mesmos passos lógicos que a primeira. Vejamos mais uma vez o próprio texto de Platão:

[...] mas, Parmênides, a mim está sendo evidente que o que se passa é, antes, o seguinte: que estas formas estão na natureza como paradigmas, e que as outras coisas se parecem com elas e são semelhanças delas. E que essa participação nas formas, para estas outras coisas, não vem a ser senão o serem estas feitas como imagens daquelas.

Se, então, algo se parece com a forma, disse Parmênides, é possível essa forma não ser semelhante àquilo que é feito como sua imagem, na medida em que esta foi feita semelhante a ela? Ou será que há um meio de o semelhante não ser semelhante ao semelhante?

Não há.

Mas será que não é fortemente necessário o semelhante participar da mesma coisa uma que seu semelhante?

É necessário sim.

Aquilo de que, participando, as coisas semelhantes serão semelhantes, não será a forma mesma?

Absolutamente sim. Logo, não é possível algo ser semelhante à forma, nem a forma a outra coisa. Senão, ao lado da forma, sempre aparecerá outra forma, e se esta for semelhante a algo, aparecerá de novo outra, e nunca cessará de surgir sempre uma nova forma, se a forma for semelhante ao que dela participa.²⁴

Vlastos associa essa versão do argumento a *Copy-Theory*, um termo cunhado para designar um certo esquema interpretativo do tema da relação sensível-inteligível em Platão.²⁵ Segundo Vlastos, a diferença entre a primeira e a segunda versão dos argumentos seria que a

²³ Por fim, o próprio Vlastos também atingiu esta conclusão, quando num artigo posterior, “*Plato’s ‘Third Man’ Argument (Parm. 132A1-B2): Text and Logic*”, publicado em 1969 e reeditado em 1981, ele admite que sua formalização do argumento no artigo de 1954 havia sido falha, de modo que a contradição obtida não emergia do *Parmênides*, mas sim de sua própria fórmula. Na reedição desse artigo, lê-se esta nova nota (Vlastos, 1981, p. 352, n. 40): “*Due to my defective axiomatization of Plato’s argument in TMA I, I had inferred that SP and NI are an inconsistent pair. This they are not when formulated as above.*” A nova formulação a que Vlastos faz referência encontra-se na reedição do artigo (Vlastos, 1981, p. 363-365, APPENDIX II).

²⁴ Platão, 2003, p.39.

²⁵ Vlastos, 1954, p. 331-332.

linguagem em que esta última é expressa, isto é, a linguagem da *Copy-Theory*, tornaria “quase” explícitos os dois princípios tão caros à sua interpretação.²⁶

No que concerne à autopredicação, ela decorreria da noção de semelhança. Se a relação entre coisas sensíveis que possuem a característica F e certa Ideia é uma relação de semelhança, é evidente que também a Ideia tem de possuir a característica F (autopredicação); se assim não fosse, como poderia haver semelhança?²⁷

Analogamente, a *Copy-Theory* tornaria “quase” patente o princípio de não-identidade: a própria distinção fundamental entre o paradigma e as coisas que se assemelham a esse paradigma já implicaria a não-identidade dos termos em questão.

Sendo assim, teríamos a mesma estrutura, com as mesmas premissas implícitas, redundando nas mesmas conclusões já analisadas com respeito à primeira versão do argumento. Nessa altura Vlastos reafirma sua posição:

*If Plato knew that his theory commits him to these premises, he would not need the regress to tell him that his theory is logically moribund and must submit to drastic surgery to survive.*²⁸

Semelhante conclusão é, sem dúvida, grave. Mas, como já referimos acima, ela só se sustenta se Vlastos conseguir mostrar que a autêntica Teoria das Ideias está de fato comprometida com *these premises*. Por outro lado, segundo o próprio autor, essas premissas não são nada mais do que premissas implícitas no argumento: é, portanto, perfeitamente cabível ao menos questionar se elas constituem princípios *bona fide* da Teoria das Ideias. Caso não, todos os problemas associados ao Terceiro Homem teriam de ser bastante redimensionados; isto é, seja se se compreende o argumento como uma fatal contradição, seja se se o compreende como um *regressus*, em ambos os casos ele seria inofensivo à Teoria das Ideias.

A segunda parte do artigo enfrenta este problema: se a Teoria das Ideias presente no argumento do Terceiro Homem é a autêntica Teoria das Ideias.²⁹

Depois duma sumária apresentação da ontologia de Platão,³⁰ Vlastos passa a investigar, em primeiro lugar, se a autopredicação faz parte de tal ontologia.

²⁶ Vlastos, 1954, p. 331. “It is worth noting that the two Assumptions of Self-Predication and (full-strength) Nonidentity which are still necessary, as they were in the first version, are still tacit, for neither of them is stated as such; but they are now much closer to the verbal surface of the Argument, for they are both logically implied and even intuitively suggested by the key-concept of the second version, the Copy-Theory of participation.”

²⁷ A noção de semelhança desempenharia a função de apontar para determinada característica F que o sensível, em primeiro lugar, possuiria; de acordo com a *Copy-Theory*, as Ideias seriam os paradigmas dessa característica F, possuindo, por conseguinte, também elas a característica F.

²⁸ Vlastos, 1954, p. 332.

²⁹ *Ibid.*, p. 336. “We can now ask whether this ontology does or does not include the two tacit premises of the Third Man Argument.”

³⁰ Vlastos parte do aspecto que lhe parece central: a separação. Que significaria, afinal, para Platão a separação? O tema que lhe parece intrinsecamente associado à separação é o ser; as Ideias são separadas porque *são* em sentido pleno, ao passo que o sensível não *é* em sentido pleno (isso se é

Vlastos reconhece não haver nenhuma defesa explícita da autopredicação. Mas isso não significaria, segundo ele, que não haja qualquer prova para ela; a autopredicação poderia ser rastreada por dois modos diferentes. Por um lado, ela seria a consequência (implícita) que pode ser deduzida de algumas teorias platônicas. Por outro lado, ela mostrar-se-ia em algumas referências alusivas, por vezes até casuais.³¹

No tocante às supostas ocorrências textuais, ele menciona, sem se deter, *Lísida* 217d, no qual haveria uma referência (mais ou menos implícita) à própria Brancura ser branca. Exemplos mais convincentes seriam os do *Prótagoras* 330c-d, e *Fedão* 100c, bem como os do *Banquete*, que embora jamais afirme claramente que a Beleza seja bela, isso está suposto no discurso de Diotima como um todo.³²

que se pode dizer do sensível que ele de alguma forma *seja*). Obviamente enunciar essa inter-relação não resolve o problema, mas só o complica: afinal, qual o significado de *ser* para Platão? Vlastos aborda uma questão tão complexa, provavelmente a questão mais complexa que se pode colocar com respeito à Teoria das Ideias, de modo surpreendentemente breve. Ele distingue quatro características que Platão teria atribuído ao ser das Ideias, e afirma que Platão, ao contrário do que Aristóteles fará, não promoveu uma investigação dos diversos sentidos de ser, mas simplesmente considerava todos esses sentidos ou modos de ser inevitavelmente unidos. Esta é a enumeração (*Ibid.*, p. 334): “(i) *x* is intelligible; (ii) *x* is changeless; (iii) *x* is not qualified by contrary predicates; (iv) *x* is itself the perfect instance of the property of relation which the word for ‘*x*’ connotes.” Para ele não é problemático atribuir os três primeiros tópicos à ontologia platônica; ele fornece, inclusive, em nota a referência textual. Mas é somente o quarto tópico que implica a autopredicação; contudo, para esse caso não é tão simples fornecer bases textuais suficientes.

³¹ *Ibid.*, p. 336-337. “But if he never stated it, what reason can be given for saying that he did make it after all? The reason is that it is certainly implied by various things he said and believed. It is implied, first of all, both by his Degrees-of-Reality Theory and by his Copy-Theory of the relation of things to Forms. For if an F particular is only “deficiently” F, and only the corresponding Form is perfectly F, then F-ness is F. Or if the F particular is a copy of F-ness and resembles F-ness in respect of being F, then, once again, F-ness is F. Moreover, Self-Predication is also implied by quite a different set of statements which are not elucidations of the Theory of Forms, but direct and, at times, casual assertions about this or that Form”.

³² *Ibid.*, p. 337-338. “When a man’s hairs have turned white, says Socrates in the *Lysis* (217d), “they have become such as that which is present in them, white through Whiteness”: the white hairs are “such as” or “of the same quality as” [...] Whiteness; they have the same quality that Whiteness has. Somewhat later, in the *Protagoras* (330c-d) we get an even more striking text which [...] has become the star instance of Self-Predication in Plato. Here Socrates roundly declares that justice is just and holiness holy. “What other thing could be holy, if holiness isn’t holy,” he asks, indignant at the idea that anyone could gainsay that holiness is holy. [...] In the *Phaedo* (100c) Socrates gives away the same presumption when he indulges in the expression, “If anything else is beautiful, besides Beauty itself.” And in the *Symposium*, while there is no one sentence that says quite baldly that Beauty is beautiful, the whole point of Diotima’s speech is that the Form of Beauty is superlatively fair, incomparably more so than fair bodies, minds, or institutions: the universal enters into competition with its instances, and has no trouble at all winning the beauty contest.” Sobre essas “ocorrências” da autopredicação se debruçaram muitos comentadores que vieram depois de Vlastos. O próprio Vlastos retomou, no seu artigo “The Unity of the Virtues in the *Protagoras*”, a passagem que considerara *the star instance of Self-Predication in Plato*, para propor uma maneira inteiramente nova de entender proposições *prima facie* autopredicativas, nomeadamente, a predicação paulina. Vlastos,

Vlastos apresenta outros argumentos para sustentar sua posição. Ele traz à baila o fato linguístico de que uma Ideia não precisa ser expressa por um substantivo abstrato, mas frequentemente o é por um termo adjetivo; assim Platão pode afirmar tanto que “a Justiça é justa” quanto que “o Justo é justo”; essa última formulação poderia tão facilmente ser tomada por uma tautologia, e, portanto, uma verdade incontestável, que a autopredicação poderia parecer algo muito mais natural do que de fato ela é.³³

Dito isso, Vlastos volta a atenção para o princípio de não-identidade. Este seria trivial na filosofia de Platão: as Ideias são diferentes, isto é, não idênticas às coisas sensíveis; contudo, as Ideias são responsáveis pelas propriedades do sensível. Vlastos defende que Platão teria sido o primeiro a insistir na diferença entre determinada propriedade e as coisas que possuem essa propriedade, isto é, o primeiro a chamar a atenção para a realidade dos universais. Mas na versão de Vlastos, isto é, uma vez admitida a autopredicação das Ideias, o que distingue as Ideias e as coisas sensíveis que possuem a característica a ela associada é meramente uma diferença “quantitativa”; a diferença entre a Ideia de Beleza e uma coisa bela sensível consiste no fato que a Ideia de Beleza é sumamente bela. Não se trata duma diferença entre dois tipos diferentes de entes, mas sim de diferentes graus do mesmo tipo de ente.³⁴

Aliás, essa não é nem sequer a única consequência indesejável da autopredicação. Como compreender a autopredicação quando referida a Ideias como a Justiça? Como pode a Justiça ser justa, se a Justiça não é um agente moral?³⁵ Ou como pode a Ideia de Movimento estar em movimento, se as Ideias são imutáveis?³⁶ E dificuldades como essas podem ser multiplicadas à exaustão. Note-se bem: Vlastos afirma que a autopredicação das Ideias é algo absurdo que, todavia, Platão teria sustentado. Como explicar, então, que Platão não se tenha dado conta das dificuldades decorrentes da autopredicação? A resposta de Vlastos é que ele não poderia percebê-las porque sequer tinha consciência do próprio princípio da

seguidamente, defendeu a existência desse tipo de predicação em outros contextos dialógicos, inclusive no *Sofista* (Cf. Vlastos, 1981, p. 270-322 e 404-409).

³³ *Ibid.*, p. 338-339.

³⁴ *Ibid.*, p. 340: “*If the Form is what we have seen it to be, how could it help being other than the particulars whose characters it enables us to discern? Indeed, it might be said that Plato is the first Western thinker to make the distinction between a character and the things that have that character a matter of philosophical reflection. For did not his Theory of Forms call attention, and for the first time, to the ‘reality’ of universals as distinct from that of material existents? This is, of course, perfectly true. But what is no less true is that the Platonic ontology inadvertently blurs the very distinction it was devised to express. It compels Plato to think of the difference between empirical existents and their intelligible properties as a difference between “deficiently” real and perfectly real things, i.e., as a difference in degree between beings of the same kind, instead of a difference in kind between different kinds of being. To say that the difference between a white thing, like wool or snow, and the universal, Whiteness, is a difference in degree of reality, is to put Whiteness in the same class with white things, albeit as a pre-eminent member of that class, endowed in preeminent degree with the character which its fellow members possess in variously deficient degrees; it is to think of Whiteness as a (superlatively) white thing, and thus to assimilate it categorically to white things, instead of so distinguishing it from them”.*

³⁵ *Ibid.*, p. 337, n.33.

³⁶ *Ibid.*, p. 339.

autopredicação. Vlastos aventa mesmo a possibilidade de que Platão pudesse ter defendido esse princípio apenas oralmente; mas também esse não poderia ter sido o caso, senão Aristóteles certamente não teria perdido a oportunidade de explorar o potencial polêmico dessa doutrina, e nos teria relatado que Platão a defendera.³⁷

Vlastos, contudo, já se mostra convencido de que a autopredicação pertença ao quadro da ontologia de Platão, de maneira que ele passa a analisar pretensas evidências textuais presentes no próprio *Parmênides*. Ele observa, aliás com bastante perspicácia, que muitas das aporias desse diálogo dependem da autopredicação; por exemplo, a questão da divisibilidade da Ideia de Grandeza em partes menores, que seriam então menores que a própria Grandeza (131c-d);³⁸ e também a passagem das Ideias de Senhor e de Escravo (133b-134e), que possuiriam as “exatas” propriedades do senhorio e da escravidão, em contraste com um senhor e um escravo sensíveis.³⁹

Em suma, na opinião de Vlastos, os princípios que Platão tacitamente admite, o próprio Platão teria de recusá-los se deles tivesse adquirido consciência; isso, contudo, haveria alterado substancialmente a sua ontologia.⁴⁰

Admitamos por ora que ele tenha conseguido provar o que desejava. Que tipo de resultado nós deveríamos afrontar? Justamente o que já se mencionou: a ontologia de Platão, que seria também a ontologia presente no argumento do Terceiro Homem, estaria ameaçada, ameaça exemplarmente sintetizada nesse mesmo argumento.

Ainda que se afaste a interpretação de que haja uma contradição implicada no argumento do Terceiro Homem, o *regressus* nele presente é uma dificuldade poderosa. E tal dificuldade sai da própria pena de Platão, que, por outro lado, jamais redigiu a sua refutação. Por que, então, escreveu ele uma objeção que não apenas não respondeu, mas que para responder seria preciso abdicar de sua própria ontologia? A resposta de Vlastos é já famosa: trata-se do registro duma sincera perplexidade, *the record of honest perplexity*.⁴¹

O autor arrisca-se a fazer um esboço da “história intelectual” de Platão.⁴² O filósofo teria inicialmente gozado da satisfação que os primeiros sucessos da Teoria das Ideias lhe proporcionaram; semelhante estado de espírito estaria presente na composição de obras como o *Fedão*, o *Banquete* e a *República*. Mais tarde, percebendo as dificuldades que pululavam, teria escrito o *Parmênides*, diálogo em que corajosamente preferiu não suprimir as aporias de sua própria teoria ontológica.

³⁷ *Idem*.

³⁸ *Ibid.*, p. 345: “Suppose you divide Largeness itself, and each of the many large things is then large by virtue of a portion of Largeness which is smaller than Largeness itself...’ (131c-d). To say that a ‘part’ of the Form, Largeness, is smaller than Largeness is most certainly to imply that Largeness is large”.

³⁹ *Ibid.*, p. 346-347.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 323. “He was thus holding consciously a metaphysical Theory whose disastrous implications were hidden from his conscious mind”.

⁴¹ Vlastos, 1954, p. 343.

⁴² Vlastos, 1954, p. 343-344.

Finalmente, a segunda questão levantada por Vlastos no começo de seu artigo pode encontrar resposta: acreditava Platão que o Terceiro Homem fosse uma objeção válida à Teoria das Ideias? A resposta é sim. Mas, deve-se notar, essa crença é marcada pela perplexidade; ele julgava-a poderosa, mas não podia mensurar toda a sua força pelos motivos já mencionados.

Terminada a exposição do argumento, voltemo-nos agora a sua apreciação. Cabem algumas críticas a Vlastos, ou melhor, ao artigo que analisamos, uma vez que o próprio Vlastos posteriormente reviu muitas de suas posições.

Em primeiro lugar, o autor supôs que o Terceiro Homem fosse uma objeção mais grave do que ela realmente é, na medida em que viu nela uma contradição *stricto sensu*. E como ele supõe que a própria Teoria das Ideias está em xeque no Terceiro Homem, ela se transforma numa teoria inconsistente.

Ademais, no que concerne à autopredicação, Vlastos passa muito rapidamente dum conjunto de sinais bastante problemáticos, para a certeza de que a autopredicação faça parte da autêntica Teoria das Ideias. É verdade que a Teoria das Ideias não é, por princípio, incompatível com a autopredicação; mas os argumentos de Vlastos não são decisivos. Poder-se-iam levantar objeções a cada “prova” da autopredicação apresentada por Vlastos.⁴³

Vlastos, baseado no que chamou de *Copy-Theory*, pretende deduzir que a Ideia seja autopredicável, uma vez que ela desempenharia o papel de modelo dum grupo de coisas sensíveis, suas imagens. Mas se poderia questionar semelhante ilação: a referida estrutura é tão claramente metafórica que parece ilícito extrair dela conclusões precisas, tal como a autopredicação.

A única referência textual clara para a autopredicação, *Protágoras* 330c-d, pode ser redimensionada de vários modos; seria possível, inclusive, argumentar que Platão tenha alterado posteriormente essa posição, apelando assim para a cronologia dos diálogos.⁴⁴

Quanto às supostas referências à autopredicação contidas no próprio *Parmênides*, por mais penetrantes que sejam as análises de Vlastos, poder-se-ia contra-argumentar que o *Parmênides* não é o diálogo adequado para servir como prova da Teoria das Ideias *standard*; bem ao contrário, trata-se de sua instância crítica e problemática, de modo que se poderia sustentar que é justamente em razão da adoção da autopredicação que o jovem Sócrates acaba enredado em aporias.

Em suma, ao analisar a ontologia de Platão, Vlastos não atingiu seu desiderato, a saber, provar definitivamente que o princípio da autopredicação integre essa ontologia. Ele,

⁴³ Os argumentos aqui mencionados não são mais do que um esboço de verdadeiras objeções; eles devem servir para mostrar a fragilidade dos argumentos de Vlastos em favor da autopredicação neste artigo de 1954. É evidente que refutar a autopredicação (bem como defendê-la) de modo satisfatório exigiria um esforço que excede completamente o intuito do presente trabalho.

⁴⁴ Para uma refutação do próprio Vlastos à leitura autopredicativa dessa passagem, Cf. “The Unity of the Virtues in the Protagoras” (Vlastos, 1981, p. 221-265).

contudo, mostrou a importância dessa questão, que ainda não parece resolvida entre os comentadores.⁴⁵

Muitas são também as virtudes desse artigo de 1954. Em primeiro lugar, Vlastos teve o enorme mérito de se dedicar detidamente à elucidação da estrutura lógica do texto; seu cuidado com o argumento trouxe à luz problemas que antes haviam sido eclipsados: ele mostrou que o argumento simplesmente não funciona sem determinadas premissas, e a explicitação dessas premissas foi sem dúvida um marco nos estudos recentes sobre Platão. Além disso, Vlastos conseguiu relacionar as premissas lógicas relativamente áridas do argumento do Terceiro Homem com os princípios ontológicos da Teoria das Ideias. Por isso não se trata duma questão vazia, dum virtuosismo lógico; trata-se de entender melhor a ontologia de Platão.⁴⁶

Um dos aspectos mais interessantes do artigo é que ele consiste numa tomada de posição frente ao enigma que o *Parmênides* nos coloca. Como compreender as críticas aí presentes? A solução de Vlastos, *the record of honest perplexity*, é apenas o coerente resultado de suas premissas. A conclusão psicológica acerca do estado de espírito de Platão ao redigir o argumento, por mais que possa nos causar estranhamento, é uma tentativa de explicar como o filósofo poderia redigir críticas insuperáveis (na opinião de Vlastos) à sua própria teoria ontológica sem jamais chegar a abandoná-la.

A verdadeira força do artigo de Vlastos não reside na sua conjectura acerca dos motivos de composição do diálogo *Parmênides* e do argumento do Terceiro Homem, mas sim no estabelecimento das condições necessárias para avaliar o seu significado para a Teoria das Ideias. E na medida em que ele identificou, com grande perspicácia e originalidade, os princípios envolvidos no argumento, ele de fato trouxe à luz as condições de resolução do problema.⁴⁷ Cabe aos intérpretes interessados na ontologia de Platão, e na relação do *Parmênides* com ela, completar o trabalho esboçado nesse pequeno artigo.

⁴⁵ Para um ótimo inventário crítico dos comentadores que adotaram uma ou outra posição, Cf. Fronterotta 2001.

⁴⁶ Como Vlastos lucidamente mostrou, aceitar irrestritamente a autopredicação das Ideias acaba por alterar significativamente a face da Teoria das Ideias; se tanto a Forma F-dade quanto os particulares sensíveis possuem uma característica F, ao menos do ponto de vista da posse de F, a diferença entre Ideias e indivíduos sensíveis só pode ser de grau. Não parece um acaso que a partir do artigo de Vlastos uma interpretação das Ideias como indivíduos perfeitos, paradigmas, tenha tomado força.

⁴⁷ Essas condições são, como já referimos, três: (1) individuar o tipo de ontologia presente no Terceiro Homem; (2) estabelecer a ontologia padrão de Platão; (3) verificar se a ontologia do Terceiro Homem é fundamentalmente a ontologia padrão de Platão. O primeiro passo foi levado a cabo por Vlastos com bastante sucesso. Os demais passos receberam um impulso inicial nesse artigo.

REFERÊNCIAS

TEXTOS ANTIGOS

ARISTOTELIS *Metaphysica*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger, col.: “Oxford Classical Texts”. Oxford: Oxford University Press, 1957.

PLATONIS *Opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1901.

PLATÃO. *Parmênides*. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. São Paulo: Loyola, 2003.

TEXTOS MODERNOS

CORNFORD, F.M. *Plato and the Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides translated with an introduction and a running commentary*. London: Routledge & Kegan Paul, 1939.

FRONTEROTTA, F. *MEΘEXIS. La teoria platonica delle Idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*. Pisa: Scuola Normale Superiore, 2001.

SAYRE, K. *Plato's late ontology: a riddle resolved*. Princeton: Princeton University Press, 1983. (1a. ed.): Parmenides Publishing, 2005. (2a. ed.)

VLASTOS, G. The Third Man Argument in the Parmenides. *The Philosophical Review*, v. 63, p. 319-349, 1954.

VLASTOS, G. Addenda to the Third Man Argument: A Reply to Professor Sellars. *The Philosophical Review*, v. 64, p. 438-448, 1955.

VLASTOS, G. Postscript to the Third Man: a reply to Mr. Geach. *The Philosophical Review*, v. 65, p. 83-94, 1956.

VLASTOS, G. Plato's “Third Man” Argument (*Parm.* 132A1-B2): Text and Logic. *The Philosophical Quarterly*, v. 19, n. 77, p. 289-301, 1969.

VLASTOS, G. *Platonic studies*. Princeton: Princeton University Press, 1981. (1a. ed.: 1973).

VLASTOS, G. The Unity of the Virtues in the *Protagoras*. In: _____. *Platonic studies*. Princeton: Princeton University Press, 1981. p. 221-265.

VLASTOS, G. An ambiguity in the *Sophist*. In: _____. *Platonic studies*. Princeton: Princeton University Press, 1981. p. 270-322.

VLASTOS, G. A Note on “Pauline Predications” in Plato. In: _____. *Platonic studies*. Princeton: Princeton University Press, 1981. p. 404-409.

SÓCRATES E A IRONIA SEGUNDO VLASTOS

Admar Costa*
* Universidade
Federal Rural
do Rio de Janeiro.

Obra de finado.
Escrevi-a com a pena da galhofa e a tinta da melancolia,
e não é difícil antever o que poderá sair desse conúbio.
Machado de Assis. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*.

RESUMO: Qual o sentido da ironia de Sócrates? Em torno dessa questão central para compreendermos Sócrates – o personagem mais famoso da História da Filosofia – Vlastos empreende um grande esforço para ressignificar positivamente o termo ironia e defender Sócrates das acusações de um Trasímaco ou de um Cálicles. A base da defesa é dizer que Sócrates, mesmo quando se vale de expediente moralmente condenável, o faz em nome de um fim nobre, em vista de descobrir como devemos agir para que tenhamos uma vida boa e justa. Com argumentos fortes e frágeis, Vlastos é responsável por motivar uma série de artigos sobre o tema, o que torna sua tese algo central para os estudiosos de Platão. Com o objetivo de entrar nessa discussão, esse trabalho analisa e confronta o papel da ironia socrática.

PALAVRAS-CHAVE: Vlastos; Sócrates; ironia.

SOCRATES AND IRONY ACCORDING TO VLASTOS

ABSTRACT: What is the meaning of Socrates' irony? Around this central issue concerning the understanding of Socrates – the most famous character in the History of Philosophy – Vlastos undertakes a major effort to positively reframe the term irony and defend Socrates from the accusations of a Thrasymachus or a Callicles. The defense relies on the idea that when Socrates makes use of morally reproachable procedures, he does so on behalf of a noble end, in order to figure out how we should act to have a good and righteous life. With strong and weak arguments, Vlastos therefore motivates a series of articles on the subject, which makes his thesis central to Plato's scholarship. In order to take part in the debate, this paper aims to provide analysis of the role of Socratic irony.

KEYWORDS: Vlastos; Socrates; irony.

Vlastos, no primeiro capítulo do livro intitulado *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*,¹ explora, de modo exemplar, o sentido do termo ironia, em especial no que tange à identificação do famoso estilo eternizado por Sócrates. Responsável pela profunda transformação sofrida pelo vocábulo grego εἰρωνεία, Sócrates, na visão de Vlastos, “não muda a palavra ao teorizar sobre ela, mas cria algo novo para ela exprimir: uma nova forma de vida que em si mesma era percebida como a própria encarnação da ironia, segundo o uso contemporâneo; um uso inocente e intencional da fraude, como aquele da criança que finge que as fichas do jogo são dinheiro”.²

Antes de Sócrates, porém, prevaleceria a conotação negativa, encontrada, por exemplo, em Aristófanes, onde εἶρων quer dizer “escorregadio, traiçoeiro, falso, pérfido”.³ Vestígios dessa conotação ecoam na fala de Trasímaco, no livro I da *República* ou, um pouco mais tarde, em Teofrasto, que inicia o seu livro *Caracteres*,⁴ explicando o significado de ironia (εἰρωνεία) deste modo: “Dissimulação, geralmente falando, é uma afetação, seja em palavra ou em ação, e destina-se a fazer as coisas aparecerem diferentemente (ou parecerem diferentes) do que realmente são”; aquele que é identificado como irônico é percebido como “odioso, enganador, venenoso e perito na autacamufagem”. Como ao longo das duas páginas dedicadas ao tema da ironia o leitor de Teofrasto não encontra qualquer emprego positivo do termo, os entusiastas de Sócrates poderiam rejeitar, cabalmente, que o famoso filósofo fosse descrito como ironista, o que inviabilizaria os esforços de Vlastos em mostrar o contrário.

Todavia, se analisamos a estratégia da “apologia socrática” feita por Vlastos, logo percebemos que o sentido negativo que marca a “ironia” na Antiguidade é rapidamente esvaziado e convertido em seu contrário, o que torna a pergunta “quem foi Sócrates?” menos polêmica do que poderia parecer, pois o leitor de Vlastos pode facilmente antecipar a resposta alcançada, antes mesmo de percorrer toda a exposição.⁵ Metodologicamente, Vlastos principia com a descoberta e recuperação de uma nuance positiva de εἰρωνεία encontrada em Cícero e Quintiliano e, além disso, na diferenciação, elaborada a partir desses autores,⁶ entre ironia simples e ironia complexa. Ele defende que há dois sentidos de ironia subjacentes aos textos: no primeiro, “o que é dito não é simplesmente o que é entendido”, ou seja, “tomado em sentido usual, comumente compreendido, o sentido da afirmação é simplesmente falso”;

¹ VLASTOS, 1991.

² VLASTOS, 1991, p. 29.

³ Para ilustrar os diversos sentidos do termo, Vlastos menciona Aristófanes, no qual o uso de ὧς εἰρωνικῶς é claramente negativo pelo menos n^o *As Vespas*, v. 174 e em *As Aves*, v. 1211; n^o *As Nuvens*, v. 449, εἶρων quer dizer “escorregadio, traiçoeiro, falso, pérfido”.

⁴ THEOPHRASTUS, 1902. Cf. também VLASTOS, 1991, p. 24.

⁵ Nas palavras de Vlastos, trata-se de saber se Sócrates é um “lifelong deceiver” ou um “lifelong ironist”. Cf. VLASTOS, 1991, p. 34.

⁶ A definição de ironia apresentada por Quintiliano é “contrarium ei quod decitur intelligendum est”, *Institutio Oratoria*, 9.22.44 e 6.2.15 e também 8.6.54. Tal concepção teria sido consolidada a partir de Cícero (*De Oratore*, 2.67).

no segundo caso, continua ele, “o que é dito é e não é aquilo que se entende: a superfície contém um sentido que pode ser verdadeiro em um caso e falso em outro”.⁷

Como tal distinção não se manifesta claramente, por exemplo, no Sócrates de Xenofonte,⁸ Vlastos é obrigado a circunscrever sua interpretação ao Sócrates de Platão para, logo em seguida, dividi-lo em dois. Sócrates (M) – dos diálogos de maturidade – diferencia-se do Sócrates (E), dos diálogos de juventude. A premissa básica é a de que o Sócrates dos primeiros diálogos platônicos é mais fiel ao histórico, em contraste com aquele dos diálogos da maturidade e da velhice. Por sua vez, a ironia complexa é um traço marcante dos diálogos de juventude e, portanto, do Sócrates histórico.

Em defesa dessa tese, desenvolvida de modo detalhado no capítulo “Sócrates contra Sócrates em Platão” (VLASTOS, 1991), Vlastos esclarece que “Sócrates E” é um filósofo que se ocupa somente de questões morais, ao passo que “Sócrates M” tem uma teoria das Formas e uma concepção de alma que “Sócrates E” não tem. Quem aceita esse esquema aceita também que Sócrates jamais engana ou dissimula, quando o que está em jogo é a preocupação com o tipo de vida que se deve ter e que, sobre questões morais, ele não permite que haja qualquer engano voluntário, seja de outrem, seja de si mesmo.

Ora, a dificuldade de fechar esse esquema interpretativo é visível e foi apontada por vários autores como veremos na conclusão. Apesar disso, o problema em si pode ser relevante para os tradutores dos diálogos e para compreender, por exemplo, o termo εἰρωνεία na fala de Trasímaco ou na confissão de Alcibiades. Em primeiro lugar, como afirma Vlastos, é preciso atentar para o fato de que o significado do termo encontrado atualmente no inglês⁹ – o que é igualmente válido para o português e para o francês – teria sofrido a influência do sentido tardio de ironia, consolidado a partir de Cícero e Quintiliano. Por esse motivo, o dicionário eletrônico Houaiss, na nossa língua, indica que “ironia é uma figura por meio da qual se diz o contrário do que se quer dar a entender”. Para o dicionário Aurélio, o significado é parecido: “Modo de exprimir-se que consiste em dizer o contrário daquilo que se está pensando ou sentindo”. Conclusão: não há correspondência exata entre εἰρωνεία e os termos equivalentes nas línguas mencionadas e, conseqüentemente, usar o mesmo termo para traduzir as duas passagens platônicas pode acarretar mais confusão que elucidação. Se o último argumento é válido, também o será aquele que questiona a escolha de Vlastos pelo sentido tardio de ironia para decifrar o Sócrates platônico. Essa decisão – argumenta Melissa

⁷ “Simple irony: what is said just isn’t what is meant: taken in its ordinary, commonly understood, sense the statement is simply false. Complex irony: what is said both is and isn’t what is meant: its surface content is meant to be true in one sense, false another”. Cf. VLASTOS, 1991, p. 32.

⁸ “In the first place, the ironies Xenophon puts into the portrait have little doctrinal significance. They contribute nothing to the elucidation of Socrates’ philosophy because Xenophon systematically ignores those very features of it which Socrates wants to be understood as “complex ironies”. VLASTOS, 1991, p. 31.

⁹ Em inglês temos que “irony is the expression of one’s meaning by saying the direct opposite of what one is thinking but using tone of voice to indicate one’s real meaning”. *Advanced Learner’s Dictionary*, 1995.

Lane¹⁰ – expõe a preferência por Aristóteles em detrimento de Aristófanes e dificilmente poderia ser justificada através da obra de Platão na qual, segundo a autora, prevalece o sentido aristofânico de εἰρωνεία como ação de “ocultar” (*to conceal*) algo, o que pode se dar por meio do ato de “fingir” (*to feign*).

Para Vlastos, porém, esse sentido não pode ser generalizado em Platão, restringindo-se à fala de Trasímaco, quando este menciona a “habitual trapaça” (*shamming*) ou “fingimento” (*feigning*) de Sócrates na *República* (337a). As palavras são duras e acompanhadas de outras não menos provocadoras. Na casa de Céfalo, o gigante da Calcedônia acusa Sócrates de perseguir a honra pela refutação (φιλοτιμοῦ ἑλέγχων: *Rep.* 336c),¹¹ denunciando que ele não quer saber, verdadeiramente, o que é a justiça, e afirmando que o que caracteriza o costume ou o fazer de Sócrates é pedir uma resposta para depois refutá-la (*Rep.* 337e), e que apenas nisso consistiria o seu saber. Ao fazer isso, Sócrates protege dos outros a sua própria ignorância, no que ele é duplamente bem sucedido: ele não revela sua ignorância e ainda dissemina a impressão de que sabe mais que aquele que viu sua resposta refutada. Se essa interpretação da fala de Trasímaco é válida, Vlastos acerta quando percebe o eco do sentido da ironia de Aristófanes na fala de Trasímaco, mas, de acordo com Melissa Lane,¹² erra ao entender que o sofista denuncia a intenção de Sócrates como a de trapacear e não, simplesmente, como a de esconder que ignora o que seja a justiça. A euforia de Trasímaco favoreceria a tese de Lane, pois, ao mostrar-se ansioso por apresentar sua própria definição de justiça, Trasímaco crê que ela é realmente imbatível e que ele saberia algo que Sócrates não sabe. O diálogo precedente, entre Sócrates e Polemarco, pode ter fortalecido essa convicção, tornando a ocasião mais do que propícia para Trasímaco vencer Sócrates, um objetivo que ele mesmo confessa ao dizer que o importante, em uma discussão, não é o que realmente pensamos, mas sim não termos nossa argumentação refutada (ἀλλ’ οὐ τὸν λόγον ἑλέγχεις: *Rep.* 349a). É notável ainda que esse Trasímaco incontido seja chamado de amigo, por Sócrates, ao longo do livro V e que lá, diferentemente daqui, ele se comporte como alguém realmente interessado em discutir os grandes assuntos que tocam a existência humana e podem torná-la mais feliz. A que se deve tal mudança e por que Trasímaco se deixou convencer da dificuldade do tema

¹⁰ Em referência à tradição latina consagrada por Cícero e Quintiliano e à época mais recente, com Schlegel, Hegel, Kierkegaard e Nietzsche, Lane afirma: “This later tradition has a life of its own and must be understood to stem not from Plato but from Aristotle, who is shown below to have made *eirōneia* mean ‘irony’ for his own rhetorical purposes rather than in consonance with any prior ascriptions of it to Socrates. The concept of ‘Socratic irony’ has no basis in Plato’s use of *eirōneia* with respect to Socrates”. (LANE, 2006, p. 49-84).

¹¹ Também Giannantoni atenta para o uso (depreciativo) do termo εἰρωνεία nessa passagem. Cf. GIANNANTONI, 1993, p. 56.

¹² Sobre a interpretação de Vlastos, afirma Lane: “But he is wrong in implying that what Thrasymachus charges Socrates with is the attempted concealment of knowledge. The charge is rather the attempted concealment of ignorance, or better, of a feared inadequacy of any attempt to give a definition”. LANE, 2006, v. XXXI, p. 70.

e, como os demais, abandonou a erística em nome da dialética, são assuntos que fogem ao escopo desse trabalho.

Por ora, é preciso analisar a fala de Alcibíades no *Banquete* (216e; 218d), na qual o termo ironia exerce grande importância. Alcibíades parece estar tão convicto do amor de Sócrates que, em nome disso, se expõe desmedidamente ao declarar-se apaixonado e confessar todas as suas frustradas estratégias de conquista. Por esse motivo, quando ele descobre que seu amor não é correspondido, sente-se enganado e traído. O curioso é que toda a clarividência de Alcibíades parece brotar de sua embriaguez ou, ao contrário, como sugere Sócrates, apenas do ciúme causado por Agatão. Cego pelo ciúme ou pelo vinho, ele enxerga que Sócrates já havia feito o mesmo com outros rapazes, Cármenes e Eutidemo, e adverte Agatão, a vítima da hora. E o que faz Sócrates? Engana (ἐξαπατῶν: 222b) ao declarar-se amante e esconder que é, na verdade, o amado. O meio encontrado para isso é o discurso, como confessa Alcibíades: “Quando o escuto, bate-me o coração muito mais violentamente do que aos coribantes em suas danças sagradas, e lágrimas me escorrem sob o efeito de seus discursos” (215e).

Sob a possessão erótica, Alcibíades descreve as forças que atuam sobre ele, remetendo-nos ao vocabulário poético que, de modo recorrente, associa Eros e Afrodite ao poder de enganar e perturbar o juízo dos amantes, como no famoso verso em que Homero descreve o mágico acessório de Afrodite, emprestado a Hera, para roubar o juízo de Zeus.¹³ Com a visão alterada, Alcibíades vem revelar-nos que o feioso Sócrates, tal como um Sileno esculpido (ὥσπερ ὁ γεγλυμμένος σιληνός: 216d), esconde dentro de si uma grande temperança (*sophrosýnē*) em nome da qual ele despreza riquezas, títulos, honras e beleza física. Tendo descoberto essa maravilha que Sócrates esconde, ele se vê dominado pelas palavras do mestre, como Odisseu diante das Sereias. Toda a magia da fala, todo o poder do discurso, ressoa pelas palavras de Sócrates, e o que se percebe e se recebe é seu efeito: um encantamento que é tanto mais forte quanto menos se deixa decifrar.

E o que haveria para ser decifrado, se o próprio Sócrates adverte-nos: “Não esqueças que sou nada” (μή σε λανθάνω οὐδὲν ὄν: 219a). Uma tal sentença parece agir sobre Alcibíades como aquela velha astúcia com que “Ninguém” tirou a visão do gigante Polifemo. Alcibíades sabe apenas que Sócrates esconde algo maravilhoso, mas não sabe o que é esse “algo”, nem se ele pode acessá-lo. Resta-lhe, então, trocar tudo que tem – sua beleza, juventude e prestígio – por aquilo que julga estar guardado em Sócrates e que foi nomeado genericamente por temperança. Mas o fundamental aqui é o contexto erótico e tudo que ele possibilita em termos de inquietação dos amantes diante da recusa do amado Sócrates em oferecer qualquer satisfação àquele que é só falta, e nisso consiste seu enigma: instaurar a falta e o vazio e negar, de todo modo, que ele ou qualquer outra coisa pode preenchê-lo. Com essa atitude, a porta à filosofia está aberta e ela certamente se fecharia caso a falta se convertesse em repleção.

¹³ HOMERO, *Iliada*, XIV, v. 214-217.

Como resume Vlastos, “Nós podemos entender o Eros de Sócrates como ironia complexa”, já que “Sócrates ama e não ama todos os belos jovens”.¹⁴ Interpretação próxima à de Kierkegaard quando observa que a ironia atua “enquanto negatividade infinita absoluta”,¹⁵ e desse modo move o motor da busca, tal qual o amor, ao instaurar o desejo em relação ao objeto amado. A ironia e o amor, portanto, impõem o nada ou o negativo, fazendo-nos flutuar entre a falta e a repleção. Moradora da contradição, a ironia não se revela nunca e jamais pode ser aprisionada, apesar de todos os esforços empreendidos nessa direção; é exatamente isso o que faz de Sócrates um ser irresistível que “passou sua vida constantemente entre a caricatura e o ideal, e assim também continua ele entre ambos após a morte”.¹⁶ Enfim, Trasímaco e Alcibiades, quando utilizam εἰρωνεία, parecem apontar para a mesma direção, a saber, que há algo de oculto na fala ou modo de ser de Sócrates e que isso acaba de ser percebido e revelado por eles: o primeiro crê que o que se esconde é a ignorância, ao passo que o segundo declara que é o ato de mostrar-se amante quando, de fato, é amado; é a partir desse jogo de mostrar e ocultar que Vlastos nos propõe a distinção entre ironia simples e complexa.

IRONIA COMPLEXA

Sócrates ama e não ama; Sócrates nega, mas admite conhecer; nega, mas admite a arte de ensinar a virtude; nega, mas admite fazer política.¹⁷ É desse modo que Vlastos adiciona a *Apologia* e o *Laques* à discussão, e explicita a prática irônica de Sócrates através do jogo mediado pela contradição negar-admitir, não simplesmente no nível verbal, mas como uma nova forma de vida em que a ironia estivesse encarnada. Se a ironia é um modo de exprimir-se que consiste em dizer o contrário daquilo que se está pensando ou sentindo, como já se mencionou, ela pode ser facilmente confundida com a ação de enganar, fingir ou dissimular. O que certamente demandaria algum tipo de justificativa capaz de livrar o praticante dessa arte de acusações morais. Essa discussão, enfrentada corajosamente por Vlastos, está em constante diálogo com Charles Kahn,¹⁸ para quem Sócrates faz uso da “*dialectical trickery*” para contrapor o argumento de Polo, no *Górgias* (474c-475c). A permissão para ludibriar, quando se está perseguindo fins nobres, não é admitida por Vlastos, que apresenta a sua própria compreensão do tema, a saber, a de que Sócrates não engana quando argumenta de modo sério e argumenta de modo sério quando pesquisa como se deve viver¹⁹ e quando apresenta sua pesquisa como resultado da obediência ao deus. Outro argumento apresentado, e não menos importante, diz respeito à tarefa que o próprio Sócrates se impõe na *Apologia*

¹⁴ VLASTOS, 1991, p. 41.

¹⁵ KIERKEGAARD, 1991, p. 35.

¹⁶ KIERKEGAARD, 1991, p. 27.

¹⁷ Para Vlastos: “i. Socrates disavows, yet avows, knowledge; ii. He disavows, yet avows, the art of teaching virtue; iii. He disavows, yet avows, doing politics”. (cf. VLASTOS, 1991, p. 237).

¹⁸ KAHN, 1983, p. 83.

¹⁹ VLASTOS, 1991, p. 134.

(28e): “examinar a si mesmo e aos outros”. O exame dos outros parece autorizar um tipo de argumentação desafiadora, capaz de testar verdadeiramente o interlocutor, propondo-lhe enigmas e dificuldades estratégicas, como no caso do *Cármides* (166c-d), em que Sócrates finge saber a receita para a cura da dor de cabeça do personagem que dá nome ao diálogo, com a finalidade de atraí-lo para uma conversa e avaliar seus conhecimentos. Além disso, há os casos em que o interesse de Sócrates é simplesmente testar a opinião que o interlocutor apresenta para descobrir, primeiro, se ela é própria ou emprestada de outro sábio, depois, quais argumentos ele é capaz de formular para defendê-la, como é o caso do Teeteto, no diálogo homônimo (151e-152a), quando nos apresenta a definição, ouvida do mestre Protágoras, de que conhecimento é sensação. Nesses dois casos, Vlastos parece admitir os estratagemas de Sócrates como um meio para se atingir ou se provar algo, mas em nenhum caso – diz ele²⁰ – o engano do interlocutor poderia influir ou contribuir para o engano de si mesmo ou ainda para o engano involuntário.²¹

Em linhas gerais, portanto, a função da ironia ou da refutação praticadas por Sócrates não parece se confundir com a simples intenção de enganar o interlocutor. Se isso ocorre, o motivo pode estar misturado com a própria forma do diálogo e com a concepção de filosofia contida nele. Em outras palavras, pode-se enganar com algumas palavras fora de contexto, não com a obra mesma e sua função; o contexto dramático do diálogo diz muito a respeito de seu significado e ambas as análises, do contexto e do discurso, devem ser feitas de modo metucioso pelo leitor e isso, a meu ver, é parte da estratégia platônica para disseminar o ensinamento filosófico como exercício que envolve ação e discurso. Essa forma, que parece insistentemente aludir a algo mais, que extrapola o imediatamente entendido, confere às falas e aos próprios personagens uma dimensão grandiosa, e isso é, em nossa opinião, antes a causa que o efeito da ironia. Na atmosfera platônica, não só a ironia torna-se complexa, mas também a refutação e toda a ação que é encarnada por seus personagens. Se o sentido tardio do termo ironia parece combinar com a forma do diálogo platônico ao fazer-nos mais atentos a cada fala e gesto de seus personagens, vejamos que proveito ela nos traria.

A FUNÇÃO DA IRONIA

O Sócrates do *Fedro* (269a), depois de se confessar inteiramente apaixonado pela dialética, precisa prestar contas a Fedro, acerca das sutilezas da arte retórica (τὰ κομψὰ τῆς τέχνης). Tais sutilezas integram ou não à arte da divisão e da reunião, a dialética? Se considerarmos que a ação de falar bem implica tais sutilezas e que isso torna a fala mais eficaz no alcance de seus objetivos, então, aquilo que parecia externo transforma-se em constitutivo. A ironia socrática parece ser um exemplo dessa combinação de estilo e conteúdo, cuja função é mostrar quem é Sócrates e qual é a sua filosofia, isto é, como ele age e como ele pensa. Caberá, no entanto, ao interlocutor ou ao leitor, a justa percepção

²⁰ VLASTOS, 1991, p. 135.

²¹ Nos diálogos *República* (451a) e *Fedro* (262a), por exemplo, formula-se a tese de que não se deve enganar ou se deixar enganar de modo involuntário.

dessa combinação, pois o risco é que as sutilezas encubram o conteúdo ou vice-versa. Logo, é preciso compreender o pensamento de Sócrates de Platão para avaliarmos se suas atitudes estão ou não de acordo.

A primeira coisa a entender é que Sócrates encarna um paradoxo e que esse é parte da estratégia platônica – ou seria socrática? – para discutir filosofia. Portanto, ele funciona positiva e tecnicamente e, como paradoxo, não deve ser reduzido ou desfeito. Nessa perspectiva, a tese da ironia complexa parece permitir que Vlastos se mostre persuadido de que, em Sócrates, a convicção de não saber convive com a convicção de possuir a verdade.²² Ao fundo, parecem ressoar as palavras de Schleiermacher: “faz parte do interior e da essência da forma platônica tudo aquilo que resulta da intenção de obrigar a alma do leitor à produção de ideias próprias.”²³

Com efeito, para trazer o leitor para dentro do texto e obrigá-lo a se posicionar, parece absolutamente necessário que o diálogo – sempre aberto – não se converta jamais em doutrina ou tratado e que isso não seja um fim apenas almejado, mas um meio, que se concretiza a partir de uma tensão, às vezes tênue, entre conteúdo filosófico e forma dialógica, entre Sócrates e seus interlocutores.

Longe, portanto, da imagem do mestre que soluciona problemas, a figura de Sócrates invoca diálogo, debate, combate, jogo. No jogo, se revela outra sutileza inerente à ironia e cuja função é livrar Sócrates da condenação de levar o engano a sério. Com ele, em sintonia com Colli, que afirmou que “o enigma aparece como o fundo tenebroso e a matriz da dialética,”²⁴ poderíamos sugerir que, com Sócrates, o próprio homem-personagem torna-se enigma, isto é, que o próprio homem parece valer-se da possibilidade – descoberta na linguagem – de atar e desatar fala e pensamento até o ponto em que a fala, de modo intencional, dissimule o pensamento de Sócrates em nome do pensamento daquele que não é Sócrates, pois já não é o saber do próprio Sócrates que está em questão, mas um outro saber, gestado em outro ventre, e que ele deve ajudar a trazer à luz, tal como sua mãe parteira fazia.

Porém, se o próprio homem se converte em enigma, é preciso perguntar-nos a causa e o objetivo disso. Logo, quando Sócrates alega não saber, não é que ele não saiba. O que está em jogo é que o seu saber – fruto da contínua busca por decifrar a si mesmo (*Fedro*, 229e) – de nada adianta ao seu interlocutor, porque ele não pode ser transplantado.

Para Allen, é justamente a suposição de que todos os homens possuem o autoconhecimento,²⁵ ainda que vagamente, que justifica o fato de a ironia ser a característica tão marcante do personagem de Sócrates. Ainda segundo Allen, quando escreve sobre o paradoxo socrático, devemos compreender o conhecimento da virtude, por exemplo, como um “saber como” e não como um “saber o que”. Mais uma vez isso quer dizer que não é possível saber o que é a virtude sem ser virtuoso, do mesmo modo que aquele que sabe

²² Cf. GIANNANTONI, 1993, p. 55.

²³ SCHLEIERMACHER, 2002, p. 66

²⁴ COLLI, 1988, p. 66.

²⁵ ALLEN, 1960, p. 260-261.

“como” ser virtuoso é virtuoso.²⁶ Essa perspectiva, se não explica suficientemente por que Sócrates é irônico, ao menos liberta a ironia do plano do julgamento moral, pois se todos os homens devem praticar o autoconhecimento a fim de aperfeiçoarem a si mesmo e alcançar para si o melhor gênero de vida possível, Sócrates, que descobriu que tal conhecimento é inerente a uma prática de vida, a um *ethos*, que se caracteriza pela constante busca, pode e deve acentuar o efeito retórico da ironia sobre seus interlocutores para manifestar o incômodo distanciamento que se observa cotidianamente entre “saber como” e “saber o que”. Quando afirma não saber o que é a virtude, Sócrates parece oferecer a sua própria vida como prova de que sabe sim, mas os interlocutores não percebem. Quando esse é o caso, a ironia parece ser percebida de modo apenas negativo, isto é, como ironia simples e não complexa. E o que faz Sócrates quando isso acontece? Ele continua seguindo o deus Apolo que, como sugere o fragmento 93 de Heráclito, não diz, só assinala. Em outras palavras, ele não se comove e não procura facilitar nada além da conta, pois, como afirma Szaif sobre o contexto da *República*, “até mesmo no caso de uma ‘Forma’ que possa ser analisada e, então, definida, parece que somente esta articulação proposicional é, de algum modo, secundária à *familiaridade* com a ‘Forma’ mesma, que não pode ser estabelecida simplesmente pelo aprendizado de uma fórmula que a define. Se assim fosse, a instrução filosófica seria fácil, e poderia consistir em memorizar fórmulas de definições. Esta definitivamente não é a posição de Platão”.²⁷

Formulação semelhante à de Allen e, por tabela, à de Szaif, Vlastos apresenta sobre o ensino. A tese é de que o verdadeiro Sócrates diz não ensinar, porque compreende que ensino não é transferir conhecimento. Sócrates diz não conhecer, porque entende que o conhecimento depende de argumentos justificados e, nesse campo, no que se refere ao método do argumento da refutação (*elenchos*), existem muitas proposições que ele tem a pretensão de saber.²⁸ Voltando a Allen, sobre a concepção de conhecimento, ele afirma que Platão distingue o conhecimento da crença e o define por sua capacidade de prestar contas e por seu campo de objetos”.²⁹ Além de poder justificar, é necessário, portanto, o conviver, o familiarizar-se, o contato visual e a relação íntima com o ser real (μυγείς τῷ ὄντι ὄντως – *Rep.* 490b) daquilo que se quer conhecer.

Por outro lado, um traço não menos importante relacionado à ironia socrática é justamente a *atopia*,³⁰ que parece reforçar e justificar a primeira, à medida que mostra que a filosofia não tem lugar na cidade, pois o filósofo, como denuncia Cálicles no *Górgias* (486c2-3), cochicha pelos cantos com uma meia dúzia de jovens e não se vê jamais inserido no jogo das grandes decisões concernentes à cidade. Nessa perspectiva, a função da ironia

²⁶ Cf. ALLEN, 1960, p. 258.

²⁷ SZAIF, 2007, p. 23

²⁸ VLASTOS, 1991, p. 32.

²⁹ “Plato distinguishes knowledge from belief and defines it by its ability to ‘render an account’ and by its field of objects” (ALLEN, 1960, p. 261).

³⁰ Também para Giannantoni “a ironia e a *atopia* são traços fundamentais do retrato de Sócrates”. Cf. GIANNANTONI, 1993, p. 57

não seria muito diferente do recurso das “entrelinhas” consagrado por Strauss: um meio usado para a divulgação e para a proteção da filosofia.³¹

À GUIA DE CONCLUSÃO

Nesse emaranhado de soluções que redundam em novos problemas, o terreno parece fértil para críticas e discordâncias. Apesar da ligação estreita, suposta por Vlastos, entre ironia complexa e o Sócrates histórico, marcadamente o personagem dos diálogos da juventude, nenhuma ocorrência clara dessa ironia é encontrada em outras fontes socráticas. Giannantoni chega a perguntar “por que Xenofonte não caracteriza Sócrates como irônico, como faz Platão?”³² e a resposta de Vlastos – não muito distante da oferecida por Kierkegaard – é simplesmente que Xenofonte não foi capaz de perceber esses e outros fatos sutis e importantes na filosofia socrática, ao passo que Platão não só os percebeu como os acentuou. Ao problema poder-se-ia acrescentar ainda a seguinte dúvida: será que há outro sentido para a ironia do que aquele atribuído a Sócrates por Aristófanes?

A essa pergunta, Melissa Lane responde negativamente e vai além ao defender que o sentido da ironia nas falas de Trasímaco ou de Alcibiades, apesar das diferenças de contexto, alude sempre à ação de esconder algo e não foge do sentido predominante em Aristófanes e em Platão. Se aquilo que deveria ser escondido se revela à vítima, variadas reações são suscitadas nessa, o que inclui o júbilo de não ser enganada e o júbilo de poder denunciar aos outros a própria intenção. Quem percebe a ironia, portanto, sente-se superior ao ironista e pode sentir-se mais ou menos ofendido, dependendo do contexto em jogo, daquilo que se tentou esconder e do tipo de interlocutor que descobriu tal intenção. Há, portanto, uma variação observada na recepção da ironia em diversas passagens, mas isso não implica, conclui Lane, que se possa falar em uma transformação semântica do termo produzida por Sócrates, como defende Vlastos, ou que se possa atribuir a Platão a visão de que Sócrates era irônico.

Em outro aspecto, argumenta Charles Kahn, não há diálogos socráticos, mas sim diálogos de Platão. Logo, a distinção apresentada por Vlastos entre Sócrates (M) e Sócrates (E) pareceria inverossímil, especialmente diante da interpretação de Monique Dixsaut,³³ para quem Platão, todo ele, é e continua sendo socrático, e que não há qualquer ruptura – e sim metamorfose – entre os procedimentos típicos dos diálogos de juventude e de maturidade.

Por último, se a ironia não identifica o que era habitual no Sócrates histórico, nem no personagem de Platão, ao menos devemos reconhecer o papel instigante que ela desempenhou no famoso personagem da história e da tradição filosófica, desde os tempos de Aristóteles. Enquanto recurso retórico atribuído a um personagem fictício, ela foi capaz de transformar o odioso Sócrates vivo, condenado a partir de intrigas infundadas, em um

³¹ Segundo Strauss, “a perseguição dá nascimento a uma técnica particular de escrita e, conseqüentemente, a um tipo particular de literatura, na qual a verdade sobre todas as questões cruciais está apresentada exclusivamente nas entrelinhas”. Cf. STRAUSS, 1952, p. 58.

³² GIANNANTONI, 1993, p. 57

³³ DIXSAUT, 2001.

morto apaixonante, brilhante e irresistível. É claro que se pode argumentar que Sócrates só era odioso para aqueles que não foram capazes de entender seu comportamento, mas, de um jeito ou de outro, são esses que o caluniaram e favoreceram sua condenação. Fazendo coro com essa tese, e para retomar a epígrafe que abriu este trabalho, acrescentaríamos apenas que a “galhofa” de Machado só pode harmonizar-se perfeitamente com a “melancolia” na pele de um personagem, e tanto melhor que esse personagem não seja um vivo, mas um morto, um morto em quem os paradoxos e as contradições sirvam para tornar os vivos ainda mais vivos e os diálogos com os mortos intermináveis, o que me parece ser o caso de Sócrates.

REFERÊNCIAS

- ALLEN, R. E. The Socratic Paradox. *Journal of the History of Ideas*, University of Pennsylvania Press, v. 21, n. 2. p. 256-265, 1960.
- CICERO. *Orator*. Translated by G. L. Hendrickson, H. M. Hubbell. Loeb Classical Library, 342. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1939.
- COLLI, G. *O nascimento da Filosofia*. Tradução de Federico Carotti. Campinas: Editora da Unicamp, 1988.
- DIXSAUT, Monique. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001.
- HOMERO. *L'Iliade*. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1943. 3 v.
- KAHN, C. Drama and dialectic in Plato's Gorgias. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 1, p. 75-121, 1983.
- KIERKEGAARD, S. *O conceito de ironia*. Petrópolis: Editora Vozes. 1991.
- LANE, M. The evolution of *eirōneia* in classical greek texts: why socratic *eirōneia* is not Socratic irony. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. XXXI, 2006.
- PLATÃO. *Fedro*. Tradução de Maria Isabel Santa Cruz. Buenos Aires: Editorial Losada, 2007.
- PLATÃO. *República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- PLATO. *Symposium*. Edited by K. Dover. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- PLATON. *Phèdre*. Texte établi et traduit par Léon Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1954.
- QUINTILIAN. *The Orator's Education*. Translated by Donald Russell. Loeb Classical Library, 342. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1939.
- SCHLEIERMACHER, F. *Introdução aos diálogos de Platão*. Tradução de Georg Otte. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- STRAUSS, L. *Persecution and the Art of Writing*. London: University of Chicago Press, 1952.

SZAIFF, J. *Doxa and Episteme as Modes of Acquaintance in Republic V. Les Etudes Platoniciennes*, Paris: Les Belles Lettres, 2007. v. IV, p. 253-272.

THEOPHRASTUS. *The Characters of Theophrastus*. A translation, with introduction by Charles E. Bennett and William A. Hammond. New York-London-Bombay: Longmans, Green, and Co., 1902.

VLASTOS, G. *Socrates, ironist and moral philosopher*. Ithaca/New York: Cornell University Press, 1991. (Col. Cornell Studies in Classical Philosophy, v. 50.)

UM EXEMPLO DE IRONIA SOCRÁTICA NO ÍON DE PLATÃO

Teodoro Rennó Assunção* * Faculdade de Letras
da UFMG.

RESUMO: A partir da informação básica sobre a história do conceito de “ironia”, assim como da definição de “ironia socrática” por Gregory Vlastos em seu conhecido artigo “Socratic Irony”, este nosso breve artigo visa a fazer simplesmente um teste da proposição de G. Vlastos através de um estudo de caso da ironia socrática, comentando o seu exemplo mais importante em um diálogo menor de Platão: o *Íon*.

PALAVRAS-CHAVE: ironia; ironia socrática; Vlastos; exemplo; *Íon* de Platão.

UN EXEMPLE D'IRONIE SOCRATIQUE DANS L'ION DE PLATON

RÉSUMÉ: A partir de l'information (de base) sur l'histoire du concept d'“ironie”, ainsi que de la définition d'“ironie socratique” par Gregory Vlastos dans l'article déjà célèbre “Socratic Irony”, notre bref article essaie simplement d'éprouver la proposition de G. Vlastos au moyen d'une étude de cas de l'ironie socratique, dont l'objet est son exemple le plus important dans un dialogue mineur de Platon: l'*Ion*.

MOTS-CLÉS: ironie; ironie socratique; Vlastos; exemple; l'*Ion* de Platon.

Antes do que uma discussão direta da definição de ironia socrática por Gregory Vlastos em seu conhecido artigo “Socratic Irony” (VLASTOS, 1987), do qual me servi como fonte de informação bem organizada sobre a história do conceito de “ironia”, o que tentarei fazer aqui é simplesmente um teste da sua proposição através de um estudo de caso da ironia socrática, comentando o seu exemplo mais importante em um diálogo menor de Platão: o *Íon*, onde por sinal o termo mesmo εἰρωνεία (ou um de seus cognatos) jamais aparece.

Mas, apenas para introduzir o tema, tentarei delinear muito resumidamente a proposição de G. Vlastos. Ele começa citando a definição de Quintiliano, pois ela serviria de base a uma definição moderna do termo (tal como dicionarizada, por exemplo, no *Webster's*): “Ironia” é a figura de linguagem ou tropo “em que é para

ser compreendida alguma coisa contrária à que é dita” (“*contrarium ei quod dicitur intelligendum est*”, Quintiliano, *Institutio oratoria* 9. 22. 44, *apud* VLASTOS, 1987, p. 79). No *Webster's*, esta definição ganha apenas uma maior amplitude: “Ironia é o uso de palavras para expressar alguma coisa diferente do que, e especialmente oposta a, seu significado literal.”¹ Mas, como os seus três primeiros exemplos triviais demonstram, para que a ironia seja compreendida (ou seja: para que ela seja efetivada ou aconteça), é preciso que quem a ouve seja capaz de detectar minimamente esta alguma coisa diferente de ou oposta ao sentido literal do que está sendo dito, porque, se não, ele será meramente enganado, o que não seria o propósito elementar da ironia. Alguma diferença pode, no entanto, vir a acontecer nas ironias, segundo a maior ou menor clareza (para o ouvinte) da indicação desta alguma coisa diferente de ou oposta ao sentido literal do que está sendo dito, havendo assim algum risco, no caso da não clareza de uma ironia mais sutil ou enigmática, de que esta não venha a acontecer (o que não modificaria, porém, a intenção primeira de não enganar de quem a formula).

Ora, para a surpresa de quem pensa a ironia segundo esta definição, o sentido dos primeiros usos (em Aristófanes) e do uso mais ordinário de εἰρωνεῖά εἰρων e εἰρωνεύομαι) entre os autores gregos antigos (com a exceção de um certo uso em Platão e na *Retórica a Alexandre*) é o de fingimento e falsificação, com uma intenção deliberada de enganar (o que, em princípio, desqualificaria moralmente o seu usuário). A proposição central da breve história da “ironia” por G. Vlastos é a de que a passagem do primeiro para o segundo e moderno sentido do termo teria sido uma operação efetuada por Sócrates, ou – para ser mais preciso – pelo Sócrates platônico (ainda que o Sócrates de Xenofonte às vezes também proceda assim). Se a intenção do Sócrates platônico não é obviamente a de enganar (ainda que contenha uma dose de humor que faz alguma troça do seu interlocutor), ela deve estar dirigida a um esclarecimento ou à abertura de um processo de conhecimento para o seu ouvinte.

O que, porém, nem a definição de Quintiliano nem a, bem próxima dela, da *Retórica a Alexandre*² (“Εἰρωνεῖα é dizer alguma coisa fingindo não dizê-la ou chamar coisas pelos nomes contrários”, *Retórica a Alexandre*, XXI, 1434a 17-19) implicam – e que parece importante também para a ironia socrática (apesar de Vlastos não destacá-lo suficientemente) – é o elemento da auto-depreciação, característico do tipo moral ou caráter do εἰρων (“o fingidor” ou “farsante”), presente tanto no retrato que faz dele Aristóteles no livro IV da *Ética a Nicômaco* quanto Teofrasto logo no começo d’*Os caracteres* (“A εἰρωνεῖα pareceria ser, então, para apreendê-la num traço, um fingimento – para pior – das ações e das palavras”, *Os caracteres* 1, 1; TEOFRASTO, o sublinhado é meu), ainda que a visão de Aristóteles seja mais

¹ “Irony is the use of words to express something other than, and specially the opposite of, [their] literal meaning (Webster’s).” (VLASTOS, 1987, p. 79).

² Seria útil sinalizar aqui apenas que este tratado, que durante muito tempo foi atribuído a Aristóteles, foi por H. Rackham atribuído a Anaxímenes de Lâmpsaco (cf. RACKHAM, 1965, p. 258-262), o que Vlastos não considera certo tampouco, notando somente que o seu “ambiente linguístico-político” é o da Atenas do século quarto, tendo alguma semelhança com a *Arte retórica* de Isócrates (cf. VLASTOS, 1987, p. 82-83, n. 15).

branda e nuançada do que a de Teofrasto. Em vista do *Íon*, seria útil aqui lembrar (o que não faz Vlastos) que em Aristóteles o εἴρων (que se apresenta como pior do que realmente é) é um tipo extremo, cujo oposto também extremo é o ἀλαζών (“fanfarrão”, que se apresenta como melhor do que realmente é), o meio termo adequado e elogiável sendo o homem verídico (que se apresenta como realmente é). Neste caso, porém, o tipo extremo menos condenável (ainda que não de todo elogiável) seria o εἴρων, tal como deixa ver a seguinte (e moralmente arguta) passagem: “Os auto-depreciadores (εἴρωνες), que subestimam os próprios méritos, são mais graciosos quanto aos costumes, pois parecem falar assim não por causa do ganho, mas para evitar a ostentação. E estes negam, sobretudo, as coisas tidas como bem reputadas, como também Sócrates fazia.” (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* 1127 a 23-26).

Finalmente, apenas como um exemplo desta auto-depreciação irônica no Sócrates platônico (já que não discutirei os exemplos mais difíceis e decisivos comentados por Vlastos, como o da fala de Alcibiades no *Banquete*), exemplo que permite também introduzir esquematicamente a categoria de “ironia complexa” proposta por Vlastos, vale lembrar a dupla e paradoxal alegação socrática (em Platão) de que ele não conheceria nem ensinaria nada, o que seria para ser tomado literalmente no sentido tradicional de conhecimento e ensino (como respectivamente certeza no campo moral e transmissão direta de conhecimento), mas de modo figurado em um outro e mais alto sentido socrático (como respectivamente crença justificada pelo método do argumento elêntico e possibilitação da descoberta da verdade pelo próprio suposto discípulo).

Feita, então, esta brevíssima introdução do tema a partir de Vlastos, passo agora – para testá-lo e alargar o seu repertório – à citação e ao comentário do primeiro (de dois) e decisivo exemplo de uma bem reconhecível ironia socrática no *Íon* de Platão, que (como primeiro exercício interpretativo) me propus traduzir:³

Sócrates – De fato, Íon, muitas vezes eu vos invejei, a vós rapsodos, por vossa arte; pois é invejável o fato de, por um lado, convir à vossa arte ter sempre o corpo adornado e vos mostrar os mais belos que é possível, e, por outro, o de vos ser necessário frequentar [i.e. passar o tempo com] vários e bons poetas [i.e. compositores], e sobretudo Homero, o melhor e mais divino dos poetas, e conhecer a fundo o pensamento dele, e não apenas os versos. Pois alguém não seria rapsodo, se não compreendesse o que é dito pelo poeta. É preciso, pois, que o rapsodo seja o intérprete do pensamento do poeta para

³ Adoto o texto grego estabelecido por Penelope Murray no volume *Plato on Poetry* da “Cambridge Greek and Latin Classics” (MURRAY, 1997, p. 37-50), cotejado com o texto grego estabelecido por Louis Méridier no tomo V, 1 da edição das obras completas de Platão da “Belles Lettres” (1989, p. 29-47). Foram consultadas as traduções de L. Méridier (*ibidem*) e Monique Canto para o francês (1989, p. 85-129), a de W. R. M. Lamb para o inglês (1995, p. 406-447), e a de André Malta para o português (2007, p. 21-53).

os ouvintes. Mas é impossível que o faça bem aquele que não sabe o que quer dizer o poeta. Todas estas coisas, então, são dignas de serem invejadas.

Íon – Dizes a verdade, Sócrates. A mim, ao menos, isso fornece o maior trabalho desta arte. E creio que digo, dentre os homens, as mais belas coisas sobre Homero, de modo que nem Metrodoro o Lampsaquense, nem Estesímbroto o Tássio, nem Gláucion, nem nenhum outro dos que um dia existiram foi capaz de dizer tantos e tão belos pensamentos sobre Homero quantos eu (digo).

Sócrates – Dizes bem, Íon. É claro, pois, que não te recusarás a mostrá-lo para mim.

Íon – De fato, Sócrates, é digno de se ouvir como eu tenho bem adornado [ou ordenado] Homero; de forma tal que creio que sou digno de ser coroado com uma coroa de ouro pelos Homéridas.

(*Ion* 530 b-d; 1997, p. 37)

Certamente não passou despercebido aos comentadores o quanto esta primeira fala de Sócrates – decisiva porque define, segundo seus próprios termos, a função mais importante do rapsodo (definição à qual aquiescerá Íon), orientando o curso ulterior do diálogo – pode ser definida como um exemplo emblemático de ironia (socrática), já que ela se organiza a partir do reconhecimento da inveja que ele tem dos rapsodos, o que a princípio implicaria a sua inferioridade em relação a eles (sendo ela, pois, auto-depreciativa), mas deixando também adivinhar o quanto o pretense elogio aos rapsodos encobre uma crítica de suas práticas (ou seja: o quanto ele estaria querendo dizer outra coisa ou o contrário do que ele literalmente diz).

No entanto, o conjunto desta fala irônica de Sócrates não foi analisado com o cuidado devido para nela se determinar com precisão o que deve ser compreendido de outro modo (isto é, como crítica) e o que eventualmente pode ser compreendido de modo literal (ou de modo também literal). Pois o que se apresenta como invejável nos rapsodos não é algo simples, mas duplo ou mesmo triplo. Primeiramente, Sócrates diz para Íon ser invejável “o fato de convir à vossa arte ter sempre o corpo adornado e vos mostrar os mais belos que é possível”, ou seja: a conveniência – dado o caráter público de suas apresentações ou *performances* (por exemplo, os concursos de rapsodos no festival de Asclépios em Epidauro ou nas Panatenéias em Atenas) – de uma bela indumentária e de uma bela aparência. Mas, pelo que a sequência do diálogo nos revela, somos levados a duvidar de que o adorno do corpo seja de fato o resultado de uma arte (τέχνη) ou mesmo, como a sequência desta mesma fala esclarece, que ele possa ser considerado como um elemento que define substancialmente a atividade do rapsodo. O cuidado excessivo com a aparência será assim confirmado como uma espécie de superficialidade que condiz bem com a falta de inteligência lógica (ou estupidez) deste rapsodo que é Íon. Pode-se, portanto, neste primeiro caso, dizer que Sócrates está sendo irônico, pois o seu pretense elogio à indumentária e à bela aparência de Íon (como representante dos rapsodos) deixa entrever uma crítica que a sequência do diálogo fará ver mais claramente.

O segundo fato invejável nos rapsodos é, por sua vez, desdobrado em dois (que seriam, ao que parece, complementares): o primeiro seria o de ser necessário “passar o tempo com” ou “estar na companhia de” ou “frequentar” (διατρίβειν) “vários e bons poetas, e sobretudo Homero, o melhor e mais divino deles”; o segundo o de (ser necessário) “conhecer a fundo (ἐκμανθάνειν) o pensamento (διάνοιαν) dele, e não apenas os versos”. Ora, o primeiro elemento deste segundo fato poderia, desde que não condicionado pelo segundo e tomado absolutamente, ser suspeito de estar sendo criticado por Sócrates (mesmo que ele demonstre depois, por seu conhecimento da *Iliada* e da *Odisséia*, o quanto ele frequentou Homero), já que o próprio diálogo como um conjunto constitui um exercício filosófico de investigação dialética que não coincide com a mera frequência de “vários e bons poetas e sobretudo Homero”, mesmo que use criticamente citações deste último como exemplos de descrições de “artes” cuja precisão ou boa composição cabe em cada caso ao especialista em tal arte, ou seja: ao que a conhece bem, julgar (no que é também a proposição de um critério crítico ou interpretativo de caráter mais geral).

Mas o segundo elemento deste segundo fato, o “conhecer a fundo (ἐκμανθάνειν) o pensamento (διάνοιαν)” de Homero, ganha uma atenção especial de Sócrates, que o explicita como operação interpretativa ou exegética (isto é, crítica) necessária e como condição *sine qua non* para se ser rapsodo,⁴ fazendo assim (bem socraticamente) do comentário crítico – e não da mera memória e recitação – a parte mais importante da atividade do rapsodo. A διάνοιαν, que traduzimos aqui por “pensamento”, tem seu sentido explicitado tanto pela definição do rapsodo como “intérprete” (ἐρμηνέα) dela, quanto pelo uso do verbo λέγει com o sentido, tal como o entendemos aqui, de “quer dizer” (cf. L. Méridier e M. Canto, “veut dire”, e W. R. M. Lamb, “means”⁵), ou seja: ela é “o que quer dizer o poeta” – donde a sua possível tradução por “intenção”, segundo uma sugestão de G. Nagy (para aproximar o sentido platônico-socrático especializado de “intelecto” do mais genérico de “pensamento” como “intenção” ou “propósito”, segundo o *Greek-English Lexicon* de Liddell-Scott-Jones; cf. NAGY, 2002, p. 29-30) – e, por isso, demanda um trabalho de interpretação.

É esta proposição de Sócrates – que poderia estranhar os que imaginam os rapsodos apenas como recitadores, mas que é facilmente aceita por Íon – que será testada na segunda parte do diálogo, quando Sócrates questionará Íon sobre a melhor maneira de ler as passagens de Homero citadas⁶ que tratam das artes da condução de carros, da medicina, da pesca e da

⁴ “Pois alguém não seria rapsodo, se não compreendesse o que é dito pelo poeta. É preciso, pois, que o rapsodo seja o intérprete do pensamento do poeta para os ouvintes.”

⁵ Ver respectivamente nas traduções já citadas de L. Méridier (1989, p. 30), de M. Canto (1989, p. 87) e de W. R. M. Lamb (1995, p. 409).

⁶ Para uma análise detalhada das eventuais diferenças entre o texto de Homero tal como citado por Íon ou por Sócrates no *Íon* e o texto de Homero tal como estabelecido pelos editores a partir dos manuscritos, fenômeno não desprezível para quem quer pensar os modos de transmissão do texto homérico, ver o já clássico *L’Homère de Platon* de Jules Labarbe (LABARBE, 1949, p. 88-136). Obviamente o entendimento mesmo destas passagens nos conjuntos narrativos maiores da *Iliada* e da *Odisséia* (dos quais elas fazem parte e sem os quais elas não podem ser devidamente compreendidas) não

adivinhação,⁷ sugerindo que em cada caso é o conhecedor da arte em questão (o cocheiro, o médico, o pescador e o adivinho) – e não o rapsodo – aquele que saberá se Homero compôs bem ou não a descrição discursiva desta arte. Em cada um destes quatro casos (assim como em todo o diálogo) Íon não exercerá a sua função de comentador ou, nos termos de Sócrates, “de intérprete do pensamento de Homero”, pois ele reconhece que aquele que pode de fato fazê-lo é o especialista em cada uma destas quatro artes.

Curiosamente, quando perguntado por Sócrates sobre as passagens de Homero que descreveriam a arte em que ele é especialista, ou seja: a arte do rapsodo (que de fato não está, enquanto tal, representada em Homero), Íon não pensa em momento algum citar as passagens que descrevem a atividade daquele que por função está mais próximo do rapsodo nos poemas homéricos: o aedo, cujos exemplos mais diretos são Fêmio e Demódoco na *Odisseia*, e cuja arte, como a de Homero, poderia ser definida como a da narrativa em versos (que Íon, já sem o acompanhamento da lira, pode apenas recitar de cor e depois comentar), preferindo dizer, imediatamente e sem pensar, que todas, já que ele as conhece todas de cor, como se a sua memorização lhe desse a ilusão de um domínio (ou saber) de fato sobre os seus conteúdos, confusão que – dado o básico papel formador da poesia homérica na Grécia do último quarto do século V a.C. (data dramática aproximativa do diálogo) – deveria ser bastante comum nesta época e, portanto, passível de uma crítica gnoseológica por parte da filosofia.

Por outro lado, quando Íon tenta definir de modo genérico o que, excluindo as artes específicas, o rapsodo sabe, isto é: a capacidade discursiva adequada às diferentes funções sociais básicas (a do homem e a da mulher, a do escravo e a do homem livre, a do governante e a do governado), como se ele fosse um professor de oratória ou um sofista, Sócrates dissolve a generalidade vazia deste pretensão saber discursivo, remetendo em cada caso o conteúdo do discurso ao saber específico em questão, por exemplo: o do que governa ou comanda um navio no mar, quando este é atingido por uma tempestade, como devendo ser a capacidade discursiva de um navegador apto a julgar o que deve ser feito nesta situação específica.

é uma questão que se coloca para Sócrates que, neste diálogo, as cita sem nenhuma contextualização e apenas como exemplos conhecidos de saberes práticos (como se Homero, antes do que narrativas unas, constituísse de fato uma espécie de “enciclopédia” formativa para os atenienses desta época).

⁷ Na *Odisseia* (XVII, 383-385) temos uma breve listagem dos “que exercem uma atividade para a comunidade” (ou seja: *δημιουργοί*), e que inclui tanto o adivinho quanto o médico, mas não o cocheiro ou o pescador, e que traz ainda o carpinteiro e o “divino aedo” (em destaque por ser o único a receber um verso inteiro), que estão ausentes do conjunto de exemplos homéricos de Sócrates (o que antecipa, no caso do aedo, o esquecimento de Íon em relação a esta atividade ou saber homérico que tem um certo destaque na *Odisseia*). Ao fazer esta referência a esta conhecida passagem da *Odisseia*, Penelope Murray comenta: “Cf. HOMER. *Od.* 17.383-385 where seer, physician, carpenter, and ‘divinely inspired’ bard are listed as *δημιουργοί*. The latter is, of course, omitted from S.’s list here. Cicero, when looking for parallels to the art of divination, speaks of the physician, the pilot, the general and the statesman as typical examples of craftsmen. See *De div.* I.24 (...) and *De nat. deor.* 3.76.” (PLATO, 1997, p. 127).

E se a especialização é uma necessidade para uma justa apreciação (de um objeto ou atividade), a multiplicidade de saberes (ou artes) presentes nos dois poemas de Homero torna de algum modo impossível a função do rapsodo como comentador crítico deste conteúdo múltiplo, o que, no entanto, não retira legitimidade à exigência de “conhecer a fundo (ἐκμανθάνειν) o pensamento (διάνοιαν)” de Homero, já que é esta exigência propriamente filosófica o que leva Sócrates a estabelecer um princípio de compreensão ou juízo para o que o poeta diz. Aqui, portanto, a ironia de Sócrates é mais sutil (podendo talvez ser pensada como uma ironia complexa, segundo a categorização de Vlastos), pois ele não estaria criticando em si o que ele mesmo postula filosoficamente como condição *sine qua non* para se ser rapsodo, o “conhecer a fundo o pensamento” do poeta (aqui Homero), e sim a incapacidade (ou impossibilidade) de Íon ou de um outro rapsodo qualquer exercê-lo com competência, o que, porém, acaba resultando no reconhecimento lógico da inexistência da arte mais essencial do rapsodo, a do comentário crítico (já que um indivíduo único não poderia conhecer por experiência as múltiplas artes e domínios de saber descritos nos poemas homéricos).

É, portanto, retrospectivamente apenas (já que é o próprio desenrolar do diálogo que o revela) que pode ser compreendida em sua inteireza a ironia de Sócrates ao fazer este elogio liminar da arte do rapsodo, no que é também a ocasião para uma astuciosa primeira definição desta arte, orientando a sequência do diálogo. Pois se a crítica da bela aparência do rapsodo (como uma possível arte) já se torna manifesta pelo modo como é definida essencialmente a arte do rapsodo no fim desta mesma fala de Sócrates (como a arte da interpretação do pensamento do poeta), a crítica do rapsodo como um intérprete do pensamento do poeta (no caso, Homero) só será efetivada quando for demonstrada a impossibilidade de um indivíduo único (e sem uma competência específica) conhecer a fundo as múltiplas artes e domínios de saber descritos nos poemas homéricos.

Se, a partir da *Apologia de Sócrates*, a investigação do pretensão saber do rapsodo pode ser pensada como uma das investigações dos pretensos saberes públicos (como o do político, o do poeta ou o do adivinho) feitas por Sócrates para compreender a asserção délfica que dizia ser ele o homem mais sábio (por ser o único, como ele compreenderá mais tarde, a saber que é ignorante, enquanto os outros pretendem saber o que na realidade ignoram), no *Íon*, Sócrates não pretenderá em nenhum momento “conhecer a fundo o pensamento do poeta Homero” (mesmo que ele demonstre uma capacidade de memória e recitação de Homero igual ou superior à de Íon), mas será capaz de indicar o princípio que deve nortear a interpretação do que o poeta diz (ou seja: conhecer bem o assunto em cada caso), e, uma vez reconhecida a partir dele a impossibilidade de um só ser humano interpretar bem o conjunto do que é dito por Homero, ele irá chegar à conclusão – do ponto de vista lógico, destruidora para um rapsodo – de que sua arte não é possível ou não existe. Uma tal ironia retrospectiva ridiculariza a pretensão deste saber de Íon intérprete do pensamento de Homero como absurda, e implicaria, no caso de um reconhecimento direto e consequente por parte de Íon, simplesmente o abandono desta profissão ou atividade por definição impossível, o que certamente não é simples para um rapsodo. Deve-se admitir que a possível intenção educativa da ironia socrática é, neste caso, demasiado pesada para seu interlocutor, que

também não poderia percebê-la imediatamente, devendo assim ser deslocada (com mais verossimilhança) para o leitor do diálogo.

A resposta de Íon começa por uma aquiescência imediata (“Dizes a verdade, Sócrates.”) à última e substancial definição da atividade do rapsodo por Sócrates (o “conhecer a fundo o pensamento” do poeta, isto é: ser dele o intérprete) como sendo aquilo que lhe “fornece o maior trabalho desta arte”, ou seja: como algo difícil e nuclear em sua atividade (definida como τέχνη, “arte”), mas de que ele é capaz. Mas Íon, deixando de lado a memória e recitação (“o saber apenas os versos do poeta”), não se preocupa em discutir o sentido preciso da função crítico-interpretativa segundo os termos da proposição de Sócrates, e parece não perceber que com isso ele os está tacitamente aceitando, o que implica aceitar também que eles definam as coordenadas desta investigação em forma de diálogo. Para usar uma imagem de caça, é como se ele tivesse mordido a isca que astuciosamente lhe lança Sócrates, o que lhe será fatal.

Íon, desavisado e confiante, sugere então exemplos de intérpretes do pensamento de Homero (Metrodoro, Estesímbroto e Gláucon) que, pelo pouco que deles sabemos, poderiam delimitar ao menos um modo de interpretação de Homero, que ele não se preocupa na sequência em definir, mas no qual ele seria o melhor (sendo menos plausível a hipótese de que ele fosse o melhor justamente por exercer um outro modo de interpretação). A formulação “dizer as mais belas coisas ou tantos e tão belos pensamentos sobre Homero” enuncia dois objetos marcados pela beleza (que, porém, não será definida): o primeiro mais vago (um neutro plural: κάλλιστα, “as mais belas coisas”) e quase simplesmente adverbial (“o mais belamente”), o segundo mais preciso (“tantos e tão belos pensamentos”), ainda que tão pouco fiquemos sabendo com precisão o que seriam para Íon estes “pensamentos” (διανοίας),⁸ ambos objetos, pois, de uma mesma operação de “dizer sobre” (λέγειν ou εἰπεῖν περί) que não poderia ser compreendida senão como “um comentário ou uma explicação sobre”, no caso, “Homero” (Ὅμηρου), do mesmo tipo (ou no mesmo modo) dos feitos por Metrodoro, Estesímbroto e Gláucon, ainda que este tipo ou modo não seja definido nem exemplificado.

O pouco que se sabe sobre estes “intérpretes de Homero” (que tenderíamos a denominar mais como “filósofos” ou “sofistas” do que como “rapsodos”) foi reunido criticamente por Nicholas J. Richardson no conhecido artigo “Homeric professors in the

⁸ A hipótese de G. Nagy de que para Íon διάνοια seja “o fio do pensamento” (ou “o encadeamento da narrativa”), “train of thought”, no caso, de Homero, supõe que o rapsodo possa se identificar com este fio de modo a poder citá-lo também como comentário sobre o mesmo Homero [“Since the rapsode can become part of Homer’s train of thought, of Homer’s *dianoia*, he can also *tell* the thoughts *of* Homer as a verbal commentary (i.e., not necessarily a written commentary) *about* Homer (...).” (NAGY, 2002, p. 29)], e não só permanece inverificada pela ausência de exemplos, como torna-se improvável com a citação dos nomes de Metrodoro, Estesímbroto e Gláucon, que dificilmente fariam comentários sobre Homero apenas citando-o.

age of sophists” (RICHARDSON, 1975).⁹ De Metrodoro, um discípulo de Anaxágoras, sabe-se de uma leitura alegórica da *Iliada* em que os heróis seriam representações simbólicas de partes do universo, e os deuses, de partes do corpo humano (por exemplo, Agamêmnon representando o “éter”, Aquiles o sol, Helena a terra, Páris o ar, Heitor a lua, enquanto Démeter representaria o fígado, Dioniso o baço e Apolo a bile). Mas ele teria também feito interpretação linguística de termos de sentido ambíguo (como πλέων na *Iliada* X, 252-253, que pode querer dizer tanto “cheio” quanto “mais”). Chama a atenção o fato de que se Íon, citando Metrodoro, está se referindo a uma interpretação alegórica de Homero, ele não use para designá-la o termo ὑπόνοια, literalmente “pensamento ou sentido subjacente”, também comumente traduzido por “alegoria”, que aparece no livro II da *República* (378 d) para designar um “sentido subjacente” ou “alegórico”, que o jovem seria incapaz de decifrar, em cenas homéricas de lutas entre deuses como a de Hera sendo agrilhoadada pelo filho ou a de Hefesto sendo arremessado (do Olimpo) pelo pai.

Já de Estesíbroto sabe-se pelos escólios da *Iliada* de três interpretações suas de passagens problemáticas deste poema, interpretações que não trazem, porém, nenhuma leitura de tipo alegórico como as de Metrodoro, mas são antes uma espécie de crítica textual ou lexicográfica. A primeira, por exemplo, quer explicar o problema de como Nestor o ancião podia levantar sua taça enquanto outros teriam dificuldade em fazê-lo (cf. *Il.* XI, 636-367), dizendo que Nestor o fazia, “de modo a que ele pudesse plausivelmente parecer ter vivido muitos anos: pois se sua força permanece e não foi esgotada pela velhice, é razoável que a extensão de sua vida estivesse em acordo com isso.” (Cf. RICHARDSON, 1975, p. 72). A terceira quer explicar o verso 76 do canto XXI da *Iliada* em que Licáon diz para Aquiles que “junto de ti, o primeiro, comi o grão de Deméter (Δημήτερος ἄκτῆν)”, dizendo que “Licáon era um estrangeiro, e assim ele tinha comido somente farinha de cevada grosseira (ἄρτους κριθίνους) e não farinha preparada (ἄλφιτα).” (Cf. RICHARDSON, 1975, p. 73).

Enfim, de Gláucon sabe-se apenas, caso ele seja o Gláucon citado por Aristóteles no capítulo 25 da *Poética*, que um princípio crítico bastante razoável inferido a partir dele por Aristóteles é o de que “se o nome contém uma significação contraditória, é mister procurar quantos significados ele pode assumir na frase em questão. Por exemplo, em ‘por ela foi retida a brônzea lança’, importa verificar de quantas maneiras pode ser entendido o ‘por ela ser parada’. A consideração das várias possibilidades [significativas] é procedimento oposto àquele de que fala Gláucon: alguns críticos partem de prevenida e absurda opinião, depois raciocinam concluindo pela censura, como se o poeta tivesse pensado algo de contraditório ao pressuposto deles.” (ARISTÓTELES, *Poética* 1461a-31 – 1461b-3; 2000, p. 145; 1965, p. 46).¹⁰ O problema colocado por este verso, segundo N. J. Richardson, era o de que a lança

⁹ Para uma informação complementar sobre estes três “sofistas” ver também o capítulo IV da segunda parte (“L’exégèse allégorique avant les Stoiciens”) do livro *Les mythes d’Homère et la pensée grecque* de Félix Buffière (BUFFIÈRE, 1956, p. 123-136).

¹⁰ Tradução de Eudoro de Souza, corrigida na citação de Homero e no seu entendimento (2000). Para o texto grego usamos a edição do *Aristotelis De arte poetica liber* de Rudolf Kassel para a coleção “Oxford Classical Texts” (1965).

(de Enéias) atravessa duas camadas do escudo (de Aquiles) e é retida pela camada de ouro, que está, portanto, no centro, o que estaria em contradição com a expectativa de que o ouro estivesse do lado de fora. Não sabemos, porém, por Aristóteles qual era a interpretação de Gláucon para este verso (ou qual era sua solução para este problema). Há também a menção por Porfírio (nas *Questões homéricas* 1. 168) de um *Glaucos* (a ser plausivelmente corrigido por Gláucon, segundo Richardson) que, como Antístenes e Aristóteles, teria proposto uma solução para o problema da taça de Nestor: a de que Nestor seria o único a saber o truque para levantá-la, tomando as asas de cada lado do diâmetro. (Cf. RICHARDSON, 1975, p. 77). Estas duas informações possíveis sobre Gláucon deixam, pois, ver o quanto os problemas abordados por ele estavam distanciados de uma leitura alegórica.

Mas não saberemos jamais se “os muitos e belos pensamentos sobre Homero” de Íon seriam um comentário de tipo alegórico ou apenas de crítica textual (ainda que, é certo, genericamente um comentário como os de Metrodoro, Estesímbroto e Gláucon), já que Sócrates está sendo irônico também ao dizer a ele: “É claro, pois, que não te recusarás a mostrá-lo para mim”, pois no diálogo ele jamais permite que Íon o faça, e quando Íon na imediata sequência se presta a fazê-lo com sua declaração vaidosa e autoconfiante de que “vale a pena ouvir como ele tem adornado bem Homero” (de modo a merecer até mesmo “ser coroado com uma coroa de ouro pelos Homéridas”), Sócrates diz que ainda arranjará tempo livre (*σχολήν*) para ouvi-lo (ou seja: que esta demonstração de Íon ficará para uma outra vez), mas que agora ele deve responder à questão sobre se sua competência é somente a respeito de Homero ou também a respeito de Hesíodo ou Arquíloco.

Assim, pois, como a sequência do diálogo deixará claro, a ironia de Sócrates está em propor uma definição da atividade do rapsodo em termos que, segundo o conceito socrático do “conhecer a fundo o pensamento do poeta”, a tornam uma impossibilidade, e Íon se deixa levar desavisada e ingenuamente, por imaginar saber que tipo de operação cognitiva é designada por Sócrates como o “conhecer a fundo o” ou “ser intérprete do” “pensamento do poeta” ou ainda o “saber o que o poeta quer dizer”, o que faz ver o quanto o problema de Íon (ou o ponto em que ele se deixa capturar) é também o da interpretação da fala de Sócrates (ou o do entendimento do conceito socrático do saber). Mesmo que apoiado em uma descrição de F. M. Cornford (em *The Origin of Attic Comedy*) da oposição entre os tipos extremos e cômicos do *Eiron* (“o fingidor” ou “farsante”) e do *Alazon* (“o fanfarrão”) que parte mais da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles do que de exemplos em Aristófanes, Jerald Ranta propõe (em “The Drama of Plato’s *Ion*”; Ranta 1967-1968) com alguma plausibilidade que o humor no conjunto do *Íon* poderia ser suscitado justamente pela apropriação destes dois tipos cômicos nas personagens de Sócrates e Íon. Do ponto de vista dramático (que em um diálogo platônico é tão importante quanto o da argumentação filosófica), poderíamos pensar que se Sócrates consegue capturar Íon com a sua ironia é porque ele faz de algum modo o papel do astucioso representado pejorativamente pelo tipo cômico do *εἰρων* (“o fingidor” ou “farsante”) – ainda que sua ironia não vise enganar danosamente o seu interlocutor –, enquanto por sua vez Íon representaria ainda com mais precisão, dada a sua vaidade e autoconfiança excessivas (assim como a estupidez nelas implícita), o papel oposto

e complementar do tipo também cômico do ἀλαζών (“o fanfarrão”), que em momento algum duvida do seu saber e acaba tendo de reconhecer não possuir nenhuma arte.¹¹

REFERÊNCIAS

TEXTOS ANTIGOS (EDIÇÕES E TRADUÇÕES)

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução, prefácio, introdução, comentário e apêndices de Eudoro de Souza. 6. ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000. [1ª edição, 1966].

ARISTOTELIS *De arte poetica liber*. Recognovit brevique adnotatione critica instruit Rudolfus Kassel. Oxford: Oxford University Press, 1965. (Col. Oxford Classical Texts).

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Translated by H. Rackham. Cambridge, Massachusetts/London: Harvard University Press, 1982 [1ª edição, 1926]. (Col. The Loeb Classical Library).

ARISTOTLE. *Problems II, XXII-XXXVIII; Rhetorica ad Alexandrum*. Translated by W. S. Hett and H. Rackham. Cambridge, Massachusetts/London: Harvard University Press, 1965 [1ª edição, 1937]. (Col. The Loeb Classical Library).

PLATÃO. *Sobre a inspiração poética (Íon) & Sobre a mentira (Hípias Menor)*. Introdução, tradução e notas de André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2007.

PLATO. *On Poetry: Ion, Republic 376e–398b, Republic 595–608b*. Edited by Penelope Murray. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. (Col. Cambridge Greek and Latin Classics).

¹¹ Para completar uma primeira investigação sobre a ironia (e também o cômico) no *Íon* seria necessário ainda comentar com cuidado o seu segundo exemplo característico (por que contendo uma pretensa auto-depreciação que se converte na afirmação literal da verdade de um saber genérico e não especializado) na seguinte fala de Sócrates (respondendo a Íon que acabou de dizer: “Me alegro em ouvi-los a vós, os sábios”): “Eu gostaria que tu estivesses dizendo uma verdade, Íon! Mas sábios, eu presumo, são certamente vós, rapsodos e atores, e aqueles cujos poemas vós cantais; eu não digo nada além da verdade – como é natural num homem não-especialista (ἰδιώτην). Pois mesmo sobre aquilo que agora há pouco eu te perguntava, vê como é vulgar e não-especializado (ἰδιωτικόν) e ao alcance de qualquer homem saber – que vale a mesma investigação, quando se toma uma arte como um todo.” (*Ion* 532 d-e; 1997, p. 40). Seria, enfim, útil também considerar como exemplo possível de ironia socrática (onde não estaria ausente um sutil sarcasmo) – ainda que a auto-depreciação não seja aí um elemento explícito (mas apenas por contraste a alguém que é qualificado de divino) e o sentido outro ou contrário da proposição o seja – a teoria socrática da inspiração poética pela Musa, com toda a apropriação (aparentemente fascinada) de imagens tradicionais do êxtase ou possessão divina, apenas para justificar a proposição essencial de que um rapsodo especializado apenas em Homero como Íon (assim como um poeta especializado em apenas um gênero ou, cúmulo cômico como no caso de Tínic, em apenas um único bom poema) não pode possuir propriamente uma arte.

PLATO. *The Statesman – Philebus*. Translation by Harold N. Fowler; *Ion*. Translation by W. R. M. Lamb. Cambridge, Massachusetts/London: Harvard University Press, 1995. [1ª edição, 1925]. (Col. The Loeb Classical Library).

PLATON. *Oeuvres complètes tome V, 1^{re} partie : Ion – Ménexène – Euthydème*. Texte établi et traduit par Louis Méridier. Paris: Les Belles Lettres, 1989, Septième tirage. [1ª edição, 1931].

PLATON. *Ion*. Traduction, introduction et notes par Monique Canto. Paris: Flammarion, 1989.

TRATTATISTI GRECI: TEOFRASTO. *Caratteri* (a cura di Massimo Vilardo); ANONIMO, *Il Sublime* (a cura di Giulio Guidorizzi); GALENO, *Sulle facoltà naturali* (a cura di Marzia Montarino). Milano: Mondadori, 2008. (Col. I Classici).

TEXTOS MODERNOS

BUFFIÈRE, F. Deuxième partie, chapitre IV: L'exégèse allégorique avant les Stoïciens. In: _____. *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris: Les Belles Lettres, 1956. p. 123-136.

LABARBE, J. Chapitre II – L'Ion. In: _____. *L'Homère de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1949. p. 88-136.

NAGY, G. Homer and Plato at the Panathenaia. In: _____. *Plato's Rhapsody and Homer's Music*. Washington: Center of Hellenic Studies – Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2002. p. 9-35.

RANTA, J. The Drama of Plato's 'Ion'. *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, v. 26, p. 219-229, 1967-1968.

RICHARDSON, N. J. Homeric professors in the age of sophists. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, n. 201, p. 65-81, 1975.

VLASTOS, G. Socratic Irony. *Classical Quarterly*, v. 37, p. 79-86, 1987.

O LAQUES E O PROTÁGORAS SEGUNDO VLASTOS

João Paulo de Oliveira Teixeira*

* Universidade
Federal de Minas
Gerais.

RESUMO: Este texto tem como objetivo uma análise crítica do artigo de Vlastos “The *Protagoras* and the *Laches*”, e de sua tese central acerca da anterioridade do *Protagoras* com relação ao *Laques*. Para isso, Vlastos defende a existência de uma distinção entre saber moral e técnico no *Laques*, distinção que estaria ausente no *Protagoras*, e interpreta o *Laques* como uma refutação da tese da unidade das virtudes apresentada no *Protagoras*. Pretende-se demonstrar que Vlastos retira suas supostas evidências textuais dos seus respectivos contextos, de modo a melhor servirem de base para sua interpretação. No entanto, as passagens escolhidas por Vlastos, quando analisadas no interior de seus contextos, não parecem permitir nenhuma das inferências do comentador.

PALAVRAS-CHAVE: *Laques*; *Protagoras*; unidade das virtudes; saber técnico; saber moral.

LACHES AND PROTAGORAS ACCORDING TO VLASTOS

ABSTRACT: This text aims to analyze and criticize the Vlastos’ paper “The *Protagoras* and the *Laches*” and its central thesis about *Protagoras*’ anteriority with relation to *Laches*. To this end, Vlastos defends the existence of a distinction amongst moral knowledge and technical knowledge in *Laches*, distinction that is absent in the *Protagoras*, and he interprets *Laches* as a refutation of the thesis of virtue’s unity presented in *Protagoras*. This text claims that Vlastos removes his supposed textual evidences from their respective contexts, in the interest of the passages to be more useful for his interpretation, however, the passages chosen by Vlastos, if analyzed in their context, don’t allow the inferences that the commentator did.

KEYWORDS: *Laches*; *Protagoras*; moral knowledge; technical knowledge; virtue’s unity.

O objetivo deste estudo é analisar criticamente a tese apresentada por Vlastos no artigo “The *Protagoras* and the *Laches*” sobre a anterioridade do *Protagoras* em relação ao *Laques*.

Considero esta questão importante, pois Vlastos parte da tese da anterioridade do *Protágoras* para afirmar que a tese socrática da unidade das virtudes já havia sido superada no momento de escrita do *Laques*.

Vlastos defende a anterioridade do *Protágoras* com base em dois argumentos: 1) haveria no *Laques* uma distinção entre saber moral e saber técnico que não existiria no *Protágoras*; 2) o *Laques* seria uma refutação da principal tese do *Protágoras*, a saber, a tese da unidade das virtudes.

Começemos pelo primeiro argumento. Vlastos contrapõe a passagem do *Protágoras* 349e-350c com *Laques* 192e-193c. Segundo Vlastos, Platão em *Prt.* 349e-350c defende a seguinte tese: quanto mais conhecimento, mais coragem. O tipo de conhecimento não é especificado, pois Platão ainda não os havia diferenciado. Mas os exemplos que Sócrates dá nessa passagem, saber mergulhar, cavalgar ou ser um escudeiro (*peltastés*), indicam que ele pensava aqui em saberes técnicos.

Já em *Laques* 192e-193c, Platão defenderia a tese oposta. Segundo Vlastos, primeiramente o diálogo faz a distinção entre saberes grandes e pequenos. Vlastos aproveita-se de passagens da *Apologia* e do *Crítion* para fazer equivaler saberes grandes com os saberes morais e os pequenos com os técnicos. Depois demonstra que os saberes técnicos não implicam coragem, dando para isso quase os mesmos exemplos que os do diálogo *Protágoras*: saber cavalgar, atirar flechas, lutar com uma funda, mergulhar num poço. O uso dos mesmos exemplos seria uma maneira de Platão remeter ao texto de *Protágoras* e assim corrigir o erro lá cometido devido à falta de diferenciação entre saberes grandes e pequenos. Assim sendo, o *Laques* seria uma correção de Platão às teorias socráticas.

Observo, porém, que as passagens citadas como evidências textuais por Vlastos são problemáticas e que Vlastos recorta-as de seus contextos para dar suporte à sua interpretação.

De fato, em *Prt.* 349e-350c, Sócrates afirma que quanto mais conhecimento, – sem explicitar se se trata de um conhecimento técnico ou moral – mais coragem. Mas ele assim o faz apenas para ser refutado em seguida por Protágoras (350c-351b). É possível questionar se a resposta de Protágoras é mesmo uma refutação ou não, mas o fato é que Sócrates não questiona, aceita-a e retoma a discussão usando um argumento inteiramente novo. Não há nenhum elemento no diálogo que nos permite pensar que tal passagem é uma falsa refutação. Assim sendo, creio impossível interpretar a passagem inteira de *Prt.* 349e-351b como uma defesa de que quanto mais conhecimento, independentemente se técnico ou moral, mais coragem.

Já ao utilizar a passagem *La.* 192e-193c, Vlastos ignora a conclusão do argumento em 193c-d. Essa passagem é ainda mais complexa que a do *Protágoras*. Podemos dividi-la em três partes.

Na primeira parte temos o estabelecimento da diferença entre saberes das coisas grandes e saberes das coisas pequenas. Sócrates dá exemplo de saberes das coisas pequenas aliadas à persistência e pergunta se tais exemplos seriam exemplos de coragem. *Laques* nega. Cito a passagem em questão:

Sócrates – Vejamos, então, quando ela [a perseverança] está unida à razão: apenas em alguns casos, ou em todos, tanto nas coisas grandes como nas pequenas? Por exemplo: se alguém persevera em gastar com parcimônia o seu dinheiro, sabendo que com esses gastos acabará ganhando mais, dá a isso o nome de coragem?

Laques – Eu não, por Zeus!

Sócrates – Ou então, no caso de um médico a quem peça o filho, ou qualquer enfermo com pneumonia, que lhe dê de beber ou de comer, e que não se deixe dobrar ante a insistência, mas persista na recusa: coragem é isso?

Laques – Está mais longe, ainda, de ser coragem.¹

Algumas diferenças podem ser notadas entre essa primeira parte e a parte seguinte. Primeiramente a pergunta muda. Não se trata mais de saber se uma persistência aliada a certo conhecimento é corajosa ou não. A pergunta aqui é: quem é o mais corajoso: o conhecedor de certo tipo de saber, ou o ignorante? Isso não é sem importância, pois se continuássemos com o mesmo tipo de questão, ou seja, se Sócrates perguntasse se a coragem é certa persistência para combater quando seu conhecimento indica que tal é necessário, a resposta de Laques provavelmente seria outra. Também devemos notar que seria estranho se o tipo de questão dessa segunda parte fosse feito com os primeiros exemplos, ou seja, se Sócrates perguntasse a Laques: “quem é mais corajoso: alguém que persiste em economizar sabendo que com isso ganhará mais no futuro ou aquele que persiste economizar mesmo sem saber se tal, no futuro, lhe dará mais dinheiro?” Este tipo de questão seria estranha, pois sabemos que a coragem não estaria relacionada com nenhum dos dois exemplos. Outra diferença: a resposta para as primeiras questões é óbvia, pois é claro que persistência para gastar com parcimônia não é um exemplo de coragem e ninguém diria o contrário, já o segundo caso é complicado, pois é possível defender a alternativa oposta, como o próprio Vlastos nos diz que Sócrates teria feito no *Protágoras*. Outro ponto importante é que os exemplos citados nessa parte, com a exceção da arte de mergulhar, são exemplos de artes militares e é algo duvidoso que Sócrates nomeasse as artes militares entre as artes pequenas com a aquiescência de dois generais provenientes de uma cultura guerreira como a da Grécia Antiga. Vlastos, porém, ignora essas distinções e toma essas duas passagens como um todo contínuo. Em seu artigo ele nos diz (tradução minha): “O que Sócrates agora quer saber é *que tipo de conhecimento*, isto, a coragem, teria de ser: ‘Conhecimento em *que*? Em todas as coisas, sejam elas grandes ou pequenas?’ Sócrates pergunta, e então continua citando caso atrás de caso de sábia persistência cuja sabedoria não nos dá nenhuma razão para chamá-la corajosa”² e nesse ponto Vlastos cita de maneira indiferenciada os exemplos das passagens 192e-193a e 193a-c.

Cito agora a segunda parte dessa passagem:

¹ *Laques* 192e-193a.

² VLASTOS, 1994, p.109. A passagem citada por Vlastos nessa citação é do *Laques* 192e.

Sócrates – E na guerra, o indivíduo persistente, que se dispõe a lutar depois de calcular prudentemente, por saber que não somente receberá ajuda dos companheiros, como terá de haver-se com inimigos inferiores e em menor número do que os que combatem ao seu lado, além de contar com a superioridade do terreno: um indivíduo nessas condições, que persistisse após tanta reflexão e tantos recursos, seria por ti considerado mais valente do que o antagonista das fileiras inimigas, que se decidisse a permanecer no seu posto de combate?

Laques – A meu ver, Sócrates, o das fileiras inimigas é o mais bravo.

Sócrates – Mas a sua perseverança é mais imprudente do que a do seu contrário.

Laques – Tens razão.

Sócrates – E o cavaleiro conhecedor da arte de bem cavalgar, que num combate de cavalaria se mostre persistente, não considerarias menos corajoso do que o que carecesse desse conhecimento?

Laques – É o que eu penso, também.

Sócrates – E o mesmo dirás do arqueiro, do lutador de funda, ou de qualquer outro, cuja persistência decorra de seus conhecimentos da matéria?

Laques – Perfeitamente.

Sócrates – E o indivíduo que se joga num poço sem ser forte na profissão de mergulhador e persiste em mergulhar, ou a arrostar qualquer perigo idêntico, não consideras mais corajoso do que o perito nessa matéria?

Laques – Quem poderia sustentar o contrário, Sócrates?

Sócrates – Ninguém, se pensar dessa maneira.

Laques – Pois é assim que eu penso.³

E por fim, a parte não analisada no artigo de Vlastos, e que é também a conclusão do argumento: se a coragem fosse uma audácia insensata e ignorante, ela seria algo vergonhoso e prejudicial. Ambos concordam que tal não pode ser o caso e, posteriormente (193e-194c), chamam a ajuda de Nícias. Eis a última parte:

Sócrates – No entanto, Laques, todos esses que se lançam desse modo nos perigos e neles persistem, são bem mais imprudentes do que os que fazem com o conhecimento das respectivas artes.

Laques – É muito certo.

Sócrates – Mas a persistência e a audácia insensata já se nos revelaram como vergonhosas e prejudiciais.

³ *Laques* 193a–c.

Laques – Perfeitamente.

Sócrates – E concordamos também que a coragem é algo belo.

Laques – Concordamos, realmente.

Sócrates – Agora, porém, afirmamos outra vez que a persistência vergonhosa e insensata é coragem.

Laques – Foi, de fato, o que fizemos.

Sócrates – E és de parecer que falamos com acerto?

Laques – Eu não, Sócrates, por Zeus!⁴

Quando analisamos a passagem toda, de 192e-193d, isto é, incluindo a conclusão ignorada por Vlastos, vemos que há dois tipos de interpretação possível:

- 1) Continuidade das passagens 192e-193a e 193a-c, e, assim, os saberes militares são um saber das coisas pequenas e, portanto, um saber técnico. Nesse caso, pela conclusão do argumento (193c-d), os saberes técnicos são sim necessários para a coragem (de outro modo transformaríamos a coragem em algo baixo). Se assim for, a coragem será persistência sábia, tanto nas coisas grandes quanto nas pequenas;
- 2) Descontinuidade dos momentos a e b acima, onde as artes militares seriam exemplos de sabedoria com as coisas grandes. Assim sendo, Sócrates primeiramente diferencia saberes grandes e pequenos (192e), depois pergunta se a coragem pode estar associada aos saberes das coisas pequenas (192e-193a), isto é, gastar dinheiro com cautela ou persistência no cumprimento de uma receita médica, chegando à conclusão de que tais saberes não são importantes para a definição da coragem. E, por fim, Platão investiga a persistência aliada aos saberes grandes (193a-193c), isto é, conhecimento sobre cavalaria, arco e flecha, mergulho, concluindo que tais saberes seriam importantes na definição de virtude. Nesse caso, não se pode dizer que a divisão entre saberes grandes e pequenos seja uma divisão entre saberes morais e técnicos, mas alguma outra divisão, talvez entre saberes envolvendo situações com risco de vida e saberes onde tal risco não exista.

Porém, seja como for, a verdade é que Sócrates não conclui nem nos dizendo que a coragem é persistência sábia tanto nas coisas pequenas quanto nas grandes, nem nos dizendo que a coragem é a persistência sábia com relação às coisas grandes, muito provavelmente porque a tese da coragem como persistência sábia tal como é posta até então é um tanto contra-intuitiva, como fica claro no exemplo do enfrentamento de um exército mais forte com um exército mais fraco, onde o exército mais forte é mais corajoso que o exército mais

⁴ *Laques* 193c-d.

fraco – basta radicalizar o exemplo para concluirmos que bater em uma velhinha é mais corajoso que bater “em alguém do seu tamanho”.

Vlastos segue a primeira linha de interpretação, mas ignora a conclusão de Sócrates em 193c-d, ficando apenas com as palavras de Laques, como se essas fossem a conclusão do argumento. Agindo dessa maneira, Vlastos poderá dizer em seu artigo: “Exatamente os mesmo exemplos – mergulhadores experientes, cavaleiros, *peltastas* e arqueiros habilidosos – que são usados no *Protágoras* para sustentar a coragem superior daqueles que possuem um saber técnico são usados no *Laques*, como vimos, para estabelecer a tese contrária, isto é, que as pessoas que enfrentam o perigo mesmo sem ter experiência em mergulho ou cavalaria estão agindo com não menos coragem que aqueles que são experientes nessas técnicas enfrentando os mesmos perigos”.⁵ Ressaltamos aqui a estranheza da situação, onde Platão nos dá exatamente os mesmos exemplos para exemplificar teses opostas sem em nenhum momento estabelecer uma discussão entre esses dois pontos de vista e argumentar por aquela que seria a tese que os exemplos verdadeiramente exemplificam (a estranheza não se dá pelo desleixo de Platão, que poderia futuramente causar interpretações equivocadas, mas antes pelo fato de o próprio Platão ter pensado que tais exemplos exemplificavam uma teoria e, depois, ter passado a crer que tais exemplos exemplificavam a teoria diametralmente oposta, e ainda assim não tivesse considerado necessário explicar as razões que o levaram a pensar diferentemente. Ao invés disso, Platão ofereceria os exemplos citados como se eles obviamente exemplificassem uma das teses). Creio, porém, que tais dificuldades sejam superadas, caso sigamos a primeira interpretação até o final e concluamos que *La.* 192e-193d é semelhante à *Prt.* 349e-350c, isto é, que os saberes técnicos/militares têm alguma importância para a definição de coragem, ou então, sigamos a segunda linha interpretativa e concluamos que a distinção entre saberes grandes e pequenos não é uma distinção entre saberes técnicos e morais, como o quer Vlastos, e assim sendo, novamente, o Sócrates do *Laques* concordaria com o Sócrates do *Protágoras* (observamos ainda que, mesmo nessa segunda linha interpretativa, os saberes grandes são importantes para a definição de coragem e os saberes técnico/militares estão incluídos entre os saberes grandes e, portanto, são importantes para a definição de coragem).

Desse modo: 1) não é de modo algum claro que a distinção entre saberes grandes e pequenos em *La.* 192e-193d corresponda à distinção entre saberes morais e técnicos; 2) o Sócrates (do) *Laques* e o Sócrates do *Protágoras* parecem defender a mesma tese: os saberes militares ajudam na compreensão da coragem; e 3) tanto no *Protágoras* quanto no *Laques* tal tese socrática é problematizada.

Além disso, devemos nos lembrar também que no *Protágoras*, Sócrates defende a unidade das virtudes e uma das consequências desta é que quem possui uma virtude possui todas as demais. Assim, quem fosse corajoso também seria sábio, justo e pio. Protágoras, porém, não concorda com isso e nos diz (*Prt.* 349d): “Encontrará muitos homens que são muito injustos, muito impiedosos, muito intemperantes, muito ignorantes e no entanto

⁵ VLASTOS, 1994, p.117.

excepcionalmente corajosos”. Sócrates nega tal afirmação, tentando demonstrar ao longo do diálogo que a virtude é o conhecimento do bem e do mal e que cada virtude, a coragem inclusive, participa desse conhecimento.

Ora, Vlastos baseia a distinção platônica entre saber técnico e saber moral no final do *Cármides*, onde se contrapõe o conhecimento do conhecimento com o conhecimento do bem e do mal. O conhecimento do conhecimento seria um saber técnico, pois seria um saber fazer as coisas, enquanto o conhecimento do bem e do mal é um saber moral, que nos ensinaria o que é melhor para se fazer. Assim sendo, voltando agora ao *Protágoras*, ao definir a coragem como conhecimento do bem e do mal, Platão faz dela um saber moral, não técnico. Por essa razão, de um lado, não se justifica a afirmação de Vlastos segundo a qual no *Protágoras* a coragem seria um saber técnico, não moral. Por outro, justifica-se sim a dúvida de Vlastos: se a coragem é um saber moral, por que Sócrates nos fala de saberes técnicos que seriam necessários para a manifestação da coragem?

A questão é complexa e aqui apenas esboço uma possível resposta: os saberes técnicos seriam condições necessárias para a coragem. Sem tais saberes, a coragem se torna pura bravata, não protege ninguém, deixa de ser virtude e, conseqüentemente, deixa de ser coragem. É preciso primeiramente saber se defender (conhecimento técnico), para depois saber quando é melhor para nós nos defendermos (conhecimento moral). É justamente a necessidade desse saber moral, desse conhecimento do bem e do mal que faz com que estranhemos o exemplo puramente técnico do *Laques*, onde o exército mais forte é também o mais corajoso.

Passo agora ao segundo argumento de Vlastos em favor da precedência do *Protágoras* com relação ao *Laques*, isto é, sobre a possível refutação da tese da unidade das virtudes no *Laques*. Vlastos interpreta a última parte do *Laques* como uma refutação da definição de coragem como conhecimento do bem e do mal, pois tal nos levaria à tese da unidade das virtudes, quando, na realidade, a virtude seria divisível em partes distintas.

Para tal interpretação, Vlastos utiliza-se de dois argumentos: 1) é o próprio Sócrates que introduz e, posteriormente, relembra a premissa da coragem como apenas parte da virtude; 2) no diálogo *Ménon*, a teoria da unidade da virtude como identidade entre todas as partes da virtude é posta em cheque pela comparação entre a unidade da virtude e a unidade da figura.

Ao fim do *Laques* e da argumentação entre Nícias e Sócrates, Sócrates nos diz: “nesse caso não descobrimos o que seja a coragem” (199e). Porém, não nos é dito qual teria sido o erro da argumentação que nos teria levado ao fracasso da definição de coragem, se se trata da coragem como parte da virtude ou da coragem definida como conhecimento do bem e do mal. Ao fim do diálogo, Sócrates retoma a premissa já aceita no começo da discussão (a coragem é uma parte da virtude) e demonstra que tal premissa é contraditória com a conclusão do argumento que se apoia na definição da coragem como conhecimento do bem e do mal. Vlastos interpreta essa retomada como uma reafirmação da posição inicial e interpreta o fim do diálogo como uma refutação da definição da coragem como conhecimento do bem e do mal a partir da premissa da não unidade da virtude.

Porém, defendendo que Sócrates está apenas retomando a totalidade do argumento nesse momento do texto e evidenciando assim suas contradições, sem nos dizer qual seria o erro responsável por tais contradições, se seria a definição de coragem como conhecimento do bem e do mal ou se a falha está na premissa de que a coragem é apenas uma parte da virtude.

Num cenário hipotético, onde toda obra de Platão fosse perdida, com exceção do *Laques*, creio que seria impossível apontar qual o erro da argumentação na parte final desse diálogo, pois ele não nos dá elementos para dirimir a questão. Porém, mesmo nesse caso, poderíamos afirmar que não é possível ler o *Laques* como uma refutação da tese da unidade das virtudes, pois a tese da não unidade das virtudes é apenas afirmada, postulada, sem que Sócrates nos dê qualquer argumento explícito em favor dela. Ora, não seria uma refutação da tese da unidade das virtudes dizer simplesmente “esta tese é falsa, pois a coragem é uma parte da virtude”. Isto seria apenas uma contraposição; para ser uma refutação seria necessário somar uma justificação a essa contraposição.

Voltemos agora à passagem *La.190b-e*, onde Sócrates e Laques definem o objeto da investigação. No momento precedente a esta passagem, a conversa girava em torno da virtude, porém, como Sócrates observa que tal tema seria muito trabalhoso de ser tratado filosoficamente, ele sugere um novo objeto de investigação: a coragem. Vejamos de perto a passagem em questão: *La190c-d* “– De início investiguemos apenas uma pequena parte [da virtude], para sabermos se estamos em condições de dizer o que ela [a virtude] seja; é de supor (ὡς τὸ εἰκός) que desse modo a investigação se nos torne mais fácil. – Sim, façamos assim mesmo, Sócrates, como o desejas. – Que parte então escolheremos da virtude? Terá de ser, evidentemente, aquela a que tende a disciplina da hoplomaquia, e que todo o mundo pensa ser a coragem, não é assim?”.

Aqui temos claramente a imagem de um Sócrates iniciando uma investigação filosófica sobre a coragem, inocentemente considerando que a coragem seja uma parte da virtude. Assim sendo, não se pode considerar que no *Laques* há (haja) uma refutação da tese da unidade da virtude, pois (1) não há esforço argumentativo e (2) a tese da não unidade das virtudes é uma mera suposição, uma hipótese a ser trabalhada.

Invertamos agora a ordem proposta por Vlastos. As peças se encaixam com muito mais facilidade. Temos no *Laques* um Sócrates que inicia sua investigação filosófica sobre a coragem partindo da seguinte suposição: “a coragem é uma parte da virtude”. Esta investigação, porém, termina em contradição, pois conclui que a definição de coragem é a mesma que a definição para o todo da virtude, indicando assim uma unidade das virtudes. Assim sendo, o diálogo termina em aporia. Em seguida temos o *Protágoras*, onde a posição de partida do *Laques* não é só abandonada, como contradita. Procura-se no *Protágoras* pela unidade das virtudes e tal unidade é defendida por uma sequência de argumentos. Mais ainda, os diferentes tipos de virtude são afirmados como idênticos e a definição para a coragem aqui é a mesma que Nícias propõe no *Laques*, porém, naquele contexto ela não pôde ser aceita, dada a premissa da não unidade das virtudes. Já no *Protágoras*, é justamente a tese da unidade das virtudes que se deseja provar. Observa-se aqui, porém, que não desejamos interpretar o *Protágoras* como uma refutação do *Laques*, mas antes um desenvolvimento dos

mesmos temas sobre uma outra base e uma demonstração da superioridade de tal base sobre aquela trabalhada no *Laques*.

Aqui podemos responder aos dois argumentos utilizados por Vlastos para defender a interpretação do *Laques* como uma refutação da definição de coragem do *Protágoras*. Primeiramente, o fato de ter sido o próprio Sócrates que estabeleceu a premissa da coragem como parte da virtude não prova nada, uma vez que tal premissa é posta pelo próprio Sócrates como suposição verossímil a ser testada pela argumentação. Quanto ao segundo argumento – e não discutirei aqui a tese da unidade das virtudes conforme exposta no *Mênnon* –, ainda que seja verdade que ele se oponha à tese da unidade das virtudes apresentada no *Protágoras*, isso obviamente não nos auxilia em nada sobre qual a posição do *Laques* nessa questão, se ao lado do *Protágoras* ou do *Mênnon*.

Prefiro, portanto, a interpretação de C. Kahn sobre essa questão. Para este estudioso, o *Laques* é um diálogo onde um método é testado (analisar cada virtude em separado) e se mostra falho justamente porque a correta definição de cada parte da virtude é igual a toda parte da virtude. Assim sendo, tanto o *Laques*, como o *Cármides*, e o *Eutífron* são diálogos preparatórios para a tese da unidade das virtudes a ser apresentada de modo mais completo no *Protágoras* e no *Mênnon*.

Para concluir, digo que a posição de Vlastos nessa questão sobre a anterioridade do *Protágoras*, parece-me ter sido mais influenciada por sua resistência à tese da unidade das virtudes que pela força de suas supostas evidências textuais. Um bom exemplo disso é o seu artigo “The unity of the virtue in the *Protagoras*”, onde ele demonstra que em tal diálogo há duas formulações da tese da unidade das virtudes: 1) unidade das virtudes como identidade e 2) unidade da virtude como dupla implicação. Vlastos escolhe como a melhor formulação a segunda, pois entende que a primeira é falsa e sem sentido. Porém, se Platão formula sua tese dessas duas maneiras, parece-me claro que a primeira é a principal formulação, pois é mais forte e implica a segunda – se a coragem é idêntica à justiça, então, necessariamente, aquele que for corajoso será também justo. É justamente por tentar evitar essa tese mais forte da unidade das virtudes, tese esta que Vlastos não pode negar que esteja formulada no *Protágoras*, que ele tenta inverter a ordem cronológica dos dois diálogos, tentando transformar assim a tese da unidade das virtudes apenas numa primeira tese de Sócrates e Platão, tese ainda mal formulada e imatura, que logo em seguida será descartada. Porém, caso observemos a tese da unidade das virtudes de modo neutro, a argumentação de Vlastos se mostra pouco convincente.

REFERÊNCIAS

PLATÃO. *Diálogos: Critão – Menão, Hípias Maior e outros*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1980

PLATÃO. *Protágoras*. Tradução, introdução e notas de Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: UFC, 1986.

VLASTOS, G. The Protagoras and the Laques. In: _____. *Socratic studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. p. 109-126.

RESENHA

Platão. *Crátilo, ou sobre a correção dos nomes*. Texto bilíngue grego-português, tradução de Celso de Oliveira Vieira, apresentação de Miriam Campolina, introdução de Marcelo P. Marques. S. Paulo: Paulus, 2014. 103 p.

José Trindade Santos*

* Universidade Federal do Ceará.

A tradução do diálogo *Crátilo*, de Platão, realizada por Celso Vieira a partir da edição de J. Burnet (PLATONIS. *Opera*. OUP., 1903), além de constituir uma novidade de relevo, apresenta particularidades que merecem recensão, às quais passo a fazer referência.

1. Todo o trabalho parece ser movido por um anseio de originalidade que leva o tradutor a correr riscos que poderão por em risco a compreensão de um diálogo sutil como o *Crátilo*. À partida, a opção por verter a segunda pessoa do singular – “tu” – por “você” cria algumas situações que dificultam o cotejo com a generalidade das traduções e comentários correntes do diálogo (p. ex., “O nome ‘Hermógenes’ não é o seu, nem se todos os humanos lhe chamam com ele”: 383b7-8¹).

Associadas a esta opção pela coloquialidade, manifestam-se ainda duas tendências contraditórias que criam situações por vezes estranhas. Se, por um lado, o Autor da tradução mostra preferência pelo uso de termos correntes (p. ex. *ponéron* – “mau” – por “imprestável”: 386b1, 3, 11, d5), por outro, verte a terminologia da onto-epistemologia platónica, consagrada pela generalidade das traduções correntes, por um conjunto de termos e expressões que o leitor dificilmente relacionará com ela. Passo a apresentar alguns exemplos:

‘*Eidos*’ (“forma”, “ideia”) é traduzido por “especificação” (389b3, 10, 390a6, b1, e3, 440b1), e o verbo ‘*oida*’, *eidenai* (“saber”) por “especificar”, “especificação” (384c5-6; um bom exemplo será: *Alla mén epithymô ge eidenai*

¹ Nesta recensão, a numeração das páginas, parágrafos e linhas é a indicada pela edição de MÉRIDIÉ, L. *Platon, Cratyle*. Paris: Les Belles Lettres, 1961. Todas as citações são indicadas entre aspas; as traduções de nomes entre parênteses são as mais frequentemente usadas noutras traduções, em diversas línguas.

– “Especificar me apetece”: 391b6), tal como ‘*epistamai*’ (“saber”, “conhecer”, “compreender”) por “ter consciência”, “conscientizar” (390b6, c2, 6, d), ou *tithêmi* (“impor”, “estabelecer” um nome), por “colocar” (385d9, 389a6), e *ennoein* (“ter em mente”, “pensar”, “considerar”) por “inteligir” (397e6, 399a4).

Estas opções poderiam não ter grande consequência, se, ao longo de todo o diálogo, não se tornassem invariáveis, como se de equivalências automáticas, ou quase, se tratasse. É ainda esse o caso de *einai, ousia* (“ser”/“existir”, “essência”/“existência”) por “existir” e “existência”, mesmo em contextos em que a ambiguidade predicativa/existencial deve ser observada (p. ex., “existissem”, “existe”: 386d4-6; 387a3, 423e1-5). É também o caso de verbos relativos à prática linguística (p. ex., *dêloô, dêloumai, dêlôma* – “indicar”, “significar”, “significação”), por “evidenciar” (423a8, b5, 433b3), ou *homologia, homologeîn* (“concordar”), por “confirmar” (384d1).

Para um leitor desavisado, a quem talvez faltem motivos para matizar com precisão os significados atribuídos aos termos gregos, a chamada de atenção para a gravidade destas opções poderá parecer fastidiosa. No entanto, para qualquer estudioso do *Crátilo*, a consistência das opções terminológicas é imprescindível, se pretender captar o fio condutor do argumento do diálogo.

Será acima de tudo o caso dos termos indicados a seguir. *Logos, legeîn*, são sempre vertidos por “fala”, “falar”, desconsiderando a relevância da vertente escrita na avaliação da argumentação, que apresenta os nomes não apenas como “dados” (*keimai, tithêmi*) às “coisas”, mas sobretudo como “escritos”² (*gegraptai*: 432a2, 3). Por outro lado, essa opção ignora a diversidade das traduções habituais de *logos*, há muito impostas pela esmagadora maioria das traduções e comentários do diálogo (“discurso”, “frase”, “proposição”, “enunciado”, etc.), indiferentes à orientação para contextos orais ou escritos. A tradução “dizer” é reservada para o verbo *phêmi* (383a4, 384c3, 392c5, *passim*), enquanto *eipeîn, proseipeîn*, são vertidos por “declarar”, “proclamar” (p. ex., 388b4, 429e3, 6; neste passo, esquecendo a tradução capital “dirigir-se a”). Por sua vez, em passos chave da análise do enunciado, *rhêma* é traduzido por “verbo” (399b7, 421b3, 425a1, 431b5, 431b5, 6), “verbalização” (421e1, 2), esquecendo as traduções mais consensuais: “expressão”, “locução”, “frase”, com o sentido amplo de “a ‘outra parte’ de um enunciado, a par de *onoma*” (ADEMOLLO, F. *The Cratylus of Plato, A Commentary*. Cambridge: CUP, 2011, p. 262-267).

Para além de constituir um erro traduzir a família *dynatos, dynamai, dynamis* (“capaz”, “ser capaz”, “capacidade”) por “princípio” (394b3-4, 405a1, 422c6, 435d2), notam-se ainda algumas escolhas equívocas, como: *didaskein, didaskalikos* (“ensinar”, “que serve para ensinar”), por “informar” (388b13, e1, 435d4); *ergon, dêmiourgos* (“trabalho”, “obra”), por “produto”, “produtor” (388d6, e1, 389a2); *prosêkon, prosêkô* (“conveniente”, “requerido”), por “correspondente”, “corresponder” (390a6, b1, 396a5, 429c2): erro reforçado pela tradução

² A partir de 389d5, os “sons” (*phthongous*) associados às “sílabas” no desenvolvimento da “teoria mimética” são substituídos pelas “letras” (*grammata*: 390e4 ss.) que os representam.

de *homoios* (“semelhante”) por “igual”, “igualdade” (430c12, 430a-b; quando a argumentação de Sócrates expressamente rejeita a “identidade” entre nome e nomeado: 432b-d). Menos grave será verter *phaulos* (“mediocre”, “grosseiro”) por “vulgar” (390d8, 401b7), ao contrário do que ocorre num ponto-chave da refutação do naturalismo de Crátilo (434c-435a), no qual a tradução de *sklērotês* (“dureza”) por “durabilidade” só serve para explorar a versão para português do problema criado pela equivalência – *sklērotês/sklēroter* –, nos dialetos de Atenas e Erétria.

Devo ainda referir a escolha terminológica que me parece mais chocante em toda a tradução. Inspirado por uma relação duvidosa, provocada pela leitura dos manuscritos por J. Burnet – que a generalidade dos editores contesta –, o A. encontra apoio para uma tradução “controversa” (*vide* n.10, p. 30), repetida vezes sem conta ao longo de todo o diálogo. Favorecendo a leitura de 416b5 – *Kai to kaloun ara kala* –, em vez de – *Kai to kalon ara kala* –, que faz todo o sentido (“O belo [*ergazetai*: “produz”: d1; *vide* c10-11] as coisas belas”), invoca o possível jogo de palavras entre *kaloun* (“chamador”) e *kala* (“coisas belas”) para propor a tradução de “belo”, “coisas belas” (em muitos casos simplesmente “bem”: *kalôs*), por “charmoso”, “com charme” (390d6, 393c8, 400b1, 403e2, 411a2 *passim*). Pergunto que sentido poderá ter para o leitor a tradução: “Tal qual o *chamador* [produz] as *charmosas* (416d5; n. 35, p. 67)?

Refiro de passagem algumas opções pontuais: *manteia* (“oráculo”) por “lição”; *agathos* (“bom”) por “excelente”; *skopein* (“investigar”) por “averiguar”; *sphodra* (“muito”) por “exuberante”; *semnon* (“sagrado”, “solene”) por “sinal” (392a2); *desmos* (“laço”, “cadeia”) por “detenção” (403c2). Também não posso deixar de registar três traduções de expressões correntes: *moi pollakís pragmata parechei* – (“muitas vezes parece que me crias dificuldades”) por “exibe para mim muitas coisas” (427d3-4); *dokeis ti moi legein* (“Parece-me que dizes qualquer coisa”), por “A opinião que você fala é a minha” (438b4), ou *phaiên ti moi legein* (*Id.*) por “Parece que você diz algo para mim” (402c4). Noto ainda o exagero na versão do par categorial *cheirous/ameinous* (“piores/melhores”), por “inferiores”/“einentes” (429a4-5) e “repulsivos”/“einentes” (429b7-8).

Poderia ainda fazer referência a passos em que o trabalho do A. se afasta da linha consensualmente seguida por boas traduções, hoje correntes, em português, francês e inglês, pondo em risco a compreensão do texto (nomeadamente nos passos 432a-b e 440c). Não o faço aqui porque com isso ultrapassaria os limites da apreciação da tradução, para me intrometer no comentário do texto.

2. Noutra perspectiva, abordo agora a avaliação da tradução da longa secção do diálogo (38 pp., num total de 57 pp. de Stephanus) dedicada às etimologias de cerca de 140 nomes proeminentes da literatura e cultura gregas. Se as intenções que levam Sócrates a entregar-se à empresa têm sido objeto de discussão dos comentadores, muitos concordam que Platão apresenta os nomes como um sistema descritivo, articulado e coerente, cuja “concordância” (*sympbhōnia*: 436b-d) permite justificar o parentesco semântico dos nomes

pelas semelhanças fonéticas que os ligam.³ O problema reside em decidir *de quê* são os nomes descrições.

Se para Sócrates só podem ser entendidos como designações “daquilo que as coisas (*pragmata*) são” (*ousia*: 386d-e), para Crátilo devem “indicar as naturezas” (*physeis*) às quais “são dados” (*keisthai*: 429c). Portanto, enquanto o filósofo lhes confere um uso decididamente referencial, o seu interlocutor atribui-lhes um uso descritivo.

Haverá também que ter em conta os diversos aspectos pelos quais as etimologias podem ser entendidas e a finalidade que visam na argumentação desenvolvida por Sócrates. Alguma bibliografia recente defende o alcance filosófico e metodológico da secção (SEDLEY, D. *Plato's Cratylus*. Cambridge: CUP, 2003, p. 25-50, p. 75-122) seja ressaltando o seu valor como “exibição agonística” (BARNEY, R. *Names and Nature in Plato's Cratylus*. New York and London: Routledge, 2001, p. 60-68), seja notando o carácter sistemático da estruturação de uma “doxografia” da tradição grega, “articulando a investigação dos nomes com a das coisas” (F. Ademollo 2011, p. 189-191; p. 199-210). Quanto à finalidade que visam, pode-se condensá-la no comentário sintético de Ademollo: “a função de ao menos uma parte das etimologias é minar as bases do naturalismo enquanto finge pô-lo em prática” (208).

Esta breve digressão sobre o sentido da secção das etimologias visa um único objetivo: questionar a opção do A. da tradução por “verter [para o português brasileiro] jogos de palavras do grego antigo” (contracapa). Se a prolongada atenção que Platão lhes dedica visa tantas e tão distintas finalidades, não será a compreensão delas inviabilizada por essa versão para português (ou qualquer outra, em qualquer língua)? Não deixará essa opção o leitor impossibilitado de captar a amplitude e profundidade do programa de Platão no *Crátilo*?

3. Termino esta recensão com uma nota positiva. É sabido que as mais acerbas críticas ao trabalho dos tradutores de textos de filosofia antiga são motivadas por não passarem de cópias de outras traduções, quase sempre publicadas noutras línguas. Como as críticas acima apresentadas amplamente documentam, *essa será a crítica que não pode ser feita a esta tradução*.

Como afirmei acima, atribuo a maioria dos erros que imputei ao A. da tradução – se de fato devem ser contados como erros – ao que considero um excesso de originalidade, inapropriado na tradução de um texto clássico de filosofia. Todavia, a coerência com que essa originalidade é defendida, pela imposição de uma tradução “padrão” a cada termo e expressão questionável, com absoluta indiferença pelas opções correntemente aceitas e pela diversidade de contextos em que ocorrem, se errada, constitui prova de coerência e respeito pela opção assumida.

Recebido em: 3 de outubro de 2014

Aprovado em: 19 de julho de 2016

³ Se, por um lado, a função do nome é imitar as coisas; por outro, cada nome é explicado pela sua relação – a um tempo fonética e semântica – seja com outros nomes, seja com as “expressões” (*rhêmata*) de que deriva.