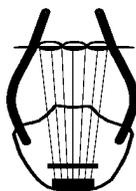


ISSN 1517-4735

K L E O S

REVISTA DE
FILOSOFIA ANTIGA



v.9-10 • n.9-10

RIO DE JANEIRO

JULHO DE 2005 • JULHO DE 2006

PROGRAMA DE ESTUDOS EM FILOSOFIA ANTIGA • INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

Reitor
Aloísio Teixeira

Vice-reitora
Sylvia da Silveira de Mello Vargas

Pró-reitor de Pós-graduação e Pesquisa
José Luiz Fontes Monteiro

Diretor do IFCS
Jessie Jane Vieira de Souza

Chefe do Departamento de Filosofia
Ricardo Jardim de Andrade

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica
Ulysses Pinheiro

Coordenador do Programa de Estudos em Filosofia Antiga
Maria das Graças de Moraes Augusto

K L E O S

REVISTA DE FILOSOFIA ANTIGA

Publicação Anual do Programa de Estudos em Filosofia Antiga do Instituto de Filosofia
e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro

Indexada ao *L'Année Philologique*

Editor

Maria das Graças de Moraes Augusto, UFRJ

Secretária

Alice Bitencourt Haddad, UFRJ

Comissão Editorial

Admar Almeida da Costa, UNESA

Alice Bitencourt Haddad, UFRJ

Antonio Orlando de Oliveira Dourado Lopes, UFMG

Carolina de Mello Bomfim Araújo, UFRJ

Markus Figueira da Silva, UFRN

Olimar Flores Júnior, UFMG

Conselho Editorial

David Bouvier, Université de Lausanne, Suíça

Donaldo Schüler, UFRGS

Gilvan Luiz Fogel, UFRJ

Jacyntho José Lins Brandão, UFMG

Jean Frère, Université de Strasbourg, França

Marcelo Pimenta Marques, UFMG

Maria da Graça Franco Ferreira Schalcher, UFRJ

Maria das Graças de Moraes Augusto, UFRJ

Maria Isabel Santa Cruz, UBA, Argentina

Marie-Laurence Declos, UPMF-Grenoble, França

Maria Sylvia Carvalho Franco, USP, UNICAMP

Paula da Cunha Corrêa, USP

Paulo Butti de Lima, Università degli Studi di Bari, Itália

Roberto Bolzani, USP

Ute Schmidt Osmanczick, UNAM, México

Revisão

Alice Bitencourt Haddad, UFR

Carlos de Souza Ferreira

Alexandre Schmitt

Design Gráfico

Paula Seara

Apoio

FAPERJ / Gráfica da UFRJ

Endereço para Correspondência

PRAGMA • Programa de Estudos em Filosofia Antiga

Instituto de Filosofia e Ciências Sociais • Universidade Federal do Rio de Janeiro

Largo de São de Francisco de Paula, 1, sala 307 A • CEP 20051.070 • RJ

Tel: 0055.21.2252.8035/4, Ramal 316 • Fax: 0055.21.2221.1470 • e-mail: kleos@globo.com

PEDE-SE PERMUTA / WE ASK FOR EXCHANGE

SUMÁRIO

Apresentação	7
Ulisses e o personagem do leitor na <i>República</i> : reflexões sobre a importância do mito de Er para a teoria da mimese • <i>David Bouvier</i>	9
Connaissance comme re-connaissance: <i>Gygès et le chien philosophe</i> • <i>Isabelle Milliat-Pilot</i>	39
“Hefesto, vem cá; depressa, Platão precisa de ti”. (D.L., III, 5) • <i>Maria das Graças de Moraes Augusto</i>	67
Gláucon, Adimanto e a necessidade da filosofia • <i>Guilherme Domingues da Motta</i>	87
<i>Areté</i> e vida primitiva: uma comparação entre o Livro II da <i>República</i> e o Livro III das <i>Leis</i> • <i>Richard Romeiro</i>	115
O poder do falso no <i>Hípias Menor</i> de Platão • <i>Carolina Araújo</i>	145
A <i>dýnamis</i> da retórica • <i>Paulo Butti de Lima</i>	163
A invenção da escrita: Teute no jardim de Adônis • <i>Admar Almeida da Costa</i>	179
Aristóteles frente a Platón: el argumento de los relativos en el tratado <i>Sobre las Ideas</i> • <i>Silvana Gabriela Di Camillo</i>	197
RECENSÕES BIBLIOGRÁFICAS	
A narrativa de Crítias e a história de uma história • <i>Alice Bitencourt Haddad</i>	221
<i>Eidos – Idea</i> . Platone, Aristotele e la tradizione platonica de F. Fronterotta e W. Leszl • <i>Maria Gabriela Casnati</i>	245
Analyses & réflexions sur ... Platon, Gorgias de <i>Guy Samama</i> • <i>Malena Tonelli</i>	251
NORMAS EDITORIAIS	257

APRESENTAÇÃO

A edição de Kléos que ora trazemos a público, conjugando dois volumes em um único exemplar, é inteiramente dedicada ao pensamento de Platão.

Assim, as pesquisas e debates constituídos no âmbito dos Seminários Platônicos do PRAGMA estão atualizados a partir de dois conjuntos de textos: o primeiro, dedicado à *República* de Platão, contém parte dos trabalhos apresentados e discutidos no II *Colóquio Platônico: Politeia, II*, realizado em maio de 2006; e o segundo, parte dos trabalhos regularmente apresentados ao longo de 2005 e 2006.

No que tange à *República*, David Bouvier, a partir do tema da *mimesis*, procurará demonstrar que este, por estar vinculado a um programa ético que questiona o estatuto do texto platônico e o papel do leitor, pode levar-nos à solução de algumas das aporias contidas no diálogo; seguindo-se da reflexão feita por Isabelle Milliat-Pilot acerca de alguns dos temas presentes no “mito de Gíges” no livro II, e a assimilação da figura do *phylax* ao cão como o primeiro momento em que o “natural filósofo” se constitui como tal.

A seguir, retomando o tema da relação entre *politeia* e *dikaíosyne* na *República*, Maria das Graças de Moraes Augusto, partindo da paráfrase ao verso 392 do Canto XVIII da *Iliada*, citado por Diógenes Laércio, proporá a retomada das relações entre o filósofo e o artesão, buscando compreender a função do demiurgo na construção da *pólis lóga(i)* como estrutural e reguladora do argumento acerca da probabilidade ontológica da *orthè politeia*; enquanto Richard Romeiro, analisando a gênese da cidade no livro II, a partir de sua proximidade com a “arqueologia” das leis, exposta em *Leis* III, mostrará que a “representação platônica” da vida primitiva, apresentada em ambos os textos mencionados, é profundamente ambígua, sobretudo no que diz respeito ao tema da *areté*. Por outro lado, a pergunta sobre o significado da filosofia, e a justificativa de sua “necessidade” na vida da *pólis* será abordada por Guilherme Domingues da Motta, a partir de questões levantadas, mas não respondidas na *Apologia* e nos ditos diálogos socráticos, que, dado o contexto específico da *República*, estão plenamente respondidos nos argumentos de Gláucon e Adimanto no livro II.

A presença dos sofistas nos diálogos platônicos será analisada sob

três aspectos importantes: a questão da *dýnamis*, as relações entre *pseúdos* e *alethés* e o tema da *árkhé*.

Nesse sentido, Carolina Araújo voltar-se-á para o *Hípias Menor*, onde, reavaliando as relações entre o ser *dýnatós* e as noções de *pseúdos* e *alethés*, empreende uma leitura “alternativa” da afirmativa de que o “o homem falso e o homem verdadeiro são o mesmo”; enquanto Paulo Butti de Lima, detendo-se na *dýnamis* da retórica e em seu resultado pedagógico – o *árkhéin*, o poder de comandar –, procurará demonstrar, desde as figuras históricas de Mênon, apresentadas por Platão no *Ménon*, e por Xenofonte na *Anábasis*, como reveladoras da concepção gorgiana da retórica, que os temas da *dýnamis* e do *árkhéin* nos revelam que o Górgias retrado por Platão no *Górgias* e no *Ménon*, não são mera construção filosófica, mas contém elementos históricos comuns à tradição.

O tema da retórica será abordado por Admar Almeida da Costa, a partir da retomada da ambigüidade da escrita em relação à memória, expressa no mito de Teuth no *Fedro*, onde o autor indagará se essa ambigüidade, estendida aos discursos orais, não estaria no âmago da crítica platônica à Retórica.

Finalmente, Silvana Gabriela di Camillo, retomando o *Peri Ideôn* de Aristóteles e sua análise do “argumento dos relativos”, preservado no *Comentário à Metafísica*, I, 9 de Alexandre de Afrodísias, tentará mostrar, em posição distinta daquela tradicionalmente defendida por E. L. Owen, que os termos $\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o} / \pi\rho\acute{o}\varsigma \tau\iota$ não são excludentes.

Na seção *Recensões Bibliográficas*, o *Crítias* de Platão será objeto de Ensaio Bibliográfico elaborado por Alice Haddad, enquanto as obras de F. Fronterota e W. Leszl, *Idea. Platone, Aristotele e a tradizjoni platonica*, e de G. Samama, *Analyses & réflexion sur ... Platon, Gorgias*, serão objeto das *Notícias Bibliográficas* apresentadas, respectivamente, por M. G. Casnati e Malena Tonelli.

Por fim, faz-se necessário agradecer e sublinhar o apoio da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro – FAPERJ, sem cujo suporte financeiro não teriam sido possíveis a organização do *II Colóquio Platônico: Politeia, II* e a edição das atas dos *Seminários de Estudos Platônicos*; e à Gráfica da UFRJ e seus funcionários, em especial a Carla Aldrin e Luiz Ricardo A. Queiroz, que sempre amigos e cordatos, auxiliaram e suportaram as dificuldades que permearam todo o trabalho desta edição de *Kléos* – da greve dos funcionários das universidades públicas ao trabalho desta edição, em condições tipográficas nada ideais, para textos como os que apresentamos neste volume.

A Comissão Editorial

**ULISSES E O PERSONAGEM DO LEITOR NA *REPÚBLICA*:
REFLEXÕES SOBRE A IMPORTÂNCIA DO MITO DE ER PARA
A TEORIA DA MIMESE ***

DAVID BOUVIER

*Département de Sciences de l'Antiquité
Université de Lausanne*

No “pequeno mundo”¹ que os diálogos de Platão põem em cena, Sócrates é exclusivamente um homem da palavra. Ele fala, coloca questões, escuta e responde, mas não o vemos quase nunca escrevendo, ou lendo um texto que ele tivesse anteriormente escrito. Ao contrário, nesse mundo que ele cria e onde ele dá a palavra a tantos personagens, Platão renuncia a se atribuir um lugar e fazer ouvir sua própria voz². O “eu” dos diálogos platônicos remete sempre a outros, nunca ao autor. Sabe-se quem fala com quem, como os discursos de um são ditos pela voz de outro, mas não se sabe nunca nem como, nem por que Platão quis transcrever tudo. Sua escrita não explica como encontrou a voz de Sócrates³. Platão se pretendeu exterior ao mundo que ele descreveu para se ater exclusivamente a seu papel de escritor. Tal como é suposta pelo *corpus* dos diálogos ditos socráticos, a complementaridade de Sócrates e Platão é perfeitamente simétrica: um Sócrates que fala sem nunca escrever e um Platão que escreve sem nunca fazer ouvir sua voz. Pensada segundo as diferentes modalidades nos diversos diálogos de Platão, essa complementaridade da voz e da escrita termina na *República* com um questionamento acerca do estatuto do leitor. Se ele continua implícito, o problema de uma relação entre o livro e a realização da cidade ideal, por outro lado, é subjacente ao projeto do diálogo.

^{*}As idéias expostas neste estudo foram objeto de três conferências: na Universidade de Chicago em maio de 1994, na Universidade Federal do Rio de Janeiro e na de Juiz de Fora em outubro de 2000. Agradeço pelos preciosos comentários a todos os interlocutores, tais como Laura Slatkin, Helen Bacon, James Redfield, Maria das Graças de Moraes Augusto e Neiva Ferreira Pinto.

¹Sobre esse “pequeno mundo”, cf. VIDAL-NAQUET, P. *La démocratie grecque vue d'ailleurs*. Paris: Flammarion, 1990, p. 116-117.

²Chegando ao ponto de falar de si mesmo na terceira pessoa; cf. PLATÃO. *Fédon*, 59b.

³Ao contrário de Euclides, que explicita a maneira de retranscrever seus encontros com Sócrates; cf. PLATÃO. *Teeteto*, 143a et seq.

1 *O livro como novo instrumento da cultura grega*

É preciso aqui lembrar que a época de Platão é a de uma mutação fundamental que conduz progressivamente ao advento do livro. Após ter conhecido uma difusão essencialmente oral durante vários séculos, a cultura poética e literária implica, cada vez mais, no IV século, a passagem para a escrita. Se ele continua a ir ao teatro e a escutar os rapsodos, o cidadão ateniense também começa a ler obras escritas ou recopiadas a mão sobre rolos de papiro⁴. Sem imprensa, os exemplares de uma mesma obra permanecem muito pouco numerosos e sua difusão não pode ser senão extremamente lenta. Todavia, o comércio de “livraria” existe e a posse de um “livro” torna-se coisa comum⁵; os “intelectuais” que possuem bibliotecas não são mais raros e, se o leitor voraz é mal visto⁶, a prática da leitura não deixa, no entanto, de se expandir.

O leitor moderno está habituado demais a ler para conseguir imaginar quais poderiam ser os sentimentos dos primeiros leitores gregos em uma sociedade que descobria o livro. A aparição de uma nova tecnologia tem sempre algo de mágico. É conhecida a anedota dos primeiros espectadores de cinema que tiveram medo durante a projeção de um filme que mostrava de frente a chegada de um trem; é conhecido hoje aquele fenômeno de fascinação hipnótica que experimentam, ao entrarem no mundo virtual dos jogos de informática, alguns usuários que vêem se confundirem os limites entre o real e a ficção. Errar-se-ia ao subestimar o encanto alienante que podia produzir, em um público pouco habituado, a leitura de uma obra tão longa quanto a *República*.

2 *A República ou a aventura de uma leitura*

A *República* é um monólogo no qual Sócrates relata no estilo direto a discussão que ocorreu na véspera na casa de Céfalo. O leitor é assim confrontado com o paradoxo de uma escrita que o obriga a ler o relato de

⁴ Para testemunhos antigos sobre a prática da leitura na Grécia do fim do V e começo do IV séculos, cf. EURÍPIDES. *Hípólito*, 856-865; ARISTÓFANES. *Os Cavaleiros*, 188-9; *Nuvens*, 18-20; *Rãs*, 52; 1109-1114; PLATÃO. *Protágoras*, 325e-326a; *Fedro*, 230e; DEMÓSTENES. *Contra Macartatus*, 18. Cf. também KENYON, F. G. *Books and readers in Greece and Rome*. Oxford: Oxford University Press, 1951 e HARVEY, F. D. Literacy in the Athenian Democracy. *Revue des Etudes Grecques*, Paris, v. 79, p. 585-635, 1966.

⁵ Sobre a existência de bibliotecas privadas na Atenas dos V e IV séculos, cf. ARISTÓFANES. *Rãs*, 943; 1409 e XENOFONTE. *Memoráveis*, IV, 2, 10. Sobre esses aspectos da difusão do livro e da leitura na Grécia Clássica, cf. TURNER, E. G. I Libri nell'Atene del V e IV secolo a. C. In: CAVALLO, G. (Ed.). *Libri, editori e pubblico nel mondo antico*. Roma: Laterza, 1977. p. 5-24; KLEBERG, T. Commercio librario ed editoria nel mondo antico. In: CAVALLO, 1977, p. 27-80 e CANFORA, L. Le biblioteche ellenistiche. In: CAVALLO, G. (Ed.). *Le biblioteche nel mondo antico e medievale*. Roma: Laterza, 1988. p. 5-28.

⁶ XENOFONTE. *Memoráveis*, IV, 2, 7-8.

uma conversação oral. No início do IV século, para a maioria dos cidadãos, é uma experiência nova ouvir sua própria voz reproduzir não um fragmento, mas todo o desenvolvimento do pensamento de um terceiro. Desenrolando o papiro de uma obra como a *República*, o leitor do IV século descobria de repente que sua própria voz podia levar, como se fossem seus, os pensamentos de um Sócrates ou as críticas acerbas de um Trasímaco⁷. As recitações de cantos épicos, a poesia coral, os espetáculos trágicos se inscreviam nos contextos religiosos e rituais que supunham relações bem definidas entre os heróis evocados, os atores da performance e o público. Escutar a voz de um aedo inspirado pelas Musas no festival das Panatenéias ou olhar um ator mascarado na cena trágica durante as Grandes Dionisíacas é uma coisa⁸; assumir você mesmo, durante várias horas, em voz alta e num contexto privado, a leitura de um texto no estilo direto é outra coisa. A leitura supunha uma situação psicológica ainda mal conhecida, que podia fascinar tanto quanto inquietar. Aonde podia levar o uso tão prolongado de um “eu” remetendo a Sócrates ou a Trasímaco?

Platão foi um dos primeiros escritores a compreender que o livro podia transformar toda a relação do indivíduo e da coletividade com o saber e a cultura⁹. Na *República*, essa tomada de consciência é fundamental. Se, na ficção do diálogo, Sócrates se satisfaz com a qualidade de seus interlocutores¹⁰, Platão parece ter em vista um leitor mediano, mas que ele conseguiria despertar para responsabilidades tanto filosóficas quanto políticas. Nesse sentido, pode-se dizer que a escrita do diálogo supõe, na *República*, uma aventura da leitura¹¹.

3 A armadilha de Trasímaco e a alusão a um leitor mediano

A primeira impressão do leitor da *República* poderia ser um

⁷ O recurso a um escravo leitor é atestado (cf. PLATÃO. *Teeteto*, 143c), mas o cidadão grego praticava também correntemente a leitura solitária; cf., por exemplo, ARISTÓFANES. *Rãs*, 52. Para uma prática da leitura silenciosa, cf. KNOX, B. M. W. Silent reading in Antiquity. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, Durham, v. 9, p. 421-435, 1968, e SVENBRO, J. L'invention de la lecture silencieuse. In: CAVALLO, G.; CHARTIER, R. (Ed.). *Histoire de la lecture dans le monde occidental*. Paris: Seuil, 1997. p. 47-77.

⁸ Certamente o ator trágico já tinha realizado essa experiência encarnando figuras mais terríveis que Trasímaco, mas ele levava uma máscara e sua recitação estava inserida num contexto religioso e ritual bem definido. Lembremos também que a tragédia grega ignora a idéia de interpretação no sentido em que a entendemos; cf. LANZA, D. Il percorso dell'attore. In: MOLINARI, C. (Ed.). *Il Teatro greco nell'età di Pericle*. Bologna: Il Mulino, 1994. p. 297-311. Ver, especialmente, p. 307.

⁹ Ver, sobre o assunto, a obra doravante clássica de HAVELOCK, E. A. *Preface to Plato*. Cambridge, MA: Belknap Press, 1963; bem como CERRI, G. *Platone sociologo della comunicazione*. Milano: Il Saggiatore, 1991, p. 77-128.

¹⁰ PLATÃO. *República*, 450b.

¹¹ Cf. *infra* a relação estabelecida entre Ulisses e o leitor no mito de Er.

sentimento de frustração. Ele se encontra implicado num diálogo onde ele não pode intervir diretamente. Ele lê e escuta Sócrates, que conduz o debate, ouve suas questões, mas não pode nunca respondê-las diretamente. A cada vez ele deve tornar sua a resposta do interlocutor posto em cena no diálogo. A progressão da leitura o obriga a sacrificar ou a conformar suas próprias respostas à dos personagens de Platão. A cada vez que ele poderia formular uma resposta diferente, o leitor se frustra por não saber qual rumo seu próprio ponto de vista poderia dar ao debate. Para progredir em sua leitura, ele deve se esquecer de sua própria maneira de pensar e violentar seu próprio caráter para continuar a assumir as diferentes posições de todos os interlocutores de Sócrates, começando, no livro I, pelo acalorado Trasímaco, semelhante a um “animal selvagem” (θηρίον)¹², que sustenta a tese da superioridade da injustiça em relação à justiça.

É claro que um leitor que não se reconhecesse nunca nas respostas dos personagens logo interromperia sua leitura, a não ser que fosse a ela obrigado por outras razões. O genial Platão limita, então, ao máximo esse sentimento de frustração, atribuindo aos interlocutores de Sócrates respostas lógicas e às vezes triviais que, estatisticamente, têm mais chance de corresponder àquelas que um leitor comum formularia. A dinâmica da *República* supõe, assim, um jogo de identificação que se inicia com uma adesão preliminar ao ponto de vista de Trasímaco e se encaminha para um reconhecimento da tese de Sócrates. No debate do livro II, os personagens de Gláucon e Adimanto desempenham, nesse sentido, um papel intermediário interessante. Observando que a argumentação de Sócrates se opõe à opinião “da maioria” (οἱ πολλοί)¹³, e retomando, para reforçá-los, os argumentos de Trasímaco, os dois irmãos reabrem o debate nuançando-o e denunciando uma demonstração, a seus olhos, insuficiente. Sua intervenção obedece à estratégia de Platão de conduzir seu leitor a uma progressiva aceitação do ponto de vista de Sócrates, e isto para alcançar a felicidade inerente à prática da justiça. A intenção da *República* será melhor realizada se o leitor tiver então a impressão, desvencilhando-se do ponto de vista de Trasímaco, de uma conversão ou transformação de seu pensamento. A tentação de uma identificação com o ponto de vista de Trasímaco é, nesse sentido, a primeira prova imposta ao leitor. Não se ficará surpreso, então, ao se verificar que os

¹² PLATÃO. *República*, 336b5.

¹³ PLATÃO. *República*, 358a4.

interlocutores do debate vão muito rapidamente abordar uma questão relacionada diretamente com o problema da identificação.

4 A fragilidade da alma e o poder da poesia

No início do livro II, o debate é, portanto, reaberto. Para colocar a questão de um ângulo diferente, Sócrates escolhe examinar como justiça e injustiça se formam numa cidade e, com esse fim, ele começa a construir, em discurso, a cidade que lhe servirá de modelo e que se tornará a cidade modelo. A educação dos guardiões previstos para defender a cidade constitui um problema maior. Centrada sobre o ensinamento dos poetas, a educação tradicional deve ser submetida a um exame crítico. É todo o dossiê da educação e do papel mais geral da poesia que Sócrates abre aqui.

O ponto essencial é que a alma, se ela é imortal, não possui, entretanto, um caráter definitivamente adquirido e fixo, mas se revela frágil e influenciável. Sócrates insiste: é sobretudo quando o indivíduo é ainda “jovem e tenro [νεῦ καὶ ἀπαλῶ] que se o molda [πλάττεται] e que se o marca melhor com a impressão [τύπος] que se lhe quer dar [ἐνσημῆνασθαι]”¹⁴. Eis por que a educação é primordial: ela não educa apenas o indivíduo; ela o “forma” no sentido primeiro do termo. Considerando o efeito particular que a poesia exerce sobre a alma¹⁵, Sócrates recomenda uma legislação sobre o conteúdo das fábulas para evitar que as crianças não recebam “em suas almas [ἐν ταῖς ψυχαῖς] opiniões [...] contrárias àquelas que elas deverão ter [...] quando forem grandes”¹⁶. Do mesmo modo será recomendado às mães e às mães que contem às crianças apenas as fábulas retidas pelo programa de Sócrates, a fim de “moldar suas almas [πλάττειν τὰς ψυχὰς] com essas histórias [μύθοις] bem mais do que elas o fazem pelos corpos com suas mãos”¹⁷. E o que vale para as crianças vale também para os adultos. Nem Homero nem Hesíodo devem, portanto, escapar de uma crítica cerrada quanto ao conteúdo de seus poemas. A escuta de sua poesia poderia acarretar graves conseqüências para a alma e para a própria identidade daquele que os escuta. Até aqui o leitor da *República* não toma ainda nenhum cuidado com a eventual influência do texto que lê. Mas as coisas vão rapidamente se complicar.

¹⁴ PLATÃO. *República*, 377b.

¹⁵ PLATÃO. *República*, 376e.

¹⁶ PLATÃO. *República*, 377b7-8.

¹⁷ PLATÃO. *República*, 377b-c.

5 Da poesia mimética à leitura mimética

Após examinar a quais tipo de discurso poetas e mitólogos devem se ater, Sócrates passa ao exame da forma poética para distinguir três formas de narração: a “narração simples” (ἀπλῆ διήγησις), o “gênero mimético” (διὰ μιμήσεως) e o gênero misto que mistura narração simples e mimese¹⁸. Sócrates é aqui perfeitamente claro: há narração simples quando o poeta conta sua história no estilo indireto e mimese quando ele profere diretamente as palavras de um ou outro de seus personagens. Na *diégēsis* simples, ele fala “em seu próprio nome”: αὐτός¹⁹; “ele não se empenha em desviar a atenção como se aquele que falasse fosse outro além de si mesmo”²⁰. Por outro lado, quando ele recorre à forma mimética, ele fala “como se fosse outro” (ὡς τις ἄλλος ὢν)²¹; “tornando sua linguagem semelhante” à do personagem que ele faz falar, como se ele “se escondesse a si mesmo” (ἑαυτὸν ἀποκρύπτειτο)²². E é Sócrates quem constata que “tornar-se a si mesmo semelhante [ὁμοιοῦν ἑαυτόν] a outro, seja pela voz, seja pela atitude, é imitar [μιμῆσθαι] aquele a quem se torna semelhante”²³.

Após essa definição, a seqüência da demonstração de Sócrates é marcada por um curioso deslize. Como ele havia anteriormente tratado dos efeitos do assunto das fábulas sobre a alma da criança e do adulto no caso de uma escuta²⁴, a lógica seria que Sócrates examinasse em seguida o efeito do discurso mimético, tal como ele acaba de definir, sobre a alma do ouvinte. Mas, de uma maneira um pouco surpreendente, ele evita precisamente essa questão²⁵, para tratar simplesmente das diferentes atividades que o guardião deve ou não imitar²⁶.

Postulando que não se deve imitar várias coisas, mas apenas uma só, Sócrates insiste para que o futuro guardião nunca imite nada além das únicas qualidades que ele deve adquirir desde a infância: “coragem, temperança, piedade, grandeza de alma do homem livre e toda qualidade semelhante”²⁷.

¹⁸ PLATÃO. *República*, 392c et seq.

¹⁹ PLATÃO. *República*, 393a6.

²⁰ PLATÃO. *República*, 393a6-7.

²¹ PLATÃO. *República*, 393c1.

²² PLATÃO. *República*, 393c10.

²³ PLATÃO. *República*, 393c5-6.

²⁴ PLATÃO. *República*, 377b; d; 378e.

²⁵ Em 401d e 411, ele se interessa pelo efeito dos ritmos e da harmonia sobre a alma do ouvinte. Essa mesma questão só será resolvida no livro X, 605c10-d5.

²⁶ PLATÃO. *República*, 395b-c.

²⁷ PLATÃO. *República*, 395c3-5.

Ele evitará, por outro lado, realizar (ποιεῖν) e imitar (μιμεῖσθαι)²⁸ as qualidades contrárias “por medo de receber dessa imitação alguma coisa da realidade [τοῦ εἶναι]”²⁹. É que, constata Sócrates, “as imitações [αἱ μιμήσεις], iniciadas desde a infância e prolongadas em seguida, se estabelecem como hábitos [ἔθη] e tornam-se uma segunda natureza [φύσιν] para o corpo, a voz e o pensamento”³⁰. A frase é primordial: a mimese pode conduzir a uma transformação da pessoa; a imitação supõe uma adequação ao modelo que pode, com o tempo, marcar de maneira definitiva a alma do imitador.

O argumento é muito forte, mas o curioso nessa concepção, já o disse, é que Sócrates fala do guardião como se ele “representasse” (ποιεῖν) ou “imitasse” (μιμεῖσθαι), ele próprio, as diferentes ações ou figuras evocadas; como se ele fosse um poeta-imitador e não um simples ouvinte³¹. Ora, desde 376c, o debate se volta para a educação do guardião, sobre o conteúdo e a forma dos textos que ele deverá ou não escutar. Pode-se então, em se inspirando no *Íon*, supor que os procedimentos de identificação mimética são os mesmos para o enunciador e para o ouvinte, se o ouvinte de um poema termina sempre por se assimilar ao enunciador? Mas, então, por que Sócrates não o diz explicitamente, e por que ele não se empenha em demonstrar esse mecanismo de assimilação que não é evidente? A questão não mudará tampouco a interpretação da totalidade da teoria da mimese, mas ela não é menos importante para se compreender a estratégia do discurso platônico que tira partido desse deslize para alargar o ponto de vista.

Buscando sua demonstração, Sócrates passa, efetivamente, do caso particular do guardião para o de um “homem que tem o senso da justa medida” (μέτριος ἀνὴρ)³², uma figura mais suscetível de corresponder à identidade do leitor. Sócrates formula então uma primeira conclusão cujo valor geral deve ser sublinhado: numa narração (ἐν τῇ διηγήσει), o homem comedido (μέτριος ἀνὴρ) consentirá em repetir as palavras ou a ação de um homem de bem (ἀγαθοῦ), “como se ele fosse esse mesmo homem [ὡς αὐτὸς ὢν ἐκεῖνος] e sem se envergonhar de tal imitação”³³. Por outro lado, ele se recusará a “modelar-se

²⁸ PLATÃO. *República*, 395c6.

²⁹ PLATÃO. *República*, 395c7.

³⁰ PLATÃO. *República*, 395d2-3.

³¹ A esse respeito, notar-se-á a sutil mudança do verbo πράττειν, em 395c3, para o verbo ποιεῖν, em 395c6.

³² PLATÃO. *República*, 396c5.

³³ PLATÃO. *República*, 396c4.

e assimilar modelos de homens piores que ele” (αὐτὸν ἐκμάττειν τε καὶ ἐνιστάσθαι εἰς τοὺς τῶν κακίωνων τύπους)³⁴. O alargamento da concepção permite então a Sócrates voltar ao caso do poeta, integrando-o na categoria mais geral dos oradores³⁵ e contadores, e opondo o bom narrador ao mau. O mau orador é aquele que se deixa levar e imita tudo – ruído do vento, relâmpago, instrumentos de música, berros dos animais – para agradar a um largo público que prefere as narrativas misturadas e ricas em imitações variadas³⁶. A conclusão final é então irrevogável: a cidade modelo não poderia reter “esse homem hábil em tomar todas as formas e em imitar tudo”, pelo menos “se ele viesse para cá para se apresentar em público e recitar seus poemas”; por outro lado, ele necessitará “de um poeta [ποιητῆ] e de um contador [μυθολόγῳ] mais austeros e menos agradáveis, mas capazes de imitar a linguagem [λέξι] do homem correto [επεικούς]”³⁷.

Nessa parte do livro III, a análise dos processos psicológicos implicados pelo discurso mimético parece ser feita apenas em relação ao enunciador. A análise esperada sobre os processos de identificação miméticos do ouvinte foi substituída por uma análise que se volta para a figura do poeta imitador, julgado segundo os critérios que se revelam válidos para todo orador ou todo enunciador – uma generalização tornada possível pelo mencionado deslize³⁸. Por que, em se tratando do texto mimético, o caso do ouvinte não foi mais bem isolado e distinguido daquele do enunciador?

Num estudo recente onde ele considera essa passagem, S. Halliwell percebe o problema e o resolve observando que o texto se torna muito mais claro se se aceita considerar que Sócrates está atento, nesse desenvolvimento, ao caso de um guardião leitor³⁹. No caso de uma leitura privada, a distinção entre enunciador e ouvinte perde toda a pertinência, uma vez que todo leitor é também necessariamente ouvinte de sua própria voz⁴⁰. A imagem de um

³⁴ PLATÃO. *República*, 396d9-e1.

³⁵ Cf. ῥήτορος em PLATÃO. *República*, 396e10.

³⁶ PLATÃO. *República*, 397d7.

³⁷ PLATÃO. *República*, 398b1-2.

³⁸ Poder-se-ia notar que Sócrates se contenta em considerar como, em sua vida cotidiana, o guardião pode ser levado a repetir histórias de pessoas que ele encontra; mas então, novamente, afasta-se muito do tema da passagem, que trata da influência e do papel dos poetas sobre seu público.

³⁹ HALLIWELL, S. The *Republic's* Two Critiques of Poetry. In: HÖFFE, O. (Ed.). *Platon: Politeia*. Berlin: Akademie Verlag, 1997. p. 313-332. Cf. p. 322: “Plato suggests, we might say, that ‘reading’ dramatic poetry is always a kind of acting”.

⁴⁰ Não estou certo de que seja necessário aqui distinguir entre o caso da leitura em voz alta e da leitura silenciosa. Para o mecanismo psicológico, é o uso mental do “eu” que me parece determinante.

guardião que reproduz voz e barulhos de todo tipo é sobretudo convincente se se o imagina lendo em voz alta. S. Halliwell tem razão, mas ainda é preciso se perguntar por que Sócrates apenas sugere o que poderia ter sido dito mais explicitamente. Reparando com mais atenção, parece que a mera sugestão lhe permite evitar duas dificuldades que um discurso explícito não poderia evitar. Nessa época, a leitura se generaliza sobretudo no caso da prosa, mas ela continua pouco freqüente no caso da poesia⁴¹. Ademais, nada nos permite afirmar que a leitura pressupõe os mesmos mecanismos miméticos que a audição. Assumindo fisicamente o “eu” dos personagens que eles representam, o rapsodo e o ator não constituem, porém, um intermediário que transmite, para neutralizá-la ou reforçá-la, a identificação do ouvinte com o herói representado. O caso do ator trágico fornece um exemplo interessante: o espectador pode estar fascinado pelo personagem, pode sonhar que se assemelha a ele, mas a identificação não pode ser direta. Entre sua pessoa de espectador e o herói representado há o intermediário do ator e sua máscara; isso não diminui em nada a força com a qual o drama pode agir sobre o público, mas, do ponto de vista dos mecanismos de identificação, é importante destacar que a escuta de um drama não obriga o público a assumir a representação dos heróis postos em cena⁴². O leitor da *República* é, por outro lado, constrangido a emprestar sua própria voz a Sócrates, que fala no estilo direto, isto é, a identificação é direta.

Ainda apenas lançando sugestões, Sócrates se dispensa de dever examinar as conseqüências psicológicas desses diferentes procedimentos enunciativos; escamoteia a questão do papel social que o rapsodo e o ator podem desempenhar enquanto intermediários nos procedimentos de identificações miméticas⁴³. Não é pouco. Mas, justamente, em toda essa passagem, Sócrates visa menos a uma análise dos procedimentos de identificação enquanto tais do que à necessidade de definir uma ética da mimese (o que o homem de bem deve ou não imitar). Para este fim, importa-lhe poder considerar sobre um mesmo plano o poeta, o orador e o guardião, implicitamente assimilado, pela circunstância, a um leitor. A conclusão explícita⁴⁴ pode então opor o poeta ao orador mais austero sem nenhuma

⁴¹ Cf. TURNER, 1977, p. 22-3.

⁴² Cf. *supra* n. 8.

⁴³ Platão é, a esse respeito, mais preciso no *Íon* ou nas páginas finais do *Fedro*.

⁴⁴ PLATÃO. *República*, 398a-b.

dessimetria: a uma poesia que se compraz em imitar tudo para agradar a uma multidão que dá sua preferência às imitações variadas, o homem que tem o senso da medida preferirá uma narrativa mimética, mais austera, mas que lhe permita identificar-se com um homem de bem. A conclusão implícita é que todo leitor preferirá ler um texto que o leve a reproduzir as falas de um homem melhor do que ele. Encontra-se aqui uma ética da leitura que Sócrates teria dificuldades em estabelecer sem assimilar escuta, mimese e leitura.

6 O perigo do texto de Platão

Nesse estágio, o leitor pode marcar uma pausa em sua busca da *República* e se interrogar sobre a dimensão e o constrangimento miméticos que sua posição de leitor implica. Desde o início, ele teve que, lendo, emprestar sua voz aos diferentes personagens do diálogo ali contidos, inclusive ao acalorado Trasímaco, que se distinguiu, durante o livro I, por seus movimentos de humor e sua arrogância. Ora Sócrates acaba de afirmar o perigo que pode representar para a alma a imitação de um homem que não sirva de exemplo. A questão é então inelutável: não há um perigo real na leitura de um texto mimético como a *República*? Como os procedimentos de identificação realizados no texto vão agir sobre a alma do leitor?

É preciso aqui voltar para a arquitetura enunciativa da *República*, que envolve dois níveis de discurso no estilo direto. Não somente Sócrates faz a narrativa da discussão da qual participou na véspera na casa de Céfalo (“Assim que me viu, Céfalo me saudou...”), mas, na narrativa, ele profere, diretamente e sem omitir uma palavra, as falas de cada um dos participantes e suas próprias respostas (“ele me disse: ‘Sócrates, ...’”⁴⁵). A estrutura enunciativa da *República* é então de tal forma que o perigo de identificação mimética se encontra limitado. O leitor apenas empresta sua voz a Trasímaco indiretamente⁴⁶; Sócrates está sempre servindo de intermediário. O leitor deveria então se tranquilizar. Ele acaba de aprender que a imitação não é de modo algum condenável se o homem comedido (μέτριος) é convidado a proferir as falas de um homem de bem, sobretudo se o objeto dessa imitação se trata de “algum traço de firmeza

⁴⁵ PLATÃO. *República*, 328c5.

⁴⁶ Ao contrário do Teeteto, onde Euclides escolheu a forma dramática para evocar a discussão de Sócrates com Teeteto e Teodoro. Sobre o uso dos “disse ele” evitando a ilusão mimética, cf. BONZON, S. Dialogue, récit, récit de dialogue: les discours du Phédon. *Études de Lettres*, Lausanne, p. 8, 1986; mas essa precaução está longe de ser suficiente e prestar-se-á atenção, precisamente, à maneira com que Sócrates não chega, na *República*, a recorrer sistematicamente a essas remissões;

e sabedoria”⁴⁷. Mas duas questões permanecem: Sócrates, outrora condenado à morte pelos atenienses, é verdadeiramente um homem recomendável? Ademais, como Sócrates explicará o empréstimo de sua voz a Trasímaco, evidentemente menos sábio que ele? Poder-se-ia aqui multiplicar as questões e se perguntar ainda se Sócrates pretende somente ser esse contador austero de que a cidade necessitará⁴⁸. Mas aqui é na direção de Platão que é preciso se voltar, colocando a questão do papel de sua escrita. A estrutura enunciativa da *República* é de tal forma que parece resolver o problema de uma obra mimética que daria voz a vários personagens sem provocar maiores perigos ao seu leitor ou ouvinte - sob a condição de se aceitar a sabedoria de Sócrates como exemplo.

Se o leitor não aprendeu nada de exato sobre o perigo da escuta de um texto mimético, o deslize da análise pelo menos o levou a tomar consciência de seu estatuto de leitor, obrigado a imitar a voz dos outros; perguntando-se sobre o discurso direto e os procedimentos miméticos, isto é, perguntando-se sobre a responsabilidade da escrita e da leitura que Platão apresentou. Mas, ao mesmo tempo, ele armou seu leitor, submetido ao encanto da mimese, com uma regra ética.

7 O encontro com a Cila e as metamorfoses da alma

Na *Odisséia*, Circe adverte Ulisses quanto às provas que o esperam; ela menciona a pavorosa Cila e, como o herói lhe pergunta se ele não poderá combatê-la, ela o ensina que nenhum herói conseguiria matá-la: “ela não é mortal, mas uma calamidade imortal, terrível, dolorosa e invencível; a valentia [ἀλκη] seria vã, o melhor é escapar dela”⁴⁹. E Ulisses tira a prova. Cila devora seis de seus companheiros que, engolidos pela metade, berram o nome de seu chefe agitando os braços: “é a cena mais medonha que vi dentre os males que sofri explorando os caminhos do mar”⁵⁰.

Sem ser em momento algum advertido, o leitor da *República* é também levado a encontrar a Cila, mas ali onde ele menos espera, alojada no antro de sua própria alma. A discussão é doravante bem avançada. Sócrates construiu o modelo da cidade ideal, discutiu as possibilidades de sua realização⁵¹, expôs

⁴⁷ cf., por exemplo, PLATÃO. *República*, 338d9 et seq.

⁴⁸ PLATÃO. *República*, 396d11.

⁴⁹ Cf. *infra* n. 101.

⁵⁰ HOMERO. *Odisséia*, XII, 118-129.

⁵¹ HOMERO. *Odisséia*, XII, 258-9; ver, também, 73-100; 245-61; 429-446.

⁵¹ PLATÃO. *República*, 449a-471c.

sua teoria do Bem em si⁵², e, sobretudo, inspirando-se no modelo político da cidade ideal, desenvolveu sua análise da justiça na alma. Ao fim do livro IX, o exame da figura do tirano lhe permite retomar o problema da ligação entre a justiça e a felicidade para examinar os efeitos respectivos sobre a alma de uma conduta justa ou injusta. Preocupado em convencer os partidários da injustiça de seu erro, Sócrates convida seu interlocutor (nesse momento, Gláucón) a “moldar em palavras a imagem de uma alma” (Εἰκόνα πλάσαντες τῆς ψυχῆς λόγῳ)⁵³. A formulação lembra, singularmente, as observações do livro II, sobre as amas que moldam a alma das crianças com fábulas (πλάττειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν τοῖς μύθοις)⁵⁴. Entre as fábulas (μύθοι) que moldam a alma e essa alma que Sócrates quer agora moldar em discurso a distância é tão menor que o filósofo vai ser servir de um material mitológico que antes ele condenava. Mas sua intenção é justamente impressionar aquele que continuaria a defender a felicidade dos tiranos.

A alma, explica então Sócrates, deve ser compreendida como uma entidade composta de três partes, à imagem dessas criaturas mitológicas, como Químera, Cila ou Cérbero, que reúnem em um só corpo formas múltiplas (ἰδέαι πολλάί)⁵⁵. Há aqui uma evidente intenção de dramatizar a imagem da alma já analisada no livro IV. Mas Sócrates estava antes satisfeito, muito mais moderadamente, em distinguir na alma três partes ligadas a três princípios, o racional (λογιστικόν), pelo qual aprendemos (μανθάνομεν), o princípio da emotividade (θυμοειδές), que serve para nos encolerizar (θυμούμεθα), e o da concupiscência (ἐπιθυμητικόν), que nos impulsiona a desejar (ἐπιθυμοῦμεν)⁵⁶. Sem voltar explicitamente a essa análise, a imagem do livro IX é dela um quadro alegórico: enquanto as imagens de um homem e de um leão representam respectivamente o princípio racional e a suscetibilidade emotiva, a terceira parte é mais aterrorizante, uma vez que é semelhante a um “monstro complexo e multicéfalo” (μίαν ἰδέαν θηρίου ποικίλου καὶ πολυκεφάλου)⁵⁷.

Uma vez produzida a imagem da alma, Sócrates explica que a vida psíquica se encontra determinada pelas relações que as três partes empreendem entre si. O importante sendo que a parte humana, qualificada também de

⁵² PLATÃO. *República*, V, 471c-VII, 521b.

⁵³ PLATÃO. *República*, 588b10.

⁵⁴ PLATÃO. *República*, 377c4.

⁵⁵ PLATÃO. *República*, 588c3.

⁵⁶ Cf. PLATÃO. *República*, 436a9-10.

⁵⁷ PLATÃO. *República*, 588c8.

divina (θεΐω)⁵⁸, possa submeter a parte animal e suscetível, aquela semelhante ao leão, e se servir dela para controlar a parte inferior da alma, a da besta turbulenta (ὀχλώδει θηρίω)⁵⁹, que é também a parte mais ímpia e mais impura (ἀθεωτάτω τε καὶ μιαρωτάτω). Em caso de derrota, se ela deixa crescer dentro de si a parte monstruosa, a alma corre o sério risco de ser vítima de uma inquietante metamorfose. Assim como é importante na cidade confiar o poder aos dirigentes mais divinos, é importante também permitir à parte divina da alma dirigir as duas outras. Poder-se-ia demorar-se mais tempo sobre esse quadro e sobre a analogia que Sócrates sugere entre seu próprio papel e a influência que a parte racional pode ter sobre as duas outras. Lembremos como Trasímaco, que se acalmou depois, era, no livro I, comparado a uma besta selvagem (θηρίον)⁶⁰. Mas o essencial para nossa proposta é verificar como essa imagem serve para preparar o novo exame da poesia que Sócrates empreende no livro X, oferecendo uma nova dimensão à sua teoria da mimese.

8 A poesia corruptora da alma

Depois da teoria do Bem em si e sua descrição da alma tripartite, Sócrates está pronto para demonstrar que, por sua própria natureza, a poesia ameaça causar a “ruína” (λώβη) do pensamento e, portanto, da alma. O termo λώβη é homérico e tem um valor forte; ele designa o ultraje que exige vingança⁶¹. É com essa advertência que Sócrates considera, enfim, o problema, escamoteado no livro III, do efeito da poesia sobre a alma de seus ouvintes. O leitor da *República* pode ter alguma razão em se inquietar com uma alma que veria despertar dentro de si o monstro Cila, contra o qual mesmo essa coragem que se chama ἀλκή nada pode⁶².

Esse novo processo da poesia se apóia sobre uma redefinição da teoria da mimese que Sócrates deduz da teoria do Bem em si⁶³ e das coisas em si⁶⁴. Enquanto no livro III a mimese se tratava, essencialmente, dessa forma de poesia e discurso que se enunciam no estilo direto, no livro X, é a poesia em seu conjunto e em todas as suas partes que depende da técnica mimética.

⁵⁸ PLATÃO. *República*, 589d1.

⁵⁹ PLATÃO. *República*, 590b7. Cf. com 440e.

⁶⁰ PLATÃO. *República*, 336b5.

⁶¹ Comparar PLATÃO. *República*, 595b5; 605c7 e 611b10 com HOMERO. *Odisseia*, XXIV, 326; cf. também HOMERO. *Iliada*, XI, 143; XIX, 208.

⁶² HOMERO. *Odisseia*, XII, 120.

⁶³ PLATÃO. *República*, V, 471c-VII, 521b.

⁶⁴ PLATÃO. *República*, 596a-598d.

Incapaz de alcançar o ser mesmo das coisas, a poesia ignora a existência das formas em si, que constituem a verdadeira realidade; ela se contenta em reproduzir e imitar objetos ou saberes que são apenas imitações particulares das coisas em si. Deste modo, a poesia é imitação da imitação, afastada em três graus da verdade ontológica⁶⁵. Se a poesia homérica e o diálogo platônico têm em comum a recorrência à técnica mimética do estilo direto para reportar os discursos de diferentes personagens, suas respectivas relações com a verdade ontológica se revelam fundamentalmente diferentes.

Mas, sobretudo, assimilando e reduzindo a poesia à sua única função mimética ou reprodutora, Sócrates pretende sublinhar a relação privilegiada que ela estabelece com a parte inferior da alma. É aqui que o ataque contra os poetas vai ser o mais radical. Simplificando suas análises dos livros IV⁶⁶ e IX⁶⁷, mas apoiando-se implicitamente sobre a imagem da alma que ele acaba de produzir e da qual não se conseguiria se esquecer, Sócrates vê nela apenas duas partes: uma “melhor” (βέλτιστον) – que “confia na medida e no cálculo” (μέτρῳ καὶ λογισμῷ) e que se preocupa com a verdade⁶⁸ – e uma inferior (φαύλη), afastada da razão (πόρρω φρονήσεως) e que não visa a nada de são nem de verdadeiro (οὐδενὶ ὑγιῆ οὐδ’ ἀληθεῖ), – a parte mais inclinada, evidentemente, à arte mimética, que tende a se afastar da verdade (πόρρω τῆς ἀληθείας)⁶⁹.

Encontra-se aqui o critério de medida (μέτρον), associado ao do cálculo (λογισμός), para sugerir uma evidente afinidade entre o ideal de temperança, o caráter racional e a preocupação com a verdade. É exatamente a ética da mimese, iniciada no livro III, que Sócrates desenvolve aqui, mas considerando dessa vez o duplo ponto de vista do enunciador imitador e do ouvinte. Como o homem comedido (μέτριος ἀνὴρ) do livro III apenas devia imitar a linguagem do homem correto (ἐπιεικοῦς)⁷⁰, o homem correto do livro X (ἐπιεικής)⁷¹ será reticente ao exteriorizar seus sentimentos⁷², e isto porque a melhor parte da alma incita a seguir a razão (τῷ λογισμῷ)⁷³, enquanto

⁶⁵ PLATÃO. *República*, 602c.

⁶⁶ PLATÃO. *República*, 434c-445e.

⁶⁷ PLATÃO. *República*, 588b-592b.

⁶⁸ PLATÃO. *República*, 603a4.

⁶⁹ PLATÃO. *República*, 603a11-12.

⁷⁰ PLATÃO. *República*, 398b2.

⁷¹ PLATÃO. *República*, 603e3.

⁷² A lei dizia, naquele momento, que “não há nada de mais belo do que conservar a maior calma possível na infelicidade”; cf. PLATÃO. *República*, 604b.

⁷³ PLATÃO. *República*, 604d5.

a parte inferior e emotiva (ἀγανακτικόν) é atraída pela “imitação múltipla e variada” (πολλὴν μίμησιν καὶ ποικίλην)⁷⁴.

Notemos que não é a imitação enquanto tal que Sócrates condena, mas a tendência da poesia de ceder à imitação fácil e mais espetacular. Sócrates o diz claramente: “o caráter sábio [φρόνιμον] e calmo [ἡσυχιον], sempre igual a si mesmo, não é fácil imitar, nem, se se o imita, fácil conceber”⁷⁵; em outras palavras, não se conseguiria fazer uma tragédia com heróis moderados. Assim, prossegue Sócrates, “o poeta imitador [μιμητικὸς ποιητής] não é naturalmente levado para essa parte superior da alma [...] mas para o caráter emotivo [ἀγανακτικόν] e variado [ποικίλον] que é fácil imitar [εὐμίμητον]”⁷⁶. A conclusão é então esperada: ao contrário da contemplação do Bem em si que ajuda a alma a se governar bem⁷⁷,

o poeta imitador instala um mau governo [κακὴν πολιτείαν] na alma de cada indivíduo, agradando sua parte irracional [ἐνοσίφτω], que não sabe distinguir o que é grande do que é pequeno e que toma as mesmas coisas ora por grandes, ora por pequenas. Permanecendo muito longe da verdade [ἐληθῶς πόρρω πόνυ], o poeta imitador apenas produz fantasmas⁷⁸.

Eis como a poesia corrompe a alma daquele que a escuta, encantando-o com ilusões e deixando se desenvolver, nele, a parte monstruosa da alma. O problema escamoteado no livro III é aqui resolvido. Se o leitor da *República* compreendeu o perigo que ele corre ao ouvir poemas como a *Ilíada* ou a *Odisséia*, resta-lhe se perguntar o que terá ganhado ao ler esse longo diálogo que se aproxima do fim.

9 O mito de Er como justificação escatológica da mimese

Ao fim da *República*, após ter demonstrado a vantagem da justiça em si durante a vida, Sócrates suspende o jogo das perguntas e respostas para relatar a história de Er, que lhe permite, todavia, confirmar sua tese da imortalidade da alma e justificar, por uma prova escatológica, sua demonstração da superioridade da justiça em relação à injustiça. O mito de Er é correntemente definido como um mito escatológico, apresentando uma teoria da “metempsicose” ou da “transmigração das almas”. É importante, todavia,

⁷⁴ PLATÃO. *República*, 604e1-2.

⁷⁵ PLATÃO. *República*, 604e.

⁷⁶ PLATÃO. *República*, 605a2-6.

⁷⁷ PLATÃO. *República*, 592b.

⁷⁸ PLATÃO. *República*, 605b-c.

destacar que não se encontra no texto grego nenhum termo suscetível de remeter diretamente a essas noções⁷⁹. Convém, primeiro, distinguir o caso particular de Er, que se apresenta como uma ressurreição, uma vez que ele retorna à vida que era a sua (*ἀνεβίω* e *ἀναβίους*)⁸⁰. Quanto às outras almas, que após o ciclo de suas punições ou de suas recompensas vão retornar sobre a terra, Sócrates não fala em termos de “ressurreição” ou de “reencarnação”, mas em termos de “escolha” e de “transformação”. As almas que entram em um “novo ciclo de geração mortal”⁸¹ são convidadas a fazerem uma “escolha”⁸² pela qual elas serão plenamente responsáveis.

Nos modelos (*παραδείγματα*)⁸³ de vida que são propostos à alma e que são em maior número, todos os tipos de existências, humanas e animais, se encontram representados, incluindo, misturadas umas às outras, essas diferentes condições que são, por exemplo, a riqueza, a pobreza, a doença, a saúde. Todavia, se a alma é eterna, seu caráter, como já se viu no livro III, não é nem imutável nem inalterável. Er afirma de modo preciso: o caráter da alma (*ψυχῆς τᾶξις*) não é dado, uma vez que esta “deve necessariamente, escolhendo uma outra vida [*ἐλομένην βίον*], tornar-se outra [*ἄλλοίαν γίγνεσθαι*]”⁸⁴.

A expressão “tornar-se outra” (*ἄλλοίαν γίγνεσθαι*), que supõe uma transformação de alma, é ainda mais interessante porque é utilizada em relação com o que foi chamado de “modelos” (*παραδείγματα*) de vida. Está-se muito próximo das observações que Sócrates desenvolveu em sua teoria dos efeitos da poesia mimética no livro III, quando ele explicou que a imitação dos diferentes tipos de homens⁸⁵ era uma maneira de tornar-se outro (*ἄλλος*)⁸⁶ e que, prolongada durante toda a vida, essa imitação provocaria uma mudança na natureza do indivíduo⁸⁷. O perigo da prática mimética, tanto no livro III quanto no livro X, é o de que ela altere a alma. Isso valerá, portanto, para a escolha de uma nova vida no além, assim como para a escolha dos modelos de homens que interessa imitar na vida atual. Entre a experiência da metempsicose

⁷⁹ Os termos *μετεμψύχωσις* e *μετενοματώσις* são ignorados por Platão.

⁸⁰ PLATÃO. *República*, 614b7.

⁸¹ PLATÃO. *República*, 617d7.

⁸² Cf. *αἰρήσεσθε*, em PLATÃO. *República*, 617d9; *αἰρείσθω*, em e1; *ἐλομένου*, em e3; *ἐλομένω*, em 619b3; *αἰρέσεως*, em b5; etc.

⁸³ PLATÃO. *República*, 618a1.

⁸⁴ PLATÃO. *República*, 618b3-4.

⁸⁵ Cf. *τύπους*, em PLATÃO. *República*, 396e1.

⁸⁶ PLATÃO. *República*, 393c1.

⁸⁷ PLATÃO. *República*, 395d.

e a experiência mimética há então uma analogia que se revela fundamental. O mito de Er é também uma justificação escatológica da teoria da mimese tal como é exposta no livro III e tal como é retomada no livro X, sob um ângulo completamente diferente, mas para denunciar de maneira ainda mais radical o perigo de uma alma seduzida pela imitação das paixões excessivas⁸⁸.

10 O homem que pode ensinar a escolher uma vida melhor

Dirigindo-se a Gláucon, Sócrates sente a necessidade de interromper por um instante seu relato do mito de Er para insistir sobre a importância que representa essa escolha de um modelo de vida. Nesse rápido comentário pessoal, ele encontra, sobretudo, a chance de justificar o papel fundamental que pode desempenhar um educador cujo saber se revela, mesmo que ele não o discuta com precisão, singularmente próximo do seu:

*Parece, meu caro Gláucon, que esteja aí todo o perigo para o homem. É por esta razão, sobretudo, que cada um de nós [ἕκαστος ἡμῶν] deverá se preocupar, deixando de lado todos os outros estudos [μαθημάτων], em ser apenas o estudante e aspirante a esse único estudo [μαθήματος]: se ele está pronto para compreender e descobrir o que o tornará capaz e conhecedor, distinguindo uma boa vida de uma má, para escolher sempre e em qualquer lugar [εἰεὶ πανταχοῦ], na medida das coisas possíveis, a melhor vida [...]*⁸⁹.

Suspendamos por um instante a citação para sublinhar a construção complicada da frase. Falando de um estudo exclusivo ao qual cada um deve se entregar em detrimento dos outros, e encadeando com uma interrogativa indireta que remete às capacidades intelectuais do estudante (“saber se ele está pronto para compreender e descobrir...”), espera-se que Sócrates mencione o nome de ciência particular, mas o objeto dos verbos “compreender” e “descobrir” é simplesmente “o homem que o tornará capaz...”. A possibilidade dar um valor hipotético ao “se” não pode ser mantida. A construção da frase sugere que o estudo que permitiria chegar à boa escolha de vida está subordinado àquele que permite descobrir o bom mestre. A frase é complicada, mas ela justifica todo o papel de uma educação fundada sobre a mimese, e onde a aquisição de uma qualidade (mais do que a de um saber) se dá pela imitação de um modelo apropriado.

Mas retomemos a citação lá onde a interrompemos para verificar

⁸⁸ PLATÃO. *República*, 606c.

⁸⁹ PLATÃO. *República*, 618b6-c6.

como Sócrates detalha seu ponto de vista. O mestre ensinará seu discípulo a fazer a boa escolha de vida “calculando”⁹⁰ o efeito que poderá ter, pela virtude de sua alma, a reunião ou a divisão de todos os elementos incluídos nos modelos de vida; sendo importante fazer uma escolha que tornará a alma “mais justa” (δικαιοτέρων)⁹¹. A insistência sobre a necessidade de um bom cálculo poderia sugerir a existência de uma matemática dos parâmetros psicológicos, permitindo prever, segundo os dados do caráter e os acidentes da vida, qual equação levará à alma virtuosa. Mas, ainda, o acesso à arte do cálculo justo se dá mais facilmente pela simples imitação do homem comedido, inimigo do excesso. Sócrates o diz nas últimas linhas de seu breve comentário:

*Nós vimos que, tanto para aquele que vive [ζῶντι] como para aquele que morreu [τελευτήσαντι], esta é a melhor escolha. É preciso, então, ater-se a esta opinião duro como ferro, dirigindo-se ao Hades a fim, lá também, de não ser impressionado pelas riquezas e os males desse gênero, e de não mais, precipitando-se às tiranias e às outras coisas do mesmo gênero, tornar-se a causa de males numerosos e incuráveis por sofrer, ele mesmo, de outros maiores ainda, mas é preciso saber escolher a vida que ocupa o meio entre essas coisas [τὸν μέσον τῶν τοιοῦτων βίον], fugindo dos excessos nos dois sentidos; e isto nesta vida aqui [ἐν τῷδε τῷ βίῳ], na medida do possível, e em todas as que se seguirão; é assim que o homem se torna o mais feliz [εὐδαιμονέστατος]*⁹².

A melhor escolha de vida, concluiu ele aqui, é aquela de uma vida que ocupe “o meio entre os extremos” (τὸν μέσον τῶν τοιοῦτων βίον) e “que fuja dos extremos”: uma vida moderada e comedida. Está-se aqui ainda muito próximo das recomendações formuladas, na conclusão da segunda análise da mimese, sobre a necessidade de imitar apenas um “caráter sábio e calmo [φρόνιμόν τε καὶ ἡσύχιον ἦθος], sempre igual a si mesmo [παραπλησίον ὄν ἀεὶ αὐτὸ αὐτῷ]”⁹³. Essa última aproximação é importante para resolver um problema que o leitor atento não pode não ter visto.

Sócrates parece dizer duas coisas ao mesmo tempo. Confirmada pela tripla ação das filhas de Necessidade, a escolha que se faz no Hades é capital e inelutável⁹⁴. No entanto, em três retomadas pelo menos, Sócrates

⁹⁰ Cf. ἀναλογιζόμενον, em PLATÃO. *República*, 618c6 e συλλογισμένον, em d6.

⁹¹ PLATÃO. *República*, 618e2.

⁹² PLATÃO. *República*, 618e3-619b1.

⁹³ PLATÃO. *República*, 604e2-3.

⁹⁴ PLATÃO. *República*, 620e et seq.

explicita que é “sempre e em todo lugar”⁹⁵, “tanto para o que vive como para o morto”⁹⁶, “nesta vida aqui como nas seguintes”⁹⁷ que essa escolha se faz. Seria preciso deduzir que a tripla ação das filhas de Necessidade não implica um predeterminismo absoluto? Seria preciso ver aqui uma contradição do sistema ético de Sócrates? Se o destino de uma alma fosse absolutamente irremediável, os poetas não representariam mais nenhum perigo, uma vez que a sorte das almas seria lançada antes; o filósofo não teria senão um ínfimo papel.

Para resolver a contradição, poder-se-ia ser tentado a reduzir o mito de Er a uma simples alegoria, cuja função seria a de justificar, por uma dramatização escatológica, a importância da mimese. Mas a demonstração da imortalidade da alma e toda a especulação sobre o além não teriam mais do que um valor teórico, o que Platão, que visa a uma explicação englobando a totalidade do tempo, não poderia aceitar. Seria melhor agora, como freqüentemente ocorre nos diálogos platônicos, assumir a contradição e apostar numa correlação necessária entre o que se decide no além e o que se realiza durante as vidas terrenas. Convidando seu discípulo a buscar o homem que poderá lhe ensinar a fazer a boa escolha de vida, Sócrates o convida a escolher o modelo cuja imitação tornará sua alma mais justa e, logo, mais feliz desde esta vida aqui, preparando-o para fazer, no além, a escolha que será determinante para suas vidas futuras. A explicação é sugerida algumas linhas depois. Em sua narrativa, Er relata que a primeira alma, convidada a escolher, fez uma escolha rápida demais, e que, levada pela imprudência (*ἀφροσύνης*)⁹⁸, pegou uma vida de tirano destinado, entre outros horrores, a devorar seus próprios filhos⁹⁹. Ora, explica Er, essa alma, que voltava da rota das recompensas, tinha sido virtuosa em sua vida precedente “por hábito e não por filosofia” (*ἄνευ φιλοσοφίας*)¹⁰⁰. Na prática, ao menos é o que prova esse exemplo, é o vivido na terra que determinaria, portanto, preparando-a, a escolha a fazer no Hades. O jogo do determinismo é, então, recíproco. A filosofia ganha aí um sentido.

O discurso de Sócrates torna-se aqui fundamentalmente importante.

⁹⁵ PLATÃO. *República*, 618c5.

⁹⁶ PLATÃO. *República*, 618e3-4.

⁹⁷ PLATÃO. *República*, 619a7.

⁹⁸ PLATÃO. *República*, 619b8.

⁹⁹ A alusão à sorte de Tieste ou à lenda de Cronos pressupõe aqui um tempo cíclico; o mito de Er não propõe uma progressão moral da sociedade; os crimes pavorosos do passado heróico serão revividos.

¹⁰⁰ PLATÃO. *República*, 619d1.

É finalmente pela imitação de um caráter comedido que cada um se prepara da melhor forma para fazer a escolha de vida que tornará sua alma justa e feliz, não somente nas próximas vidas, mas já na vida presente. Sócrates acaba de dizê-lo: para fazer um boa escolha de vida no além, cada um deve se aplicar não à aquisição direta de um saber “psicológico”, mas à busca do homem pronto para doar esse saber. A pessoa que transmite o saber está aqui em primeiro lugar, e isto porque a aquisição do saber pressupõe uma imitação da pessoa que detém esse saber. A questão torna-se inelutável para os ouvintes de Sócrates no diálogo, bem como para o leitor da *República*: é Sócrates esse detentor do saber que é preciso imitar? Não haverá resposta direta. Ainda, a mera sugestão será mais forte que a fala explícita. No livro III, Sócrates tinha evocado o mitólogo austero de quem a cidade ideal necessitaria. Notar-se-á que ele conclui o diálogo com um mito que ele relata no estilo indireto¹⁰¹.

11 *A valentia de Ulisses*

Notemos que o mito de Er empreende, em seu conjunto, um jogo sutil de ecos com o episódio da *Nékyia* na *Odisséia*, onde Ulisses, como Er, encontra as almas dos mortos. De antemão, para introduzir o mito, Sócrates esclarece que não vai contar uma “história de Alcínoo” (Ἀλκίνοου ἀπόλογον) – uma maneira tradicional de designar as narrativas de Ulisses na casa do rei Alcínoo –, mas “a de um homem de coragem [ἀλκίμου ἀνδρός], Er, filho de Armênio [...]”¹⁰². Sócrates tem boas razões para querer evitar o modelo dos poemas homéricos que ele criticou suficientemente. Mas, ao mesmo tempo, não escapou a ninguém que o mito de Er ecoa essa parte da *Odisséia* que são as histórias de Alcínoo¹⁰³.

O primeiro indício dessa reescrita é um dos mais curiosos. Os críticos antigos já haviam destacado, sem necessariamente apreciá-lo¹⁰⁴, o jogo de

¹⁰¹ Destacar-se-á, igualmente, o fato de que em PLATÃO. *República*, 376d9, no momento de abordar a questão da educação dos guardiões, Sócrates comparou sua tarefa à de um “mitólogo”; cf., sobre o assunto, BOUVIER, D. Mythe ou histoire: le choix de Platon. *Réflexions sur les relations entre historiens et philosophes dans l’Athènes classique*. In: GUGLIELMO, M.; GIANOTTI, G. F. (Ed.). *Filosofia, storia, immaginario mitologico*. Alessandria: Edizioni dell’Orso, 1997. p. 56-64.

¹⁰² PLATÃO. *República*, 614b3.

¹⁰³ Encontra-se, além do tema principal da sorte das almas após a morte, o canto das Sirenes (cf. HOMERO. *Odisséia*, XII, 158-98 e PLATÃO. *República*, 617b5-c5), o fruto do esquecimento e a água do esquecimento (cf. HOMERO. *Odisséia*, IX, 84-97 e PLATÃO. *República*, 621a), a alma humana num corpo animal (cf. HOMERO. *Odisséia*, X, 241 et seq. e PLATÃO. *República*, 620a); sobre o eco do episódio do Ciclope, cf. minhas observações finais.

¹⁰⁴ Cf. a controvérsia entre Porfírio e Colotes apud PROCLUSO. *Comentário a República de Platão*, 111, 6-9.

palavras entre o nome de Alcínoo e o adjetivo, valente, que qualifica Er: Ἀλκίνοου e ἀλκίμου, que uma única letra distingue. Poder-se-ia acrescentar que o jogo de palavras é insólito demais, por nada, no texto, confirmar a valentia particular de Er. É pouco provável que Platão tenha se interessado, em tal lugar, em usar gratuitamente uma figura. Qual ligação Sócrates quer estabelecer com Ulisses, a quem ele qualificou no livro III como o mais sábio de todos os heróis: σοφώτατον¹⁰⁵? Talvez seja preciso deter-se aqui um instante sobre a qualidade que o adjetivo, ἄλκιμος, designa na *Odisséia* e sobre o substantivo que lhe corresponde, ἀλκή, essa força que Ulisses queria empregar inutilmente para afrontar Cila. Se, por um lado, Ulisses é conhecido como o incontestável herói da inteligência astuciosa, parece, por outro lado, que a *Odisséia* acaba por colocar em questão sua valentia (ἀλκή). O episódio se situa antes da batalha contra os pretendentes, quando Atena intervém para exortar. Ela escolheu tomar os traços de Mentor, o velho amigo de Ulisses. Primeiro ponto notável: enquanto o patronímico de Mentor nunca é indicado na *Odisséia*, nesse episódio, somente por essa única vez, Atena lembra, nomeando-se a si mesma, que Mentor é filho de Alcimo (um herói, aliás, desconhecido). O patronímico já diz: a identidade de Alcimida confere a Mentor o direito de lembrar a Ulisses seu dever de valentia. Para excitar o ardor do herói, Atena-Mentor, filho de Alcimo, o provoca interrogando-o, em primeiro lugar, sobre o estado de sua força (μένος) e sua valentia (ἀλκή):

Ulisses, tu não terás mais essa força imutável e essa valentia [ἀλκή] que tinhas quando, durante nove anos, combateste sem descanso os troianos [...]; agora que tu reencontraste tua casa e tens bens, tu te lamentarias, diante dos pretendentes, por deveres ser valente [ἄλκιμος]? Mas, eia, vem aqui, meu caro, perto de mim e veja-me fazer para saber como, no meio do inimigo, Mentor, filho de Alcimo [Ἀλκιμίδης], sabe devolver os favores. Ela disse, mas não deu a nenhum dos dois lados a ἀλκή da vitória [ἑτεροαλκεία νίκην], pois queria precisamente pôr à prova a força e a alké de Ulisses e seu filho¹⁰⁶.

E, o combate vai mostrá-lo, Atena poderá ficar tranqüila: Ulisses é também um herói pleno de valentia. O fim da *Odisséia* o lembra àqueles que puderam esquecê-lo. E é possível que o jogo de palavras do texto platônico aconteça também para nos lembrar. Tudo isso complica a distância que Sócrates queria tomar do texto homérico, mas vai se ver que, se ele expulsa Homero de sua cidade ideal, ele parece mais inclinado a nela receber Ulisses.

¹⁰⁵ PLATÃO. *República*, 390a8.

¹⁰⁶ HOMERO. *Odisséia*, XXII, 231-8.

12 *A escolha de Tersites, herói sem medida*

De fato, Ulisses poderia ser a figura mais importante dessa evocação do mito de Er, pelo menos do ponto de vista que eu qualificaria como funcional. Na última parte de sua narrativa, Er relata as diferentes escolhas de vida feitas pelas almas em função de seu passado. Assim, ele viu a alma de Orfeu escolher a vida de um cisne; a de Tamiras, a vida de um rouxinol; e as dos pássaros músicos, vidas de homens. A vigésima alma convocada, continua Er, foi a de Ajax, que escolheu tornar-se um leão. A exatidão da ordem é muito singular, uma vez que ela é, com exceção dos casos particulares da primeira e da última alma, única na enumeração de Er. Mas Plutarco já notava a referência à *Nékyia* da *Odisséia*, onde, se se fizer a conta, a alma de Ajax é a vigésima a encontrar Ulisses¹⁰⁷. Após a escolha de Ajax, Er menciona ainda como Agamêmnon escolheu a vida de uma águia, Atalanta a de um atleta, Epéio a de uma artesã. Enfim, nas últimas colocações, ele viu a alma de Tersites escolher a vida de um macaco, e, última de todas, a alma de Ulisses, que parece fazer a melhor escolha:

*Livrado da ambição pela memória de suas provas passadas, ele buscou por muito tempo, indo aqui e ali, a vida de um homem simples, afastado dos negócios [ἄνδρὸς ἰδιώτου ἀπρόγμονος], para encontrar enfim uma que jazia num canto, negligenciada pelos outros; vendo-a, ela diz que teria feito a mesma escolha se tivesse obtido o primeiro lugar no sorteio, e, contente, ela a pega*¹⁰⁸.

Antes de examinar a importância da escolha feita por Ulisses, observemos que, em sua enumeração, Er tende a associar de par em par os heróis que ele menciona: Orfeu e Tamiras, dois poetas; Ajax e Agamêmnon, dois aqueus rivais que escolhem as vidas de seu animal emblemático; Atalanta e Epéio, que mudam de sexo mas guardam as qualidades de sua vida precedente, e, enfim, as figuras antagônicas de Tersites e Ulisses, que representam, e isto é fundamental, duas concepções opostas da mimese.

Na *Iliada*, Tersites é descrito como o homem mais feio que tenha vindo por Tróia, falastrão, bufão e agressivo. Se usualmente ele se volta contra Aquiles e Ulisses, que o detestam¹⁰⁹, no episódio onde ele intervém, ele ataca diretamente Agamêmnon, como havia feito Aquiles no canto I. É então Ulisses

¹⁰⁷ PLUTARCO. *Obras Morais*, 739F.

¹⁰⁸ PLATÃO. *República*, 620c5-d1.

¹⁰⁹ HOMERO. *Iliada*, II, 220.

que o faz calar-se e que o põe de volta em seu lugar. Nessa passagem, o herói bufão aparece como o oposto de Ulisses. Se Ulisses é conhecido como um orador que sabe falar como se deve e quando se deve (*κατὰ μοῖραν* e *κατὰ κόσμον*)¹¹⁰, Tersites aparece, ao contrário, como o falastrão de fala desordenada: *ἄμετροεπής*, um adjetivo que designa literalmente um falar sem medida¹¹¹; ele é aquele que fala “sem ordem” (*ὄν κατὰ κόσμον*)¹¹² e cujas palavras numerosas são “desordenadas” (*ἄκοσμοι*)¹¹³; Ulisses lhe reprova “o falar sem discernimento” (*ἀκριτόμυθε*)¹¹⁴.

Com esse falar fora de propósito, sua falta de decência, Tersites é ainda mais ridículo por ser uma má paródia de Aquiles, bufão mais do que herói. Tudo isso Platão viu necessariamente, e não é uma coincidência ele ter imaginado a alma de Tersites escolhendo a vida de um macaco¹¹⁵. Mas detenhamo-nos um instante sobre esse macaco, definido pelos antigos como o mais mimético dos animais.

13 *A mimese dos macacos*

Em sua enciclopédia sobre a *Natureza dos Animais*, Eliano, no início do século III d. C., fala do macaco como o animal mais dado à imitação (*Μιμηλότατόν ἐστὶν ὁ πίθηκος ζῷον*), capaz de reproduzir e aprender todos os gestos ou comportamentos corporais que se lhe mostra ou que se lhe ensina¹¹⁶. Empregando a mesma formulação, mas precisando-a para dizer que os macacos são os animais mais dados a imitar as coisas humanas (*μιμηλότατα... τῶν ἀνθρώπων*), Luciano relata a história de um rei egípcio que havia ensinado os macacos a dançar. Ele os exibia fantasiados e mascarados, quando um espectador lançou castanhas entre esses atores. Esquecendo-se de suas máscaras e rasgando suas roupas, os macacos voltaram a ser eles mesmos e brigaram pelas castanhas. E Luciano conclui: esses macacos são como os

¹¹⁰ Sobre essas duas expressões no discurso de Ulisses ou para qualificar sua fala, cf. *Odisséia*, VIII, 179; 227; 397; X, 16; etc. Remeto aqui às minhas considerações a serem publicadas em BOUVIER, D. Le pouvoir de Calypso: à propos d'une poétique odysseenne. In: LÉTOUBLON, F. (Ed.). *La mythologie et l'Odyssee*. Genève: Droz.

¹¹¹ HOMERO. *Iliada*, II, 212. A tirada de Tersites (II, 225-242), da qual Ulisses denuncia a inconveniência, retoma várias fórmulas e várias expressões da linguagem de Aquiles. O que agora é desordenado é que Tersites fala com as palavras de outro.

¹¹² HOMERO. *Iliada*, II, 214.

¹¹³ HOMERO. *Iliada*, II, 213.

¹¹⁴ HOMERO. *Iliada*, II, 246.

¹¹⁵ Notemos que em PLATÃO. *República*, 590b9 a parte leonina da alma se transforma em macaco quando cede à lisonja.

¹¹⁶ ELIANO. *Natureza dos Animais*, V, 26.

maus filósofos que parodiam os verdadeiros¹¹⁷. A mesma lição, no século I a. C., em Diodoro da Sicília, que evoca a engenhosa técnica elaborada pelos indianos para ludibriar os macacos: os caçadores se aproximam dos macacos e, diante deles, uns lambuzam seus olhos com mel, outros atam sandálias a seus pés ou suspendem espelhos à altura do pescoço. Depois, eles se vão, deixando no lugar não mel, mas cola; sandálias atadas entre si e espelhos ligados a cordas. Querendo repetir os gestos que viram, os macacos caem na armadilha, “com os olhos colados, os pés amarrados e o corpo preso”¹¹⁸. Inteligente o macaco não é o bastante para compreender o sentido dos gestos que ele imita automaticamente; traído por sua macaqueice. Muito antes, e para remontar à Grécia arcaica, o macaco já aparecia no bestiário de Esopo como esse “animal imitador” (ζῷον μιμητικόν)¹¹⁹ de inteligência limitada. Um macaco (πίθηξ) olha pescadores que lançam suas redes a um rio. Quando eles se retiram para almoçar, o macaco desce de sua árvore e “tenta imitá-los” (ἐπειρὸν τὸ μιμεῖσθαι). Mas quando o macaco toca as redes, ele se prende dentro e quase se afoga¹²⁰.

E poder-se-ia citar muitos outros textos que, ao longo da história da Antigüidade, denunciam essa mania mimética do macaco, vítima de um comportamento instintivo que o leva a reproduzir gestos que se voltam contra ele. Enquanto entre os homens a imitação é a base do desenvolvimento da inteligência, entre os macacos ela continua sendo uma conduta impulsiva à qual não se junta nenhum progresso.

14 *Ulisses, herói da mimese*

Mas o macaco Tersites é evocado apenas porque é o anti-Ulisses. Ao contrário de Tersites, Ulisses aparece como esse herói que sabe falar de maneira ordenada e inteligente. Modelo da retórica inteligente, ele é também o homem do bom cálculo e da justa medida. Semelhante a um arquiteto quando constrói sua jangada¹²¹, ele é, na *Ilíada*¹²², esse herói que instalou sua tenda no centro do acampamento, nesse lugar de onde ele poderá melhor fazer-se ouvido por todos¹²³.

¹¹⁷ LUCIANO. *Pescador*, 36.

¹¹⁸ DIODORO DA SICÍLIA. XVII, 90, 1-5.

¹¹⁹ ESOPHO. *Fábulas*, 304, 5.

¹²⁰ ESOPHO. *Fábulas*, 304.

¹²¹ HOMERO. *Odisseia*, V, 243.

¹²² HOMERO. *Ilíada*, XI, 807-808.

¹²³ Sobre esses aspectos de Ulisses, cf. minha contribuição *supra* n. 109. Sobre o talento oratório de Ulisses

Homem do justo meio, da mediação e do discurso persuasivo, ele sabe jogar com as palavras para dizer mentiras semelhantes à verdade¹²⁴. Mais que qualquer outro, ele é aquele que sabe se disfarçar e fingir-se de outro; Helena lembra como ele chegou a se desfigurar para tomar a aparência de um mendigo, “escondendo-se a si mesmo, ele se assemelhava a outro” (ἄλλω δ’ αὐτὸν φωτὶ κατακρύπτων ἤισκε)¹²⁵, e como, penetrando em Tróia, enganou todo mundo. Poder-se-ia evocar diversos aspectos de sua inteligência imitadora. Lembremos somente, antes de voltar, o episódio da visita à casa do Ciclope Polifemo¹²⁶, onde, sem nem mesmo recorrer a um disfarce, ele conseguiu, somente por sua inteligência, se tornar inalcançável dando-se o nome de Ninguém.

Certamente, o fim do mito de Er nos remete à teoria da mimese. Sócrates em nenhum lugar condenou a imitação enquanto tal, mas, ao longo da *República*, ele se empenhou em denunciar os malefícios de uma má prática da mimese, de uma mimese fácil voltada para os caracteres fáceis e espetaculares de imitar, mas que podem apenas corromper a alma¹²⁷. Culpado por imitar práticas que não conhece, o poeta, questionado na *República*, se revela mais próximo de Tersites do que de Ulisses. Uma virada interessante quando se lembra quantas vezes a *Odisséia* compara Ulisses, o herói do falar bem, a um aedo¹²⁸. Por outro lado, hábil em imitar, dotado de uma falar ordenado, Ulisses parece ter, na *República*, uma relação privilegiada com o homem comedido que Sócrates regularmente evocou para expor o bom uso da *mimesis*. Por isso, nada é mais significativo do que a escolha que ele faz: a da vida de um “homem simples afastado dos negócios” (ἄνδρὸς ἰδιώτου ἀπράγμονος). Uma escolha que poderia ser o mais belo ardil da escrita platônica. Que dizer também do fato de Er não mencionar nenhuma alma que escolha tornar-se poeta ou filósofo?

15 Limites do diálogo socrático

Entre o homem do diálogo, Sócrates, e o escritor, Platão, há diferença e complementaridade. Tal como o pôs em cena, Platão deixou seu personagem Sócrates chegar, em suas demonstrações, a um certo número de impasses e

em Platão, cf., por exemplo, PLATÃO. *Fedro*, 261c.

¹²⁴ HOMERO. *Odisséia*, XIX, 203.

¹²⁵ HOMERO. *Odisséia*, IV, 247.

¹²⁶ HOMERO. *Odisséia*, XI, 403 et seq.

¹²⁷ Cf. livros III e X.

¹²⁸ HOMERO. *Odisséia*, XI, 368.

contradições. Os mais interessantes, para o propósito deste estudo, são claramente aqueles que se encontram resolvidos somente pela transformação do diálogo em texto escrito. Eu me interessaria aqui por um único exemplo.

Como os críticos justamente observaram, o mito de Er traz para o problema da justiça apenas uma solução individual¹²⁹. Se a alma, conduzida à filosofia por um mestre competente, é capaz, no além, de escolher a vida que a tornará feliz e justa nas próximas vidas, a grande maioria das almas continua, por outro lado, a se desviar e a se precipitar em escolhas irrefletidas. As recomendações de Sócrates se aplicam a uma situação que permanece pessoal. Há um possível progresso no nível individual, mas não no nível coletivo. A solução escatológica proposta no mito de Er não contribui em nada para a transformação da sociedade e para a realização da cidade ideal.

Essa aporia final confirma a dificuldade de resolver, na *República*, a equação de uma felicidade individual e uma felicidade coletiva compatíveis que se impliquem reciprocamente. Certamente Sócrates concebeu o plano da cidade ideal, mas com o fim primeiro de dispor do paradigma necessário ao exame da constituição da alma, uma vez que “há na cidade e na alma de cada indivíduo as mesmas partes e em mesmo número”¹³⁰. De maneira significativa ao fim do livro IX, ele conclui que “é finalmente indiferente saber se a cidade modelo existe em algum lugar ou se existirá”, uma vez que o importante é primeiro que ela exista enquanto “paradigma”, para que o sábio (σοῦν ἔχων)¹³¹ possa, ao contemplá-la, “instituir” uma constituição semelhante em si mesmo¹³².

Pode-se então se perguntar acerca da preocupação que Sócrates teve, no entanto, em responder à questão de Gláucon, no sentido de considerar longamente os meios e as chances de poder realizar concretamente essa cidade modelo¹³³. Esta é claramente a ocasião de defender a importância política da filosofia. Mas a solução que ele propõe – o acesso ao poder de um filósofo ou a conversão de um dirigente à filosofia¹³⁴ – permanece, segundo sua própria declaração, puramente casual. Nenhuma das formas políticas atuais favorece a emergência da figura do filósofo-rei¹³⁵. Só resta, portanto, a Sócrates a

¹²⁹ HALLIWELL, S. *Plato: Republic* 10. Translation and Commentary. Warminster: Aris & Phillips, 1988. Cf. p. 22.

¹³⁰ PLATÃO. *República*, 441c4-7.

¹³¹ PLATÃO. *República*, 591c1.

¹³² PLATÃO. *República*, 592b.

¹³³ PLATÃO. *República*, 471c-541b.

¹³⁴ PLATÃO. *República*, 473d.

¹³⁵ PLATÃO. *República*, 497b.

saída de uma aposta teórica na dimensão infinita do tempo:

*se houve eminentes filósofos constrangidos a se ocuparem do governo de uma cidade no infinito do tempo passado, se existe algum atualmente em alguma região estrangeira, longe de nossa vista, ou se existirá algum no futuro, nós estamos prontos a defender, pela razão [τῷ λόγῳ], que uma constituição como essa que descrevemos existiu, existe ou então existirá quando essa Musa [filosófica] se tornar senhora da cidade*¹³⁶.

Ao termo de sua demonstração, Sócrates é obrigado a admitir: será tão difícil convencer o povo a aceitar o poder de um filósofo quanto persuadir um filósofo da necessidade de se interessar pelo governo da cidade, ou ainda persuadir um rei da importância de se entregar à filosofia¹³⁷. Para o momento, há o grande risco de não existir outra sociedade ideal além daquela dos ouvintes reunidos ao seu redor, onde até Trasímaco se acalmou.

Singularmente ou significativamente, durante todo o diálogo na casa de Céfalo, Sócrates nunca se pergunta sobre a vantagem que uma escrita do diálogo representaria para a difusão das suas idéias através do tempo e do espaço. No máximo assinala ele, uma vez, a Adimanto – que duvida que os ouvintes sejam tão facilmente convencidos – que não poupará nenhum esforço para convencê-los da primazia política da filosofia e do fato de ser-lhes, assim, útil “para uma próxima vida, quando, após um novo nascimento, eles se encontrarão de novo em semelhantes discussões”¹³⁸.

Mas é igualmente verdadeiro que a *República* se apresenta como a narrativa de Sócrates que lembra toda a discussão da véspera. A quem ele se dirige então? O texto da *República* supõe aqui um ouvinte teórico que permanece, no entanto, anônimo. Inserindo um diálogo num monólogo, Platão tem, sem dúvida, várias intenções. Observemos somente que essa estrutura em duplo nível de enunciação permite acrescentar ao círculo dos discípulos diretamente implicados no diálogo esse personagem suplementar ao qual o monólogo de Sócrates poderia se dirigir, e em quem se pode identificar o transcritor do diálogo e, através dele, o leitor que vai emprestar sua voz a Sócrates. Falta, no entanto, assegurar-se de que esse novo destinatário se encontrará, ele também, entre esses ouvintes “inteligentes e amigos” com os quais Sócrates sabe que pode contar na ficção do diálogo¹³⁹. O problema de Platão é o de poder alargar

¹³⁶ PLATÃO. *República*, 499c7-d4.

¹³⁷ PLATÃO. *República*, 499a.

¹³⁸ PLATÃO. *República*, 498d3.

¹³⁹ PLATÃO. *República*, 450d10.

ao maior número possível o diálogo, e isto sem encontrar um leitor subversivo. Constituindo a melhor esperança de converter um rei ou um filósofo do futuro às teses de Sócrates, o livro torna-se aqui uma condição da cidade ideal, mas isso supõe uma ética da leitura e do jogo de identificação.

16 *A última metamorfose de Ulisses*

A aposta da *República* é de poder alargar ao infinito o círculo dos ouvintes de Sócrates. A aposta se funda sobre todos os procedimentos empreendidos pela escrita para implicar o leitor no texto. Mas dar-se-á uma atenção particular ao último desses procedimentos. Ao fim do mito de Er, Ulisses prova que ele sabe tirar a lição de suas experiências e esquecer-se de suas ambições passadas; ele faz o bom cálculo escolhendo a vida de um homem simples, afastado dos negócios: a escolha de uma vida poderia ser a de todo leitor que tenha tempo livre para ler a *República*. Se, na *Odisséia*, Ulisses executa seu mais célebre feito diante do Ciclope Polifemo, quando, jogando com as palavras, acaba se transformando em ninguém, na *República*, sua ação mais sábia é a de escolher uma vida anônima que poderia ser a de qualquer um. O ardil aqui é de Platão, que oferece a cada um de seus leitores uma chance teórica de ser a reencarnação de Ulisses e de herdar, assim, seus talentos naturais.

Dentre os heróis, Ulisses é aquele que possui e de forma mais completa não somente as quatro virtudes da cidade ideal – sabedoria, coragem, temperança e justiça –, mas, ainda, as qualidades exigidas para aquele que poderia tornar-se um filósofo-rei: “ser dotado de memória, de facilidade para aprender, de grandeza de alma, ser amigo e aliado da verdade, da justiça, da coragem e da temperança”¹⁴⁰. Compreende-se por que Sócrates se empenhou ao longo do diálogo em lembrar as qualidades do herói da *Odisséia*. Mas, sobretudo, Ulisses se revela um herói da justa medida e da *mimesis*, qualidades que o leitor deve adquirir para tornar-se o bom ouvinte e o bom imitador de Sócrates. Nada de mais tranquilizador agora do que poder se pensar como a reencarnação de Ulisses. Mas, também, após ter percorrido toda a *República*, o leitor passou por um treinamento para a *mimesis* que faz dele um novo Ulisses.

Tradução de Alice Bitencourt Haddad

¹⁴⁰ PLATÃO. *República*, 487a4-5. Ver VEGETTI, M. Le règne philosophique. In: FATTAL, M. (Ed). *La philosophie de Platon*. Paris: L'Harmattan, 2001. p. 265-298.

RESUMO

No livro III da *República*, a teoria da mimese é acompanhada de um programa ético que questiona o estatuto do texto de Platão e o papel do leitor. Se Sócrates denuncia os perigos da poesia para a alma de seus ouvintes, o leitor de Platão é convidado, por sua vez, a refletir sobre a influência que pode ter sobre sua alma uma leitura que o obriga a assumir a voz de Sócrates. Nesse sentido, é preciso prestar atenção ao material mitológico que Platão explora para denunciar os perigos da mimese, ao explorar as imagens que lhe permitem fazer da leitura uma aventura heróica. Mas, ainda, o elo sutil que ele estabelece, ao fim do diálogo, entre a figura de Ulisses e a de um homem comum pode aparecer como uma chave de leitura essencial para resolver algumas aporias do diálogo. Palavras-chave: *Mimesis*. Ulisses. Tersites. Alma. Metempsicose. Mito de Er. Enunciação.

RÉSUMÉ

Au livre III de la *République*, la théorie de la mimésis s'accompagne d'un programme éthique qui pose la question même du statut du texte de Platon et du rôle du lecteur. Si Socrate dénonce les dangers de la poésie sur l'âme de ses auditeurs, le lecteur de Platon est invité, en retour, à réfléchir à l'influence que peut avoir sur son âme une lecture qui l'oblige à assumer la voix de Socrate. A cet égard, il faut prêter attention au matériel mythologique que Platon exploite pour dénoncer les dangers de la mimésis, tout en exploitant les images qui lui permettent de faire de la lecture une aventure héroïque. Mais plus encore, le lien subtil qu'il établit, au terme du dialogue, entre la figure d'Ulysse et celle d'un homme ordinaire peut apparaître comme une clé de lecture essentielle pour résoudre certaines apories du dialogue. Mots-clés: *Mimesis*. Ulysse. Thersite. Âme. Métempsychose. Mythe d'Er. Énonciation.

CONNAISSANCE COMME RE-CONNAISSANCE: GYGÈS ET LE CHIEN PHILOSOPHE

ISABELLE MILLIAT-PILOT

*Département de Philosophie
Université Pierre Mendès France – Grenoble, II*

“ εἶπον οὖν ὅπερ ἐμοὶ ἔδοξεν, ὅτι τὸ ζήτημα
ὧ ἐπιχειροῦμεν οὐ φαῦλον ἀλλ’ ὄξυ βλέποντος, ὡς ἐμοὶ φαίνεται..”

“La recherche que nous entreprenons n’a rien d’ordinaire,
elle demande, à mon avis, un regard bien aiguisé.”

PLATON. *République*, II, 368c.

“Νῆ τὸν κύνα”¹, cette histoire de Gygès n’est-elle pas le *paysage*², le panorama des avatars de la vue, du regard ? de la transformation du regard tel qu’il est proposé chez Platon et qui permet la re-lecture du portrait du philosophe en chien³, une autre perspective de l’homme juste au travers de trois *motifs* interagissant les uns *sur, par* et *avec* les autres : le cercle et le lien, l’inversement, le regard. Dès que l’on en appelle à Gygès, en effet, c’est de regard, plus exactement, de “voir et d’être vu” qu’il s’agit ; *voir et être vu*, soit ce qui régit la situation d’être au monde du Grec de ce temps. Voir, savoir, être : *spectaculaire* trio que Platon fait ici, rejouer à nouveaux frais.

Platon ici, cherche à définir la justice, plus exactement, à *montrer* l’âme juste, l’homme juste et la juste façon dont il doit se donner à voir et encore, la juste façon de le voir, de le regarder. Juste donc, comme justesse⁴ et justice ; la *justesse du voir* étant en quelque sorte un miroir de l’ “être juste”⁵. Ainsi, je vais ici me consacrer à ce qui au *creux* du dialogue montre le *juste regard* et en même temps oblige à une autre lecture où l’on quitte le soucis de la structure du dialogue et du projet politique pour revenir à ce sur quoi repose

¹ L’imprécation socratique, “par le chien”, devrait ici s’éclairer.

² Une étendue à observer, une représentation, une situation.

³ Voir, MAINOLDI, C. *L’image du loup et du chien dans la Grèce ancienne d’Homère à Platon*. Paris: Ophrys, 1984, p. 189-197.

⁴ Qualité de ce qui est exact, adapté à sa fonction. L’homme juste est “un homme mesuré”, PLATON. *République*, III, 396c, celui dont l’âme est pénétrée de “rythme et d’harmonie”, PLATON. *République*, III, 401d.

⁵ *Voir avec justesse* est condition et capacité pour et de *l’être juste*. *Voir avec justesse* est le reflet en même temps qu’il reflète *l’être juste*.

toute la démarche platonicienne : la réforme du regard comme espace et investiture de la philosophie.

Le mythe de Gygès n'a finalement été que très peu abordé jusqu'ici et à été considéré souvent comme une simple illustration⁶ de l'hypothèse de la possibilité de transgression et de réalisation de l'injustice absolue sans encourir aucune punition, sans dette à acquitter, comme un point extrême à partir duquel se poserait une réflexion sur la justice. Souvent d'ailleurs⁷, le poncif de l'illustration étant posé on ne fait plus guère de cas de l'histoire⁷, de ce qu'elle contient en creux. Pour cette raison je ne m'attacherai pas tant au déroulement de cette histoire qui conclut à "la victoire de l'invisibilité"⁸ – comportement qui tend à en faire un élément détachable – qu'à ce qu'elle contient et à ce qui l'entoure et qui constitue un réseau de signification, un tissu de sens, un lien qui n'entrave pas, mais permet de lire autrement, de suivre les aventures du regard et d'exprimer le lieu du face à face, préoccupation qui est celle de ma recherche.

L'épisode de Gygès a également souvent donné lieu, dans les mêmes articles, à des considérations à propos du Gygès historique⁹ ; sur les origines¹⁰ de ce mythe, ses différentes versions et les rapports que l'histoire que Platon entretient avec elles sur le mode des ressemblances et des différences¹¹ – simples exercices arithmétiques sans conséquences philosophiques. La confrontation donne lieu pareillement à des promesses non tenues, telle la supposée "réponse à la notion de justice avancée par Hérodote" et qui se solde par une tentative de rapprochement des deux textes au moyen de ce qui ressort plus de l'association d'idée – approximations lestes¹² – que d'arguments

⁶ HELMER, E. *La République, livre II*. Paris: Ellipses Marketing, 2006, p. 59-61 ; SCHUBERT, P. L'anneau de Gygès, Réponse de Platon à Hérodote. *L'antiquité classique*, Bruxelles, v. 66, p. 255-260, 1997 ; voir p. 255-258 ; COULOUBARITSIS, L. Le statut du mythe de Gygès chez Platon. *Actes du colloque de Liège, 14-16 septembre 1989*. Paris: Les Belles Lettres, 1990, p. 75-84; voir p. 77 ; CALABI, F. Gige. In: VEGETTI, M. *La Repubblica vol. II*. Napoli: Bibliopolis, 1998. p. 173-188; voir p. 182: "La storia di Gige è dunque – tra altro – un mito del fondazione del potere o, meglio, dei presupposti dell'esercizio del potere".

⁷ COULOUBARITSIS, 1990 : l'auteur donne les deux mentions du mythe de Gygès comme les deux pôles entre lesquels s'exprime "le renversement des thèses de la justice du plus fort", et ce n'est certes pas faux, mais ce ne sont que des jalons illustratifs et on ne dit rien de leur fonctionnement intrinsèque et par là même d'une voie de lecture qu'ils apportent et qui dépasse le simple motif.

⁸ CALABI, 1998, p. 184.

⁹ SCHUBERT, 1997, p. 256 ; CALABI, 1998, p. 174.

¹⁰ SCHUBERT, 1997, p. 255-256 ; CALABI, 1998, p. 182-183.

¹¹ SCHUBERT, 1997, p. 256-257, cite l'anneau et un rapport à l'invisibilité qui se trouve également chez Hérodote, ainsi qu'une pierre magique chez Ptolémée qui permet de voir ce qui se cache, pour simplement conclure que Platon "n'a pas inventé de toute pièce le motif de l'anneau et de l'invisibilité qui y est rattachée". Voir, CALABI, 1998, p. 185-186.

¹² Les os d'Oreste, et l'association géant / héros dans l'article de SCHUBERT, 1997, p. 258-260.

de lecture solides. Les associations à des thèmes familiers de l'époque sont d'ailleurs des outils souvent utilisés et cette façon de faire n'est pas mauvaise en elle-même, mais souvent la tentation de la facilité lui fait manquer sa cible¹³. Seule, Francesca Calabi dans son article "Gige" considère le mythe en lui-même, son rapport étroit avec le thème visibilité / invisibilité¹⁴, et relève des indices importants, jusque là déconsidérés, mais n'évite pas toujours l'écueil de la simple évocation et surtout n'exprime pas toutes leurs *valeurs*¹⁵ et leurs *mouvements*, c'est-à-dire la mobilité qu'ils réclament relativement à la lecture de ce passage et à ses liens avec ce qui traverse l'œuvre de Platon de part en part : le regard et sa réforme.

Je ne ferai pas pour autant l'économie du récit donné par Hérodote en I, 8-14 de son *Enquête* mais ce sera seulement pour y signaler la présence de variations sur le thème du voir au travers des jeux du caché, du montré, de l'aveuglement, du visible et de l'invisible – variations sur lesquelles je vais bientôt revenir et je me retournerai, moi aussi, sur les symboles et des codes familiers au temps de Platon, à seule fin d'avoir les moyens de penser *en grec*. Je n'ai, il convient de le préciser, aucune prétention au retour à l'intention originelle, mais le projet de faire jouer une certaine intertextualité.

Je vais tout d'abord replacer ce qui constitue le lieu du juste – retracer sa *situation*, pour remettre en évidence le lien qu'il entretient avec ce qui ressort du regard et, plus encore, du face à face – pour préciser l'espace *où* et *que* je me donne à penser, et pour donner chair et légitimité au chemin que j'entreprendrai ensuite et qui me conduira à considérer les valeurs culturelles et symboliques du chien au seuil du visible, comme une affirmation du thème du voir et des jeux du caché et du montré. Puis nous entrerons dans le mythe de Gygès par le *χάσμα* originel, lieu d'étonnement et d'ouverture où la lumière et l'obscurité, l'étonnement et l'enfermement, le montré et le caché s'enchevêtrent, expriment leurs étranges unions pour le meilleur et le pire. Je me pencherai ensuite sur le cheval de bronze, le géant mort et l'anneau d'or où se confirme de thème du voir, le piège du voir plus exactement, et où fini de se tracer une concentricité des béances, des creux, des cercles et des tombeaux, comme une graduation des dangers du jeu de l'invisible et du visible. A la fin de cette *aventure du regard*,

¹³ La plus commune est celle du cheval creux, rapproché, à la *bussarde*, du cheval de Troie. Voir, CALABI, 1998, p. 175, "L'immagine richiama l'invisibilità dei guerrieri omerici rinchiusi nel cavallo di Troia", mais chez Platon, le géant dans le cheval se donne à voir, on est dans le thème du caché et du montré mais on ne joue pas pour autant la même partition.

¹⁴ CALABI, 1998, p. 181.

¹⁵ Les creux, la descente, les ouvertures, l'anneau, l'encerclement, etc.

ayant suivi la piste tel le chien amoureux du savoir, celui qui sait ce que voir veut dire, enfin, les portraits du juste et de l'injuste se trouveront redessinés sous nos yeux – au sens plein de *graphiein*.

Nous nous trouvons ici, à la fois devant une histoire de face à face et de miroir faussé¹⁶, et devant une mise en place conjointe de la justice et de la fonction propre de l'âme – soit la bonne vue de l'âme juste qui éclaire – où les propos sur le regard des yeux¹⁷ et de l'âme¹⁸, sur l'homme juste tel qu'il se donne à voir sans aveugler et tel qu'il sait voir sans se laisser prendre aux illusions sont les pistes à suivre capables d'éclairer la situation de la justice que Socrate en 358a, place “dans la plus belle [espèce], celle du bien que doit aimer à la fois pour lui-même et pour ce qui en découle, celui qui a le désir d'être bienheureux”. La justice ne serait donc pas un bien en soi, mais, “un bien que nous aimons pour lui-même et pour ce qui en découle”¹⁹, que nous chérissons à double titre. Mais quels peuvent-être les effets d'un bien²⁰ aimé pour lui-même, qui soient tels qu'ils ne le dévalorisent pas ?

Si Socrate met pour un temps “de coté les salaires et les conséquences qui en découlent”²¹, retournons, quant à nous, aux exemples qu'il donne de ce qui est un double²² bien, soit, τὸ φρονεῖν καὶ τὸ ὄρᾶν καὶ τὸ ὑγιαίνειν, avoir la

¹⁶ PLATON. *République*, I, 349d, “L'homme injuste ressemble à l'homme sage et bon, et l'homme juste ne leur ressemble pas ? – Comment, en effet, dit-il, celui qui possède ces qualités pourrait-il ne pas ressembler à ceux qui les possèdent également, alors que l'autre qui ne les possède pas leur ressemblerait ?”; PLATON. *République*, I, 352b, “Les hommes justes nous paraissent plus sages, meilleurs et davantage capables d'agir, alors que les hommes injustes semblent même incapables d'agir les uns avec les autres”.

¹⁷ PLATON. *République*, I, 352e-353c, “Existe-il quelque chose d'autre que les yeux qui te permette de voir ? [...] il existe bien, disons-nous, une fonction [ἔργον] propre des yeux ? [...] il existe donc une excellence [ἀρετή] des yeux [...] est-ce que les yeux pourraient accomplir convenablement leur fonction propre s'ils étaient dépourvus de leur excellence propre, et qu'à la place de l'excellence, ils aient le défaut ? [...] au lieu de posséder la vision, ce serait la cécité”.

¹⁸ PLATON. *République*, I, 353d, « Existe-t-il une fonction propre de l'âme ? [...] une excellence [ἀρετή] propre de l'âme ?

¹⁹ PLATON. *République*, I, 357c.

²⁰ PLATON. *République*, VI, 505a, “Il n'existe pas de savoir plus élevé que la forme [ιδέα] du bien, et c'est par cette forme que les choses justes et les autres choses vertueuses deviennent utiles et bénéfiques”.

²¹ Est-ce que ce *double bien* aurait à voir avec le fait “que la vertu propre de chaque chose puisse produire son effet sur elle-même” ? PLATON. *Charmide*, 168e.

²² Voir PLATON. *République*, IX, 582a, les trois critères du jugement du philosophe : “Par qui faut-il faire juger les choses qui doivent être bien jugées ? N'est-ce pas par l'expérience, la réflexion sage et le raisonnement [ἐμπειρία τε φρονήσει καὶ λόγῳ]”. Il convient de préciser que l'expérience n'est pas ici le “savoir-faire” [ἐμπειρία] du *Gorgias* (PLATON. *Gorgias*, 462, 463b, 465a, 500b, 500e, 501a), ou encore du *Phèdre* (PLATON. *Phèdre*, 270b); l'expérience n'est pas que temps et habitude, elle est expérience

faculté de réflexion, être voyant, se bien porter au sens, j'espère pouvoir le montrer, d'avoir son bon sens.

Τὸ φρονεῖν réside dans le lieu divin²³ de l'âme²⁴, lieu de la mesure²⁵ et lieu du regard²⁶, c'est-à-dire le lieu à regarder et à donner à voir – comme toujours dans ce monde où se confondent voir et être vu – le miroir platonicien de *l'œil de l'âme* qui ne se perd pas aux apparences. “L'âme, si elle veut se

qu'accompagne la réflexion et le raisonnement; PLATON. *Philèbe*, 11b, “... nous objectons au contraire, que ce n'est pas cela qui est bon, mais la réflexion, la pensée, la mémoire [τὸ φρονεῖν καὶ τὸ νοεῖν καὶ μεμνησθαι] et tout ce qui leur est apparenté, et que les opinions droites comme les raisonnements vrais sont meilleurs et plus profitables à tous ceux qui sont capables d'y prendre part.” Ici la mémoire fait signe vers l'expérience alors que dans le *Gorgias*, 463b, 501a (τριβὴ καὶ ἔμπειρά), mémoire associée à savoir-faire devient routine, usure. Voir, PLATON. *Philèbe*, 55e, où sans technique de la mesure, il n'y a plus que “sensation à l'occasion de l'expérience et d'une sorte de routine [ἐμπειρία καὶ τι νι τριβῆ]”.

²³ PLATON. *Lois*, I, 631c (ὁ δὲ πρῶτον αὐτῶν θεῶν ἡγεμονοῦν ἔστιν ἀγαθῶν, ἡ φρόνησις), la sagesse tient la première place parmi les biens divins. Elle fait suite dans le texte au dernier des biens humains, “la richesse, non pas aveugle mais celle qui a une vue perçante [οὐ τυφλὸς ἀλλ' ὄξυ βλέπων] à condition qu'elle aille de pair avec la réflexion [φρονήσει]”. Ce bien mineur – dont la dernière place pourrait-être, plus que l'expression de sa valeur, un moyen de faire le lien entre biens humains et bien divins – pourrait-il avoir affaire avec la bonne vue ? La richesse aveugle serait l'expression de la richesse d'argent, Ploutos, le dieu de la richesse avait les yeux bandés ; la richesse à la vue perçante serait alors d'un autre ordre. La bonne vue, l'acuité est une richesse, elle est même la marque de la bonne santé, ce qui la remet au premier rang des biens humains.

²⁴ PLATON. *République*, VII, 518c, “L'instrument grâce auquel chacun peut apprendre, réside dans l'âme”; PLATON. *République*, VII, 518e, “La vertu qui s'attache à la pensée appartient toutefois apparemment plus que tout à quelque principe divin, quelque chose qui ne perd jamais sa puissance, mais qui en fonction du retournement qu'il subit devient utile et bénéfique, ou au contraire inutile et nuisible”; PLATON. *Alcibiade*, 133c, “Or, dans l'âme, pouvons-nous distinguer quelque chose de plus divin que cette partie ou résident la connaissance et la pensée [τὸ εἰδέναι τε καὶ φρονεῖν ἔστιν] ? [...] cette partie-là en effet semble toute divine, et celui qui la regarde [βλέπω], qui sait y découvrir le divin dans sa totalité, un dieu et une pensée [φρόνησις] ; PLATON. *Philèbe*, 11d-12a, “définir la disposition et l'état de l'âme qui sont capables de procurer à tous les hommes la vie heureuse” [...] “l'état de φρόνησις”; PLATON. *Timée*, 29a, “Il est évident pour tout le monde que le démiurge a fixé ses yeux sur ce qui est éternel; ce monde en effet est la plus belle des choses qui ont été engendrées, et son fabricant, la meilleure des causes. Par suite, ce qui a été engendré, c'est en conformité avec ce qui peut-être appréhendé par la raison et la pensée [τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν], c'est à dire en conformité avec ce qui reste identique, qu'il a été fabriqué par le démiurge”.

²⁵ PLATON. *République*, X, 621a (μέτρον μὲν οὖν πᾶσιν ἀναγκαῖον εἶναι πλεῖν, τοὺς δὲ φρονήσει μὴ σφζομένους πλέον τοῦ μέτρου) “Or tous devaient nécessairement boire une certaine mesure d'eau, mais ceux qui n'étaient pas préservés par leur prudence en buvaient plus que la mesure, et à chaque fois celui qui buvait ainsi oubliait toutes choses”. L'âme qui n'est pas “protégée par l'exercice de la raison réfléchit [φρονήσει]”, “boit plus que la mesure prescrite” et oublie tout, soit : devient aveugle. PLATON. *République*, X, 602d-e, aux tromperies des illusions d'optique, “la mesure, le calcul et la pesée se sont révélés de magnifiques secours, de sorte que ce qui prend le commandement en nous, ce n'est pas l'apparence [...] mais ce qui a effectué le calcul de la mesure, ou encore de la pesée [...] cela qui est la fonction de ce principe de la raison [τοῦ λογιστικοῦ] qui réside dans l'âme”. (Cf. PLATON. *Philèbe*, 55e, où sans technique de la mesure, il n'y a plus que “sensation à l'occasion de l'expérience et d'une sorte de routine [ἐμπειρία καὶ τριβῆ]”).

²⁶ Voir PLATON. *République*, VII, 518c-519b, regard et retournement ; PLATON. *République*, VII, 518d-e, où “la vertu de penser se trouve appartenir à quelque chose de divin”.

connaître elle-même, doit regarder une âme, et, dans cette âme, la partie où réside l'excellence propre à l'âme"²⁷, ainsi, rien ne se comprend seul en son poêle et la faculté de réflexion est marquée au sceau de l'autre et du face à face.

Tὸ φρονεῖν peut-être aimé à double titre, ce qui en découle n'est pas un profit pour soi, au sens le plus égoïste, mais un progrès par et avec l'autre, pour le bien de tous. Cet aspect de φρονεῖν, nous le retrouverons dans les *Lois* en 964e-965a, où les anciens sont "assimilés [ἀπηκασμένους] à la raison [φρονεῖν] pour la valeur de leur réflexion [λόγος] capable d'aborder de nombreuses choses"²⁸ (et de différentes choses, de différentes manières, de penser autrement), (τῷ πολλὰ καὶ ἄξια λόγου διαφερόντως φρονεῖν).

Mais ils ne pensent pas seuls ces vénérables vieillards, les jeunes gardiens dont la vue est bonne, privilège de l'âge, veillent (φρουρέω) et cet exercice de garde, ils le réalisent, comme les φρουροῖς du livre VI, 760c, qui, "conduits par les φρουράρχους" surveillent le territoire en suivant la circonférence"²⁹. La circularité³⁰ est un thème récurrent sur lequel il faudra revenir. Cette répartition des tâches qui traduit ici ce qui est souvent exprimé chez Platon, soit que chaque âge possède "la vue perçante"³¹ qui lui est adaptée : aux jeunes, celle des yeux du corps, aux anciens, celle des yeux de l'esprit³², ne doit pas nous faire oublier qu'il ne s'agit pas, pour les jeunes gardiens, seulement de la fraîcheur de leur regard, mais aussi de l'acuité de leur âme (οξύτητας ἐν πάσῃ τῇ ψυχῇ ἔχοντας). La raison, allouées aux vieillards, est informée par ce qui dépasse la bonne vue. L'acuité³³ terme habituellement associé au regard, l'est ici à l'âme.

²⁷ PLATON. *Alcibiade*, 133b. L'excellence de l'âme et l'excellence de l'œil sont liées. Voir, MILLIAT-PILOT, I. Le face à face – Espace de religion dans les dialogues de Platon. Article à paraître.

²⁸ Ἀπεικάζω a valeur de représentation d'un tout autre ordre qu'en PLATON. *République*, VIII, 563a, où "les jeunes copient l'apparence des plus âgés".

²⁹ PLATON. *Lois*, VI, 760d, vers la droite, puis vers la gauche, dans un sens, puis dans l'autre, pas de rotation infinie donc, mais un aller et retour à comparer à celui du mouvement de la bague.

³⁰ PLATON. *Lois*, XII, 964e.

³¹ PLATON. *Lois*, IV, 715d.

³² PLATON. *Banquet*, 219a, "La vision de l'esprit ne commence à être perçante que quand celle des yeux commence à perdre son acuité"; PLATON. *Lois*, IV, 715d-e, "Il est vrai que dans la jeunesse, tout homme se surpasse lui-même pour ce qui est d'avoir de ces sortes de choses la vision la plus émoussée, tandis que dans la vieillesse, il en a la plus pénétrante".

³³ Ὀξύς: exactitude aiguë, acuité se trouve associée à la vue, à l'âme, à l'intelligence. Voir, PLATON. *Charmide*, 160a, PLATON. *Parménide*, 165c, PLATON. *Phèdre*, 250d, PLATON. *Théétète*, 144a, PLATON. *République*, 368d, 375a, 484c, 516c, 567b. L'acuité du regard des yeux du gardien va bientôt se doubler de celle de l'âme de manière plus évidente en PLATON. *République*, VII, 519a-b, "Toutefois cette âme médiocre, dis-je, elle qui appartient à une telle nature, si dès l'enfance on la taillait et qu'on coupait les liens qui l'apparente au devenir comme des poids de plomb qui se sont ajoutés à sa nature sous l'effet

Pour inexpérimentés qu'ils soient, leurs regards ne sont pas seulement de belles mécaniques optiques. Il faut que "l'œil de l'âme" soit présent à tous les âges pour que la transmission soit effective, l'information valable, et que la délibération puisse se faire. La délibération est collective et "c'est ainsi en commun, que les uns et les autres assurent véritablement le salut de la cité toute entière."³⁴

La répartition toute pragmatique des rôles qui fait les jeunes gardiens, la vigie d'une tête dont les vieux gardiens seraient l'intellect, n'est pas aussi tranchée et c'est le portrait de l'homme juste qui se montre en transparence, celui dont "les vertus de l'âme" de même que "celles du corps" participent à son avènement, aident à son ascension³⁵, celui qui sait voir, celui dont la faculté de penser – que nous ne nommons pas sans raison réflexion – nourrit le regard et est nourrie par le regard. Plusieurs choses se dégagent ici : τὸ φρονεῖν est ouvert sur ce qui lui est extérieur et autre, parce qu'il doit tourner le regard, observer, et comme il le sera clairement exprimé au livre VII³⁶ de la *République*, retourner le regard, contempler ; deux extériorités qui sont entre elles et *pour* elles des altérités, soit ce qui permet le jeu de la différence et par là, de la reconnaissance. Mais encore, τὸ φρονεῖν est ouvert sur ce qui lui est extérieur et autre *par* l'autre, par la communion de l'œil et de l'âme des hommes se faisant face. Ce qui est dans les *Lois* présenté comme collaboration du jeune et du vieux afin d'assurer le salut de la cité est l'expression d'une communauté et d'un échange, l'acuité de l'âme du jeune gardien en fait bien autre chose qu'un guetteur. Τὸ φρονεῖν et τὸ ὄρᾶν³⁷ par voie de conséquence, peuvent bien être aimé à double titre, pour eux-même et ce qui en découle, sans que cela leur soit dommageable. Raisonner et voir se trouvent élevés, tournés vers le haut, portés vers une extériorité qui fait que ce qui peut et doit être aimé pour soi-

de la gourmandise et des plaisirs et convoitises de se genre et qui tournent la vue de l'âme vers le bas ; si elle s'en trouvait libérée et se retournait [περιεστρέφετο] vers ce qui est vrai, cette même partie des mêmes êtres humains verrait ce qui est vrai avec la plus grande acuité [ὀξύτατα], de la même manière qu'elle voit les choses vers lesquelles elle se trouve à présent orientée". Mais l'acuité et l'âme ont d'un rapport ambivalent. Voir, PLATON. *République*, VI, 503c, pour les dangers de la vivacité d'esprit corrélativement à la justesse de l'âme; PLATON. *République*, VII, 519a, pour l'âme médiocre et la vue perçante qui distingue avec acuité.

³⁴ PLATON. *Lois*, XII, 965a.

³⁵ PLATON. *République*, VII, 518d, 519c.

³⁶ PLATON. *République*, VII, 518d-e.

³⁷ Ce *voir* n'est-il pas, "une vue qui ne soit pas la vue des choses qu'aperçoivent les autres vues, mais une vue d'elle-même et des autres vues, et aussi des absences de vue : elle ne voit aucune couleur, bien qu'étant une vue, et ne perçoit qu'elle-même et les autres vues", PLATON. *Charmide*, 167c-d. Ceci serait à reconsidérer à la lumière de notre visite du mythe de Gygès.

même échappe à l'enfermement que l'on pourrait craindre. Τὸ ὑγιαίνειν maintenant s'éclaire et peut raisonnablement être compris comme être sain d'esprit, avoir son bon sens. C'est, plus exactement, à la fois la condition et la résultante de la faculté de réflexion et de la bonne vue – un cercle donc – est-ce là le double titre de la santé ?

L'âme du gardien "élevé comme il convient"³⁸ se doit d'être lucide³⁹ (ὀξέως) "exempte d'habitudes mauvaises, si elle doit, [...] juger sainement [ὑγιῶς] des choses justes."⁴⁰ Son âme n'est pas celle, enchaînée, du tyran, âme malade et qui ne peut "contempler ce que les hommes libres sont avides de contempler", eux qui peuvent "se déplacer à l'extérieur, pour aller voir ce qui [les] intéresse"⁴¹. L'âme malade est comme "entourée de gens hostiles qui le surveilleraient [κύκλῳ φρουρούμενος]"⁴² – encore un cercle d'un tout autre genre. L'âme malade ne peut voir – cécité qui est aussi condition et résultante de sa maladie. L'âme privée de vue, n'échange pas de regard et *voir et être vu* fait place à être surveillé. Le regard de l'autre n'est plus une liberté vers laquelle et par laquelle on va pour *contempler*, mais un enchaînement, un lien, un joug, un cercle clos⁴³, dont nous trouverons une autre expression en *République*, 365c, sur lequel le regard ne fait que rebondir, un miroir trompeur qui ne renvoie qu'à l'image, qu'à l'*eidolon* de soi-même⁴⁴ où l'on ne se connaîtra jamais.

L'âme sans justice est malade du "pire des maux"⁴⁵ et "l'homme qui vit le plus mal est l'homme qui garde son injustice et qu'on ne délivre pas de son mal"⁴⁶, celui qui "reste aveugle aux bienfaits que donne la justice [et] ignore qu'on est encore plus malheureux de vivre avec une âme malsaine, viciée, injuste, impie, qu'avec un corps malsain."⁴⁷ Cet homme, aveugle à son propre état⁴⁸, cherche à échapper à la libération, que serait son accès à la justice, par l'aveuglement ; s'arrangeant "pour avoir de l'argent, des amis et

³⁸ PLATON. *République*, III, 401e.

³⁹ Voir PLATON. *République*, VII, 519a-b, où cette lucidité, cette acuité, n'est pas la même que celle des possesseurs "d'âmes médiocres", dont la vue perçante est tournée vers le bas.

⁴⁰ PLATON. *République*, III, 409a.

⁴¹ PLATON. *République*, IX, 579b-c.

⁴² PLATON. *République*, IX, 579b.

⁴³ Voir *infra*, à propos de PLATON. *République*, 365c.

⁴⁴ Voir, *infra*, les réputations, les belles parures fallacieuses sous le regard des hommes; PLATON. *République*, II, 366b-e.

⁴⁵ PLATON. *Gorgias*, 478d, 479c.

⁴⁶ PLATON. *Gorgias*, 478e.

⁴⁷ PLATON. *Gorgias*, 479b.

⁴⁸ L'homme enchaîné, voir PLATON. *Phédon*, 82d-83a.

pour savoir parler de façon convaincante”⁴⁹. Il aveugle et partant, il s’aveugle au regard de ses amis. Cette double peine, entrave se régénérant elle-même, redit en l’inversant la santé de l’âme comme condition et résultante de la faculté de réflexion et de la bonne vue.

Le juste est ainsi comme la justice, marqué du sceau du double. Les biens aimables pour eux-même et ce qui en découle donnés comme exemple de l’espèce où placer la justice ne sont rien d’autre que les caractéristiques de l’homme juste; qualités doubles s’interpénétrant et se régénérant les unes par les autres pour donner au gardien idéal la capacité d’assurer le voyage (*théoria*) par et vers l’extériorité, l’altérité, la différence, soit d’assumer le face à face tant pour lui-même que pour ce qui en découle – mouvement perpétuel⁵⁰.

Mais quelle peut bien être la valeur de ce face à face si les dispositions requises pour le gardien sont celles du chien qui “se met à grogner dès qu’il voit un inconnu [ἀγνωῖτα], [duquel] il n’a reçu aucun mal avant” et qui “se montre affectueux, s’il voit au contraire un homme qu’il connaît [γνώριμον], même s’il n’en a reçu auparavant aucun bienfait”⁵¹. Quelle peut bien être ici la valeur de connaître et le mérite d’aimer ce que l’on connaît, de ce chien par ailleurs, “authentiquement philosophe”, (ἀληθῶς φιλόσοφον)⁵² parce-qu’ “amoureux du savoir” (φιλομαθῆς)? Où est le désir de connaître si l’on connaît déjà? Ou est le *lien* du désir⁵³?

C’est que, dis-je, il ne distingue une figure amie d’une figure ennemie par nul autre moyen que celui de connaître la première et de ne pas connaître l’autre. Or comment ne s’agirait-il pas de quelqu’un de rempli du désir de connaître, celui qui par la connaissance et par l’ignorance peut distinguer le familier de l’étranger [ἄλλότριον]?⁵⁴

Il semble nécessaire de se pencher sur le véritable sens de connaître (καταμαθεῖν), de connu, d’inconnu, de familier (οἰκεῖον) et de ce qui est

⁴⁹ PLATON. *Gorgias*, 479c.

⁵⁰ Cercle du voir, voir *infra*.

⁵¹ PLATON. *République*, II, 376a. L’inconnu serait-il celui qui ne se montre pas, celui qui se dissimule et qui non seulement se refuse à la vue, mais refuse de voir? Nous sommes face à la mise en place de connaissance et ignorance, dans un propos sur justice et injustice ou s’insinue peu à peu le thème du visible et de l’invisible.

⁵² Voir, PLATON. *République*, V, 475b-e, “le philosophe [...] possédé du désir de la sagesse [...] est celui qui aime le spectacle de la vérité”.

⁵³ Le plus puissant des liens (δεσμός), PLATON. *Cratyle*, 403c-d.

⁵⁴ PLATON. *République*, II, 376b (Ἦι, ἦν δ’ ἐγώ, ὅψιν οὐδεὶς ἄλλω φίλην καὶ ἐχθρὰν διακρίνει ἢ τῷ τὴν μὲν καταμαθεῖν, τὴν δὲ ἀγνωῖσαι. Καίτοι πῶς οἶκ’ ἂν φιλομαθῆς εἴη συνείη τε καὶ ἀγνοία ὀριζόμενον τό τε οἰκεῖον καὶ τὸ ἄλλότριον).

rapidement traduit par étranger, l'autre (ἄλλοτριον), soit ce qui n'est pas *bétéros*, ce qui ne constitue pas une altérité. Connaître et son rapport avec "la puissance d'apprendre présente dans l'âme de chacun, [et] avec l'organe grâce auquel chacun peut apprendre [καταμανθάνει]: comme si on avait affaire à un œil⁵⁵ qui ne serait pas capable de se détourner de l'obscur pour aller vers ce qui est lumineux autrement qu'avec l'ensemble du corps"⁵⁶, organe qu'il faut "retourner [...] avec l'ensemble de l'âme jusqu'à ce qu'elle devienne capable de soutenir la contemplation de ce qui est, et de la région la plus lumineuse de ce qui est"; connaître ouvre là des perspectives qui semblent pouvoir aller bien au delà des qualités de fidélité domestique dévolues aux chiens qui déjà chez Héraclite, "aboient après ceux qu'ils ne connaissent pas"⁵⁷.

A propos du chien⁵⁸, il convient de faire une parenthèse. Cet animal jouit chez Platon et dans ce passage, de qualités particulières qui rompent et en même temps reprennent des caractéristiques traditionnelles pour les faire rejouer. Il y a un usage original du chien dans ce passage de la *République*, dans un monde grec où cet animal "occupe une position ambiguë à distance toujours changeante entre hommes, fauves et dieux"⁶⁰. Il y est certes présenté comme un mixte de chien de chasse⁶¹ et de garde⁶²; reprise de son aspect domestique⁶³ associé aux valeurs de la polis⁶⁴, mais ce chien θυμοειδής⁶⁵, entre rage et courage, à, outre

⁵⁵ Voir, MILLIAT-PILOT, à paraître.

⁵⁶ PLATON. *République*, VII, 518c.

⁵⁷ DK. Fragment B 97. Voir ESCHYLE. *Agamemnon*, 606-608.

⁵⁸ Voir, DUMONT, J. *Les animaux dans l'antiquité grecque*. Paris: L'Harmattan, 2001, p. 110, 146-147, 152, 191; FONTENAY, E. de. La *philanthropia* à l'épreuve des bêtes. In: CASSIN, B.; LABARRIERE (Ed.). *L'animal dans l'antiquité*. Paris: Vrin, 1997. p. 281-298, esp. p. 297; FRERE, J. Les métaphores animales de la vaillance. In: CASSIN; LABARRIERE, 1997, p. 423-434, esp. p. 429-431.

⁵⁹ Voir, SCHNAPP, A. *Le chasseur et la cité: Chasse et érotique dans la Grèce antique*. Paris: Albin Michel, 1997, p. 50-51.

⁶⁰ FRONTISI-DUCROUX, F. Actéon, ses chiens et leur maître. In: CASSIN; LABARRIERE, 1997, p. 435-454.

⁶¹ Bon flair, bonne vue, rapidité et force. PLATON. *République*, II, 375a.

⁶² Fidélité et vigilance. L'image de la "fougue protectrice" du chien de chasse et du chien de garde se trouve, entre autres, présente chez HOMERE. *Iliade*, X, 180-188, 360.

⁶³ Aspect domestique du compagnon des hommes, des héros et des dieux. Voir, MAINOLDI, 1984, p. 59-93, 113-126, 152-156.

⁶⁴ Aspect différent de l'imagerie politique du "chien de peuple" des démagogues. Voir C. MAINOLDI, 1984, p. 156-160. Le rôle du chien revêt ici une dimension "éthico-politique"; "l'image du chien en poésie et par exemple chez Homère restait d'ordre pittoresque. Avec Platon, elle permet d'appréhender une difficile théorie très élaborée de l'homme et de l'âme à la fois d'ordre éthique, d'ordre politique et d'ordre métaphysique.", FRERE, 1997, p. 429-431.

⁶⁵ Le *thumos*, entre désir et raison est une expression de ce qui a été évoqué de PLATON. *Lois*, 964e, où les jeunes gardiens [σάλαξ/φύλαξ] assurent le lien. Leur fougue comme l'acuité de leur regard, n'est pas coupée de la raison, bien au contraire, elle en est une sorte de dynamique.

“l’ardeur impétueuse, un naturel philosophe”⁶⁶. Il est φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον, et ce motif du “chien philosophe”, m’incite à considérer davantage une autre de ses particularités : son rapport avec ce qui ressort du visible et de l’invisible.

Si le chien est le compagnon du vivant, il est aussi le gardien du mort⁶⁷ et plus encore, gardien de la mort, de l’Hadès, de l’invisible, du monde des ténèbres “que jamais le soleil en splendeur ne regarde de ses rayons”⁶⁸. Ténèbres qui rendent invisible, devant lesquelles “un chien qui fait peur, est en surveillance. Il est sans pitié et il joue un méchant jeu : pour ceux qui rentrent il est aimable, il remue la queue et les oreilles ; mais jamais il ne les laisse sortir ; il guette, il les prend, il les mange dès qu’ils passent la porte”⁶⁹ d’Hadès le tout puissant⁷⁰. Cerbère⁷¹ gardien du non-retour à la lumière est aussi, et ce n’est pas négligeable, la forme visible de l’enfer, sa représentation.

Que dire encore d’Hadès⁷² lui-même, possesseur de l’*Aidos kuneē*⁷³, du casque en peau de chien qui rend invisible⁷⁴ ; casque d’Hadès que nous retrouverons associé à l’anneau de Gygès en *République*, X, 612b, et, toujours dans le registre de la mort, du passage au monde des ombres, que dire d’Hécate⁷⁵, fille d’Astérie “l’Étoilée” et de Persès, nièce de Phoibé “la Brillante”, déesse au bandeau luisant et qui porte flambeau⁷⁶, Hécate à tête de chien⁷⁷ qui la nuit erre près des tombeaux avec son cortège de spectre, et aussi des Kères⁷⁸, filles de *Nux* et sœurs d’*Hypnos* et de *Thanatos*, déesses au regard de chien,

⁶⁶ PLATON. *République*, II, 375e.

⁶⁷ MAINOLDI, 1984, p. 37-59.

⁶⁸ HESIODE. *Théogonie*, 760.

⁶⁹ Sur les portes de l’Hadès et du Tartare au seuil de bronze nous reviendrons avec le cheval de bronze percé de portes du mythe de Gygès.

⁷⁰ HESIODE. *Théogonie*, 769-773 ; voir, HESIODE. *Théogonie*, 310-311, “Cerbère à qui l’on échappe pas [...] chien d’Hadès à la voix de bronze [ἀνά χαλκέφωνον]”, SOPHOCLE. *Œdipe à Colonne*, 1568-1578.

⁷¹ MAINOLDI, 1984, p. 39-42. Voir, Orthos, autre chien monstrueux des enfers, p. 42.

⁷² Voir, RAMNOUX, C. *La nuit et les enfants de la nuit*. Paris: Flammarion, 1986, p. 38-40.

⁷³ MAINOLDI, 1984, p. 43-45 ; VERNANT, J-P. *La mort dans les yeux*. Paris: Seuil, 1996a, p. 75-82; RAMNOUX, 1986, p. 38-40.

⁷⁴ Voir, HOMÈRE. *Iliade*, V, 844-845; MAINOLDI, 1984, p. 43-45.

⁷⁵ MAINOLDI, 1984, p. 46-48 ; EURIPIDE. *Les Phéniciennes*, 109, “Hécate couverte de bronze”.

⁷⁶ *Hymnes homériques, Hymne à Déméter*, 25-46, 52-61. HESIODE. *Théogonie*, 410-453, Hécate “attribue la victoire avec discernement. Elle siège en justice”; ARISTOPHANE. *Les grenouilles*, 1359 ; EURIPIDE. *Les Troyennes*, 322, *Les Phéniciennes*, 109, *Hélène*, 569, “Hécate aux flambeaux, garde-nous de tes spectres”.

⁷⁷ MAINOLDI, 1984, p. 46-47. EURIPIDE, fragment 968 (Nauch-Snell), “Tu seras un chien, image d’Hécate qui apporte la lumière”.

⁷⁸ MAINOLDI, 1984, p. 48-49. Voir, EURIPIDE. *Electre*, 1252 (δυναὶ δὲ κῆρες <ζ’> αἱ κυνώπιδες θεαί) “Les terribles Kères, déesses au regard de chien”; HOMÈRE. *Iliade*, VIII, 227-228 (ἐξελάσαν ἐνθ’ ἐνδὲ κύνας κηρῶσι φορήτους, οὐδὲ κῆρες φορέουσι μελαινάων ἐπὶ νηῶν), “Chasser d’ici ces chiens qui sont venus sur leurs nefs noires, poussée vers nous par les démons funestes de la mort”, *Iliade*, II, 302, 834, VIII, 70, XI 332, XII, 210, XIV, 207 (δύο κῆρε τανηλεγέος θανάτοιο), les deux déesses du trépas cruel (de la sombre

synonymes de noir trépas, κηρὶ μελαίνῃ, de fatal aveuglement⁷⁹ et encore des Erinyes, “chiennes en furies”⁸⁰, des Harpies, chiennes du grand Zeus, née de Thaumatas et sœurs d’Isis⁸¹, créatures du monde nocturne et de la Sphinge, enfin, “chienne qui préside aux jours néfastes”⁸². Qu’en dire ? sinon que ces créatures⁸³ agissent au seuil du visible, participent au passage, sont des marqueurs de la frontière et des dangers qu’elle représente. Elles retirent la vue et retirent à la vue, font coïncider aveuglement et invisibilité⁸⁴.

Mais il est encore un aspect du chien qu’il faut donner ici, le chien comme image-même de la vision au delà de l’apparence⁸⁵, là où son frère infernal était l’expression d’un au-delà occultant. Ce chien, dans son expression la plus belle, la plus brillante⁸⁶ oserais-je dire, c’est Argos⁸⁷, le vieux compagnon d’Ulysse, dont l’âge permet de présumer la vue mauvaise, et qui d’ailleurs, “flaire l’approche de son maître” et le reconnaît⁸⁸, vieilli, loqueteux et enveloppé qu’il est dans la peau de cerf qu’Athéna a jeté sur lui⁸⁹, à la suite de quoi la sombre mort le saisi, lui retirant la vue. Voir au delà de l’apparence⁹⁰, ce qui n’est pas accessible à la vue du corps, être

mort) ; *Odyssée*, XXII, 14 (θάνατόν τε κακὸν καὶ κῆρα μέλαιναν), l’affreux trépas et l’ombre de la Kère, *Iliade*, V, 627, XIV, 462, *Odyssée*, II, 283 (κῆρα μέλαιναν), la mort ténébreuse. Voir, VERNANT, J.-P. *L’individu, la mort, l’amour, soi-même et l’autre en Grèce ancienne*. Paris: Gallimard, 1996b, p. 134-135 ; RAMNOUX, 1986, p. 68-71 ; CHANTRAINE. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*: Histoire des mots. Paris: Klincksieck, 1999, p. 526.

⁷⁹ HOMERE. *Odyssée*, IV, 503, *Iliade*, III, 454, XI, 360, 444, XII, 363, 382 ; HESIODE. *Théogonie*, 111.

⁸⁰ ESCHYLE. *Choréphores*, 924, 1054, *Euménides*, 130-132, 230-231, 246-247 ; SOPHOCLE. *Electre*, 1386-1388 ; EURIPIDE. *Oreste*, 260-261. Voir, MAINOLDI, 1984, p. 49.

⁸¹ HESIODE. *Théogonie*, 265. Thaumatas le merveilleux et Iris la messagère des dieux.

⁸² ESCHYLE, fragment 182 (Mette) ; ARISTOPHANE. *Les Grenouilles*, 1287 ; SOPHOCLE. *Ce d’être roi*, 130, 391 (βραχυδός ἦν κάων, ἠΐδας). Voir, MAINOLDI, 1984, p. 49-50.

⁸³ Voir, VERNANT, J.-P. Figures féminines de la mort en Grèce. In: VERNANT, 1996b, p. 131-152.

⁸⁴ Voir *infra*, où pour Gygès l’aveuglement rend invisible et l’invisible est aveuglant.

⁸⁵ Mais qui appartient encore à ce que j’ai nommé *miroir grec*, Argos, en effet, reconnaît un familier, il n’y a pas de lien à l’autre en tant qu’il est autre, mais seulement en tant qu’il est connu. Or chez Platon, justement *allos* devient *hétéros*, l’autre singulier, l’altérité du différent.

⁸⁶ Ἀργός, brillant, blanc, rapide. L’idée de lumière lui est associée. CHANTRAINE, 1999, p. 104-105.

⁸⁷ Voir, HOMERE. *Odyssée*, II, 11 ; *Iliade*, I, 50 (κύνας ἀργοί), “chiens rapides”.

⁸⁸ HOMERE. *Odyssée*, 291-327. Cet Argos en appelle un autre, Argos πανόπτῃς, ESCHYLE. *Prométhée enchaîné*, 304-305, ce tout voyant bouvier, Argos, fils de Terre qu’Hermès tua ; *Prométhée enchaîné*, 567-571. Argos engendré de la terre, Argos aux dix mille yeux que même mort la terre ne cache pas et qui guide ses chiens.

⁸⁹ Argos aux portes de la mort est comme l’ombre de Tirésias, le devin aveugle mais lucide, à qui Perséphone a laissé la raison. HOMERE. *Odyssée*, X, 191-194. Il est bien un aveuglement qui n’exclut pas la lucidité.

⁹⁰ HOMERE. *Odyssée*, XIII, 430-440, XVII, 202-203. La peau de cerf rappelle l’histoire d’Actéon (Stéichisore d’Himère, cité par PAUSANIAS, IX, 1-3) revêtu lui aussi par la déesse d’une semblable peau qui attire les chiens et les trompe, les aveugle – Actéon victime de l’illusion. Voir, FRONTISI-DUCROUX, 1997 et _____. Actéon ou les tremblements du regard. In: _____. *L’homme-cerf et la femme-araignée*: Figures grecques de la métamorphose. Paris: Gallimard, 2003. chap. 3. Ici tout au contraire, le chien reconnaît son maître sous la peau de cerf.

⁹⁰ Les chiens d’Eumée, quant à eux, ont vu l’invisible (HOMERE. *Odyssée*, XVI, 162), eux qui la veille,

πανόπτης autrement que le géant Argos. Par cette ultime vision foudroyante le chien Argos réalise son destin. La prédestination de son nom⁹¹ s'affirme, on est bien au delà de la simple allusion à la rapidité du jeune chien qu'il fut⁹². Deux dimensions pour un seul être, nous ne sommes pas si loin de notre gardien.

Pour clore cette parenthèse, il faut bien mentionner la supposée allusion aux Cyniques sur laquelle je ne peux rien dire sinon qu'il y aurait là un champ de recherche à arpenter, une histoire de regard à observer chez ceux qui ont été en quelque manière des provocateurs du regard, des philosophes de la performance, du *happening*, et qu'il serait sans doute fécond de mettre face à Platon pour un échange de vues.

Maintenant que, *par le chien*, le thème du voir s'est affirmé par le rappel des jeux du visible et de l'invisible, du passage, de l'artifice, de l'aveuglement que complète et contrebalance celui du dépassement des apparences, maintenant que le chien est devenu l'emblème des possibles de la vision, tentons d'approcher par le mythe de Gygès ce que peut-être l'amour de la connaissance propre à l'homme juste, qui outrepassa la simple connaissance du familier, la *justesse du voir* étant comme je l'ai déjà annoncé, un miroir de l' "être juste". La référence à l'histoire de Gygès présente chez Hérodote⁹³ est, elle aussi, une indication si ce n'est une prescription à considérer au plus près, le *savoir voir* comme savoir vivre.

Le roi Candaule, fier de la beauté de sa femme, veut voir cette fierté redoublée par l'admiration d'un autre. Voir⁹⁴ la nudité⁹⁵ de la reine constitue

aveuglés par la colère auraient dévoré Ulysse. Deux extrémités de la vue sont, avec ces chiens, exposées.

⁹¹ Seul chien à porter un nom chez Homère. A propos du chien chez Homère, SCHNAPP-GOURBEILLON, A. *Lions, héros, masques*: Les représentations de l'animal chez Homère. Paris: Maspero, 1981, p. 162-169.

⁹² Voir, FRONTISI-DUCROUX, 1997, p. 439.

⁹³ Ce passage d'Hérodote, exprime très bien l'héritage culturel de Platon, rappelons également pour mémoire le répertoire des aventures du regard que recèlent l'*Iliade* et l'*Odyssée*, émaillés qu'ils sont de références au connu, au caché, à l'invisible, au visible, à ce qui se montre en se cachant, à ce qui se cache en se montrant et qui révèlent le souci des grecs de ce temps, de leur situation particulière qui les fait être au monde sous le regard de l'autre.

⁹⁴ Voir est rendu par *θεωρομαι*, qui traduit l'idée de contemplation, soit voir quelque chose de spectaculaire et ici même d'interdit. Gygès répondra qu'il faut regarder (*σκοπέω*) ce qui est à soi, verbe qui reste dans l'aspect concret du voir. Voir, PREVOT, A. *Verbes grecs relatifs à la vision et noms de l'œil*. Paris: Klincksieck, 1934, p. 66-69. Voir, HOWLAND, J. Raconter une histoire et philosopher: l'anneau de Gygès. In: DIXSAUT, M.; TEISSERENC, F. *Etudes sur la République de Platon*. Paris: Vrin, 2005. t. 2, p. 271-273, l'aspect visible du corps de la reine, propriété de Candaule, donné à contempler comme une statue : une façon de se donner à voir par l'autre qui ajoute à la richesse du *Miroir Grec* et au rapport de l'homme à lui-même ou à son *image*.

⁹⁵ Présence du thème de la femme miroir de l'homme, le face à face étant une relation entre pairs, on ne peut, symboliquement que se perdre au regard des femmes, même si en l'occurrence il la voit de dos. Présence d'un autre thème, de ce qui sera exprimé par des mythes tardifs, l'aveuglement à la suite de la

la transgression d'un interdit à laquelle Gygès ne peut se soustraire⁹⁶. Derrière le battant ouvert de la porte (ὄπισθε τῆς ἀνοιγομένης θύρης), Gygès se dissimule et observe. Voir sans être vu est déjà en soi une transgression⁹⁷ et se rendre invisible est privilège divin. Mais la ruse de Gygès va se retourner contre lui. Nous apprenons, en effet, que la reine le voit la voir sans rien en dire ; elle fait “celle qui n'a rien vu”, elle voit donc, elle aussi, sans être vue. Au refus de la facialité, à la dissimulation de Gygès, répond le regard oblique de la reine qui prend ainsi l'avantage⁹⁸. Elle ne laisse rien paraître (δηλώω), elle ne manifeste rien, une dissimulation pour une autre, le jeu du caché et du montré se met en puissance. Pas de cri de Gorgone, ni de regard mortifère pour celle qui est d'une certaine façon terrible à regarder et merveilleuse à voir⁹⁹. La punition habituelle pour qui a vu ce qu'il ne devait pas voir, c'est-à-dire l'aveuglement, n'est pas infligée directement, mais sous forme d'un choix pervers¹⁰⁰ : mourir ou donner la mort, devenir aveugle ou aveugler. Gygès choisi de vivre, et le roi commanditaire, véritable coupable du crime de lèse majesté recevra le châtement à partir du “point même où il [l'a] montré nue” ; mais encore cela se fera pendant son sommeil¹⁰¹, alors qu'il n'est pas en mesure de voir, c'est-à-dire, lors qu'il n'est qu'une tête (κέφαλή) et pas un *prosopon*, soit ce qui est *sous le regard de l'autre*¹⁰². Il y a là une double privation, comme un aveuglement

contemplation du corps nu d'une déesse. (Actéon et Artémis, Tirésias et Athéna, déesses vierges). Voir, FRONTISI-DUCROUX, F.; VERNANT, J.-P. *Dans l'œil du miroir*. Paris: Odile Jacob, 1997, p. 126-132 ; LORAU, N. *Les expériences de Tirésias*. Paris: Gallimard, 1989, p. 253-271. Voir, HOMERE. *Odyssée*, III, 420, Athéna vue ἐναργής, dans la blanche brillance de l'éclair. Voir, les déesses et la vue : HOMERE. *Iliade*, I, 197-205, III, 396-397, V, 127-128 ; le bain des déesses : EURIPIDE. *Andromaque*, 284-286, *Hélène*, 676-678, *Les Troyennes*, 975, *Iphigénie à Aulis*, 183-184, *Hymne homérique à Aphrodite* ; les chiennes : LORAU, 1989, p. 239-240 ; ESCHYLE. *Agamemnon*, 389, 607, 713, 1228, *Choréphores*, 594-601 ; EURIPIDE. *Hécube*, 944, *Hélène*, 1120, *Electre*, 1062, *Oreste*, 1386-1389 ; SOPHOCLE. *Electre*, 1388 ; HOMERE. *Iliade*, III, 180, VIII, 620-639 ; *Odyssée*, IV, 145, VIII, 139, XI, 20.

⁹⁶ Non-choix de Gygès, lors que le berger, tout à l'heure, dans la fable de Platon, aura le choix.

⁹⁷ Voir sans être vu est t-il une expression particulière du refus du visage ? Sur le refus du visage, voir FRONTISI-DUCROUX, F. *Du masque au visage: Aspect de l'identité en Grèce ancienne*. Paris: Flammarion, 1995, p. 19-35.

⁹⁸ Voir, CALABI, 1998, Gygès et la reine entre visibilité et invisibilité, “La regina, che viene vista nuda e non dovrebbe essere vista, e Gige, che non dovrebbe essere isto dalla regina, e viene visto”.

⁹⁹ La reine est comme Pandora, une merveille à voir sans attirail vestimentaire (vêtement éblouissant, voile brodé et diadème d'or). HESIODE. *Théogonie*, 570-581; *Les travaux et les jours*, 60-83. Le vêtement éblouissant de Pandora est un piège, c'est un tissu et un lien (δεσμός), un filet, de la même famille que le “tissu assassin” chez ESCHYLE. *Les Choréphores*, 973-1017.

¹⁰⁰ Un *non-choix* aussi pervers que l'avait été la requête du roi.

¹⁰¹ *Hypnos* et *Thanatos*, FRONTISI-DUCROUX, 1995, p. 81-94. HESIODE. *Théogonie*, 756, 759.

¹⁰² Dans la société hellénique de la louange et du blâme où naît Platon “exister”, en effet, c'est être “face à”, plus encore, c'est correspondre à l'idéal édicté par la société, être sa créature, créature posée sous le regard de l'autre. Etre “soi-même” pour un Grec ne va pas de soi, mais plutôt, provient d'une relation

redoublé, Candaule ne verra pas même la mort en face¹⁰³, et quoi de moins glorieux pour un roi que d'être privé du *kalos thanatos*¹⁰⁴. Il subit la mort sans gloire qui équivaut à la disparition absolue dans l'oubli, à la privation de la mémoire des hommes. Candaule à jamais dans "la froide maison de l'Hadès est *νώσιμος*"¹⁰⁵.

Cet aveuglement est radical, mais plus que la mort elle-même, c'est l'invisibilité définitive qui le frappe qui est remarquable. Il est plus que mort pour avoir obligé Gygès à voir ce que lui seul pouvait voir, il est atteint de la pire des cécités¹⁰⁶ pour un Grec de ce temps, disparaître de telle façon qu'il n'aura pas droit à la présence dans l'absence, au *mnema*. L'invisibilité avec laquelle il joue en dissimulant Gygès s'est retournée contre lui et l'a englouti. Cette équation : aveuglement comme invisibilité et son pendant invisibilité comme aveuglement va nous accompagner chez Platon où l'histoire de Gygès que nous allons maintenant visiter fait rejouer le thème du voir.

Ainsi, comme Hésiode faisant pâître ses agneaux et recevant la parole inspirée¹⁰⁷ ...

Tout commence après un orage et un tremblement de terre (*θύμβρου καὶ σεισμοῦ*) par une faille, *χάσμα*, si étrangement proche de *χάος* dont le sens n'est pas saisissable absolument dans la *Théogonie*¹⁰⁸. Il y est, en effet, béance d'où naissent Erèbe et Nux, obscurs parents de la lumière – ce qui ne manque pas d'être remarquable. Mais, *χάος*¹⁰⁹ se retrouve encore lors du

particulière à l'autre. Le citoyen grec se voit au miroir d'un autre citoyen, il n'existe que par ce regard et n'est même nous dit J.-P. Vernant – et là réside le nœud du problème – que ce que l'autre voit de lui, le regard transmettant à l'objet regardé ce qu'il a éprouvé en le voyant (VERNANT, J.-P. *L'homme grec*. Paris: Seuil, 1993a, p. 7-33). Chacun est le miroir de l'autre, le cercle se ferme d'une étrange façon, je ne peux me voir qu'au semblable qui ne me donne de lui comme je ne lui donne de moi que mon apparence qui peut ne pas être autre chose qu'une illusion, un trompe-l'œil. Il appartient finalement à l'homme grec, non pas tant d'être, mais de paraître, pour offrir à son vis-à-vis une apparence qui pourra bien constituer tout le *poïds* de son être.

¹⁰³ Quelque chose de l'histoire de Persée et Gorgo : différer, détourner le regard, tuer sans voir de face.

¹⁰⁴ Voir, VERNANT, J.-P. Au miroir de Méduse. In: VERNANT, 1996b, p. 117-129.

¹⁰⁵ A propos de la belle mort, voir, VERNANT, J.-P. La belle mort et le cadavre outragé ; *Panta kala*, d'Homère à Simonide. In: VERNANT, 1996b, p. 41-79, 91-101.

¹⁰⁶ HESIODE. *Les travaux et les jours*, 154. Ne pas laisser de nom : voir *infra*.

¹⁰⁷ La cécité équivaut à être invisible puisque l'on ne peut plus être dans le *voir et être vu* qui caractérise l'existence même de l'homme grec.

¹⁰⁸ HESIODE. *Théogonie*, 23-32.

¹⁰⁹ Voir, VERNANT, J.-P. Genèse du monde, naissance des dieux, royauté céleste. In: BONNAFE, Annie (Trad.). *Théogonie*. Paris: Rivage, 1993b ; RAMNOUX, 1986, p. 95.

HESIODE. *Théogonie*, 700.

combat entre Titans et Cent-bras, lors que tonnerre et éclair (βροντῆ τε καὶ ἄστεροπῆ) de Zeus font trembler la terre. Il y est donné comme “l’abîme béant” des Titans souterrains¹¹⁰, lieu où l’on cache et où l’on emprisonne et c’est d’ailleurs sous le sol¹¹¹ (ὑπὸ χθονός), “aussi loin à l’intérieur que le ciel est loin de la terre”¹¹² que les Titans vont-être enchaînés¹¹³, dans le Tartare¹¹⁴ aux enceintes et aux portes de bronze¹¹⁵ – le Tartare donné comme faille immense, χάσμα¹¹⁶.

Χάος¹¹⁷ est béance à la fois comme ouverture qui donne naissance – les possibles en adviennent ne serait-ce que parce que de l’obscurité peut advenir la lumière – et comme gouffre infernal où règne l’obscurité. De χάος naît l’Erèbe obscur, nuit totale du Tartare – χάσμα. Cette ouverture serait donc marquée au sceau du double, lieu de naissance et lieu de mort, lieu du montré et du caché. Χάος serait en quelque manière ce qui fait advenir, comme nuit appelle jour et réalise les possibles ; et χάσμα serait ce qui engloutit, comme Erèbe s’oppose à Ether ; puissances de vie, puissances de mort, comme il y a ténèbres et lumière¹¹⁸.

Or le χάσμα du mythe de Gygès semble bien être à la fois une béance porteuse de possibles en tant que lieu d’étonnement¹¹⁹ et lieu de

¹¹⁰ Ceux-là même qui ont avec les profondeurs souterraines de Gaïa, profondeurs où l’on cache, où l’on dissimule, des relations particulières. HESIODE. *Théogonie*, 157, les enfants relégués “au plus profond de la cachette de la terre”, et plus tard, en 483, Zeus caché par Gaïa dans une grotte [άντρον] profonde. Άντρο est un lieu d’un autre genre, qui n’est pourvoyeur ni de vie, ni de mort, c’est un lieu physique pourrions-nous dire, un creux qui n’est pas une béance.

¹¹¹ HESIODE. *Théogonie*, 717.

¹¹² HESIODE. *Théogonie*, 719-720.

¹¹³ HESIODE. *Théogonie*, 718, 729-730.

¹¹⁴ Le Tartare est profondeur de Gaïa, lieu d’enfouissement, trace de chaos peut-être. C’est là que, selon la légende, les différentes générations divines précipitèrent successivement leurs ennemis, dont les Géants. Voir, VERNANT, 1993b, p. 11 ; DÉTIENNE, M.; VERNANT, J.-P. *Les ruses de l’intelligence: La métis des Grecs*. Paris: Flammarion, 1974, p. 84-91 ; 114-117 ; 152-155 ; 278-279.

¹¹⁵ Le bronze et la mort, voir *infra*.

¹¹⁶ De χάος à χάσμα, les Titans sont déplacés d’un aspect à l’autre de cette cavité dans son double rapport à la terre, cavité sous la terre dans sa profondeur, et cavité de la terre, soit ce qui est séparément d’elle. Χάος est certes premier et a sa propre descendance, mais il semble ne pouvoir être que corrélativement à elle, pas de vide sans plein, par de creux sans matière – le creux existe par ce qu’il creuse.

¹¹⁷ Χάος peut-être aussi séparation primordiale si l’on considère ainsi l’espace qui naît entre Ouranos et Gaïa, proposition de F. M. Cornford et G. S. Kirk qui met en avant l’idée de déchirure, de ce qui s’ouvre et donne lieu, permet la venue au jour et l’avenue de nouvelles générations. Le chaos primordial est toujours relativement à la terre et toujours ouverture. Voir, VERNANT, 1993b, p. 9-13.

¹¹⁸ HESIODE. *Théogonie*, 123-125 (ἐκ Χάεος δ’Ἐρεβός τε μέλαινά τε Νύξ ἐγένοντο· Νυκτὸς δ’ αὐτῆ Αἰθήρ τε καὶ Ἡμέρη ἐξεγένοντο, οὗς τέκε κισσαμένη Ἐρέβει φιλότῃτι μιγῆισα). Voir VERNANT, 1993b, p. 12. RAMNOUX, 1986, p. 19-20, 63-67, 98-101.

¹¹⁹ Voir, les lieux merveilleux de la terre, PLATON. *Phédon*, 108c.

perdition et d'aveuglement. Ce que voit Gygès¹²⁰, est un émerveillement (θαυμαστός), il voit (εἶδον) des merveilles. “Voir” ainsi formulé n’est pas à prendre à la légère chez Platon ou ce mot suppose un chemin possible de voir à voir autrement et même à *autrement que voir*. De plus, voir des merveilles c’est bien sûr voir avec étonnement, étonnement qui est à l’origine possible de la quête du savoir¹²¹. Mais dans cette faille ouverte sur une merveille à voir s’exprime pourtant un autre possible, celui de la perte de soi ; que l’on pense à la semblance de vierge modelée par l’illustre Boiteux de la *Théogonie*¹²², ce θαῦμα ἰδέσθαι coiffé d’or. Voyons comment cela s’exprime.

La cavité en renferme une autre, en effet il est à l’intérieur de la faille χάος, un cheval creux (κοῖλος)¹²³. Cette cavité mérite une attention particulière, en tant qu’elle est proche du piège creux du cheval de Troie¹²⁴, cheval de bois poli¹²⁵, lieu du caché¹²⁶, mais aussi de la sombre demeure de Scylla l’aboyeuse¹²⁷ creusée dans le rocher poli (brillant) et bien sûr de l’espace lieu de l’Hadès¹²⁸ d’où l’on ne peut sortir ; mais encore en tant quelle est une sorte refuge souterrain, une caverne et il est une caverne chez Platon qui est également un lieu de possible et de regard, un lieu d’où l’on remonte, si ici l’on descend, lieux et mouvement sur quoi revenir. Θαῦμα ἰδέσθαι donc que ce cheval¹²⁹ de Bronze. Et le cheval, comme le chien tout à l’heure, est porteur de significations¹³⁰.

¹²⁰ PLATON. *République*, II, 359d (ἰδόντα δὲ καὶ θαυμάσαντα καταβῆναι καὶ ἰδεῖν ἄλλα τε δὴ ἂ μυθολογοῦσιν θαυμαστά καὶ ἵππον χαλκοῦν, κοῖλον, θυρίδας ἔχοντα, καθ’ ἃς ἐγκείμενα ἰδεῖν ἐνόητα νεκρόν, ὡς φαίνεσθαι μέγ’ ἢ κατ’ ἀνθρώπων, τοῦτον δὲ ἄλλο μὲν οὐδέν, περὶ δὲ τῆ χειρὶ χρυσοῦν δακτύλιον ὄν περιετόμενον ἐκβῆναι).

¹²¹ PLATON. *Théétète*, 155d-e ; *Cratyle*, 408b ; HESIODE. *Théogonie*, 265, 780.

¹²² HESIODE. *Théogonie*, 571-580 ; *Les travaux et les jours*, 70-75.

¹²³ Les creux de la terre à observer : PLATON. *Phédon*, 109b-d, 110a-c, 111c ; à quoi font suite des gouffres et des béances : PLATON. *Phédon*, 111c-112b.

¹²⁴ HOMERE. *Odyssée*, IV, 276 ; VIII, 506, 515.

¹²⁵ Ξεστός, poli, brillant : caractéristique des “pièges creux” voir HOMERE. *Odyssée*, X, 210-256, la maison de Circé, la *tissense* divine, “aux murs de pierre lisses” et à “la porte scintillante” *Odyssée*, XII, 80-85, la roche lisse de la sombre grotte de Scylla l’aboyeuse ; et caractéristique des instruments de mort, voir *Odyssée*, XXII, 70-71 ; EURIPIDE. *Oreste*, 1381 ; *Les Troyennes*, 532 ; *Le Cyclope*, 388.

¹²⁶ HOMERE. *Odyssée*, IV, 271 ; VIII, 501 ; HESIODE. *Théogonie*, 620-621.

¹²⁷ HOMERE. *Odyssée*, XII, 80-85.

¹²⁸ HESIODE. *Théogonie*, 517-520. Voir, DE’TIENNE ; VERNANT, 1974, p. 278-279.

¹²⁹ Voir, CALABI, 1998, p. 177 à propos du cheval chtonien et son rapport au royaume des morts et au pouvoir royal ; SCHNAPP-GOURBEILLON, A. Les funérailles de Patrocle. In: GNOLI, G. ; VERNANT, J.-P. *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 77-88, esp. p. 81-82 ; KARAGEORGHIS, V. Notes sur les tombes royales de Salamine de Chypre. *Revue Archéologique*, Paris, p. 57-80, 1969, à propos des chevaux dans les tombes.

¹³⁰ LOUIS, P. *Les métaphores de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1945, p. 8, se trompe quant à la valeur

C'est un animal funèbre et infernal¹³¹, un animal guerrier¹³², dont le rapport au regard doit être souligné, ne serait-ce que par Pégase, porteur de l'éclair de Zeus¹³³, né du décolllement de Gorgo, cheval au regard terrible et farouche¹³⁴ (γοργός). Ce cheval outre ce lien direct au regard demande un inventaire plus approfondi. Il est de bronze¹³⁵, d'airain, ce métal au combien présent chez Hésiode et Homère, sous les auspices de la guerre¹³⁶ et de la mort¹³⁷ bien sur – *Thanatos* à l'âme de bronze sur qui le soleil ne pose pas le regard de ses rayons¹³⁸ –, mais aussi de l'enfermement souterrain¹³⁹ (cercle), de l'enchaînement¹⁴⁰ (lien), de la démesure¹⁴¹ et de l'aveuglement¹⁴². Le quatuor, enfermement, cheval, vision dans tous ces excès¹⁴³, et bronze est également présent dans le mythe de Persée¹⁴⁴, où d'ailleurs le chien¹⁴⁵ rôde. De bronze est le bouclier, de bronze les armes à l'éclat fulgurant, et rappelons le, de bronze

métaphorique du chien et du cheval lorsqu'il dit que "Platon ne s'y intéresse que dans la mesure où leur vie se mêle à celle de l'homme".

¹³¹ Voir, FRERE, 1997, p. 431. DETIENNE, M; VERNANT, J.-P. Le mors éveillé. In: _____, 1974, p. 181-189; JEANMAIRE, H. *Dionysos, histoire du culte de Bacchus*. Paris: Payot, 1951, p. 281-283; VERNANT, J.-P. Le masque de Gorgo. In: _____. *La Mort dans les Yeux*. Paris: Hachette, 1985, à propos du cheval dans l'imagerie de Gorgo. Erinyes et Harpies sont liées elles aussi au cheval comme elles l'étaient tout à l'heure au chien.

¹³² Voir, DUMONT, 2001, p. 52-60; DETIENNE; VERNANT, 1974, p. 178-202.

¹³³ HESIODE. *Théogonie*, 281-285.

¹³⁴ XENOPHON. *L'art équestre*, I, 10 (γοργότερον τὸν ἵππον), XI, 12 (ἵπποι καὶ γοργότατοι). Voir CHANTRAINE, 1990, p. 233-234.

¹³⁵ DETIENNE; VERNANT, 1974, p. 81, à propos de la race de bronze, de la fonction guerrière et des enchaînés.

¹³⁶ HOMERE. *Iliade*, VII, 146 (χαλκεὸς ἄρηος); XVIII, 219-221, 610; *Hymne hésiodique à Athéna*, 4-16, Athéna rayonnante de l'éclat des armes, un éblouissement de bronze pour les yeux. Voir DETIENNE; VERNANT, 1974, p. 174-177.

¹³⁷ Les hommes de la race de bronze forment le peuple des morts dans l'Hadès.

¹³⁸ HESIODE. *Théogonie*, 760, 764.

¹³⁹ HOMERE. *Iliade*, V, 595, Arès enfermé dans une jarre de bronze (cf. Danaé, mère de Persée futur tueur de Gorgone dont la mort fait advenir Pégase, enfermée dans une chambre souterraine aux parois de bronze); HESIODE. *Théogonie*, 726-735, le tartare clos avec des portes d'airain où sont emprisonnés les Titans "liés de liens douloureux".

¹⁴⁰ ESCHYLE. *Prométhée enchaîné*, 3, 81. Voir les occurrences de χαλκοῦς dans son rapport aux chaînes.

¹⁴¹ HESIODE. *Les travaux et les jours*, 144-155, "les hommes de la race de bronze ayant souci d'Arès ... et qui avaient des armes de bronze, des maisons de bronze et travaillaient le bronze ...". Voir, VERNANT, J.-P. Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale. In: _____. *La Grèce ancienne: Du mythe à la raison*. Paris: Point Seuil, 1990a. p. 26-33.

¹⁴² HOMERE. *Iliade*, II, 578, XIII, 340, La lueur aveuglante de l'airain, XIX, 371-386; *Odyssée*, IV, 271, le cheval de bois poli et le piège creux, *Odyssée*, XXIV, 467. Voir, VERNANT, 1990a, p. 27; 1996a, p. 40. Voir, "la sonorité infernale du bronze", HOMERE. *Iliade*, XVIII, 214-221, et le rapport assourdir / aveugler. VERNANT, 1996a, p. 41, 47, 53, 55-63.

¹⁴³ De *trop voir* à ne plus voir.

¹⁴⁴ HESIODE. *Bouclier*, 226-250.

¹⁴⁵ Persée et l'*Haidos kaine*, et par ordre d'apparition : Méduse, Pégase, Chrysaor, Géryon, Echidna, Orthos,

aussi le miroir des femmes¹⁴⁶ – dangers fatals.

De plus cet étrange cheval est percé d'ouvertures. Le cheval creux offre donc la possibilité du regard sur ce qu'il dissimule, possibilité de transgression ; mais ces ouvertures (θυρίς) ne sont pas¹⁴⁷ des rappels de la porte du cheval de Troie qui elle, est une issue. Ce sont là, vraisemblablement, des fenêtres¹⁴⁸ assez petites par lesquelles Gygès peut se glisser, se courber à l'intérieur (εγκύπτω), mais qui ne permettraient pas au Géant¹⁴⁹ de sortir. C'est me semble t-il, l'image d'une nasse, un filet¹⁵⁰ aux yeux multiples¹⁵¹, comme celui que forge (χαλκίων) Héphaïstos pour surprendre les amours d'Arès et d'Aphrodite¹⁵², ces "solides liens", ce "tissu de chaînes" ce "grand réseau que nul n'aurait pu voir tant il recelait d'artifice" disposé en cercle autour de la couche, ce δικτύω πολυωπῶ, filet¹⁵³ aux nombreuses mailles¹⁵⁴, qui se refermera sur eux les obligeant à l'immobilité. Gygès ne semble pas pris et figé dans ce piège infini, ἀπειρον ἀμφίβληστρον¹⁵⁵, et pourtant!

Cerbère. Voir, VERNANT, 1996a, p. 51.

¹⁴⁶ FRONTISI-DUCROUX, 1995, p. 124-125 ; _____ ; VERNANT, 1997, p. 55-111.

¹⁴⁷ Quoi que F. Calabi, dans l'article "Gige", en dise. Mais ces ouvertures sont comme dans l'histoire de Gygès chez Hérodote, des lieux d'où voir sans être vu, cependant, ici, si l'on est pas vu c'est parce que l'on est face à ce qui n'a pas de regard. La reine quant à elle était vue de dos, on le lui donnait pas d'autre choix que celui de refuser son regard. On la voyait par ruse.

¹⁴⁸ PARIS, P. *Lexique des antiquités grecques*. Paris: Albert Fontemoing, 1909, p. 164.

¹⁴⁹ Ce cadavre (νεκρόν) donné comme celui "qui apparaissait [φάνεσθαι] plus grand [μεῖζω] que celui d'un homme", amène, étant donné sa situation, à penser aux êtres chtoniens, à la génération enfouie au creux de Terre que sont les Titans, "possesseurs de la foudre, du tonnerre et de l'éclair", les trois Cyclopes : Argès, Stéropès et Brontès "forgeurs de foudre" et surtout les trois Hécatonchires : Cottos, Briarée et Gygès aux statures de géants, terribles, grands, forts, puissants, énormes (ἰσχύς δ' ἄπλητος κρατερὴ μεγάλῃ ἐπὶ εἶδει). Ce cadavre en appelle aussi aux grands Géants (μεγάλους τε Γίγαντας) "resplendissants sous leur armure" nés en quelque sorte du sol ouvert par la castration d'Ouranos, des gouttes de sang tombés sur Gaia. Ces deux génération ont un rapport avec la terre et la béance, quelle soit refuge ou *khaós* et notre histoire de Gygès résonne des thèmes hésiodiques, terre, faille, bronze, antre, enfouissement, géant, mort, etc.

¹⁵⁰ Le filet (ἄρκως - δίκτυον) est maléfique, mortifère : EURIPIDE. *Médée*, 987-988, 1278 ; il est synonyme de ruse, d'entrave sans issue : ESCHYLE. *Agamemnon*, 1382-1383 ; et encore d'enveloppement, d'encerclement : HOMERE. *Odyssée*, XXII, 386.

¹⁵¹ Le bronze est un métal aveuglant, et le cheval à un regard inquiétant. Voir DETIENNE; VERNANT, 1974, p. 169-184. Voir, SCHNAPP, 1997, p. 75-85, 104-107. Le filet chez PLATON. *Lois*, 842a, est l'outil d'une "espèce de chasse [...] peu digne d'éloge[...] où c'est à l'aide de filet et de pièges, (ἄρκωσιν καὶ πλεκτά) et non par la victoire d'une âme vaillante, qu'est domptée la force sauvage des bêtes". Il y a cependant en *République*, IV, 432b-c, un cercle de chasseur qui "exerce sa vigilance pour éviter que la justice n'échappe, et qu'en paraissant elle ne devienne invisible", un autre encerclement donc et qui fait prendre au piège un tout autre tour, celui du dialogue où le désir de voir fait place à l'aveuglement. La suite de ce passage, d'ailleurs, en appelle au regard attentif, à la reconnaissance.

¹⁵² HOMERE. *Odyssée*, 275-280.

¹⁵³ Voir, DETIENNE; VERNANT, 1974, p. 280-283.

¹⁵⁴ HOMERE. *Odyssée*, XXII, 386.

¹⁵⁵ ESCHYLE. *Agamemnon*, 1381 ; *Prométhée enchaîné*, 3, 6, 19, "indélicable airain [δυσλύτοις χαλκείμασι]";

Tout d'abord, il y regarde un mort, une tête sans visage, sans regard¹⁵⁶, comme ces têtes privée de *ménos*, ἀμενηνὰ κάρηνα chez Homère, qui seraient, pourrait-on dire, sans *psuchè*¹⁵⁷ ou plutôt, sans moyen de communiquer par l'âme chez Platon¹⁵⁸. Ici un corps, sa forme visible¹⁵⁹, enterré pour qu'à jamais il soit sauvé par l'invisible¹⁶⁰, est vu. Gygès voit un cadavre réduit à n'être plus¹⁶¹ l'aspect visible de la personne, c'est-à-dire, ce qui est dégradé et que l'on ne peut déceimment voir¹⁶². C'est un outrage et une transgression. Ce mort joue un jeu pervers de l'*in-visible* et du montré. Il se montre sous les liens du corps ce qui reviendrait, chez Platon, à dire qu'il se donne à voir avec l'âme enchaînée¹⁶³ de celui qui est sans véritable regard, si ce n'est celui des yeux du corps, celui des apparences, des yeux désormais vides de l'ombre d'un homme sans nom¹⁶⁴.

Ce mort est un corps tombeau σῶμα¹⁶⁵ / σῆμα, il n'est que cela, qu'un cadavre, la version et la vision ultime du corps prison évoqué dans le *Gorgias*, le *Phèdre* et le *Phédon*¹⁶⁶. On est en présence d'un corps nu (γυμνός),

SOPHOCLE. *Les Trachiniennes*, 1052-1057. Voir ἄπειρος, DETIENNE; VERNANT, 1974, p. 271.

¹⁵⁶ Voir, VERNANT, 1996b, p. 11-12, 25 ; FRONTISI-DUCROUX, 1995, p. 35-38.

¹⁵⁷ Ἀμενηνός / ἄψυχος.

¹⁵⁸ Chez Platon où au livre VII, 514a-b de cette même *République* (ἐν ταύτῃ ἐκ παίδων ὄντας ἐν δεσμοῖς καὶ τὰ σκέλη καὶ τοὺς ἀχένας, ὥστε μένειν τε αὐτοὺς εἰς τε τὸ πρόσθεν μόνον ὄραν, κύκλω δὲ τὰς κεφαλὰς ὑπὸ τοῦ δεσμοῦ ἀδυνάτους περιάγειν), les hommes de la caverne ne peuvent tourner leur tête (κεφαλὰς), condamnés qu'ils sont à ne pas pouvoir se voir au regard des autres à cause de leurs liens (δεσμοῖς).

¹⁵⁹ Sa seule forme visible, comme tout à l'heure pour la reine, mais ici la nudité est plus que nue, elle est véritablement vide de toute vie.

¹⁶⁰ Voir, VERNANT, J.-P. *Figures, idoles, masques*. Paris: Julliard, 1990b, p. 31-33 ; 1996b, p. 70, "L'individu a disparu du réseau des relations sociales [...] il est désormais une absence, un vide ; mais il continue d'exister sur un autre plan, dans une forme d'être qui échappe à l'usure du temps et à la destruction.", p. 72-74. Même si à l'époque de Platon l'incinération des mort n'a vraisemblablement plus cours, sa dignité, son intégrité est préservée par son retrait, par sa disparition dans l'invisible, en termes grecs, sa défiguration n'est pas vue. Le mort doit-être soustrait au regard des vivants.

¹⁶¹ Gygès aperçoit "un cadavre qui est apparemment [ὡς φαίνεσθαι] celui d'un géant".

¹⁶² Voir, JOUBAUD, C. *Le corps humain dans la philosophie platonicienne*. Paris: Vrin, 1991, p. 126-128.

¹⁶³ Voir, PLATON. *Phédon*, 66b-67d.

¹⁶⁴ Un homme qui est "sans nom". Ce géant, en effet, n'est pas nommé, ce qui renforce l'indignité de ce mort. Voir VERNANT, 1996b, p. 36-37, 151 ; BOUVIER, D. *Le sceptre et la lyre: L'Iliade ou les héros de la mémoire*. Grenoble: Jérôme Millon, 2002, p. 357-364 ; DESCLOS, M.-L. L'interlocuteur anonyme dans les dialogues de Platon. In: COSSUTA, Frédéric; NARCY, Michel (Org). *La forme dialogue chez Platon*. Grenoble: Jérôme Millon, 2001. p. 69-97, esp. p. 74-75. Observons encore que ce mort, est dans le ventre d'un animal et il n'est pas pire déchéance que de finir ainsi. C'est une représentation possible de la déchéance totale du statut d'homme. Voir, Priam et Hector dévoré par les chiens, HOMÈRE. *Iliade*, XXII, 66-77, 335-354 ; VERNANT, 1996b, p. 63, 68, 76-79.

¹⁶⁵ Voir, JOUBAUD, 1991, p. 194-198.

¹⁶⁶ PLATON. *Phèdre*, 250c ; *Cratyle*, 400b-c ; *Gorgias*, 493a, où de plus, le "lieu de l'âme, chez les hommes qui ne réfléchissent pas, est comme une passoire percée".

or chez Platon l'âme purifiée¹⁶⁷, délivrée du corps, est donnée comme nue¹⁶⁸, et le juste dont il est fait le portrait doit-être γυμνωτέος, dépouillé de l'apparence même de la justice¹⁶⁹. Il y a là la représentation de l'extrême déchéance de l'homme qui, bien que géant¹⁷⁰, n'est qu'un corps sans âme¹⁷¹ (immortelle), tel les "incurables" accrochés aux murs de l'Hadès¹⁷². Le corps vêtement de l'âme¹⁷³ est là présent comme une défroque vide, un lieu sans manifestation, tombeau dans le tombeau du cheval creux¹⁷⁴, deux vides, maillons du même enchaînement à l'intérieur de la faille¹⁷⁵. Il n'y a pas de *mnéma* à l'extérieur, c'est-à-dire une présence de l'absence. Ce mort appartient aux seules profondeurs de la terre. La seule chose revenant à la lumière est la bague dont le pouvoir d'invisibilité et de malfaisance est finalement bien la représentation même du mort tel que je l'ai décrit. Si le *mnéma* est le cheval de bronze, soit un piège qui est bien aussi l'image du mort, alors le fait qu'il soit aussi sous terre et non pas à la lumière est comme un redoublement (le *colossos* est un double) de la mort, un redoublement de la valeur maléfique de ce mort. C'est, en quelque manière, la marque de l'en-deça, de l'enfouissement, de la disparition et non la

¹⁶⁷ Âme déliée par la philosophie : PLATON. *Phédon*, 65a, "le philosophe délie son âme", le corps est un obstacle, 67a-d, "se délier du corps comme on se délie de ses chaînes", 83a-b ; *Phédon*, 114c, l'âme "absolument sans corps" de ceux qui sont purifiés par la philosophie.

¹⁶⁸ La nudité et le regard juste, PLATON. *République*, IX, 577b, X, 601b ; *Gorgias*, 523e, "Ensuite il faut que les hommes soient jugés nus, dépouillés de tout ce qu'ils ont. C'est pourquoi on doit les juger morts. Et leur juge doit être également mort, rien qu'une âme qui regarde une âme. Que dès le moment de sa mort, qu'il laisse sur la terre tout le décorum – c'est le seul moyen pour que ce jugement soit juste".

¹⁶⁹ PLATON. *République*, II, 361c. Le juste doit-être dépouillé comme le sont les hommes qui doivent être jugés nus dans le *Gorgias*, 523c-e. Dans le *Gorgias* il sont dépouillés de ce qu'ils ont et dans la *République*, de ce qu'il sont. Le premier est mort, le second est vivant, mais la préoccupation est du même ordre, voir l'âme, la vérité de l'âme, et voir par l'âme. Justice et justesse.

¹⁷⁰ PLATON. *Gorgias*, 524b-c, "Si c'était, par exemple, un homme qui de son vivant, possédait un grand corps [...] après sa mort il sera grand".

¹⁷¹ Corps sans âme, inhabité : PLATON. *Phédon*, 88a-b, "Cependant, toutes ces concessions une fois faites, voici ce qu'on ne pourrait plus accorder : que l'âme, au cours de ses multiples naissances, ne soit pas soumise à rude épreuve, et qu'elle ne finisse lors d'une de ses morts par périr totalement. [...] celui qui s'apprête à mourir doit [...] craindre pour son âme et redouter qu'au moment où elle se disjoint de son corps elle n'ait, cette fois-là, intégralement péri".

¹⁷² PLATON. *Gorgias*, 525c.

¹⁷³ LOUIS, 1945, p. 113-116. PLATON. *Phédon*, 82d-e, 83d, l'âme "le plus étroitement enchaînée par son corps", clouée.

¹⁷⁴ Quel *mnéma* est-ce ? Voir VERNANT, J.-P. Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double : le colossos. In: _____. *Mythe et pensée chez les Grecs*. Paris: La Découverte, 1996c. p. 325-338 ; VERNANT, 1990b, p. 31-32.

¹⁷⁵ Voir *supra* concentricité et gradation des dangers.

marque de l'au-delà, une absence de présence radicale. L'homme dans le cheval est sans nom¹⁷⁶, sans *kleos*, sans *mnéma*.

Mais revenons à Gygès. Regarder une tête de mort (*kephalè*) où ne pas pouvoir être en face et renoncer ainsi à être véritablement un *prosopon*, devenir un *vivant-mort*, voilà qui mérite l'attention. Gygès se trouve donc face à ce qui ne peut renvoyer d'image de lui-même, si ce n'est peut-être, celle de son propre anéantissement qui se concrétise avec la potentialité de l'anneau d'or qu'il prend à son doigt¹⁷⁷ – plus exactement il ôte ce qui l'entoure¹⁷⁸ (*περιελόμενον*) ; ultime maille de la chaîne qui lie le géant mort à la visibilité déjà si dérangement au pouvoir de l'invisible. Ce n'est donc qu'en apparence que Gygès échappe au piège de bronze, mais il n'échappera pas à celui de l'anneau d'or¹⁷⁹, cet or pour quoi l'on vend dans *Les Lois*¹⁸⁰, “l'honneur et la beauté de son âme”, “or des hommes”, que l'homme juste, le gardien en *République*, III¹⁸¹, ne possèdera pas, pour ne pas souiller celui, “divin”, de leur âme.

Alors, l'anneau d'or, quel piège est-il ? Cercle et lien infini¹⁸² ? Les Grecs avaient coutume d'appeler *apeiroi*, “bagues sans limites”, les anneaux simples qui n'ont effectivement ni début ni fin, bijoux magiques que forge aussi le divin boiteux¹⁸³. Or ici cet anneau a un chaton, soit un repère, une rupture. C'est toujours un piège circulaire, ce qui entoure¹⁸⁴, s'enroule autour – comme les liens infranchissables et indéchiffrables, dans quelque sens que se soit¹⁸⁵, d'Hermès *Strophaios* – et d'ailleurs Gygès,

¹⁷⁶ Voir, PLATON. *Lois*, IX, 854e-855a. On y rend le mort *ἀκατεής* qui a le même sens que *νόνημος* et l'on fait disparaître sa dépouille. Utilisation de *ἀφρονίζω*.

¹⁷⁷ HOWLAND, 2005, p. 276-277, fait remarquer que face au cadavre, le berger est déjà invisible avant que de prendre l'anneau, et que, prenant l'anneau du mort il prend, en quelque manière, sa place. Voir BOUVIER, D. Les armes du mort. Enquête sur le mobilier funéraire des tombes homériques. In: MAURON, V.; RIBAUPIERRE, C. de. *Le corps évanoui*: Les images subites. Paris: Hazan, 1999.

¹⁷⁸ PLATON. *Politique*, 268c, dégager le politique de ce qui l'entoure *περιελόντες* pour le mettre au jour dans toute sa pureté (*ἀπ' ἐκείνων καθαρόν μόνον αὐτὸν ἀποφῆνωμεν*).

¹⁷⁹ Voir, GERNET, L. La notion mythique de la valeur en Grèce. In: _____. *Anthropologie de la Grèce Antique*. Paris: Flammarion, 1982. p. 121-179, esp. p. 146-179.

¹⁸⁰ PLATON. *Lois*, V, 728a.

¹⁸¹ PLATON. *République*, III, 416e.

¹⁸² Ἀπειρος, voir, DETIENNE; VERNANT, 1974, p. 263-306.

¹⁸³ HOMÈRE. *Iliade*, XVIII, 395-403.

¹⁸⁴ Voir PLATON. *République*, II, 359e, *περιαρέω*, ôter ce qui entoure, *περίσχω*, faire tourner autour, *République*, II, 360a, *στρέφω*, tourner ; *République*, VII, 518d, *περιαγωγῆ*, *μεταστρέφω*, *République*, II, 365b, *περιφράσσω*, *République*, X, 596e, *περιφέρω*.

¹⁸⁵ Liens et inversements, *Hymne à Hermès*, 75-85, 220-226, 409-413, 439. Voir, DETIENNE; VERNANT, 1974, p. 287-290.

d'abord, fait tourner l'anneau (περιάγω) vers l'intérieur, mais la pierre marque aussi le point possible du retour à la lumière, comme un rappel de la pierre avalée puis vomie par Kronos¹⁸⁶, qui fait ré-advenir dans l'autre sens tous ceux qui s'étaient vu condamné à l'obscurité. Elle est plus encore, ici, la possibilité du retournement, de la ruse, mais surtout la marque du choix d'un autre retournement¹⁸⁷, comme une limite à la métis¹⁸⁸. Tourner se dit στρέφω¹⁸⁹, une manière de faire qui n'est pas neutre chez Platon. Le piège existe mais existe également la possibilité de ne pas en user, le retournement a plus d'un tour dans son sac, et sur cela nous reviendrons. Le chaton de la bague est comme une pierre de touche¹⁹⁰, l'épreuve du juste, qui seule peut rompre le cercle d'or¹⁹¹, défaire le lien, d'où l'importance du montré et du caché; en cachant la pierre on laisse croire à l'infini de l'anneau. Mais encore :

Lors de la réunion des bergers, Gygès prend donc place parmi les autres, un cercle de communication où chacun est sous le regard de l'autre¹⁹², visible et voyant, selon l'enchevêtrement précisé plus haut. Lorsque Gygès tourne l'anneau, plaçant le chaton – c'est-à-dire ce qui souvent enserme un sceau¹⁹³, soit encore une marque d'identité – à l'intérieur de sa main, il devient invisible (ἀφανής). On peut interpréter cela de la même façon qu'un refus du visage¹⁹⁴, une interruption des relations visuelles qui fait suite sur le mode de la variation à celle qui s'exprimait dans le regard de Gygès au géant mort.

¹⁸⁶ HESIODE. *Théogonie*, 496. Les mouvements inversés seraient à observer de plus près, tels les attributs virils d'Ouranos jetés en arrière, *Théogonie*, 180.

¹⁸⁷ Être celui qui est accepte de voir et d'être vu et plus encore celui qui fera l'effort de tourner le regard vers, un retournement qui n'est pas aussi simple que de "retourner une coquille d'huître au jeu ...", PLATON. *République*, 521c. Il s'agira là de voir l'invisible ...

¹⁸⁸ Voir, DETIENNE; VERNANT, 1974, p. 287, "Le lien circulaire ne fait que reproduire, dans son refus de toute limite imposée à sa polymorphie, un trait fondamental de la métis".

¹⁸⁹ Voir PLATON. *République*, VII, 518c.

¹⁹⁰ Mais plus encore que ce qu'en dit P. Frutiger, dans *Les mythes de Platon*. Paris: Félix Alcan, 1930, p. 182, où "l'anneau magique de Gygès est un heureux symbole de cette impunité absolue qui telle une pierre de touche nous permettrait de dire si l'homme est juste par vertu désintéressée ou par crainte des châtements".

¹⁹¹ PLATON. *Gorgias*, 486d, "Si par hasard, mon âme était en or, Calliclès, peux-tu imaginer comme je serais heureux de trouver une de ces pierres de touche qui servent à contrôler l'or"; *République*, VI, 503a; EURIPIDE. *Médée*, 516, "O Zeus, pourquoi as-tu fourni aux humains des moyens sûrs de reconnaître l'or de mauvais aloi, tandis que les hommes ne portent sur le corps aucune marque naturelle à quoi distinguer le pervers".

¹⁹² Voir en face, parler en face, FRONTISI-DUCROUX, 1995, p. 22-38.

¹⁹³ PLATON. *Hippias mineur*, 368b-c. Voir, GERNET, 1982, p. 144-145.

¹⁹⁴ Voir, FRONTISI-DUCROUX, 1995, à propos du refus du visage, p. 24, 34-35, 84-85. Voir, HOWLAND, 2005, p. 269-270, à propos de l'injustice et de l'invisibilité, l'auteur avance la "combinaison paradoxale de présence et absence, à la fois à soi-même et aux autres", où l'injuste est "moralement invisible à ses

Maintenant c'est notre berger qui a le pouvoir de retirer la vue. Mais ne nous laissons pas absorber par des valeurs par trop simpliste du visible et de l'invisible et tachons d'observer leurs variations et leurs valeurs au travers des portraits du juste et de l'injuste qui font suite en 360e-362a. L'allusion, qui va être faite en 361d, envers les statues d'homme (ἀνδριάς) que Glaucon poli (ἐκκαθαίρω)¹⁹⁵ n'est pas anecdotique, en effet, polir les statues peut-être interprété de deux manières en tant qu'elles illustrent deux façons de montrer, de donner à voir ; les rendre brillantes au sens d'aveuglantes, en faire des trompe-l'œil¹⁹⁶, ce qui nous renvoie à toutes les techniques que Platon condamne en ce qu'elle pervertissent la vue, ou les rendre plus nettes¹⁹⁷, plus nues¹⁹⁸, en affiner le trait, manière de rendre le sens de *graphein* tel qu'il se doit-être chez Platon et aller vers une façon de "purifier et affiner l'âme [ψυχῆς ἐκκαθαίρεται τε καὶ ἀναζωπυρεῖται]"¹⁹⁹.

De fait nous nous trouvons devant deux portraits qui font jouer de façon fort complexe l'être et le paraître et qui obligent à aller au delà des deux esquisses du mythe, soit, de l'homme injuste qui se rend invisible, qui se dissimule et de l'homme juste qui se montre, qui fait face. Tous deux sont dans le paraître. Le premier doit paraître juste le second, paraître injuste puisqu'il lui faut renoncer à paraître ce qu'il est. Deux réputations, deux dissimulations, deux modes d'être où il se confirme que le paraître n'est pas un non-être. Etrange égalité.

Le premier mode d'être – être injuste – donne de lui une image fausse qui potentialise l'injustice. L'artifice est un piège, un aveuglement. L'injuste²⁰⁰ a autour de lui, "représenté en cercle [...] comme un façade, un décor – la peinture d'un artifice de vertu"²⁰¹, il est tel "le renard subtil et

propres yeux". Dans l'invisibilité il y a en effet un refus de l'autre et de s'envisager comme autre, d'être vu au regard de l'autre qui n'est pas étranger à ma réflexion, voir MILLIAT-PILOT, à paraître, à propos du commandement delphique.

¹⁹⁵ Ἐκκαθαίρω renvoie à la finition des statues que l'on enduisait d'huile afin de les rendre brillantes, de la même manière que l'on oint d'huile un corps vivant ou mort pour en exprimer la beauté. Voir, la peau, χρώς, χροιά, ce qui peut-être frotté ou enduit ; ζεστός, poli. Voir VERNANT, 1996b, p. 19-24 ; FRONTISI-DUCROUX ; VERNANT, 1997, p. 192 ; LORAUX, 1989, p. 266. HOMÈRE. *Odyssée*, IV, 251, VI, 215-219, 227-237 ; X, 360-364, 450, XVII, 88 ; *Iliade*, XIV, 170.

¹⁹⁶ Ce qui équivaut à surcharger, à tricher, PLATON. *Politique*, 277a-c, alors qu'il peut y avoir "un portrait dont les contours extérieurs n'ont pas encore reçu la vivacité [la brillance] que donnent les couleurs [χρωμάτων ἐνάργεια]..." , PLATON. *République*, IV, 420c-420e.

¹⁹⁷ PLATON. *République*, VII, 540c.

¹⁹⁸ Les nettoyer se dit γυμνωτός, les mettre à nu.

¹⁹⁹ PLATON. *République*, 527d-e.

²⁰⁰ Il est l'homme enveloppé de la beauté de son corps du PLATON. *Gorgias*, 523c-d.

²⁰¹ PLATON. *République*, II, 365c [καὶ κύριον εὐδαιμονίας, ἐπὶ τοῦτο δὴ τρεπτέον ἴδωσ· πρόθυρα μὲν καὶ

astucieux”, cet animal que rien ne peut enserrer et qui peut tout saisir, animal sans début ni fin, cercle infernal²⁰²¹, il est nous dira-t-on, “capable de tous les subterfuges, de s’échapper par milles ruses et détours [στροφὰς στρέφεισθαι] et se tirer d’affaire au prix de contorsions [ἀποστραφῆναι λυγίζόμενος]”²⁰³, soit se courber comme une baguette d’osier²⁰⁴, lien hermaïque s’il en est²⁰⁵.

L’injuste est derrière son décor comme une araignée dans sa toile, attendant que l’on s’y prenne. Il montre pour cacher, et le visible est changeant²⁰⁶. Sa ruse immobilise, elle lie car d’où qu’on le regarde, on est trompé. Il s’entoure d’un décor qui ne permet que d’en faire le tour ce qui équivalait à être assigné à une position, et c’est donc son spectateur qui se trouve encerclé comme le mort dans le cheval.

Le second mode d’être – être juste – est caché lui aussi, mais son apparence n’est pas un piège. Qui s’approcherait sans crainte de qui paraît injuste? S’il est comme enfermé dans son apparence, c’est lui seul qui subit l’emprisonnement, lui qui, au pire, sera “soumis à la torture, [στρεβλώσεται]” littéralement, tordu, “lié [δεδήσεται]” et à qui on “brûlera les yeux”²⁰⁷, c’est-à-dire qu’on lui ôtera la vue, qu’il ne pourra plus être miroir de personne ce juste qui ne peut être un miroir complaisant. C’est en cela qu’il est dangereux, et ce n’est pas tant pour l’empêcher de voir qu’on l’aveugle, mais paradoxalement pour qu’il ne soit pas vu²⁰⁸; la possibilité du *kata prosopon*²⁰⁹ du face à face, est radicalement empêchée – il subit les affres du piège. Il y a là un inversement des conséquences, le paraître n’a pas les mêmes effets selon ce qu’il cache, et cacher *l’être juste* n’induit pas le spectateur à l’aveuglement. Si tout à l’heure le décor autour de l’injuste impliquait une immobilité, une prise au piège, une

σχῆμα κύκλῳ περὶ ἑμαυτὸν σκιαγραφίαν ἀρετῆς περιγραφτέον, τὴν δὲ τοῦ σοφωτάτου Ἀρχιλόχου ἀλώπεκα ἐλκτέον ἐξόπισθεν κερδαλέαν καὶ ποικίλην]. Voir *République*, X, 596d-e, où l’on trouve “faire tourner le miroir”: περιφέρω.

²⁰² DETIENNE; VERNANT, 1974, p. 41-44.

²⁰³ PLATON. *République*, III, 405c.

²⁰⁴ Voir, SOPHOCLE. *Trachiniennes*, 777 ; HOMERE. *Odyssée*, IX, 421-426.

²⁰⁵ Voir *Hymne homérique à Hermès*, 409-411. Hermès est *polutropos*, qui tourne en beaucoup de sens, rusé, et *aimulométès*, habile dans l’art de tromper.

²⁰⁶ PLATON. *Phédon*, 79a-b, l’invisible (*aides*) qui ne se donne pas à voir et qui est toujours le même, et le visible (*orato*), que l’on peut voir et qui n’est jamais pareil.

²⁰⁷ PLATON. *République*, II, 361e, privation de lumière.

²⁰⁸ Voir, VERNANT, 1996b, Introduction ; FRONTISI-DUCROUX; VERNANT, 1997, p. 124-126, “Le piège du flatteur”, nous sommes, quant à nous, devant ce qui exprime le piège du juste dans un double sens, entant qu’il est un piège pour l’image de l’injuste et en tant qu’on le prend au piège de sa propre apparence ; p. 156-162, “Soi-même et l’autre”, “le semblable et le différent”. Réflexion sur cet aveuglement du juste à prolonger.

²⁰⁹ Voir, FRONTISI-DUCROUX, 1995, p. 24.

proximité éblouissante, le travestissement du juste semble agir comme une distance toujours salvatrice chez Platon.

Nous sommes devant un trompe-l'œil visible sous condition, où l'aspect cache la vérité et face à un silène creux qui demande à être vu par delà les apparences, soit voir l'invisible au travers d'un visible. L'invisibilité du premier provoque une cécité, celle du second, plus que la vision, un voir autrement, l'appel déjà à un *autrement que voir*. Il y a là deux sortes de troubles des yeux²¹⁰ : passer de la lumière à l'obscurité comme Gygès descendant dans le χάσμα / gouffre mortifère et remontant aveuglant autant si ce n'est plus qu'aveuglé armé des outils du piège, ou passer de l'obscurité à la lumière comme les hommes du χάσμα / caverne – la compagnie des semblables étant la première condition du voir – que l'obscurité n'effraiera plus, et qui redescendent, capables de voir “dix mille fois mieux”²¹¹, avec les outils de la vue bonne. Le premier expérimente l'invisible par le visible comme aveuglement, le second éprouve le visible par l'invisible comme acuité, vision d'un “jour véritable”²¹².

La visite au mythe de Gygès nous a permis de revisiter ce qu'il en est de voir, du souci de la justesse du voir chez Platon et de ce qu'elle reflète du juste, de l'homme juste, celui qui initie et prend place dans le cercle du voir et qui fait des liens du regard²¹³ l'accès à l'autre et par l'autre, *par* et à la lumière du Bien, toute chose que le mythe de la Caverne montrera.

De *l'invisibilité aveuglante* par laquelle Gygès réalise l'injustice, à l'abstraction – autre invisibilité – éclairante cette fois-ci, qui permet au juste de voir et d'être vu ; au travers des expressions du caché et du montré, du visible et de l'invisible ; des inversements et des retournements qui les meuvent ; des cercles et des liens qui les caractérisent, j'ai, je l'espère, redonné à voir ce qu'est connaître comme re-connaître pour notre *chien philosophe*. Être capable de reconnaître le familier, c'est être en face de celui qui, débarrassé de ses chaînes²¹⁴, se donne à voir comme altérité et être capable, en retour, de le voir

²¹⁰ Voir, PLATON. *République*, 518a-520a.

²¹¹ PLATON. *République*, 520c.

²¹² PLATON. *République*, 521c.

²¹³ Et du joug de la lumière, voir SCHUHL, P.-M. *L'imagination et le merveilleux*. Paris: Flammarion, 1969, p. 155.

²¹⁴ PLATON. *Phédon*, 82e-83b.

ainsi, le reconnaître derrière les apparences, communiquer par l'œil d'une âme que la philosophie a libéré²¹⁵.

Lire ainsi ce mythe et sa périphérie voulait également montrer qu'il ne s'agit pas (seulement) d'une illustration mais bien plutôt d'une représentation, c'est-à-dire, une *présence* devant les yeux qui demande un dépassement de la lecture. La représentation suppose un espace et un mouvement, et de fait, je me suis trouvée face à un dispositif qui véritablement creuse le texte, l'ouvre. Le texte contient son propre *χάσμα* comme lieu d'étonnement. Le lecteur n'est pas immobile comme il le serait devant une illustration, il est obligé au mouvement. Platon ne crée pas de trompe-l'œil et ces textes sont des applications de ce qu'il demande à la représentation dans un souci de produire un écrit (*graphein*) qui puisse, peut-être, se porter secours à lui-même²¹⁶. La forme représente et par là relaye le fond ; il s'agit bien de voir au travers, d'accepter le face à face. Le spectacle des dialogues est un appel vivant à la *théoria*, au voyage du regard.

RESUMO

Através da exploração de três temas dominantes: o círculo e o elo, a inversão, o olhar, proponho uma releitura do mito de Gíges e da assimilação do Filósofo ao cão (o retrato do filósofo como cão); para compreender por que e como o fato de que “a todo desconhecido que ele vê, ele rosna sem ter recebido dele anteriormente nenhum mal; mas que diante de qualquer homem conhecido, ele se mostra afetuoso, ainda que ele ainda não tenha recebido dele nenhum bem” (*Rep.*, II, 376a) constitui o “natural filósofo” (*Rep.*, II, 375e). Palavras-chave: Platão. *República*. Gíges. Filósofo.

RÉSUMÉ

Au travers de l'exploration de trois thèmes dominants : le cercle et le lien, l'inversement, le regard, je propose une relecture du mythe de Gygès et de l'assimilation du Philosophe au chien (le portrait du philosophe en chien) ; pour comprendre pourquoi et comment le fait que, “à tout inconnu qu'il voit, il gronde sans avoir reçu auparavant de lui aucun mal ; mais que devant tout homme connu, il se fait affectueux, même s'il n'en a encore jamais reçu aucun bien” (*Rép.*, II, 376a), constitue le “naturel philosophe” (*Rép.*, II, 375e). Mots-Clés: Platon. *République*. Gygès. Philosophe.

²¹⁵ PLATON. *Phédon*, 83d-84a.

²¹⁶ Voir PLATON. *Phédon*, 276a.

**“HEFESTO, VEM CÁ;
DEPRESSA, PLATÃO PRECISA DE TI”. (D. L., III, 5)***

MARIA DAS GRAÇAS DE MORAES AUGUSTO

*Instituto de Filosofia e Ciências Sociais
Universidade Federal do Rio de Janeiro*

*“Uma cidade é um corpo de pedra com um rosto.”
Machado de Assis.*

Nas *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*¹ Diógenes Laércio nos conta que, segundo Dicearco no primeiro livro de sua obra *Sobre os gêneros de vida*, Platão “praticou a pintura e escreveu poemas, primeiro ditirambos, depois versos líricos e tragédias”², e que, no momento em que deveria participar de um concurso de tragédias, decidiu, uma vez escutando Sócrates, em frente ao teatro de Dionysos, jogar ao fogo seus poemas, dizendo: “Hefesto, vem cá, depressa, Platão precisa de ti”³.

* Este texto, que é parte de uma pesquisa maior sobre a função do artesão na *República* de Platão, é dedicado à Professora Haiganuch Sarian, do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, com quem tive não só a oportunidade de muito aprender sobre a função do artesão no mundo grego antigo, e de discutir, às vezes de modo acalorado, algumas das questões aqui apresentadas, mas, também, de participar de sua pesquisa na École Française d’Athènes ao longo de um “séjour de recherches” em Delos e Atenas, em 2002. Nesse sentido, devo agradecer ao Diretor da EFA, Dominique Mulliez e à Diretora de Estudos, Michèle Brunet pela acolhida generosa que, permitindo-me trabalhar intensamente em sua excelente Biblioteca, possibilitou-me o aprofundamento do tema em questão.

À professora Sílvia Milanezi devo também muitas sugestões e indicações, seja em relação ao texto de Platão, seja em relação ao tema específico do artesão na Grécia antiga.

Uma primeira versão do texto foi apresentada no III Colóquio Internacional do Gipsa: *Artesão e Artesanato na Grécia Antiga*, promovido pelo NEAM da UFMG e pelo PRAGMA da UFRJ, em dezembro de 2002.

¹ Cf. DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, III, 5: καθὰ καὶ Δικαίταρχος ἔν πρώτῳ Περὶ Βίων, καὶ γραφικῆς ἐπιμεληθῆναι καὶ ποιήματα γράψαι, πρῶτον μὲν διθυράμβους, ἔπειτα καὶ μέλη καὶ τραγωδίας. [...] ἔπειτα μέντοι μέλλων ἀγωνιεῖσθαι τραγωδία πρὸ τοῦ Διονυσιακοῦ θεάτρου Σωκράτους ἀκούσας κατέφλεξε τὰ ποιήματα εἰπὼν: “Ἥφαιστε, πρόμολ’ ὤδε· Πλάτων νύ τι σείο χατίζει. (DIOGENES LAERTIUS. *Live of Eminent Philosophers*. With an introduction, text and translation by Robert Drew Hicks. Cambridge MA: Harvard University Press, 1972. 2 v.).

² Cf. a mesma indicação relativa à pintura e à poesia em APULEIO. *De Platone et eius dogmate*, 184: Picturae non aspernatus artem, tragoediis et dithyrambis se utilem finxit, em APULÉE. *Opuscules Philosophiques*. Texte établi et traduit par J. Deaujeu. Paris: Les Belles Lettres, 1973; e em *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, 3.1-25. WESTERNICK, L. G.; TROUILLARD, J. (Ed.). *Prolégomènes à la Philosophie de Platon*. Texte établi et traduit par L.G. Westernick et J. Trouillard avec la collaboration de A. Ph. Segonds. Paris: Les Belles Lettres, 1990.

³ DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, III, 5.

O verso citado por Platão, uma paráfrase⁴ do verso 392 do canto XVIII da *Ilíada*, quando Tétis vem pedir a Hefesto a fabricação de um novo escudo para Aquiles e é recebida por Kháris que, oferecendo-lhe hospitalidade, convida-a a sentar-se em uma cadeira de prata, enquanto chama Hefesto dizendo: “Hefesto, vem cá, depressa, Tétis precisa de ti”. Ora, independentemente da veracidade da narrativa de Diógenes Laércio, as ligações perigosas de Platão com a poesia e a pintura parecem ter-se constituído em uma “fábula” que pode nos dar alguma pista para avançarmos no tema do artesão nos diálogos platônicos.

O tema, por outro lado, foi também alvo da crítica contemporânea que, muitas vezes, e de muitos modos, encontrou nele uma já famosa “ambigüidade”, que na conhecida versão de Vidal-Naquet, ao colocar em foco “o drama do artesão na civilização grega”, assinala o “contraste brutal entre a posição social dos artesãos e a metáfora do artesanato”⁵, ou tal como foi enunciado por Luc Brisson em seu comentário ao *Timeu* de Platão:

En effet, ces deux fonctions [artisan et magistrat] semblent être inconciliables non seulement dans le cadre de la cité athénienne, mais aussi et surtout dans le cadre de la cité platonicienne où la classe des philosophes-gouvernants et celle des producteurs, artisans et agriculteurs, sont radicalement séparées.

*Ce qui mène à une troisième question intimement reliée aux deux premières. Comment Platon, peut-il présenter celui qui constitue le monde sensible comme un démiurge, alors que sa doctrine politique se caractérise justement par une dépréciation totale du statut de producteur, et plus spécialement de celui d’artisan?*⁶

Entretanto, à revelia da ambigüidade da paráfrase mencionada por Diógenes Laércio – Platão necessita de Hefesto, deus do fogo, para queimar seus poemas⁷ ou de Hefesto, deus do fogo e da metalurgia, para transformar suas pinturas e seus poemas em filosofia? –, podemos suspeitar que, tal como

⁴ Cf. o comentário de Brisson, na n. 2 de sua tradução do Livro III da obra de Diógenes de Laércio, em GOULET-CAZÉ, Marie-Odile (Ed.) *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Traduction française sur la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé. Introductions, traductions et notes de J.-F. Balaudé et al. 2e. éd. Paris: Le Livre de Poche, La Pochothèque, 1999.

⁵ VIDAL-NAQUET, Pierre. *El cazador negro: Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*. Traducción de Marco Aurelio Galmarini. Barcelona: Ediciones Península, 1983, p. 265.

⁶ BRISSON, Luc. *Le même et l’autre dans la structure ontologique du Timee de Platon*. Paris: Klincksieck, 1974, p. 85.

⁷ Essa é, por exemplo, a interpretação de Luc Brisson do referido passo, na n. 2 de sua tradução do Livro III da obra de Diógenes Laércio: “Ici ce n’est pas au dieu forgeron que s’adresse Platon, mais au dieu du feu”.

Hefesto na passagem citada da *Iliada* modela com o bronze, a prata e o ouro, no novo escudo de Aquiles –

[...] *a ampla terra e o mar vasto,
O firmamento, o sol claro e incansável, a lua redonda
e as numerosas estrelas, que servem ao céu de coroa.*
[...] *Duas cidades belíssimas de homens de curta existência
grava, também. Numa delas celebram-se bodas alegres.*
[...] *À volta da outra cidade se vêem dois inimigos exércitos
com reluzente armadura. [...]*
*Para a lavoura apropriado, um terreno, também, representa
Largo e amanhado três vezes, no qual lavradores inúmeros
Juntas de boi conduziam no arado, de um lado para o outro.*⁸

–, tenha já a Antigüidade visto nos diálogos platônicos uma dimensão essencialmente modeladora e fabricadora mediando as relações entre a filosofia e a atividade política⁹ que não excluem “contraditoriamente” as duas acepções de *demiourgos* sublinhadas, por exemplo, nas análises de Vidal-Naquet e Luc Brisson.

Nesse sentido, vale observar que a presença de Hefesto nos diálogos de Platão, ora vinculado a Atena¹⁰, ora a Prometeu e a Dédalo¹¹, ora a Dionysos¹², ora a Ares¹³, ora a Apolo¹⁴, ora a Hera¹⁵, ora a situações que se enquadram perfeitamente no contexto “artesanal” da *pólis lógo(i)* da *República*, como, por exemplo, a crítica da poesia nos passos 378d3, 389a6 e 390c7; a menção à autoctonia dos atenienses no *Timeu*, 23b1; a coincidência de “phýsis” entre Atena e Hefesto¹⁶, não só por serem irmãos, filhos do mesmo pai, mas,

⁸ HOMERO. *Iliada*, XVIII, v. 474-613. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

⁹ Cf. MORAES AUGUSTO, Maria das Graças. *Politeia e dikaiosýne: Uma análise das relações entre a política e a utopia na República de Platão*. 1989. Tese (Doutorado em Filosofia)-Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1989, e _____. *Le discours utopique dans la République de Platon*. In: GÉLY, S. *Sens et pouvoir de la nomination*. Montpellier: Publications de La Recherche, CNRS, 1992. v. 2, p. 201-211, onde discutimos essa questão.

¹⁰ Cf. PLATÃO. *Crátilo*, 404b6, 406d4; *Protágoras*, 321d1; *Crítias*, 109b6, 112b4; *Leis*, 920d7.

¹¹ Cf. PLATÃO. *Político*, 274c7; *Alcibiades 1*, 121a4; *Protágoras*, 321d8, 231e2.

¹² Cf. PLATÃO. *Filebo*, 61c1.

¹³ Cf. PLATÃO. *Crátilo*, 404b6, 406d4; *República*, 390c7; *Leis*, 920d7.

¹⁴ Cf. PLATÃO. *Crátilo*, 404b6.

¹⁵ Cf. PLATÃO. *Crátilo*, 404b6; *República*, 378d3.

¹⁶ PLATÃO. *Crítias*, 109b6: Ἡφαιστος δὲ κοινὴν καὶ Ἀθηναίαν φύσιν ἔχοντες, ἅμα μὲν ἀδελφῆν ἐκ ταύτων πατρός, ἅμα δὲ φιλοσοφία φιλοτεχνία τε ἐπὶ τὰ αὐτὰ ἐλθόντες, οὕτω μίαν ἄμφω λήξιν τήνδε τὴν χώραν

sobretudo, pela *philosophía* e pela *philotekhnía*, que faz com que recebam, na divisão que os deuses fazem de toda a terra em *lópoi*, uma *kbóra* única e comum, pois são “naturalmente” familiares à *areté* e à *phrónesis*, nos remetem ao campo artesanal.

Por outro lado, pensamos, ainda, que não seria de todo desinteressante sublinhar a etimologia que Platão propõe no *Crátilo*, para o nome ‘Hefesto’: “φάεος ἵστορα”.¹⁷ Portanto, Hefesto é aquele que conhece através da luz – certamente da luz do fogo, o que poderia já nos indicar a estruturação das imagens na “caverna” do livro 7; ou a festa a cavalo com archotes em homenagem à deusa Bêndis, no livro 1 –; e, se nos ativermos ao sentido herodotiano de “ἱστορία”, esse conhecimento pode estar na relação verbal e gráfica acerca de algo que aprendemos¹⁸, isto é, na narrativa.¹⁹ No caso da *República*, na narrativa acerca da possibilidade da “*pólis andrôn agathôn*”²⁰.

Assim, se levarmos em conta a referida familiaridade entre Atena²¹ e Hefesto no que tange à *philosophía* e à *philotekhnía*, mencionada por Crítias no próemio do diálogo homônimo, e a paráfrase citada na biografia platônica de Diógenes Laércio, talvez possamos acrescentar alguns elementos à discussão acerca da noção de *demiourgos* na *República*, privilegiando aí a definição do filósofo como um “*politeiôn zographos*”²². Esse “pintor de constituições”, mote essencial de toda a *República*, funciona como o referencial da coalescência entre *lógos* e *érgon*, que modela e estrutura toda a possibilidade de um “*lógos* filosófico”: a produção das diferentes espécies de *politeíai*. E aqui vale ainda lembrar as possíveis relações entre três diálogos platônicos, a *República*, o *Timeu* e o *Crítias*, e como neles surge o tema da *politeía*: [i] na *República*, na refutação socrática ao argumento de Trasímaco²³ – de que o justo consiste no interesse do mais

εἰλήχρατον ὡς οἰκείαν καὶ πρόσφορον ἀρετῇ καὶ φρονήσει περικυκίαν, ἀνδρας δὲ ἀγαθοὺς ἐμποιήσαντες αὐτόχθονας ἐπὶ νοῦν ἔθεσαν τὴν τῆς πολιτείας τάξιν.

¹⁷ PLATÃO. *Crátilo*, 406c4.

¹⁸ Cf. A ἀπόδειξις ἱστορία herodotiana, espécie de inquirição, vinculada à família de ἵστωρ, que em Homero significa ‘juiz de uma contenda’, e etimologicamente ao verbo ἴδω, ‘sei porque vi’, donde conhecer. Cf. BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 1984, p. 983. Um exemplo da ‘interpretação’ platônica do tema herodotiano pode ser encontrado no passo 96a5-7 do *Fédon*, quando Sócrates narra a Cebes sua paixão juvenil pela espécie de *sophía* chamada: “φύσεως ἱστορίαν”.

¹⁹ Aqui vale lembrar a definição de διήγησις: “Acaso tudo quanto dizem os prosadores e poetas não é uma narrativa de acontecimentos passados, presentes ou futuros?”. PLATÃO. *República*, 392d.

²⁰ PLATÃO. *República*, 347d.

²¹ Interessante sublinhar, ainda, a etimologia de Atena apresentada no *Crátilo*, que une nos atributos da deusa o *noús* e a *diánoia*. Cf. *Crátilo*, 407b-c e *Leis*, 920d7, onde a Atena e Hefesto é consagrado todo o *génos* dos *demiourgoi*, cujas *tékhnai*, conjugadas, ordenaram nossa vida.

²² PLATÃO. *República*, 501c6-7.

²³ Cf. MORAES AUGUSTO, M. das G. de. Mito e Política no Livro I da *República*. In: CONGRESSO

forte, que o mais forte é o governante e cada governo faz leis de acordo com os seus interesses, classificando, assim, as diferentes espécies de *politeíai* –, tomando como hipótese a ser demonstrada a possibilidade ontológica de uma “*pólis andrôn agathôn*; [ii] no *Timeu* ²⁴, ao aceder à proposta de Timeu, de passar, brevemente, em revista, desde o começo, as discussões do dia anterior; Sócrates “resumir” como ponto nevralgico da conversa a indagação acerca da “melhor *politeía*” e dos homens que deverão executá-la²⁵; e, no *Crítias*, quando este, ressaltando as dificuldades inerentes ao seu *lógos* – a de falar dos deuses aos homens²⁶ – que dá seqüência à fala de Timeu, afirmar que “os atenienses²⁷ de então, e os inimigos contra os quais lutaram, serão melhor conhecidos se começarmos pela descrição da *dýnamis* e da *politeía* de cada um²⁸. Portanto, nos três modos da fabulação político-filosófica, a interseção parece estar centrada na “produção” da *politeía*.

Desse modo, o que propomos aqui é a retomada, no âmbito da refutação de Sócrates a Trasímaco, no livro I da *República*, da figura do *demiourgós* e da atividade *demiúrgica*, buscando compreender as funções que cumprem no âmbito da hipótese, sustentada por Sócrates, acerca da possibilidade ontológica de uma “*pólis andrôn agathôn*”.

1. PODE O DEMIOURGÓS ENGANAR-SE?

O livro I da *República*, ou, para sermos mais precisos, a narrativa da situação dramática do diálogo; a conversa entre Sócrates e Céfalo, a primeira tentativa de explicitação da sentença de Simônides por Polemarco e Sócrates – “... τὸ τὰ ὑφειλόμενα ἐκάστῳ ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι;”, “que restituir a cada um o que se lhe deve é o justo” –; e a intervenção “crítica” de Trasímaco constituem, na interpretação socrática dessas conversas, um próêmio.²⁹ Ora, a função

NACIONAL DE ESTUDOS CLÁSSICOS, 2., 1989, São Paulo. *Atas...* São Paulo: USP, 1991. p. 375-386; e _____. Pode o *demiourgós* enganar-se? *Ítaca*, Rio de Janeiro, n. 4, p. 22-40, 2003.

²⁴ Cf. _____. Discurso utópico e discurso mítico: um paralelo entre a *República* e o *Timeu* de Platão. *Revista Filosófica Brasileira*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 3, p. 91-104, 1988.

²⁵ Cf. PLATÃO. *Timeu*, 17c1-3.

²⁶ PLATÃO. *Crítias*, 107a-b.

²⁷ De 9000 mil anos atrás, segundo a história ouvida por Sólon do sacerdote egípcio.

²⁸ PLATÃO. *Crítias*, 109a6-7.

²⁹ Cf. PLATÃO. *República*, 357a1-2. Discutimos essa questão em MORAES AUGUSTO, 1989, p. 155-169. Se nos pautarmos pelo que é dito pelo Estrangeiro de Atenas, nos passos 720b-723e das *Leis*, não podemos deixar de observar que o próêmio é parte do processo de persuasão do governante, pois “todo discurso e tudo aquilo em que a voz toma parte, comportam um próêmio (ἅτι λόγων πάντων καὶ ὅσων φωνῆ κεκοινώνηκεν προομιὰ τέ ἐστιν)”. PLATÃO. *Leis*, 722d4-5. Para uma análise da noção de

proemial dos diálogos entre Sócrates, Céfalo, Polemarco e Trasímaco delimita o escopo dos temas centrais da composição narrativa da *República*: a gênese e o modo de existência da justiça e da injustiça na *pólis* e todos os corolários daí decorrentes. Nesse contexto, se Sócrates é o responsável pela indagação a propósito do ser e da *dýnamis* da *dikaíosyne*, é Trasímaco quem introduzirá o argumento acerca da função da *politeía*³⁰, e é aí que mais claramente será explicitada a relação entre ela e a *tékhnē* do governante, sendo esse uma espécie de demiurgo.

Portanto, para começarmos a discussão do tema proposto aqui, é preciso retomar o argumento de Trasímaco, e, a partir daí, os usos feitos por ele e por seu interlocutor do termo *demiourgós*.

proêmio no contexto da *República*, cf. _____. Entre os prazeres e os deveres do *lógos*: gênero e retórica no livro I da *República*. Comunicação apresentada no I *Colóquio Platônico*: Politeia, I, no Rio de Janeiro, em dez. de 2004.

³⁰ Trasímaco era originário da Calcedônia, colônia de Mégara, e dele possuímos poucos dados seguros. Ficou conhecido como orador e professor de retórica, tendo estado em Atenas por volta de 427 a.C. e, em 413 a.C., escrito *A defesa do povo de Larissa* (ὑπερ λαρισσάω – CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Stromatas*, VI, 16). Dionísio de Halicarnasso nos fala da precisão e concisão do estilo de Trasímaco, e, segundo Untersteiner (*Sofistici*: Testimonianze e fragmenti. Firenze: La Nuova Italia, 1954. 3v. esp. v. 3, p. 2-3), o mérito de Trasímaco está no fato de ter ele encontrado o período articulado, particularmente adaptado pelo “orador prático”. Nele o pensamento vem concentrado numa unidade que se exprime mediante um só período (ou um período curto) ou em poucos períodos estreitamente unidos. O fragmento 1, de Dionísio de Halicarnasso, conhecido como Περὶ Πολιτεία, citação de um fragmento de discurso de Trasímaco, lido em Atenas (como estrangeiro, Trasímaco não tinha direito a falar na Assembléia), que, criticando os absurdos do regime majoritário do *nómos*, propõe o retorno a uma *pátrios politeía* (que para Untersteiner era a de Sólon e Clístenes, isto é, uma aristocracia-democrática: κοινωτάτη τοῖς πολίταις). Sobre os aspectos políticos da *pátrios politeía*, ver também HAVELOCK, E. A. *The liberal temper in Greek polis*. London: Jonathan Cape; New Haven: Yale University Press, 1957, p. 233-39 e PAVANO, G. Sulla cronologia degli scritti retorici di Dionísio di Alicarnasso. In: *Atti di R. Acc. di Scienze e Arti di Palermo*, s. 4, v. 3, parte 2, fasc. 2, p. 324-25, que contém ampla bibliografia. Ver também, GUTHRIE, W. K. C. *A history of Greek philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. v. 3, chap. 4 e 11; KERFERD, G. B. *The sophistic movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 111-130; _____. The doctrine of Thrasymachus in Plato's *Republic*. *Durham University Journal*, Durham, v. 40, p. 19-27, 1947-1948. Se o Trasímaco apresentado por Platão corresponde ao Trasímaco histórico ou a uma “ficção platônica” é uma polêmica que já suscitou muitas discussões. Veja-se, por exemplo, HARRISON, E. L. Plato's manipulation of Thrasymachus. *Phoenix*, Toronto, v. 21, n. 1, p. 27-39, 1967; NETTLESHIP, R. L. *Lectures on the Republic of Plato*. London: Macmillan and Co., 1920, p. 26 e TAYLOR, E. A. *Plato: the man and his work*. London: Methuen, 1946, p. 267-8; BEVERSLUIS, J. *Cross-examining Socrates: a defense of the interlocutors in Plato's dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 221-244. Em língua portuguesa vejam-se os estudos de LOPES, Antonio Orlando de Oliveira Dourado. A dificuldade de Trasímaco: uma interpretação do livro I da *República* de Platão a partir dos poemas de Homero. Parte II. *Kléos*, Rio de Janeiro, v. 2-3, n. 2-3, p. 19-72, 1998-1999, e a dissertação de HADDAD, Alice Bitencourt. *Sócrates e Trasímaco: uma discussão acerca do olhar do artífice*. 2003. 124 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003, que nos oferece uma tradução em língua portuguesa do fragmento DK85[78]B1 de Trasímaco.

1.1. O argumento na cena dramática

Após a conclusão da “cômica” narrativa socrática relativamente ao modo como Trasímaco se introduzira na conversa que tivera com Polemarco – no momento em que ambos reconheciam a necessidade de “voltar ao começo” se quisessem compreender o significado da sentença de Simônides sobre o sentido da *dikaioσύνη* –, veremos Trasímaco oferecer a seus ouvintes uma inequívoca definição do justo: “... φημι γὰρ ἔγω εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος ζυμφέρον”³¹, “afirmo que o justo não é outra coisa que o interesse do mais forte”.

É, pois, nesse interstício entre o justo e o interesse do mais forte que Trasímaco, instado por Sócrates a explicitar o significado de τὸ τοῦ κρείττονος ζυμφέρον, “interesse do mais forte”, em sua definição do justo, trará à tona o tema da *politeía* como fundamento do seguinte argumento: [i] dentre as *póleis* há aquelas que são governadas por tiranias (αἱ τυραννοῦνται), por democracias (αἱ δημοκρατοῦνται) e por aristocracias (αἱ ἀριστοκρατοῦνται); [ii] e em cada *pólis* é o governo (ἄρχον) que detém o poder (κρατεῖν); [iii] que cada governo estabelece leis (νόμοι) de acordo com seu interesse (ζυμφέρον), e, que [iv] uma vez promulgadas, as leis são reconhecidas como justas (τὸ δίκαιον) e aqueles que as transgridem são castigados por cometerem injustiças (ἀδικοῦνται)³². Nesse sentido, revidando a compreensão socrática de “τοῦ κρείττονος” como “ὁ ἰσχυρότερος”, Trasímaco concluirá que o “mais forte” não diz respeito à força física, expressa na força de Polidamas, o lutador de pancrácio, mas ao “κρατῶν”, àquele que detém o poder de governar.³³

Obrigado, assim, a reconhecer sua *blague*, Sócrates redefinirá o campo da discussão, recordando a seu interlocutor que ele o havia interdito de definir a justiça como “ζυμφέρον”, *interesse*³⁴, mas salientando que ele, Trasímaco, havia acrescentado à noção de interesse o “τοῦ κρείττονος”, *o mais forte*, explicitando-o, a seguir, como o poder (κρατεῖν) de governar (ἄρχον); havendo, portanto, entre eles uma parcial “*homología*”, dado que também para Sócrates o justo consiste no interesse. Acrescentando, entretanto, que é necessário saber se é verdadeira a afirmativa de que esse interesse coincida com o do governante.³⁵

³¹ PLATÃO. *República*, 338c2-3.

³² PLATÃO. *República*, 338e.

³³ Cf. a observação de ADAM, J. *The Republic of Plato*. Edited with critical notes, commentary and appendices by James Adam. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1963. v. 1, p. 29.

³⁴ Cf. PLATÃO. *República*, 336d1-3.

³⁵ Cf. PLATÃO. *República*, 339a5; 339b4-5.

É, então, nesse novo domínio, o da verdade, que Sócrates, sorratamente, indagará a propósito da possibilidade da *hamartia* dos governantes: “E os governantes em cada uma das cidades são infalíveis, ou capazes de enganar-se? Certamente que são capazes de enganar-se”.³⁶

Logo, se os governantes podem enganar-se quanto aos seus próprios interesses e se esses enganos forem transformados em leis (*νόμοι*), e, se é justo (*τὸ δίκαιον εἶναι*) que os governados obedeçam as leis, é forçoso que façam o que é prejudicial aos governantes³⁷.

Dessa forma, obrigado por Sócrates a escolher entre duas posições³⁸ – se a justiça consiste na obediência às leis ou no interesse do governante –, Trasímaco recusará a primeira, aceitando a segunda, e, para demonstrá-la, recorrerá à analogia com as *tékhnai*. Tal como o médico, que não é conhecido como aquele que se engana quanto aos doentes, pois quando isso ocorre é porque a *epistéme* própria a essa *tékhnē* abandonou o artífice que a exerce³⁹, mas ao contrário, também o verdadeiro governante é aquele que não se engana nunca quanto a seu interesse.

Sócrates argumenta, então, que toda *tékhnē* possui um objeto específico, e que a especificidade de uma *tékhnē* constitui-se na busca do interesse desse objeto. Portanto, no caso do governante, este deve promover o interesse dos governados. Mas o uso feito por Sócrates da analogia com a *tékhnē*, dirá Trasímaco, é falso. A analogia correta é a do pastor com suas ovelhas; o erro de Sócrates está no fato de ele acreditar que o pastor engorda e trata das ovelhas com outro fim que não seja o interesse do patrão ou do próprio pastor. Do mesmo modo, os governantes que governam de verdade tratam os governados como o pastor às ovelhas, isto é, velam por elas para tirarem proveito. Assim, a justiça (*ἡ δικαιοσύνη*) e o justo (*τὸ δίκαιον*) são um *bem alheio* (*ἄλλότριον ἀγαθόν*), que na realidade consiste na vantagem do mais forte e de

³⁶ PLATÃO. *República*, 339c1-3: Πότερον δὲ ἀναμάρτητοὶ εἰσιν οἱ ἄρχοντες ἐν ταῖς πόλεσιν ἐκάσταις, ἢ οἳοῦνται καὶ ἁμαρτεῖν; Πάντως που, ἔφη, οἳοῦνται καὶ ἁμαρτεῖν.

³⁷ PLATÃO. *República*, 339e. Sobre a questão do “legalismo” de Trasímaco cf. STRAUSS, Leo. *The city and man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978, p. 87-88, que admite ser Trasímaco um legalista; HOURANI, G. F. Thrasymachus definition of justice in Plato's *Republic*. *Phronesis*, Assen, v. 7, n. 2, p. 110-120, 1962, para quem Trasímaco não passa de um “convencionalista”, para quem a justiça consiste na obediência à lei; HARRISON, 1967, que sustenta a hipótese de que em função do uso “artístico” que Platão faz da figura de Trasímaco, torna-se desnecessário que ele faça a defesa da antítese *nómos-póλις*; e BOTER, G. J. Thrasymachus and πλεονεξία. *Menmosyne*, Leiden, v. 34, n. 3-4, p. 261-281, 1986.

³⁸ Cf. KERFERD, 1981, p. 121.

³⁹ A argumentação de Trasímaco está fundamentada na idéia de que “nenhum artífice se engana”. Cf. PLATÃO. *República*, 340c-e e 341a.

quem governa (τοῦ κρείττονός τε καὶ ἄρχοντος ζυμφέρον)⁴⁰, e é próprio a quem obedece ter prejuízos e a quem governa ter vantagens: “a injustiça é o contrário, e é quem manda nos verdadeiros ingênuos e justos [δικαίων] e os súditos fazem o que é vantajoso para o mais forte, e, servindo-o, tornam-no feliz a ele, mas de modo algum a si mesmos”.⁴¹ A injustiça consiste, portanto, em buscar o bem que é próprio a uma pessoa, ou seja, aquilo que lhe é vantajoso⁴².

Sócrates – de acordo com E. Barker, já nos dá em sua resposta os argumentos que serão desenvolvidos ao longo do diálogo⁴³ – fundamentará sua contra-argumentação em seis pontos: [i] que nenhuma *tékhnē* proporciona o que é útil a si mesmo, logo, o governante prescreve o que é útil aos governados; [ii] que aquele que governa o faz em função de um salário, seja em dinheiro, seja como um castigo, de modo que, se houvesse uma cidade de homens de bem (πόλις ἀνδρῶν ἀγαθῶν), haveria competições para não governar⁴⁴; [iii] que a justiça é virtude e sabedoria (τὴν δικαιοσύνη ἀρετὴν καὶ σοφίαν), e a injustiça, maldade e ignorância (κακίαν τε καὶ ἀμαθίαν)⁴⁵, e que, portanto, o justo assemelha-se ao homem sábio e bom e o injusto ao homem mau e ignorante; [iv] que a injustiça instaura revoltas (στάσεις), ódios (μίση) e contendas (μάχας), enquanto a justiça gera a concórdia e a amizade (ὁμόνοια καὶ φιλία), o que lhe permite inferir que a injustiça impede os homens de agir e a justiça torna-os aptos à ação⁴⁶, [v] que a vida do justo é melhor e mais feliz que a do injusto, pois cada coisa tem uma função (ἔργον) que lhe é própria e que só ela poderá executá-la de forma perfeita, ou seja, cada *érgon* tem uma *areté*⁴⁷; e [vi] a alma (ψυχή) tem por *érgon*, a vida (τὸ ζῆν), o governar (ἄρχειν) e o deliberar (βουλευέσθαι), e por *areté*, a justiça (δικαιοσύνη); a injustiça é, pois, um mal da alma (κακίαν δὲ ἀδικία).⁴⁸

Assim, se aceitarmos que a conversa entre Sócrates e Trasímaco pode ser dividida em três grandes blocos: [a] os passos que vão de 336b1 a

⁴⁰ PLATÃO. *República*, 343c.

⁴¹ PLATÃO. *República*, 343c5-d1: “... ἡ δὲ ἀδικία τοῦναντίου, καὶ ἄρχει τῶν ὡς ἀληθῶς εὐηθικῶν τε καὶ δικαίων, οἱ δ’ ἀρχόμενοι ποιῶσιν τὸ ἐκεῖνου ζυμφέρον κρείττονος ὄντος, καὶ εὐδαίμονα ἐκεῖνον ποιῶσιν ὑπηρετοῦντες αὐτῷ, ἑαυτοὺς δὲ οὐδ’ ὀπωστιοῦν.

⁴² PLATÃO. *República*, 340d-345e.

⁴³ Cf. BARKER, Ernest. *Greek political theory*. London: Methuen, 1977, p. 168-87.

⁴⁴ PLATÃO. *República*, 347d. Adam vê nesse passo a primeira referência à *politeía* que será construída com o *lógos*, no diálogo de Platão. Cf. ADAM, 1963, v. 1, p. 25.

⁴⁵ PLATÃO. *República*, 350c.

⁴⁶ PLATÃO. *República*, 351d-352b.

⁴⁷ PLATÃO. *República*, 353b-c.

⁴⁸ PLATÃO. *República*, 353d-e.

338b8, e que representam a ação dramática da intranquãla intromissãõ de Trasímaco no diálogo, mediada pelo “engano involuntário” de Sócrates e Polemarco e a acusação da irônica ignorância socrática à sua réplica encomiástica; [b] a definição do justo e da *dikaíosýnē* por Trasímaco e a possibilidade de o governante enganar-se acerca do seu interesse, com as *démarches* argumentativas retórico-filosóficas que levam à involuntariedade da ação de governar, nos passos 338c1 ao 347e8; e [c] a constataçãõ socrática da necessidade da concepçãõ do justo e da justiça como sendo “ἀρετή και σοφία” como condiçãõ de possibilidade do “*lógos alethés*”⁴⁹ e da escolha pela pretensa direçãõ dialética da argumentaçãõ socrática, entendida agora por Trasímaco como mera glotonice⁵⁰; verificaremos que todas as ocorrências do termo *demiourgós* estãõ contidas em [b], e, portanto, vinculadas à questãõ da possibilidade do “engano involuntário” e do valor da *tékhne* no exercício da *demiourgía*.

Vejamõs, entãõ, o contexto dessas ocorrências.

1.2. Os fatos e as ocorrências

1.2.1. República, 340e3-4: por que o demiurgo nãõ se engana

“Estás a fraudar a discussãõ, ó Sócrates. Chamas, por exemplo, médico, àquele que se engana [ἐξαμαρτάνονται] relativamente aos doentes, precisamente pelo fato de enganar-se [ἐξαμαρτάνει]? Ou chamas hábil calculador àquele que erra os seus cálculos, precisamente por esse erro? Parece-me que sãõ modos de falar [λέγομεν τῷ ῥήματι οὕτως] – de que o médico se enganou, ou o calculador, ou o gramático. Quando na realidade, cada um destes, na medida em que lhes damos estes nomes, jamais se engana. De maneira que, a rigor, uma vez que também gostas de falar rigorosamente [ἀκριβολογεῖ], nenhum demiurgo se engana [οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν ἀμαρτάνει]. Efetivamente, só quando o seu saber [επιστήμη] o abandona e que quem erra se engana e nisso nãõ é um demiurgo. Conseqüentemente, demiurgo, *sophós* ou governante [ἀρχων] algum se engana, enquanto estiver nessa funçãõ, mas diz-se que o médico errou ou que o governante errou. Tal é a açepçãõ em que deves tomar a minha

⁴⁹ PLATÃO. República, 348a: “Ouvistes – perguntei – quantos benefícius Trasímaco enumerou há pouco como sendo os da vida do injusto? Ouvi – replicou [Gláucon] – mas nãõ fiquei persuadido.

Queres entãõ, que o persuadamos, se formos capazes de encontrar maneira disso, de que nãõ diz a verdade? Como nãõ o quereria? Perguntou ele”.

⁵⁰ PLATÃO. República, 334a-b: “Se, por conseguinte – continuei –, fazendo força contra ele, opondo um argumento a outro argumento, enumerarmõs quantos benefícius traz o ser justo, e ele falar por sua vez, e nós respondermos, será necessário contar os bens e medir o que cada um de nós disser em cada um dos seus argumentos, e até já precisaremos de juizes para resolverem a questãõ. Se, porém, como há momentos, examinarmõs as coisas chegando a um acordo um com o outro, seremos nós mesmos simultaneamente juizes e causídicos.”.

resposta de há pouco. Precisando os fatos o mais possível; o governante, na medida em que está no governo, não se engana, se não se engana produz o que é melhor para ele e é isto que os governados devem cumprir. De modo que, como disse no começo, o justo consiste em produzir [ποιεῖν] o interesse do mais forte [ὥστε ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἔλεγον δίκαιον λέγειν, τὸ τοῦ κρείττονος ποιεῖν ζυμφέρον].”⁵¹

Temos aqui, então, três ocorrências que enfatizam a impossibilidade de o demiurgo enganar-se:

340e3: ὥστε κατὰ τὸν ἀκριβῆ λόγον, ἐπειδὴ καὶ σὺ ἀκριβολογῆ, οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν ἀμαρτάνει·

De maneira que, a rigor, uma vez que também gostas de falar rigorosamente, nenhum demiurgo se engana.

340e4: ἐπιλειπούσης γὰρ ἐπιστήμης ὁ ἀμαρτάνων ἀμαρτάνει, ἐν ᾧ οὐκ ἔστι δημιουργός·

Efetivamente, só quando o seu saber o abandona que quem erra se engana e nisso não é um demiurgo.

340e4: ὥστε δημιουργὸς ἢ σοφὸς ἢ ἄρχων οὐδεὶς ἀμαρτάνει τότε ὅταν ἄρχων ᾖ, ἀλλὰ πᾶς γ' ἂν εἴποι ὅτι ὁ ἰατρὸς ἤμαρτεν καὶ ὁ ἄρχων ἤμαρτεν.

Conseqüentemente, demiurgo, sábio ou governante algum se engana, enquanto estiver nessa função, mas diz-se que o médico errou ou que o governante errou.

Nesse momento da discussão entre Sócrates e Trasímaco, uma vez identificado o “mais forte” com o “governante” a partir da classificação das *politéλαι* em três espécies, assistiremos à refutação elaborada por Trasímaco à tese socrática da possibilidade do engano: o governante não se engana quanto ao seu interesse. Ora, ao sugerir a possibilidade de o governante enganar-se acerca do seu interesse, Sócrates havia levado Trasímaco a reconhecer que muitas vezes ele agira em consonância com o interesse dos governados e não

⁵¹ PLATÃO. *República*, 340d3-341a5, grifo nosso: Συκοφάντης γὰρ εἶ, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἐν τοῖς λόγοις· ἐπεὶ αὐτίκα ἰατρὸν καλεῖς σὺ τὸν ἐξαμαρτάνοντα περὶ τοὺς κάμνοντας κατ' αὐτὸ τοῦτο δ' ἐξαμαρτάνει; ἢ λογιστικόν, ὃς ἂν ἐν λογισμῷ ἀμαρτάνῃ, τότε ὅταν ἀμαρτάνῃ, κατὰ ταύτην τὴν ἀμαρτίαν; ἀλλ', οἶμαι, λέγομεν τῷ ῥήματι οὕτως, ὅτι ὁ ἰατρὸς ἐξήμαρτεν καὶ ὁ λογιστὴς ἐξήμαρτεν καὶ ὁ γραμματιστής· τὸ δ', οἶμαι, ἕκαστος τούτων, καθ' ὅσον τούτ' ἔστιν ὁ προσαγορευόμενος αὐτόν, οὐδέποτε ἀμαρτάνει· ὥστε κατὰ τὸν ἀκριβῆ λόγον, ἐπειδὴ καὶ σὺ ἀκριβολογεῖ, οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν ἀμαρτάνει· ἐπιλειπούσης γὰρ ἐπιστήμης ὁ ἀμαρτάνων ἀμαρτάνει, ἐν ᾧ οὐκ ἔστι δημιουργός· ὥστε δημιουργὸς ἢ σοφὸς ἢ ἄρχων οὐδεὶς ἀμαρτάνει τότε ὅταν ἄρχων ᾖ, ἀλλὰ πᾶς γ' ἂν εἴποι ὅτι ὁ ἰατρὸς ἤμαρτεν καὶ ὁ ἄρχων ἤμαρτεν. Τοιοῦτον οὖν δὴ σοὶ καὶ ἐμὲ ὑπόλαβε νῦν δὴ ἀποκρίνεσθαι· τὸ δὲ ἀκριβέστατον ἐκεῖνο τυγχάνει ὄν, τὸν ἄρχοντα, καθ' ὅσον ἄρχων ἔστιν, μὴ ἀμαρτάνειν, μὴ ἀμαρτάνοντα δὲ τὸ αὐτῷ βέλτιστον τίθεσθαι, τοῦτο δὲ τῷ ἀρχομένῳ ποιητέον.

com o seu interesse, donde Sócrates inferira sua “parcial *homología*” com Trasímaco, visto concordar com a coincidência do “justo” com o interesse (*ξυμφέρον*), mas desconhecer a legitimidade da identificação deste com o governante. Assim, discutir os significados de “governante” – quem é, qual sua função, se o governo é ou não é uma *tékhnē*, e, nesse nível, como se conforma sua *epistéme* na elaboração de leis, como quer Trasímaco; ou na busca do interesse (do bem) dos governados, como quer Sócrates? – será o tema fulcral de ambos os discursos: o do filósofo e o do retórico. Daí tomarem ambos como ponto de partida de cada uma das refutações apresentadas no texto a noção de *tékhnē*.⁵² A refutação de Trasímaco será, então, mediada pela intervenção de Polemarco e Clitofonte, o primeiro apontando para a “clareza” (*σαφέστατα*) da refutação socrática, e o segundo, para a impropriedade do argumento, posto que o interesse do mais forte coincide com aquilo que ele julga ser o seu interesse⁵³. Acatando de maneira insidiosa o “testemunho” de Clitofonte, Sócrates acrescentara à definição do justo o *dokeîn*, a opinião. Portanto, o justo consiste na “opinião” que o mais forte tem sobre o seu interesse.

Mas a perfídia socrática não passará despercebida a Trasímaco, que acusará Sócrates de estar “sicofantando” com o *lógos*, ou seja, de valer-se do *lógos* para caluniar, delatar e fraudar o seu argumento: “Συκοφάντης γὰρ εἶ, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἐν τοῖς λόγοις”. Daí o esclarecedor exemplo das *tékhnai*: a medicina, o cálculo, a gramática, e a conclusão “geral” de que o demiurgo não se engana. Aqui, talvez, valha a pena ressaltarmos o teor da “fraude” socrática. E para dar conta, pelo menos parcialmente, dessa tarefa é preciso buscarmos as circunstâncias em que o mesmo artifício argumentativo foi utilizado nos diálogos que antecedem a argumentação do passo 340d-341a5: [a] o engano de Polemarco no que tange aos amigos e aos inimigos, e [b] o engano de Sócrates (e Polemarco) acerca do *lógos*.

No caso [a], é da possibilidade de os homens enganarem-se quanto aos amigos e aos inimigos,

Já não sei o que dizia. No entanto, continua a parecer-me que a justiça consiste em auxiliar os amigos e prejudicar os inimigos.

⁵² Nesse sentido, vale dizer que tanto o retórico representado por Trasímaco, quanto o “filósofo cômico” encenado por Sócrates são premonitores da concepção platônica do filósofo-governante.

⁵³ PLATÃO. *República*, 340b6-8.

*A quem chamas amigo: aos que parecem honestos ou aos que são de fato, ainda que não o pareçam? E outro tanto direi dos inimigos?
É natural – disse ele – amar a quem possui a imagem de honesto e odiar o que nos parece mau.
Mas os homens não se enganam a esse respeito; de maneira que lhes parecem honestos muitos o que não o são, e vice-versa?
Enganam.
Logo, para esses, os bons são inimigos, e os maus amigos?
Precisamente.⁵⁴*

que deriva toda a espinha dorsal do argumento de Sócrates, isto é, de que o equívoco de Polemarco está na confusão entre *tékhne* e *areté* na definição da *dikaíosyne*: a justiça é *areté*, não uma espécie de *tékhne*, visto que ela é “condição necessária” à ação⁵⁵. Na conversa com Polemarco, atrelando a noção de *tékhne* à de utilidade, Sócrates sublinhará a ambivalência da *tékhne* e da ação daquele que a possui: o médico, por exemplo, tanto pode produzir a cura, quanto a doença⁵⁶, daí a conclusão de que se a *dikaíosyne* é uma *tékhne*, o justo tanto pode guardar o que se lhe dá em depósito, quanto roubá-lo. É, pois, para livrar a *dikaíosyne* da ambigüidade da *tékhne* que Sócrates introduzirá a possibilidade do engano: a *dikaíosyne* é uma *areté* visto que o justo deve sempre agir bem.⁵⁷

No caso [b], a possibilidade do engano socrático na condução do *lógos*, oriundo da acusação de tagarelice (*φλυαρία*) imposta por Trasímaco, será acrescido do adjetivo ‘involuntário’: “Ó Trasímaco, não sejas difícil conosco. Se nos enganamos no caminho, ao examinarmos o *lógos*, tanto ele quanto eu,

⁵⁴ PLATÃO. *República*, 334c.

⁵⁵ Cf. PLATÃO. *República*, 335b-336a. Para uma análise das relações entre *tékhne* e *areté* nos diálogos platônicos, veja-se: o clássico SCHAERER, René. *ΕΠΙΣΤΗΜΗ et ΤΕΧΝΗ: Études sur les notions de connaissance et d’art d’Homère à Platon*. Mâcon: Protat, 1930; SCHUHL, Pierre-Maxime. *Platon et l’art de son temps*. Paris: PUF, 1933; ISNARDI-PARENTE, Margueritha. *Techné: Momenti del pensiero Greco da Platone ad Epicuro*. Firenze: Nuova Italia, 1966; LYONS, John. *Structural Semantics: An analysis of part of the vocabulary of Plato*. Oxford: Basil Blackwell, 1969; BALANSARD, Anne. *Technè dans le dialogue de Platon: L’empreinte de la sophistique*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2001; ROOCHNIK, David. Socrates’ use of the Techné-Analogy. In: BENSON, Hugh H. *Essays on the philosophy of Socrates*. Oxford: Oxford University Press, 1992. p. 185-197; _____. *The art and wisdom: Plato’s understanding of techné*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1996; e para uma posição contrária, onde a *tékhne* é tomada apenas como “habilidade profissional” (craft), cf. IRWIN, Terence. *Plato’s moral theory: The early and middle dialogues*. Oxford: Clarendon Press, 1977 e _____. *Plato’s Ethics*. London: Oxford University Press, 1995; KENT-SPRAGUE, Rosamund. *Plato’s philosopher king*. South Carolina: The University of South Carolina Press, 1976.

⁵⁶ PLATÃO. *República*, 332c-336a.

⁵⁷ Cf. PLATÃO. *República*, 335d12-13: “Logo, ó Polemarco, fazer mal não é obra [*érgon*] do justo, quer seja a um amigo, quer a qualquer outra pessoa, mas ao contrário, é obra do injusto” (grifo nosso).

fica sabendo que o nosso engano foi *involuntário*⁵⁸. O que, talvez, equivalha à tese socrática de que agir injustamente é ignorância, e a gargalhada de Trasímaco parece confirmar essa hipótese: “Ó Heracles!, eis aí a célebre e costumeira ironia de Sócrates. Eu bem o sabia, e tinha prevenido os que aqui estão de que havias de te esquivar a responder, *que te fingirias ignorante*”⁵⁹. À acusação da enganosa ignorância como próprio da *ironia* socrática, Sócrates subscreverá a ambigüidade da cena cômica da *sophía* de Trasímaco:

É que tu és sábio, disse eu, ó Trasímaco. *Pois sabias perfeitamente que, se perguntasses a alguém quantos são doze, e, ao fazer a pergunta, prevenisses: ‘Vê lá, homem, não me digas que são duas vezes seis, nem que são três vezes quatro, nem seis vezes dois, nem quatro vezes três; que eu não aceito tais banalidades’ - creio que se tornaria evidente para ti que ninguém daria resposta a uma pergunta assim formulada*⁶⁰,

insinuando, assim, as dificuldades da dialética em persuadir àqueles que, incapazes de formular retamente uma pergunta, acreditam ter ‘respostas verdadeiras’ para as questões assim enunciadas. Daí a conclusão de Trasímaco de que a possibilidade de um demiurgo enganar-se não passa de “um modo de falar” ontologicamente vazio.

1.2.2 República, 342b9: a tékhne, suas funções e a fala “rigorosa” de Sócrates

342b9: Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Θρασύμαχε, οὐδὲ ἄλλος οὐδεὶς ἐν οὐδεμιᾷ ἀρχῇ, καθ' ὅσον ἀρχῶν ἐστίν, τὸ αὐτῷ συμφέρον σκοπεῖ οὐδ' ἐπιτάττει, ἀλλὰ τὸ τῷ ἀρχομένῳ καὶ ᾧ ἂν αὐτὸς δημιουργῇ, καὶ πρὸς ἐκεῖνο βλέπων καὶ τὸ ἐκεῖνῳ συμφέρον καὶ πρέπον, καὶ λέγει ἃ λέγει καὶ ποιεῖ ἃ ποιεῖ ἅπαντα. *Portanto, Trasímaco, nenhum governante [chefe], em qualquer lugar de comando, examina ou prescreve o seu próprio interesse mas o do governado, para o qual exerce sua demiurgia, e em vista dele e o do seu interesse,* diz o que diz e faz o que faz.⁶¹

Após a enfática conclusão de Trasímaco de que o justo consiste na “produção” (ποιεῖν) do interesse (ξύμμερον) do mais poderoso (τοῦ κρείττονος), veremos Sócrates retomar a acusação feita por seu interlocutor no passo 340d, de que ele está a “fraudar”, a “sicofantar” o seu *lógos*: “Vejamos, disse eu, ó

⁵⁸ PLATÃO. *República*, 336e, grifo nosso. Sobre a “dificuldade” de Trasímaco ver LOPES, 1998-1999.

⁵⁹ PLATÃO. *República*, 337a, grifo nosso.

⁶⁰ PLATÃO. *República*, 337a-b, grifo nosso.

⁶¹ PLATÃO. *Republica*, 342e, grifo nosso.

Trasímaco, parece-te que estou a *sicofantar*?⁶². Como a resposta de Trasímaco é afirmativa, veremos uma cena dramática eivada de comicidade, onde Sócrates, de certo modo, representando o bufão (o futuro *gelatopoiēin* do livro V) do *lógos*, construirá a irreverente caricatura da flagrante oposição entre dois modos de dizer a verdade: o de Sócrates, que se pretende ‘claro’ (σαφῶς) e ‘reto’ (ὀρθῶς) e o de Trasímaco, que se pretende ‘rigoroso’ (ἀκριβῶς), conclamando sempre pelo ‘rigor’ do discurso.⁶³

No contexto dessa contraposição, nos surpreenderemos ao ver Trasímaco deixar-se tão facilmente persuadir pela dialética socrática que, sem seu real assentimento, leva-o a concordar que cada demiurgo tem um interesse (ξύμμερον), e que é através da *tékhnē* que ele busca esse interesse, e que, por sua vez, cada *tékhnē* tem por função buscar e procurar esse interesse, donde dever cada *tékhnē* buscar o interesse do ‘substrato’ no qual ela age:

Mas diz-me: o médico, no modo rigoroso que há pouco definias, é seu objetivo ganhar dinheiro ou tratar os doentes? Refere-te ao médico de verdade.

Tratar aos doentes - respondeu. [...]

Nesse caso, cada um deles tem o seu próprio interesse?

Exatamente.

*E a sua *tékhnē*, continuei, foi feita para buscar e procurar a cada um esse interesse?*

Foi.

*Cada uma das *tékhnai* tem qualquer outro interesse, para além da maior perfeição possível?*

Que queres dizer com tua pergunta?

Por exemplo: se perguntasses se ao corpo basta ser corpo, ou tem necessidade de alguma coisa, eu responderia: “Tem necessidade absoluta. Por isso é que se inventou agora a arte da medicina, porque o corpo é sujeito a defeitos, e de tais defeitos carece de ser curado. Para lhe fornecer o que lhe é vantajoso, para isso é que se concertou essa arte”⁶⁴.

Levando assim Trasímaco a escolher entre se [i] a *tékhnē* pode estar sujeita a defeitos, e, se assim for, se [i.i] deve possuir uma excelência (ἀρετή) que lhe permita examinar e buscar o que é o seu interesse (ξύμμερον) – como os olhos necessitam da vista, e os ouvidos da audição; [i.ii] se há na *tékhnē* algum defeito que faz com que necessite de outra *tékhnē* que procure o que é o seu interesse; ou [i.iii] se ela mesma examinará qual é o seu interesse; ou se [ii] a *tékhnē* não possui defeitos ou imperfeições e nem é próprio a ela procurar o

⁶² PLATÃO. *Republica*, 341a6-7, grifo nosso: Ἔλεν, ἦν δ' ἐγώ, ὃ Θρασύμαχε· δοκῶ σοι συκοφαντεῖν;

⁶³ Cf. PLATÃO. *Republica*, 341b-342b; 342c.

⁶⁴ PLATÃO. *Republica*, 341c-e.

interesse de outra pessoa à revelia daquele a quem pertence, Sócrates concluirá que a reta *tékhnē* é incorruptível, e sem mistura, enquanto a “rigorosa” é inteiramente o que é, daí indagar a Trasímaco se, no “modo rigoroso” de falar, é assim ou de outro modo.

Nesse momento, Trasímaco se deixará levar pela perfídia de Sócrates, não só concordando que a “reta *tékhnē*” é incorruptível e pura, mas, cedendo ao jogo do discurso rigoroso, assentir que as *tékhnai* governam e dominam o substrato sobre o qual ela é exercida, donde Sócrates poderá inferir que nenhuma *epistēmē*⁶⁵ supõe o que é o interesse do mais forte, mas o que é o interesse do que lhe é subordinado.

Se assim é, então o médico, quando exerce a sua arte, ou o governante, quando governa, não examina ou prescreve o que é o seu interesse, mas o interesse do substrato da sua *tékhnē* e é em função dele que quem cura ou governa faz o que faz e diz o que diz.

É, pois, da tese do interesse do ‘substrato’ e da contraposição entre ‘reto’ e ‘rigoroso’ que podemos inferir que a ação das diferentes *demiurgias* é da ordem tanto do *poiēin* quanto do *légein*. portanto, o campo da ação do demiurgo – governante ou médico –, envolve esses dois universos: o do fazer e o do dizer.

1.2.3. *República*, 346c5-10; 346d7: *demiurgia* e *koinonía*: as espécies de *misthoí*

346c5: Ἦντινα ἄρα ὠφελίαν κοινῇ ὠφελοῦνται πάντες οἱ δημιουργοί, δῆλον ὅτι κοινῇ τι νι τῷ αὐτῷ προσχρῶμενοι ἀπ’ ἐκείνου ὠφελοῦνται.

Se há uma utilidade de que se utilizam em comum todos os demiurgos, é claro que ela provém de um elemento comum que eles utilizam [no exercício de sua tékhnē].

346c10: Φαμὲν δέ γε τὸ μισθὸν ἀρνημένους ὠφελῆσθαι τοὺς δημιουργοὺς ἀπὸ τοῦ προσχρῆσθαι τῇ μισθωτικῇ τέχνῃ γίγνεσθαι αὐτοῖς.

Ora, nós afirmamos que a vantagem dos demiurgos quando ganham um salário, lhes provém do acréscimo à sua arte, da arte dos salários.

346d7: Ἐὰν δὲ μὴ μισθὸς αὐτῇ προσγίγνηται, ἔσθ’ ὅ τι ὠφελῆται ὁ δημιουργὸς ἀπὸ τῆς τέχνης;

Se, porém, não se lhe juntar um salário, é possível ao demiurgo auferir alguma utilidade [vantagem] de sua arte?

⁶⁵ E aqui seria necessário discutir se *tékhnē* e *epistēmē* expressam ou não uma sinonímia.

Após a exposição acerca do interesse da *tékhnē*, Sócrates concluirá que a discussão havia chegado a um ponto em que era forçoso a todos reconhecer que a definição de justo (τὸ δίκαιον) era exatamente o contrário do que havia dito Trasímaco. Mas, em lugar de dar-se por satisfeito com a discussão, Trasímaco retomará a noção de *tékhnē* para demonstrar o equívoco da analogia estabelecida por Sócrates entre o justo e a *tékhnē*: a analogia correta não é a do *demiourgós*, mas a dos pastores e boiadeiros que velam por seus animais, não pelo interesse deles, mas pelo interesse do seu proprietário, donde uma segunda definição do justo: um bem alheio, um ἀλλότριον ἀγαθόν.

À longa demonstração feita por Trasímaco dessa nova definição do justo, e com a qual acreditava ele ter encerrado a discussão, Sócrates introduzirá o tema da *eudaimonía*, sublinhando que, quando buscamos o justo e a justiça, estamos preocupados em encontrar uma “regra de vida” (βίου διαγωγὴν) que nos permita retirar da vida o que há de mais vantajoso (λυσitteλεστάτην ζωὴν). Portanto, a indagação que se fará a partir de agora é a de saber se o justo é mais feliz do que o injusto.

Como Trasímaco concorda com Sócrates no deslocamento da questão, e como este, por sua vez, não se persuadiu pela demonstração de que o justo é um “bem alheio”, veremos, então, um novo embate entre os modos verdadeiro e rigoroso de argumentar:

Ora repara, ó Trasímaco - examinando ainda o que anteriormente tratamos - que, embora desejasses definir primeiro o verdadeiro médico [ἀληθῶς ἰατρόν], não achaste necessário prestar depois rigorosa [ἀκριβῶς] atenção ao verdadeiro pastor [ἀληθῶς ποιμένα].⁶⁶

Pois o pastor não é *verdadeiramente* um homem de negócios, mas alguém que munido da “arte do pastoreio” busca o maior bem-estar das ovelhas. Daí que a analogia do pastor com o governante permitirá a Sócrates não só concluir que todo governo, que é *propriamente* governo (πᾶσαν ἀρχὴν καθ’ ὅσον ἀρχή), vela pelo bem-estar dos governados – seja ele no âmbito do público ou do privado (ἐν τε πολιτικῇ καὶ ἰδιωτικῇ)⁶⁷, mas, retornando ao argumento da voluntariedade/involuntariedade das ações humanas, afirmar que quem governa não o faz voluntariamente, mas em função de um *místhós*, de um salário⁶⁸.

⁶⁶ PLATÃO. *República*, 345c.

⁶⁷ PLATÃO. *República*, 345d-e.

⁶⁸ PLATÃO. *República*, 345d: “Ora tu pensas que os governantes nas cidades, aqueles que são

Por outro lado, diz Sócrates, as *tékhnai* diferenciam-se entre si pelo fato de cada uma delas ter uma especificidade, uma propriedade, uma *dýnamis* que ao mesmo tempo dá a cada uma delas uma utilidade (ὠφέλεια) própria; a medicina, a saúde; o piloto, a segurança da navegação, por exemplo.

Como Trasímaco concorda com Sócrates, este suporá, então, que existe uma arte, a *misthotikḗ tékhnē*, cuja *dýnamis* é o salário, e, se a *dýnamis* de cada *tékhnē* engendra uma utilidade específica para cada uma delas, deve haver também uma “utilidade” (ὠφέλεια) que é comum a todos os demiurgos, mas que não é proveniente do exercício de cada uma das *tékhnai*, mas de outra *tékhnē*.

Essa outra *tékhnē* – a arte dos salários – é quem estabelece o salário como o elemento comum a todas as *tékhnai*, a partir do qual os diferentes demiurgos podem auferir alguma “utilidade” no exercício de sua arte, embora, com ou sem receber salários, cada *tékhnē* mantenha sempre sua “utilidade própria”. Donde a conclusão de que nenhum governo busca o interesse dos governados, e, como aqueles que *verdadeiramente* governam não governam *voluntariamente*, é preciso conceder àqueles que aceitam governar uma das espécies de salários: [i] em dinheiro (ἀργύριον); [ii] em honrarias (τιμή), ou [iii] em punição (ζημία).

É nesse momento do diálogo que a intervenção de Gláucon, buscando a compreensão da terceira espécie de salário, a ζημία, a punição, propiciará a Sócrates a formulação da hipótese fundante de toda a *República* – “... se houvesse uma *pólis andrôn agathôn*”⁶⁹ – e a determinação do modo capaz de demonstrar que Trasímaco não diz a verdade (οὐκ ἀληθῆ λέγει) – “se examinarmos as coisas chegando a um acordo um com outro, seremos nós mesmos simultaneamente juízes e retóricos”⁷⁰.

1.3. A pluralização semântica do termo *demiourgós*

No contexto dos fatos e ocorrências que listamos acima, algumas conclusões que servem, a nosso ver, como ponto de partida para a compreensão da função do demiurgo na *República* podem ser assim esboçadas:

[i] que a condição de qualquer *demiurgia* é o domínio de uma *tékhnē* e, conseqüentemente, a posse de uma *epistéme*, de um saber;

[ii] que a relação entre o *demiurgo*, o *sophós* e o governante já estabelece entre eles uma copertinência – e não uma relação de exclusão –, que nos

⁶⁹ verdadeiramente governantes, governam voluntariamente?” (ἐκόντας οἱ εἰ ἄρχειν).

⁷⁰ Cf. PLATÃO. *República*, 347d.

⁷⁰ Cf. PLATÃO. *República*, 348b.

permite inferir um fato futuro: a *orthè politeía*;

[iii] que a *demiurgia* é da ordem tanto do *poieîn* quanto do *legeîn*;

[iv] que o governante é um demiurgo, como afirma Platão nos passos 340c e 342b, e que, para que possa voluntariamente exercer a sua *tékhnē*, é necessário um salário;

[v] que o salário é esse elemento comum, essa *koiné*, que estrutura todas as espécies de *demiurgia*.

E aqui, talvez, fosse oportuno lembrar o texto de Pierre Chantraine, onde o autor afirma que o campo semântico do termo *demiourgós* abrange tanto as atividades intelectuais, quanto as atividades manuais.⁷¹

Nesse sentido, e para concluir, as ocorrências do termo *demiourgós* no livro 1 da *República* apontam para uma certa concepção de filosofia que será, sob vários aspectos, concebida a partir dessa pluralidade semântica das diferentes *demiurgias*, descritas e discutidas ao longo da *República*, e que, em lugar de *dividir* guardiões e artesãos, como sugere Vidal-Naquet e Luc Brisson, por exemplo, parecerá agregá-los através dessa *koiné* – as três espécies de salário – que se acrescenta às *tékhnai* e que já nos indica o axioma fundante da *πόλις λόγῳ*, no livro 2: que os homens são naturalmente diferentes, cada um para a prática de um érgon.

⁷¹ Cf. CHANTRAINE, P. Trois noms grecs de l'artisan. In: MELANGES de philosophie grecque offerts à Mgr Diès par ses élèves, ses collègues, ses amis. Paris: Vrin, 1956. p. 41-48, ver p. 41-43: "Le sens du terme *δημιουργός* est quelque chose comme 'travailler public'. Homère range parmi les démiurges les devins, les médecins, les charpentiers, et les aèdes (*Od.* XVII, 383-385). Ailleurs il range les hérauts parmi les démiurges (*Od.* XIX, 135). Il apparaît que la désignation de démiurge ne distingue pas entre les activités intellectuelles ou manuelles. Il s'agit dans tous les cas de spécialistes qui mettent leur habileté ou leur talent au service du public. En ce qui concerne les travaux manuels les démiurges sont certainement les spécialistes qui exécutent les travaux qui ne peuvent être faits dans le cadre de la famille: il y a d'abord de *τέκτων*, cité par Homère entre le médecin et l'aède, à la fois charpentier et architecte, qui construit les maisons, ou encore les bateaux. Bien qu'Homère ne le mette pas dans la sa liste de démiurges, il est clair que le forgeron *χαλκεύς* a droit également à ce titre: l'importance de la métallurgie pour les travaux de la paix comme pour ceux de la guerre n'a pas besoin d'être soulignée. [...] Ils me permettent maintenant de me demander si les conceptions diverses que les Grecs ont eues du rôle des artisans ne se reflètent pas dans les divers termes dont ils ont usé pour les désigner. Je ne reviens pas sur le mot *δημιουργός* 'celui qui travaille pour le public'. Il implique une attitude favorable à l'égard du spécialiste ou de l'artisan". Veja-se a n. 1 da p. 43: "Ainsi s'explique que ce terme archaïque, devenu disponible, ait désigné un magistrat dans certaines cités, et servir à Platon pour dénommer le 'Démiurge'".

RESUMO

Tomando como ponto de partida a paráfrase ao verso 392 do Canto XVIII da *Iliada* - “Hefesto, vem cá, depressa, Platão precisa de ti”, citado por Diógenes Laércio (D. L., III, 5), e que permite a suspeição de uma relação entre o filósofo e o artesão nos diálogos platônicos de valor positivo -, o presente trabalho tem por objetivo discutir a função do *demiourgos* na *República* a partir das relações entre *philosophía* e *philotekhnía* na produção da *orthê politeía*. Nesse sentido, o trabalho ater-se-á ao Livro I, onde os usos do termo *demiourgos* e seus cognatos permitem uma interpretação estrutural da função do demiurgo no contexto da *pólis lógo(i)* construída por Sócrates na *República*. Palavras-chave: Platão. *República*. Demiurgo. Filosofia.

ABSTRACT

Taking as a starting point the paraphrase of the verse 392 of the Book 18 of the *Iliad* - “Hephaestus, come here quickly, Plato needs you” -, cited by Diogenes Laertius (D. L., III, 5), that allows us to suspect of a relation of a positive value between the philosopher and the craftsman in the platonic dialogues - this article has as its main aim the discussion of the function of the *demiourgos* in the *Republic* based on the relations between *philosophia* and *philotechnia* in the production of the *orthē politeia*. In this sense, the article will be limited to Book I, where the uses of the term *demiourgos* and its cognates allow an structural interpretation of the function of the *demiourgos* in the context of the *polis logoi* constructed by Socrates in the *Republic*. Key-words: Plato. *Republic*. Demiurge. Philosophy.

GLÁUCON, ADIMANTO E A NECESSIDADE DA FILOSOFIA

GUILHERME DOMINGUES DA MOTTA

*Universidade Católica de Petrópolis
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*

Os discursos de Gláucou e Adimanto no livro II da *República* concorrem para que se responda uma pergunta que pode intrigar os leitores de Platão desde a *Apologia*: Por que a filosofia é necessária?

Essa pergunta pode surgir da natureza mesma do argumento de defesa de Sócrates na *Apologia*, no qual ele admite uma prática que reconhece ter despertado ódio em muitos dos seus concidadãos¹, criando inimizades que foram fonte de todo tipo de calúnia², inclusive a de corromper os jovens, e que acabou sendo uma das acusações que o levaram ao tribunal³. Essa prática Sócrates muitas vezes identifica com o exame que faz dos atenienses e de si mesmo (ἐξετάζοντα ἑμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους⁴) e também com a prática da filosofia.

Por que Sócrates insistiu nesse exame e nessa prática que tanto ódio e calúnias despertavam, além de ocupá-lo a ponto de descuidar de seus próprios assuntos⁵? A resposta mais imediata é a que Sócrates repete várias vezes: ele o fez no cumprimento de uma missão divina⁶.

Sócrates explica a origem de sua prática e de sua missão relatando que certa vez seu amigo Querefonte foi ao oráculo de Delfos e perguntou se alguém era mais sábio do que ele. Depois de ouvir que fora negativa a resposta

¹ PLATÃO. *Apologia*, 21a4, 21e2, 24a8. Para a *Apologia* utilizou-se o texto em português de NUNES, Carlos Alberto (Trad.). *O Banquete, Apologia de Sócrates*. 2. ed. Belém: UFPA, 2001. Para o texto grego, utilizamos CROISSET, Maurice (Éd.). *Hippias Mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton*. Paris: Les Belles Lettres, 1953. (Collection des Universités de France, Platon, t. 1).

² PLATÃO. *Apologia*, 23a1.

³ PLATÃO. *Apologia*, 23c14.

⁴ PLATÃO. *Apologia*, 29e6.

⁵ PLATÃO. *Apologia*, 23b9.

⁶ PLATÃO. *Apologia*, 21e5 - τὸ τοῦ θεοῦ περὶ πλείστου ποιῆσθαι; 23b6-7 - τῷ θεῷ βοηθῶν; 23c1 - τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν; 28c4 - τοῦ δὲ θεοῦ τάττοντος; 29d3 - πείσομαι δὲ μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν; 30a5 - κελεύει ὁ θεός; 30c6-7 - ὁ θεός ἐμὲ τῇ πόλει προσεθηκέναι; 33c4-5 - προστέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράττειν...

da Pítia, intrigado, por não se considerar sábio, Sócrates passou a investigar o sentido do oráculo. A maneira pela qual o fez foi a de procurar os homens de Atenas reputados sábios e submetê-los a exame para verificar se possuíam a sabedoria. Se encontrasse alguém que a tivesse, por saber que ele mesmo não a possuía, estaria refutando o oráculo.

Sócrates começou por um político, mas ao examiná-lo (Διασκοπῶν...⁷) pareceu-lhe que “ele passava por sábio para muita gente e principalmente para ele mesmo quando, em verdade, estava longe de sê-lo”⁸. Ao mostrar a tal homem que ele se considerava sábio sem o ser, Sócrates admite ter atizado seu ódio e de outros presentes contra si⁹. Essa prática repetida com vários outros atenienses considerados sábios resultou em cada vez mais ódio, tanto mais quanto ela era reproduzida, com terceiros, pelos jovens de famílias abastadas que gostavam de vê-lo a examinar os outros. Assim, também aqueles, examinados, engrossavam as fileiras dos que o odiavam, por sentirem-se atingidos, e apodavam-no de corruptor da juventude por ter iniciado os jovens que o imitavam nessa prática¹⁰.

É da repetição da prática, sempre com os mesmos resultados, que Sócrates acaba por chegar ao sentido do oráculo: era o mais sábio por reconhecer que nada valia no terreno da sabedoria.

Mas o que eu penso, senhores, é que em verdade só o deus é sábio, e que com esse oráculo queria ele significar que a sabedoria humana vale muito pouco e nada, parecendo que não se referia particularmente a Sócrates e que se serviu de meu nome apenas como exemplo, como se dissesse: Homens, o mais sábio dentre vós é como Sócrates que reconhece não valer, realmente, nada no terreno da sabedoria¹¹.

Porém, é preciso ainda compreender em que sentido Sócrates chega a considerar sua prática como uma missão divina imposta pelo oráculo.

Sobre esse ponto é necessário mencionar que a afirmação, em certa altura do texto, de que sua prática em Atenas é uma obrigação imposta pela divindade por meio de oráculos e sonhos¹², pode levar à suposição de que houve outros episódios além daquele relacionado com a ida de Querefonte a

⁷ PLATÃO. *Apologia*, 21c3.

⁸ PLATÃO. *Apologia*, 21d2.

⁹ PLATÃO. *Apologia*, 21d5.

¹⁰ PLATÃO. *Apologia*, 23c3.

¹¹ PLATÃO. *Apologia*, 23a-b.

¹² PLATÃO. *Apologia*, 33c6.

Delfos, e que foram fundamentais para que Sócrates tenha chegado a interpretar o oráculo como a imposição de uma missão divina.

Porém, a interpretação de que sua prática constituía-se numa missão desse tipo parece decorrer muito mais do fato de Sócrates ter entendido que produzia um bem ao encaminhar seus concidadãos para a virtude e ao cuidado com a alma¹³. Se tomarmos a tese socrática da *República* de que os deuses são causa de bens e nunca de males¹⁴, fica mais clara a sua interpretação do oráculo: é porque entende que a prática que iniciou leva a um bem, e porque reconhece que essa prática teve início por causa de uma intervenção divina, que pôde associar essa intervenção a uma intenção: a de dar à cidade Sócrates como quem dá um bem. Resta examinar por que Sócrates considera que o resultado de sua prática produz um bem para os atenienses.

Uma questão que se reveste de grande importância para o esclarecimento do sentido da missão socrática é a da relação entre virtude e sabedoria na *Apologia*. Embora reconheça que a concepção socrática de virtude incluía um elemento cognitivo por implicar a busca de inteligência prática ou compreensão (φρονήσεως¹⁵, φρονιμώτατος¹⁶), Charles Kahn sustenta que nada na *Apologia* sugere que a virtude é simplesmente conhecimento ou idêntica à sabedoria. Kahn baseia-se no fato de que Sócrates “nega a posse de genuína sabedoria ou conhecimento do que é mais importante, mas nunca nega que tenha sabedoria prática (*phronēsis*) e excelência moral (*aretē*)”¹⁷.

Além disso, segundo Kahn, o exame referido na *Apologia* tem um resultado por um lado negativo e por outro positivo, uma vez que, se de um lado leva o interlocutor a reconhecer sua própria inadequação e a necessidade de “cuidar de si” (ἐπιμελεῖσθαι ἑαυτοῦ) ou de cuidar da alma (ψυχή), de outro é um chamado a um auto-exame e auto-aprimoramento¹⁸.

Desde essa perspectiva, Kahn entende que cuidado com a alma implica a recusa de praticar qualquer ato injusto ou vergonhoso, recusa esta que pode encontrar na vida de Sócrates, e em episódios narrados na própria

¹³ PLATÃO. *Apologia*, 30a7.

¹⁴ PLATÃO. *República*, 380c10. Utilizou-se a tradução de PEREIRA, Maria Helena da Rocha (Trad.). *A República*. 5. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1987; para o texto grego, SHOREY, Paul (Ed.). *The Republic*. London: Harvard University Press, 1994. 2 v. (Loeb Classical Library).

¹⁵ PLATÃO. *Apologia*, 29e1.

¹⁶ PLATÃO. *Apologia*, 36c7.

¹⁷ KAHN, Charles H. *Plato and the socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 90.

¹⁸ KAHN, 1992, p. 90.

Apologia, exemplos ilustrativos da adesão a certos princípios normativos segundo os quais testa a si mesmo e aos outros¹⁹. Assim, o exame referido na *Apologia* passa a ter um sentido muito mais moral, sem qualquer ênfase no seu sentido epistêmico.

Que o exame descrito por Sócrates na *Apologia* possa ter o efeito moral descrito por Kahn é inegável, mas conferir um conteúdo epistêmico no sentido forte ao exame socrático não elimina o efeito moral do encontro com Sócrates, e parece ser a condição para a compreensão do sentido da missão socrática.

O que se passará a defender aqui é que Sócrates identifica, sim, virtude e sabedoria e a vida de exame, que inclui um elemento epistêmico no sentido forte, com o cuidado com a alma e com o bem para o qual ele encaminha os atenienses.

O passo em que Sócrates pela primeira vez identifica a vida de exame com o cuidado com a alma e com a virtude é esclarecedor em mais de um aspecto. Ao explicar aos atenienses que se lhe impusessem como condição da absolvição abandonar sua prática, diz Sócrates:

Estimo-vos atenienses, e a todos prezo, porém sou mais obediente aos deuses do que a vós, e enquanto tiver alento e capacidade, não deixarei de filosofar e de exortar a qualquer de vós que eu venha a encontrar falando-lhe na minha maneira habitual: Como se dá, caro amigo, que, na qualidade de cidadão de Atenas, a maior e mais famosa cidade, por seu poder e sabedoria, não te envergonhes de só te preocupares com dinheiro e com ganhar o mais possível, e quanto à honra e à fama, à prudência e à verdade, e à maneira de aperfeiçoar a alma, disso não cuidas nem cogitas? E se algum de vós protestar e me disser que cuida, não o largarei de pronto nem me afastarei dele, mas o interrogarei [ἐρήσομαι], examinarei [ἐξετάσω] e argüirei [ἐλέγξω] a fundo. No caso, porém, de convencer-me de que é carecente de virtude, embora diga o contrário, repreendê-lo-ei por dar pouca importância ao que é de mais valor e ter em alta estima o que de nada vale. Assim procederei com quantos encontrar: moço ou velho, estrangeiro ou meu concidadão. Sim, primeiro com estes, por me serdes mais próximos pelo sangue. É o que me ordena a divindade, bem o sabeis, estando eu convencido de que nunca nesta cidade vos tocou por sorte maior bem do que o serviço por mim a ela prestado²⁰.

Pela comparação do passo acima com a descrição da prática socrática para verificar a sabedoria dos atenienses torna-se possível propor que Sócrates estabelece uma identidade entre virtude e sabedoria, pois se a sua prática de

¹⁹ KAHN, 1992, p. 91.

²⁰ PLATÃO. *Apologia*, 29d2-30a7.

examinar e argüir a fundo tinha sido antes reconhecida como o meio para verificar a falta de sabedoria, agora é também o meio para verificar a falta de cuidado com a alma e a falta de virtude. Convém comparar o passo acima transcrito com o passo (anterior na *Apologia*) no qual do exame socrático resulta a conclusão de que os reputados sábios de Atenas estavam longe de sê-lo:

[...] *por fim, bastante contrafeito, passei a investigar o caso por este modo: fui ter com um indivíduo considerado sábio, certo de que ali ou nenhures conseguiria desmentir o oráculo e declarar-lhe: este homem é mais sábio do que eu; no entanto, afirmaste que eu era o mais sábio dos homens. Passei, portanto, a examiná-lo [Διασχωπῶν οὖν τοῦτον]. Não há necessidade de declinar-lhe o nome; era um dos nossos políticos. Mas ao examiná-lo [σχωπῶν], atenienses, aconteceu o seguinte: no decurso de nossa conversação, quis parecer-me que ele passava por sábio para muita gente, mas principalmente para ele mesmo, quando, em verdade, estava longe de sê-lo. De seguida, procurei demonstrar-lhe que ele se considerava sábio sem o ser, do que resultou atizar contra mim seu ódio e de muitas das pessoas presentes*²¹.

Todos os elementos antes referidos na prática socrática, que verifica a falta de sabedoria dos seus interlocutores, são retomados ao referir-se ao modo como identifica a falta de virtude: o fato de o interlocutor dizer o contrário, ou seja, declarar-se virtuoso; o exame mesmo a que é submetido; a convicção de que o interlocutor é carente de virtude e a repreensão do interlocutor por Sócrates, decorrente da descoberta da falta do que declara ter. Não parece haver portanto duas práticas socráticas, uma destinada a verificar a falta de sabedoria e outra à falta de virtude.

Ademais, é no mesmo passo que diz crer que foi destinado pela divindade exclusivamente à prática da filosofia e a examinar a si e aos outros (φιλοσοφούντά με δεῖν ἕην καὶ ἐξετάζοντα ἑμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους²²) e que, mesmo tendo de obedecer aos juizes que lhe impusessem essa condição, jamais deixaria de filosofar²³. Seria necessário esvaziar a palavra “filosofia” do seu sentido epistêmico para entender a missão socrática como tendo a função de produzir unicamente um efeito moralizante e não ao mesmo tempo o de possibilitar o reconhecimento da falta da sabedoria como Sócrates a entende.

Se esta leitura, que identifica virtude e sabedoria, se sustenta, então já haveria aqui um passo fundamental, pois essa concepção de virtude

²¹ PLATÃO. *Apologia*, 21b et seq.

²² PLATÃO. *Apologia*, 28e5-6.

²³ PLATÃO. *Apologia*, 29d5.

representaria uma inovação quanto à concepção de virtude historicamente associada a poder, posses, fama e honra.

Do ponto de vista de sua defesa, se Sócrates conseguisse convencer os juízes de que a virtude é a sabedoria e que sua prática na cidade leva ao reconhecimento da sua falta por parte dos atenienses, então aqueles não poderiam deixar de considerá-lo um benfeitor, pois a virtude é o que todos almejam e ele só os exortaria a buscá-la.

Porém, se de um lado relacionar sua prática com a promoção da virtude parece uma excelente estratégia de defesa, de outro, é necessário admitir que a eficácia de tal estratégia fica muito prejudicada pela apresentação de uma concepção nova de virtude, entendida como sabedoria. Isto se tornará ainda mais patente quando, mais à frente, se entender que o próprio sentido que Sócrates confere à sabedoria não é o sentido tradicional de possuir de fato a verdade, mas possuí-la de direito, através da fundamentação.

Tendo isso em conta, é claro que haveria outras estratégias de defesa melhores, como não cansam de ressaltar os críticos que vêm em Sócrates alguém que, talvez de propósito, tenha se defendido mal para lançar uma mácula na democracia ateniense com sua condenação²⁴.

O que esses críticos parecem não perceber é que, se o objetivo de Sócrates com sua defesa era obter a absolvição, ele não a colocava como um fim que justificasse a adoção de qualquer meio para obtê-la, o que aliás fica claro em mais de uma passagem²⁵.

A adoção de uma nova concepção de virtude em sua defesa parece mais corresponder à verdade prometida por Sócrates aos jurados²⁶ e à compreensão do papel, da *δύναμις* e da necessidade da sabedoria como a entende. Essa necessidade, por sua vez, só pode tornar-se plenamente visível na cidade num momento de decadência e corrupção, quando se torna claro que só da virtude, entendida como sabedoria, podem provir “os bens humanos em universal, assim públicos como particulares”²⁷.

De que esteja sendo descrito na *Apologia* um momento de corrupção e de abandono de valores são indícios suficientes as ilegalidades cometidas no

²⁴ Veja-se STONE, I. F. *O julgamento de Sócrates*. Tradução de Paulo Henriques Britto. São Paulo: Cia. das Letras, 1988.

²⁵ Note-se a crítica que Sócrates faz à própria condução da democracia e a altivez com que se recusa a apelos emocionais em PLATÃO. *Apologia*, 21c-32c; 34b-35a.

²⁶ PLATÃO. *Apologia*, 17b5.

²⁷ PLATÃO. *Apologia*, 30b5.

âmbito da democracia ateniense descritas por Sócrates na sua própria defesa²⁸, mas não deixa de ser esclarecedor também nesse aspecto o longo trecho citado acima, quando Sócrates critica os atenienses pela sua preocupação com o dinheiro em detrimento de valores como a honra, a fama, a prudência e a verdade²⁹.

Ora, embora geralmente, como se disse, o poder, as posses, a fama e a honra sejam considerados valores e bens a serem perseguidos e relacionados com a virtude, Sócrates parece encontrar em Atenas muitos que só se preocupam com posses e riqueza, e que abandonam não só o cuidado com a alma e com a busca da prudência e da verdade, mas até mesmo com a fama e a honra. Essa identificação da riqueza e daquilo que dela decorre com o bem será ainda referida duas vezes³⁰, e terá ressonâncias importantes nos argumentos de Gláucon e Adimanto no livro II da *República*. Esse abandono até mesmo de valores caros à tradição parece mostrar que há uma crise de valores, e que mesmo aqueles que pareceriam mais firmes em seu lugar não mais permanecem.

Se entendemos que o exame socrático, que visa a estabelecer se quem é examinado possui a sabedoria, pode converter-se numa prática que conduz à virtude e que corresponde ao cuidado com a alma, então o momento da *Apologia* parece ser o momento, com Sócrates, da descoberta de uma capacidade na alma, que coexiste com outras, mas que agora precisa ser revelada ao homem como a virtude: a capacidade do exame que visa à sabedoria. A urgência dessa revelação talvez resida no fato de que, nesse momento de crise de valores, o exercício dessa capacidade tenha se tornado necessário.

A questão que a *Apologia* não responde, entretanto, é o que significa “sabedoria” para Sócrates e a que ele se refere quando fala de filosofar e examinar. Na verdade Sócrates refere-se a uma prática, o exame, que é capaz de revelar a falta de sabedoria, mas nem exemplifica o que é esse exame, nem revela qual o critério que usa para julgar essa falta e, portanto, não revela o que é a sabedoria. Suprir essa lacuna é fundamental até mesmo para que se possa defender com fundamento que Sócrates identifica virtude e sabedoria.

O que se propõe aqui é que só a partir de uma leitura dos chamados diálogos socráticos ou de definição, como o *Laques*, entendidos como ilustrativos da prática socrática mencionada na *Apologia*, é que se poderá compreender o sentido da “sabedoria” nessa obra.

²⁸ Cf. PLATÃO. *Apologia*, 31c-32c.

²⁹ Cf. PLATÃO. *Apologia*, 29d2-30a7.

³⁰ Em PLATÃO. *Apologia*, 30a11 e 41e4.

De maneira muito resumida, o que ocorre em diálogos como o *Laques* é o encontro de Sócrates com certos interlocutores com o perfil apresentado na *Apologia*, ou seja, reputados ou auto-intitulados sábios, e a submissão desses interlocutores ao exame socrático, geralmente versando sobre a definição de uma virtude moral. No caso do *Laques*, dois preeminentes generais atenienses são examinados quanto ao seu conhecimento sobre o que é a coragem.

O primeiro general examinado é o que dá nome ao próprio diálogo. Diante da afirmação de que sabe o que é a coragem, Sócrates começa o exame com a pergunta “o que é a coragem?”³¹ e passa a utilizar com Laques o método que aqui será chamado de dialético, e que consiste em, diante da primeira tese do interlocutor, verificar se há objeção possível. Caso haja, coloca-se a objeção fazendo o interlocutor substituir sua tese por outra não vulnerável à objeção e assim por diante. Caso não haja, prossegue-se “completando” o objeto³², ou seja, procurando-se chegar a uma concepção o mais completa possível do que se define, considerando-se o objeto de todos os pontos de vista. No caso do exame que se faz através de objeções, no momento em que o interlocutor não mais puder responder à objeção, está-se diante de uma aporia.

Em todo o processo Sócrates testa o interlocutor, muitas vezes com objeções improcedentes ou de viés sofisticado, não necessariamente porque acredita na objeção que levanta, mas para verificar se o interlocutor é capaz de superá-la e de dar conta de que realmente sabe fundamentar o que afirma ou se simplesmente repete uma fórmula, provenha ela da tradição, do senso comum, de uma intuição pessoal ou de um empréstimo tomado a mais alguém. É a identificação da incapacidade de fundamentar dessa forma suas teses diante do exame dialético que leva Sócrates a negar que o interlocutor seja sábio. Em linhas gerais é a esse tipo de exame que são submetidos os dois generais no *Laques* e que os leva à aporia.

Assim, o que se propõe aqui é que, se o exame dialético levado a cabo em diálogos como o *Laques* exemplifica a prática socrática mencionada na *Apologia*, tem-se que o critério de Sócrates para conferir o título de sábio é a verificação da posse de um conhecimento fundamentado ou ἐπιστήμη através do exame dialético.

³¹ PLATÃO. *Laques*, 190e3.

³² Como, de resto, se faz ao longo da descrição da cidade construída como o λόγος na *República*. O que se vê na *República* é que o exame pode prosseguir simplesmente obtendo o acordo dos interlocutores às teses propostas e não necessariamente contraditando-as.

Conseqüentemente, a sabedoria que Sócrates recusa-se a reconhecer nos reputados sábios de Atenas na *Apologia* refere-se ao sentido forte de σοφία como posse de uma ἐπιστήμη, entendida como o conhecimento fundamentado, pois é a falta mesma dessa ἐπιστήμη que serve como critério para Sócrates considerar seus interlocutores carecentes da sabedoria (σοφία).

No caso dos diálogos em que, como no *Laques*, se parte do pedido de uma definição geral, o exame socrático começa por verificar se a definição geral foi atingida, e através de objeções e críticas retifica-se o interlocutor até que se a atinja. Uma vez atingida a definição geral, esta passa também a ser criticada, mostrando-se ao interlocutor sua parcialidade ou incompletude, obrigando-o a considerar o objeto em questão por cada vez mais ângulos e aspectos. É a capacidade mesma de considerar o objeto em discussão sob todos os aspectos, na sua completude, que levaria ao sucesso da definição geral que visa a descobrir o que dá unidade a todas as instâncias do *definiendum*.

De várias passagens da *República* parece poder-se depreender esse significado para a dialética:

[...] quem não for capaz de definir com palavras a idéia de bem, separando-a de todas as outras, e, como se estivesse numa batalha, exaurindo todas as refutações, esforçando-se por dar provas, não através do que parece, mas do que é, avançar através de todas estas objeções com um raciocínio infalível – não dirias que uma pessoa nestas condições não conhece o bem em si, nem qualquer outro bem, mas se acaso toma contato com alguma imagem, é pela opinião, e não pela ciência [ὄνκ ἐπιστήμη] que agarra nela, e que a sua vida atual passa a sonhar e a dormir, pois, antes de despertar dela aqui, primeiro descerá ao Hades para cair num sono completo³³ ?

[...] achas então que a dialética se situa para nós lá no alto, como se fosse a cúpula das ciências [ἄριτος τοῖς μαθήμασι], e que estará certo que não se coloque nenhuma outra forma do saber acima dela, mas que representa o fastígio do saber³⁴ ?

É também a melhor prova para saber se alguém é dialético ou não, porque quem for capaz de ter uma vista de conjunto é dialético; quem o não for, não é³⁵ .

Até aqui se procurou indicar que a missão socrática mencionada na *Apologia* confunde-se com a vida de exame e que esse exame deve ser entendido

³³ PLATÃO. *República*, 534b9-534d1.

³⁴ PLATÃO. *República*, 534e2-535a1.

³⁵ PLATÃO. *República*, 537c6-9.

como o exame dialético que visa a verificar a posse de um conhecimento fundamentado (ἐπιστήμη). Indicou-se também que o motivo pelo qual Sócrates recusa-se a abandonar tal prática, mesmo a despeito de todas as conseqüências, é o de que considera tal prática necessária e urgente.

O que se passará a defender aqui é que a necessidade e urgência dessa prática socrática, que se confunde com a filosofia, encontram sua plena justificação e esclarecimento na *República*.

A própria cena dramática da *República*, já na sua abertura, mostra indícios da urgência e da necessidade da tarefa que espera Sócrates. Ele se encontra no Pireu com Gláucon e, no momento em que se prepara para voltar à cidade, é avistado pelo escravo de Polemarco que o manda correr e pedir que esperem por ele³⁶. O escravo corre e agarra Sócrates pelo manto³⁷. Considerando-se tudo o que se passa no restante do diálogo, é impossível não ver aqui já uma indicação da verdadeira disposição de reter Sócrates presente na *República*³⁸.

É Gláucon, não por acaso, quem responde por eles, concordando em esperar. Chegam então Polemarco, Adimanto, irmão de Gláucon, e Nicérato, acompanhados de outros. Concluindo que Sócrates põe-se a caminho de volta para a cidade, Polemarco, sem mais, ameaça retê-los ali à força e sequer ouvir argumentos eventualmente oferecidos para convencê-los de que os deixem partir³⁹.

Se se entende que Sócrates, pelo exposto acima, representa o λόγος filosófico que através da dialética visa a levar a cabo a busca de uma ἐπιστήμη, pode-se entender que tudo nessa cena dramática aponta para a disposição por parte dos jovens ali presentes, incluindo Gláucon, de reter Sócrates e com ele o λόγος filosófico.

Podendo ser esse o motivo “simbólico” do pedido para que Sócrates fique, o motivo declarado explicitamente é a celebração noturna em honra da deusa que ocorrerá e que merece ser vista, além do jantar que precederá a

³⁶ PLATÃO. *República*, 327b.

³⁷ PLATÃO. *República*, 372b2-b6.

³⁸ A importância da referência a se “reter Sócrates” e com ele, como se defende aqui, o discurso filosófico, já se anuncia em diálogos como o *Laques*, aqui tomado como exemplo da prática socrática. É que o *Laques*, numa certa medida, também anuncia a crise de valores aqui referida e já começa a apontar a necessidade da filosofia. Em OLIVEIRA, F. (Trad.). *Laques*. Lisboa: Ed. 70, 1989. (Clássicos Gregos e Latinos, 2), p. 98, nota 90, há uma referência à observação de K. Gaiser de que “não deixar Sócrates ir embora” é um leitmotiv freqüente no diálogo (181a7; 184c6; 186d), vital para a interpretação da *República* que se pretende dar aqui, e cuja importância, conforme o tradutor, já fora notada por T. Szlezák.

³⁹ PLATÃO. *República*, 367c9-15.

feita e que contará com a presença de muitos jovens, os quais se dedicarão a conversar (διαλεξόμεθα⁴⁰). De qualquer forma, portanto, o λόγος estaria presente, porém o λόγος filosófico depende da presença de Sócrates.

Tudo o mais que se segue no livro I da *República* parece ser a cuidadosa apresentação, num crescendo que culmina nos discursos de Gláucôn e Adimanto no livro II, dos motivos pelos quais se torna necessário reter o λόγος filosófico, já que vai mais ou menos explicitamente se desdobrando frente ao leitor uma crise de valores que encontrará sua expressão máxima quando falarem os dois irmãos de Platão.

Quando Sócrates chega à casa de Polemarco é saudado pelo pai deste, Céfalo, já um ancião, e inicia com ele uma conversa. Inquirindo Céfalo sobre a velhice e dizendo este, a certa altura, que a velhice para os sensatos e bem dispostos é moderadamente penosa, Sócrates o provoca dizendo que se aceita bem a velhice é porque possui muitos bens, tendo os ricos muitas consolações. À resposta de Céfalo segue-se a pergunta de Sócrates que diz respeito à maneira pela qual Céfalo adquiriu os bens que tem, se por herança ou por aquisição⁴¹.

Céfalo explica que o avô, de mesmo nome, herdou fortuna aproximadamente igual à sua e aumentou-a umas poucas vezes, ao passo que seu pai, a geração seguinte, a diminuiu. Céfalo tornou a aumentá-la⁴², e isso deixaria o esquema da fortuna da família ao longo das três últimas gerações assim: aumento-diminuição-aumento. Porém o leitor da *República* sabe que, tendo sido vítima dos 30 tiranos, Céfalo terminou a vida sem fortuna, confiscada, tendo os filhos sido presos e um deles, Polemarco, obrigado a tomar a cicuta. Assim, de posse dessa informação o esquema fica: aumento-diminuição-diminuição.

Se se entende que Céfalo pode aqui representar a tradição e sua fortuna, o valor dessa tradição na formação dos jovens, então em três gerações a capacidade da tradição de formar jovens virtuosos só diminuiu. Se essa interpretação se sustenta, então é a já referida crise quanto aos valores que orientam a vida dos atenienses que toda a cena inicial e o diálogo até aqui indicam.

Esta situação não estaria em dissonância com a crise de valores e a corrupção que a *Apologia* e diálogos como o *Laques* apontam. A corrupção

⁴⁰ PLATÃO. *República*, 328a10.

⁴¹ PLATÃO. *República*, 328c6-330a10.

⁴² PLATÃO. *República*, 330b1-10.

apontada na *Apologia* diz respeito ao abandono da busca entre os atenienses mesmo da fama e da glória e à sua fixação pelo dinheiro⁴³, e note-se que no *Laques* trata-se também de três gerações de atenienses onde tudo indica que se nada for feito se dará o mesmo processo de perda e corrupção. Ademais, se se aceitar a data dramática da *República* e do *Laques* em torno de 420 a.C., então junta-se, a esta literatura que tematiza a crise, a perda de valores e a corrupção, *As Nuvens*, de Aristófanes, encenada em Atenas em 423 a.C.

Na continuação de seu diálogo com Céfalo, Sócrates faz derivar de suas respostas uma definição de justiça. Caberá a Polemarco, seu herdeiro, defendê-la, uma vez que, colocada uma objeção a essa definição, Céfalo retira-se para fazer um sacrifício.

A definição que Sócrates deriva do discurso de Céfalo é: a justiça é restituir aquilo que se tomou de alguém⁴⁴. Diante da objeção de Sócrates, a primeira defesa é apelar para a autoridade da tradição, já que alega que tal definição provém de Simônides, o poeta. Diante de mais objeções e embora Sócrates o ajude a reformular a definição de justiça, que fica sendo “restituir a cada um o que convém”⁴⁵, a incapacidade de Polemarco de compreender o real sentido da fórmula o leva a ser refutado facilmente por Sócrates⁴⁶.

A refutação de Polemarco denuncia sua total falta de preparo para o embate em que se exige fundamentação, e mesmo a fraqueza dos argumentos avançados por Sócrates passa despercebida a Polemarco⁴⁷.

Considerando-se que Polemarco na verdade quer defender a fórmula de Simônides e outros pontos de vista que não deixam de ser tradicionais, como mostra Reeve, a refutação de um jovem assim pode em última instância levá-lo a uma crise de valores e a abandonar mesmo os que tenha herdado e que tenham raízes na tradição.

Não estará Sócrates preocupado com esta possibilidade da refutação? Por que não oferece a Polemarco uma definição de justiça? A verdade é que ofereceu: “dar a cada um o que convém”, e a seguir exigiu que sua adesão a ela fosse justificada. Foi a incapacidade de Polemarco que o levou a ser refutado,

⁴³ PLATÃO. *Apologia*, 29d2-30a7; 30a11; 41e4.

⁴⁴ PLATÃO. *República*, 331c4-5.

⁴⁵ PLATÃO. *República*, 332c3.

⁴⁶ PLATÃO. *República*, 331d3-336a11.

⁴⁷ Para uma análise da refutação de Polemarco por Sócrates, ver REEVE, C. D. C. *Philosopher-Kings: the argument of Plato's Republic*. Princeton: Princeton University Press, 1988; do qual se é devedor aqui não só quanto a essa análise, mas também na análise da refutação de Trasímaco. Cf. p. 5-22.

não quanto à definição socrática, mas quanto ao que dela derivou. Ademais, dizer que Sócrates deixa Polemarco em aporia sobre a justiça é prematuro considerando-se a continuação do diálogo.

Embora o risco da refutação de Polemarco já comece a apontar para a necessidade do discurso filosófico, que vise a fundamentar aquilo que se afirma e que é preciso defender de ataques, a verdade é que nem Sócrates nem Polemarco, durante o desproporcional embate, chegou a avançar teses diferentes das que são tradicionalmente admitidas.

É por ter assistido tão desproporcional embate que Trasímaco, o sofista, interfere abruptamente exigindo de Sócrates que saia de sua habitual posição de quem interroga e diga ele mesmo o que entende por justiça⁴⁸.

Porém, é o próprio Trasímaco, confiante na sua tese sobre a justiça, que passa a defendê-la da refutação socrática. Com Trasímaco o embate é mais difícil principalmente porque este não está disposto a aceitar a regra do exame socrático de afirmar aquilo em que se acredita. Estar dispensado disso abre todo um leque de possibilidades para que exponha teses antitradicionais sem incorrer no escândalo de afirmar que acredita realmente no que diz. Sócrates só a custo consegue refutá-lo, sem entretanto deixá-lo convencido de que sua tese sobre a justiça não é boa.

Essa falta de convencimento de Trasímaco, defender-se-á aqui, pode indicar a própria renúncia de Sócrates de levar a dialética até as últimas conseqüências e o recurso ao argumento apenas suficiente, nesse caso apenas para mostrar a incapacidade do interlocutor de defender sua tese, adiando, portanto, a apresentação do tratamento verdadeiramente dialético e filosófico da questão.

Entretanto, mesmo essa incapacidade de Trasímaco de defender sua tese não pode ser completamente atestada, uma vez que este não teve a oportunidade de conduzir o diálogo como quis⁴⁹, antes aceitando as regras impostas por Sócrates.

Sem que se disponha aqui de espaço para reproduzir o embate de Sócrates e Trasímaco⁵⁰, o que é necessário ressaltar é que, ao longo do discurso deste último, valores tradicionais foram subvertidos, chegando-se por fim a afirmar que a injustiça é proveitosa e a justiça não. Embora Trasímaco tenha

⁴⁸ PLATÃO. *República*, 336b1-336d5.

⁴⁹ PLATÃO. *República*, 350d10-13.

⁵⁰ PLATÃO. *República*, 348c-354c.

sido por fim refutado, a confiança que continua a depositar em suas teses, mesmo após a refutação, pode indicar que sua derrota foi uma derrota por incapacidade de captar os pontos fracos da refutação de Sócrates. Se tivesse conseguido isso, não teria sido refutado com os argumentos de Sócrates, e é nisso mesmo que Trasímaco parece acreditar, e é o que também não passará despercebido a Gláucon e Adimanto⁵¹.

Mesmo tendo refutado a tese de Trasímaco de que a injustiça é mais vantajosa do que a justiça, Sócrates admite que também se encontra em aporia, uma vez que reconhece que abandonaram a questão prévia de dizer o que é a justiça, e da qual as outras dependiam⁵². Porém, na abertura do livro II, após essa refutação pouco convincente de Trasímaco, Sócrates declara que chegou a julgar-se livre da discussão⁵³.

A partir do que se propôs até aqui, algumas perguntas podem surgir: se o que está em jogo na *República* é uma crise de valores e o risco de que estes sejam abandonados levando à corrupção dos jovens, e se a refutação coloca já em questão o risco de simplesmente refutar jovens que defendam valores que não se afastam da tradição, como Polemarco, por que Sócrates, se representa mesmo o λόγος filosófico, capaz de atingir uma ἐπιστήμη e fundamentar os valores, não o apresentou ainda? Mais premente ainda se torna a mesma pergunta no caso de Trasímaco: Por que Sócrates não o refutou até deixá-lo plenamente convencido?

A questão se torna ainda mais desconcertante se se percebe que o discurso de Trasímaco, que contém um ataque a valores tradicionais, é proferido na frente dos jovens da elite ateniense ali presentes com todo o seu poder de compelir, o que fica evidente pela sua retomada por Gláucon e Adimanto.

A resposta é dada por Platão logo a seguir, ao fazer Sócrates dizer que o que se deu até então não passava de um proêmio⁵⁴. Nesse proêmio Platão parece querer preparar o leitor para entender progressivamente a função do λόγος filosófico e sua necessidade.

Se Polemarco representa a incapacidade de fundamentar valores tradicionais ante um teste dialético, Trasímaco representa a materialização da possibilidade de se atacá-los e de se subvertê-los e o risco daí decorrente. É

⁵¹ Para uma análise da refutação de Trasímaco, segundo essa leitura, ver REEVE, 1988, p. 9-22.

⁵² PLATÃO. *República*, 354b1-c4.

⁵³ PLATÃO. *República*, 357a1-2.

⁵⁴ PLATÃO. *República*, 357a2-3.

preciso ter paciência e esperar que esse discurso sofisticado seja apropriado por jovens da elite ateniense e seja retratado como um risco à sua própria crença nos valores tradicionais, pelos quais foram educados e que orientam suas escolhas. Esse risco só ficará plenamente claro nos discursos de Gláucon e Adimanto que se seguirão.

Se tudo o que se disse antes desse ponto no diálogo foi visto por Sócrates como um proêmio, o que se defende aqui é que esse proêmio é mais amplo e abarca a obra de Platão anterior à *República*. É ao longo dessa obra que se vai paulatinamente indicando o que é a filosofia e o motivo pelo qual ela é necessária, e a missão socrática não só se justifica, mas merece ser levada adiante.

No caso do proêmio apresentado na *República*, se reproduz esse caráter paulatino da apresentação da questão. O discurso de Sócrates não pode ser convincente para Trasímaco e este tem que falhar em ver por que não foi realmente refutado, não, como quer Reeve, porque Platão quer mostrar a fragilidade de certos pressupostos da ética socrática e abandoná-los⁵⁵, mas para que se torne visível com a máxima evidência a necessidade do λόγος filosófico pela intervenção de Gláucon e Adimanto. Se Trasímaco percebesse a fragilidade do argumento socrático que o refuta, e se Sócrates tivesse que substituí-lo pelo λόγος filosófico na sua plena aceitação, talvez não houvesse ocasião para os discursos de Gláucon e Adimanto, os quais são fundamentais para que se torne visível com a máxima evidência a necessidade da filosofia.

Trasímaco representa a materialização da perda de hegemonia da tradição que fazia permanecer certos valores frente ao discurso contrário, o qual é natural que exista pela diversidade mesma dos homens e pela existência de desejos e paixões, mas que não tem precedência frente ao discurso fundado na tradição. Essa materialização só pode se dar num momento de crise em que o discurso contrário, que procura se justificar, é assumido pela maioria e se torna predominante. O sofista representa apenas a capacidade de reproduzir com proficiência o discurso da maioria, racionalizando-o e apresentando-o à elite com sua capacidade de compelir e seduzir pela correspondência com a realidade histórica.

Gláucon e Adimanto representam o risco da perda de hegemonia do discurso baseado na tradição, agora no seio da própria elite, e a capacidade de sedução do discurso sofisticado. Esse risco é não só de que seja efetivada a

⁵⁵ REEVE, 1988, p. 22-23.

perda, mas de que essa termine num rompimento com esses valores por parte da elite, e de que haja por parte dela uma reinterpretação da própria tradição que os estabeleceu, levando à sua inversão mesma.

O que os discursos de Gláucon e Adimanto, no início do livro II, trazem é a confissão de estarem atordoados por ouvirem mil outros discursos como o de Trasímaco⁵⁶ e de sua capacidade de entendê-lo e julgá-lo convincente. É uma confissão de desamparo e de necessidade de ouvir um discurso contrário que tenha força suficiente para ser mais convincente, já que na tradição, reinterpretada, também confessam não enxergar elementos para defendê-la.

Gláucon e Adimanto são irmãos de Platão, atenienses de família ilustríssima⁵⁷, receberam a melhor educação e se encontram compelidos pelo discurso sofisticado, o qual se mostram capazes de retomar com grande proficiência atacando a justiça. Que melhor cena para desvendar o que é a filosofia, qual a sua δύναμις e por que é necessária?

Se se entende o discurso filosófico como o discurso dialético que, partindo de hipóteses tomadas apenas como hipóteses, as submete a objeções exaustivamente para verificar se se sustentam, até que não haja mais objeção, visando a atingir a completude de um objeto, ele também é o discurso capaz de enxergar quais conceitos dependem de quais e retificar qualquer adesão apressada a um princípio ainda não submetido a exame.

O que Platão apresenta com os discursos de Gláucon e Adimanto no Livro II da *República* é a necessidade desse tipo de retificação, e que só pode se dar uma vez que seja detectado o princípio do qual se partiu indevidamente.

O argumento de Sócrates em resposta aos discursos de Gláucon e Adimanto será pacientemente construído até atingir esse princípio mesmo do qual partem e que torna possível a eles atacarem a justiça: a sua concepção de homem. Esta é tomada de Trasímaco, que, por sua vez, a toma da “maioria”, incapaz de enxergar para além do seu próprio horizonte de experiência. Que os jovens da elite fechem esse círculo legitimando essas concepções é o risco representado pelos discursos de Gláucon e Adimanto, e que justifica que Sócrates apresente o λόγος filosófico.

⁵⁶ PLATÃO. *República*, 358c9-11.

⁵⁷ Cf. PLATÃO. *Cármides*, 157d10-158b1. Utilizou-se a tradução de OLIVEIRA, F. (Trad.). *Cármides*. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1981. (Textos Clássicos, 12).

Se na resposta de Sócrates a Gláucon e Adimanto se chega à construção com o *λόγος* de uma cidade onde se vê surgir a justiça, ao se transferir o foco para o homem, chega-se não só à definição de justiça na alma, mas também a uma concepção de alma e do homem. A justiça e o homem definidos na *República* são exemplos do que se pode atingir pelo discurso filosófico, e tornam possível a resposta à questão original que se discutia com Trasímaco, sobre se a justiça ou a injustiça é mais vantajosa.

Resta então uma análise dos discursos de Gláucon e Adimanto que torne claro em que medida necessitam da retificação do *λόγος* filosófico. O argumento de Gláucon toma como ponto de partida o estabelecimento de três tipos de bens: os que são bens por si, os que o são por si e pelas conseqüências, e os que são bens apenas pelas conseqüências, embora em si mesmos sejam penosos. À opção de Sócrates de colocar a justiça entre os bens do segundo tipo, Gláucon contrapõe a opinião da maioria⁵⁸, que a coloca entre os que pertencem à espécie penosa, “que se pratica em vista das aparências, em vista do salário e da reputação, mas que por si mesma se deve evitar, como sendo dificultosa”.

Sócrates entende perfeitamente a observação de Gláucon e identifica nessa opinião mesma da maioria a base do argumento de Trasímaco, que, portanto, fica reduzido à descrição proficiente do que está implicado na opinião da maioria⁵⁹. O que o discurso de Gláucon torna mais explícito do que o de Trasímaco é qual o pressuposto, ou qual o modelo de que partem. Usa-se aqui o termo “modelo” em referência à comparação feita por Sócrates do discurso de Gláucon sobre o homem justo e injusto com uma estátua⁶⁰. O que Gláucon faz não é outra coisa senão retomar o poder descritivo do *λόγος* sofístico e mostrar o quão proficiente pode-se ser na arte de olhar para um modelo e descrever o que se vê. O modelo em questão é uma certa concepção de homem, e portanto da alma, que Gláucon, refletindo a opinião da maioria, adota.

Embora Gláucon descreva em primeiro lugar a origem da justiça e a caracterize como um acordo entre os homens pelo qual se privam de possuir o maior bem, que é o exercício da injustiça, em vista de não sofrerem o maior mal, que é ser vítima da injustiça, é a partir da concepção de homem que ele adota, e que explicita em seguida, que, retroativamente, se explica sua tese

⁵⁸ PLATÃO. *República*, 358a.

⁵⁹ PLATÃO. *República*, 493b.

⁶⁰ PLATÃO. *República*, 361d.

sobre a própria origem da justiça. Assim, tudo no argumento de Gláucon depende desse modelo de homem para o qual olha como um escultor que visa a reproduzi-lo o máximo que pode (Ὠς μάλιστα, ἔφη, δύνανται)⁶¹. O modelo de homem e de alma do qual Gláucon parte surge no momento em que argumenta em favor da sua segunda tese, a de que os que observam a justiça o fazem contra vontade⁶².

Gláucon propõe que se conceba tanto para o justo quanto para o injusto o poder de fazerem o que quiserem, e que a partir daí sejam seguidos para que se veja onde a paixão (ἐπιθυμία) leva cada um. Diz Gláucon:

*Apanhá-lo-emos, ao justo, a caminhar para a mesma meta que o injusto, devido à ambição [διὰ τὴν πλεονεξίαν], coisa que toda criatura está por natureza disposta a procurar alcançar como um bem; mas por convenção, é forçada a respeitar a igualdade*⁶³.

Note-se que aqui já se assume que o homem é guiado necessariamente pela paixão e pela ambição. Gláucon ilustra o tipo de poder a que se refere com a δύναντις⁶⁴ que se diz ter sido concedida a Gíges, cuja história narra em seguida.

Há no mito de Gíges uma série de elementos que podem ser reconhecidos como analogias que esclarecem muito sobre o modelo de homem do qual Gláucon parte para esculpir seu elogio da injustiça. Gláucon conta a história de Gíges:

Gíges era um pastor que servia em casa do que era então soberano da Lídia. Devido a uma grande tempestade e tremor de terra, rasgou-se o solo e abriu-se uma fenda no local onde ele apascentava o rebanho. Admirado ao ver tal coisa, desceu lá e contemplou, entre outras maravilhas que para aí fantasiavam, um cavalo de bronze, oco, com umas aberturas, espreitando através das quais viu lá dentro um cadáver, aparentemente maior do que um homem, e que não tinha mais nada senão um anel de ouro na mão. Arrançou-lho e saiu. Ora, como os pastores se tivessem reunido, da maneira habitual, a fim de comunicarem ao rei, todos os meses, o que dizia respeito aos rebanhos, Gíges foi lá também, com o seu anel. Estando ele, pois, sentado no meio dos outros, deu por acaso uma volta ao engaste do anel para dentro em direção à parte interna da mão, e, ao fazer isso, tornou-se invisível para os que estavam ao lado, os quais falavam dele como se tivesse ido embora. Admirado, passou de

⁶¹ PLATÃO. *República*, 361d7-8.

⁶² PLATÃO. *República*, 358c.

⁶³ PLATÃO. *República*, 359c.

⁶⁴ PLATÃO. *República*, 359d1.

novo a mão pelo anel e virou para fora o engaste. Assim que o fez, tornou-se visível. Tendo observado estes fatos, experimentou, a ver se o anel tinha aquele poder e verificou que, se voltasse o engaste para dentro, se tornava invisível; se o voltasse para fora, ficava visível. Assim, senhor de si, logo fez com que fosse um dos delegados que iam junto do rei. Uma vez lá chegado, seduziu a mulher do soberano, e com o auxílio dela, atacou-o e matou-o tornando, e assim se assenboreou do poder⁶⁵.

Tendo exemplificado com a história de Giges o tipo de poder que considera que colocaria justo e injusto no mesmo caminho, Gláucon passa a exemplificar quais seriam as ações tanto do justo quanto do injusto se tivessem o mesmo poder: apropriar-se de bens alheios, tirar à vontade o que quisesse do mercado, unir-se a quem lhe apetecesse, matar ou libertar das algemas quem lhe aprouvesse, e fazer tudo o mais entre os homens, como se fossem iguais aos deuses⁶⁶.

Uma primeira analogia que o mito permite é a que aproxima o discurso de Gláucon com o risco que o próprio discurso assume de produzir a corrupção e a perda de valores, através do uso da imagem do cavalo oco. Tendo sido um cavalo oco causa da destruição de Tróia, que até o uso do cavalo pelos gregos tinha resistido, o tipo de discurso que Gláucon assume pode chegar a significar o mesmo para Atenas. O Sócrates da *Apologia*, de data dramática posterior, parece ainda alertar para isso. Se se recordar a proverbial infelicidade de Príamo, então o cavalo, artefato que em última análise levou à queda de Tróia, aqui quer dizer muito. Adiciona-se à imagem do cavalo oco o fato de ser de bronze, que representa, na cidade construída com o λόγος ao longo da *República*, a classe dos artesãos, e que tem como análoga na alma do homem a parte ἐπιθυμητικόν. Assim, já nessa imagem confirma-se o modelo de homem do qual Gláucon parte: o homem definido pela ἐπιθυμία e pela πλεονεξία.

Porém, se se considerar que a alma reconhecida através da dialética socrática no livro IV tem três partes e não se compreende apenas a partir da ἐπιθυμία, nem como única instância, nem como força diretora na alma justa, mas possui também a parte irascível (θυμοειδές) e racional (λογιστικόν), então, possuir um modelo completo de homem significaria colocar-se diante das três partes da alma e das relações que comportam. Sendo esse o verdadeiro

⁶⁵ PLATÃO. *República*, 359d3-360b.

⁶⁶ PLATÃO. *República*, 360b3-c4.

modelo do que é o homem e sua alma, então Gláucon está olhando para um modelo incompleto, parcial, distorcido.

Se se continua na descrição da origem da δύναμις que possibilitará a Gíges ser injusto, expressando sua natureza determinada pela ambição, sem sofrer conseqüências, então se vê que essa δύναμις provém de um anel, retirado de um cadáver que não é de um homem⁶⁷. Se o cadáver de um homem já não representa integralmente um homem, tanto menos poderá dar a imagem completa do homem um cadáver que não seja de um homem. Um modelo assim só pode servir para uma representação parcial do que seja o homem e que, se é tomado por total, pode levar a toda uma concepção distorcida sobre quais as suas possibilidades de vida⁶⁸.

Se se aceita a tese defendida anteriormente de que a dialética como λόγος filosófico visa à completude, e se entendemos que através da dialética Sócrates chegou a retificar o modelo de homem, e que só a partir desse novo modelo poderá defender a justiça, então a história de Gíges, e portanto o discurso de Gláucon, tem muito a esclarecer sobre a necessidade da filosofia, pois é expressão da parcialidade, precariedade e incompletude que ela visa a retificar.

Dos três pontos que Gláucon se propõe a esclarecer quando retoma o argumento de Trasímaco⁶⁹, tanto o primeiro, a descrição da origem da justiça, quanto o terceiro, as vantagens da vida injusta frente à justa, dependem da sua concepção de homem implícita no esclarecimento do segundo ponto, o de que os que praticam a justiça o fazem contra a vontade, e que inclui o mito de Gíges.

Se é da concepção que tem do homem que resulta todo o elogio da injustiça e vitupério da justiça, e se essa concepção de homem se baseia num modelo para o qual Gláucon olha, então compreende-se por que Sócrates, ao procurar defender a justiça, caracterizará a busca (ζήτησις) que será necessário empreender como uma empresa que exige acuidade de visão⁷⁰. Essa acuidade parece ser a δύναμις que falta a Gláucon.

⁶⁷ PLATÃO. *República*, 359d9. Nota-se que o cadáver é dito aparentemente maior do que um homem - ὡς φαίνεσθαι, μείζω ἢ κατ' ἄνθρωπον - e não de um homem grande.

⁶⁸ Poder-se-ia objetar que a ἐπιθυμία que Gláucon descreve é a de Gíges e não do anel ou do cadáver, mas se se aceitar que, com a imagem de Gíges, Gláucon, por analogia, está apresentando sua concepção de homem, então a imagem do cadáver não humano e do anel, ao servir para constituir a imagem do próprio Gíges, fala também de uma certa concepção de homem.

⁶⁹ PLATÃO. *República*, 358c.

⁷⁰ PLATÃO. *República*, 368c9-11.

Indício da falta de acuidade de visão de Gláucon é o fato de que explica a justiça ou a injustiça como resultantes da repressão ou liberação do mesmo elemento definidor do homem, a *ἐπιθυμία*, e não enxerga que, ao defender o terceiro ponto de seu argumento, as vantagens da vida do homem injusto na comparação com as penas da vida do homem perfeitamente justo, cita como exemplo do homem justo um homem que não queira parecer justo, mas ser, como o personagem de Ésquilo⁷¹. O personagem em questão é Anfiareu, dos *Sete contra Tebas*, que, se olhado com acuidade de visão, bem poderia ser o ponto de partida para uma concepção mais completa do homem.

Anfiareu, na tragédia de Ésquilo, é descrito pelo mensageiro como um homem notoriamente sapientíssimo (*σωφρονέστατον*) e corajoso (*ἀλκίην*)⁷², combatente exemplar e vidente, alguém que “colhia os frutos do sulco que a sabedoria aprofundara em sua mente, onde verdejavam sábios conselhos”⁷³.

Se entendemos que na alma tripartite do livro IV sabedoria e coragem são as virtudes próprias das duas partes da alma negligenciadas por Gláucon em seu discurso, então este falhou em ver no exemplo do poeta uma imagem mais completa do homem. A parte *ἐπιθυμητικόν* pode também entender-se simbolicamente referida no escudo de bronze de Anfiareu, mas ao contrário da *ἐπιθυμία* no modelo de homem de Gláucon, o escudo não se destaca e, ao contrário dos escudos dos outros seis combatentes descritos, sequer tem imagens gravadas.

Anfiareu é a personificação da ausência de subversão da ordem presente na justiça como definida no livro IV: a do homem que se submete à ordem da razão e suas escolhas a uma ordem superior e “colhe os frutos do sulco que a saberia aprofunda em sua mente, onde verdejam sábios conselhos”⁷⁴; do homem que não subverte a ordem do comando militar e cuja submissão a uma ordem superior encontra-se mais uma vez referida na sua relação com o divino. É de se notar, sobre esse último ponto, que, de todos os seis atacantes a serviço de Polinices, seja o único que de uma forma ou de outra não vitupere os deuses, mas, antes, lhes mostre reverência.

⁷¹ PLATÃO. *República*, 361b8-10.

⁷² ÉSQUILO. *Os Sete contra Tebas*, 568. Utilizou-se a tradução de SCHÜLLER, Donaldo (Trad.). *Os Sete contra Tebas*. Porto Alegre: L&PM, 2003; e o texto grego de SMYTH, Herbert Weir (Ed.). *Suppliant Maidens, Persians, Prometheus, Seven against Thebes*. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1988. (Loeb Classical Library, 145).

⁷³ ÉSQUILO. *Os Sete contra Tebas*, 590-595.

⁷⁴ ÉSQUILO. *Os Sete contra Tebas*, 590-595.

Anfiareu, portanto, é o contraponto de Gíges, e se não faltasse a Gláucon acuidade de visão, ele poderia perceber que um modelo de homem mais completo do que aquele de que parte está já a rolar sob seus pés. Porém o λόγος poético não parece mais suficiente para a mioopia da maioria, e mesmo dos de mais alta classe, como mostrará o discurso de Adimanto.

Seu discurso, vindo em socorro ao do irmão, como nota Sócrates, não faz senão procurar tornar mais claro por que se diz ser preferível a injustiça à justiça. Uma das causas de se tornar mais claro que a justiça é um bem pelas conseqüências é o fato de que a toda a educação que se dá aos jovens quando se elogia a justiça relaciona-se sempre sua escolha a um bem subsidiário. A começar pelos pais e chegando aos poetas, não há elogio da justiça que não insista nessa relação: se houver adesão à justiça, seguem-se outros bens.

Citando Hesíodo e Homero, educadores por excelência dos gregos, Adimanto mostra exemplos em que os poetas retratam a adesão à justiça acompanhada de bens outorgados pelos deuses, enquanto mostram os injustos sendo punidos por eles⁷⁵. Mostra ainda que os poetas sempre ressaltam o caráter difícil e trabalhoso da justiça, enquanto a injustiça é dita coisa fácil e suave de alcançar, odiosa apenas à fama e à lei. Tudo isso pode ser oferecido em apoio ao argumento de Gláucon.

Porém, indicando que compartilha também o fundamento do argumento de Gláucon, qual seja, a sua concepção de homem, Adimanto coloca ao lado da justiça a temperança (σωφροσύνη), virtude que, no entendimento geral, se associa com o domínio do que se relaciona com a ἐπιθυμία⁷⁶. Essa associação parece indicar que para Adimanto a justiça tem que ser entendida como repressão dos desejos.

A seguir nota Adimanto que os poetas ainda proclamam que a injustiça é mais vantajosa do que a justiça e que são felizes os maus se forem ricos e poderosos⁷⁷. Considera, ainda, que se diz dos deuses que atribuem infelicidades e males aos bons, e bens aos maus, e que mediante sacrifícios e oferendas desconsideram crimes e fazem mal aos inimigos do suplicante, seja justo ou injusto, exemplificando o que fala com trechos de Hesíodo e

⁷⁵ PLATÃO. *República*, 363d-364e.

⁷⁶ PLATÃO. *República*, 364a.

⁷⁷ PLATÃO. *República*, 364a. Esse ponto ressaltado por Adimanto, a eleição da riqueza e do poder como ocupando o mais alto posto entre os bens, parece estar de acordo com o ponto de vista dos atenienses censurados por Sócrates na *Apologia*. Cf. 29d3, 30a11 e 41e4.

Homero, que toma como capazes de formar a opinião dos jovens sobre o tipo de vida que devem escolher⁷⁸.

Para Adimanto o que se depreende do que dizem os poetas sobre a vida humana e sobre os deuses é que os que os escutam deveriam escolher a injustiça, satisfazendo sua ambição (πλεονεκτοῦντες) ou passando despercebido em sua injustiça ou usando de todos os meios, da persuasão à violência, para subtraírem-se ao castigo dos homens. E a quem defendesse a adesão à justiça por temor aos deuses, aos quais não se pode passar despercebido ou contra os quais não se pode cometer violência, restam, se realmente existem e se ocupam dos homens, os recursos antes mencionados de subtrair-se aos eventuais castigos divinos através de sacrifícios e oferendas, como dizem os poetas e as leis, fonte de toda educação e ao mesmo tempo as únicas fontes que tratam da genealogia dos deuses⁷⁹.

Até este ponto do argumento Adimanto colocou em questão as vantagens e desvantagens que se dizem ter a justiça e a injustiça na vida do homem, mantendo a concepção de homem de Gláucon como um ser regido pelo desejo (ἐπιθυμία) e ambição (πλεονεξία).

Partindo dessa concepção de homem e diante desses argumentos, não há para Adimanto como preferir a justiça à injustiça, acrescentando que tudo o que disse é afirmado não só pelo povo como pelas pessoas de categoria mais elevada (τῶν ἄκρων⁸⁰).

A indicação de que essas concepções chegaram à elite ateniense parece explicar a escolha mesma de Gláucon e Adimanto como seus porta-vozes, assim como sua escolha para interlocutores de Sócrates na *República*, indicando pela sua verdadeira disposição de reter Sócrates e pelo seu estado de aporia, sobre se é melhor a vida do justo ou injusto, o momento em que se esclarece a necessidade do λόγος filosófico. Essa necessidade fica patente pelo caráter do apelo de Adimanto para que se defenda que a justiça é o maior dos bens, defesa que não enxerga na tradição que o educou e que espera de Sócrates.

E a causa de tudo isto não é senão aquela da qual toda esta discussão contigo, do meu irmão e minha, partiu, ó Sócrates, o dizer: “Meu caro amigo, de todos vós, que vos proclamais defensores da justiça, começando nos heróis de antanho, cujos discursos se conservaram, até aos contemporâneos, ninguém jamais censurou a injustiça ou louvou a justiça por outra

⁷⁸ PLATÃO. *República*, 364b3-c6.

⁷⁹ PLATÃO. *República*, 365a-366d.

⁸⁰ PLATÃO. *República*, 366b8.

*razão que não fosse a reputação, honrarias, presentes, dela derivados. Quanto ao que são cada uma em si e o efeito que produzem pela sua virtude própria, pelo facto de se encontrarem na alma do seu possuidor, ocultas a homens e deuses, ninguém jamais demonstrou suficientemente, em prosa ou em verso, até que ponto uma é o maior dos males que uma alma pode albergar, ao passo que a outra, a justiça, é o maior dos bens. Se, portanto, todos vós falásseis assim desde o começo, e nos persuadissem desde novos, não andaríamos a guardarnos uns aos outros para não praticarmos injustiças, mas cada um seria o melhor guardião de si mesmo, com receio de coabitar com o maior dos males, se praticasse a injustiça*⁸¹.

Cabe ainda apontar, quanto ao discurso de Adimanto, que, tal como se deu no caso de Gláucon ao citar Anfiareu, é o próprio Adimanto que, sem enxergar o alcance do que diz, deixa de tornar visível para si mesmo uma outra maneira de conceber o homem e de criar um outro modelo a partir do qual poderia até mudar também seu ponto de vista, segundo o qual a educação pela poesia tradicional confirma que a injustiça é mais vantajosa que a justiça. Essa possibilidade se abriria pela simples abertura para ver nela refletidas outras possibilidades de concepção sobre o homem e sobre a vida humana e não apenas aquela que ele, seletivamente, escolhe ressaltar. Diz Adimanto:

*A verdade é que, como admities, se alguém puder demonstrar que é mentira o que dissemos, e se estiver seguro de saber bem que a justiça é o maior dos bens, tem sempre uma larga compreensão, e não se encoleriza com as pessoas injustas, mas sabe que, a menos que alguém, por um instinto divino [θεῖα φύσει], tenha aversão à injustiça ou dela se abstenha devido ao saber [επιστήμην] que alcançou, ninguém mais é justo voluntariamente, mas que devido à covardia, à velhice ou a qualquer outra fraqueza, censurará a injustiça, por estar incapacitado de a cometer. Que assim é, é evidente: uma pessoa dessa espécie que alcance essa capacidade [δύναμιν] é o primeiro a praticar a injustiça, até onde for capaz*⁸².

Ao mencionar uma ordem superior, a ordem divina, ou uma ἐπιστήμη como possível fonte de uma aversão à injustiça, Adimanto não é capaz de relacionar esse saber com alguma dimensão superior do homem de onde ele possa provir, e portanto não pode, partindo dela, mesmo como hipótese, explorá-la e descobri-la em todas as suas possibilidades. A miopia demonstrada por Adimanto reflete a de Gláucon tanto quanto se refletem seus argumentos.

Em ambos os casos a corrupção decorrente pode ser total, tal como foi a de Tróia, pois, se a resistência dos irmãos em ceder definitivamente aos

⁸¹ PLATÃO. *República*, 366d7-367a6.

⁸² PLATÃO. *República*, 366c4-366d.

argumentos dos quais são tão proficientes porta-vozes indica ainda adesão aos valores tradicionais, o que o discurso de Adimanto mostra é que o rompimento com esses valores só pode ser iminente, mesmo para os melhores, quando o seu abandono generalizado, uma vez identificado e descrito pelo λόγος sofisticado, culmina numa reinterpretação da própria tradição que os estabeleceu.

A reinterpretação da tradição, expressa na leitura seletiva que faz da poesia tradicional, e que o discurso de Adimanto apresenta, mostra que a incapacidade de reconhecer-se na sua inteireza leva o homem a uma perda dupla, pois perde ao mesmo tempo a imagem completa de si mesmo e a possibilidade de vê-la refletida na tradição. O passo seguinte é subverter a própria tradição à luz da imagem incompleta que tem de si mesmo. Cabe então retificar a visão, conferindo-lhe novamente a capacidade de enxergar o todo do homem, e é isso que através do discurso filosófico Sócrates procurará fazer e que anuncia como uma busca que não é fácil, mas que exige acuidade de visão.

Que o que está em jogo no discurso de Gláucon e Adimanto é fundamentalmente uma concepção de homem mostra o fato de que, tratando das restrições ao conteúdo do que será narrado ao educar os homens da cidade construída com o λόγος, não é problema para Sócrates, partindo de uma certa concepção do que sejam os deuses e os heróis, obter assentimento dos irmãos para se retificar o que a respeito deles dizem os poetas⁸³. O mesmo não se dá quanto ao homem. Ora, sobre o que diz respeito aos homens e sobre como são felizes, há a questão prévia de definir o homem, ou como vem sendo dito até aqui, de se chegar a uma concepção completa do homem. Diz Sócrates: “por conseguinte, chegaremos a acordo quanto ao que se deve dizer acerca dos homens, quando descobrirmos que coisa é a justiça e se, por natureza, é útil a quem a possui, quer pareça sê-lo ou não”⁸⁴.

Embora Sócrates estabeleça a prioridade da definição de justiça em relação à questão de se é útil a quem a possui, o que a estratégia dialética de Sócrates revelará é que, a caminho de definir a justiça no homem, estabelecerá antes uma concepção de homem, cuja alma passa a possuir três partes: ἐπιθυμητικόν, θυμοειδές e λογιστικόν.

Na concepção de homem atingida pela dialética socrática, a ἐπιθυμία e a πλεονεξία não mais determinam o homem e suas escolhas.

⁸³ PLATÃO. *República*, 377c1-392a9.

⁸⁴ PLATÃO. *República*, 392c1-4.

É a partir da *δύναμις* de cada uma das partes da alma que se pode descobrir a possibilidade, através da parte *λογιστικόν*, de se buscar através da dialética uma *ἐπιστήμη* que leve ao conhecimento do que cada coisa é na sua completude. Assim, o conhecimento que se atinge pela parte *λογιστικόν* pode fazer a respeito de cada coisa o que Sócrates mostra na *República* que é possível fazer a respeito da justiça e do homem, defini-los na sua completude.

Uma vez atingida essa completude sobre o que cada coisa é, pode-se então passar a hierarquizá-las, atingindo um conhecimento da hierarquia de bens que deve dirigir as escolhas. O conhecimento dessa hierarquia de bens parece ser aquele visado pelo filósofo governante e a quem a seguir cabe fazer passar essa hierarquia de valores através da educação.

Assim o que parece indicar a *República* é que Platão na cidade construída com o *λόγος* propõe a instituição de uma nova tradição cujos valores sejam fundamentados numa *ἐπιστήμη*. O motivo pelo qual essa tradição deve ser fundamentada numa *ἐπιστήμη* encontra sua justificação na perda que os discursos de Gláucon e Adimanto revelam e que pode ser melhor entendida a partir de um passo do *Ménon*.

Neste diálogo, ao concluir, num certo ponto da argumentação, que a virtude não pode ser ensinada, Sócrates deixa confuso seu interlocutor, pois este já não sabe mais se existem homens virtuosos e como conseguem sê-lo. Isto dá ensejo para que Sócrates estabeleça a comparação entre *ἐπιστήμη* e opinião verdadeira, começando por afirmar que não é só a *ἐπιστήμη* que nos dirige no bom êxito de nossas ações: no que diz respeito às ações humanas, possuir a opinião verdadeira vale tanto e é tão útil quanto possuir a *ἐπιστήμη*, uma vez que as ações por ela determinadas levam ao mesmo resultado a que levaria a posse da *ἐπιστήμη* sobre o mesmo assunto.

Estabelecido isto, resta a Sócrates esclarecer por que a *ἐπιστήμη* é mais estimada do que a opinião verdadeira. É neste momento que traz à luz a diferença fundamental entre a *ἐπιστήμη* e as opiniões verdadeiras, comparando essas últimas às estátuas de Dédalo, que precisam ser atadas para que não fujam. Possuí-las de outra maneira as tornaria sem valor, tal como um escravo fujão, que pode escapar a qualquer momento. Assim, diz Sócrates, são as opiniões verdadeiras: enquanto permanecem na alma do homem, são belas e úteis, porém, se não estão atadas, não permanecem aí muito tempo e não terão muito valor até que estejam encadeadas, o que só pode se dar pelo trabalho de fundamentação que produz a *ἐπιστήμη*⁸⁵.

⁸⁵ PLATÃO. *Ménon*, 97d1-98a1. Utilizou-se o texto de IGLÉSIAS, Maura (Trad.). *Ménon*. Texto estabelecido

O que indicam os discursos de Gláucon e Adimanto e a energia com que retêm Sócrates e lhe pedem uma defesa da justiça é que a *República* ilustra esse momento em que é grande o risco de que voem para longe as opiniões verdadeiras da alma dos melhores e mais próximos atenienses. E se como consequência o que fica em risco é a possibilidade de se viver bem, então este é o momento em que se torna patente a necessidade da filosofia. Que desde a *Apologia* a obra de Platão prepara esse momento e que o livro II da *República* é o lugar em que se torna patente a necessidade da filosofia é o que se procurou indicar aqui.

RESUMO

Dentre as questões levantadas mas não respondidas pela *Apologia de Sócrates* estão as do significado da filosofia e por que ela é necessária. Embora ao longo das obras tidas como anteriores à *República* e, mais exatamente, nos diálogos considerados como socráticos ou de definição Platão chegue a indicar qual é o método da filosofia, é na *República* que chega a dar uma mostra desse método sendo aplicado em toda sua extensão, ao mesmo tempo em que cria as condições para que se compreenda por que ele é necessário. O momento em que a filosofia é apresentada na sua plenitude é magistralmente construído desde a própria cena dramática até culminar com os discursos de Gláucon e Adimanto no livro II, quando a necessidade do discurso filosófico fica patente. Palavras-chave: Platão. *República*. Crise. Filosofia.

ABSTRACT

Among the issues raised by the *Apology of Socrates* but left unanswered are those about the meaning of philosophy and its urgency. Although Plato happens to show, in his work prior to the *Republic* and more precisely in the so called Socratic dialogues, which is the method of philosophy, it's in the *Republic* that he comes to show this method in its fully fledged form, while also creating the conditions for the understanding of philosophy's necessity. The moment when philosophy is fully deployed is carefully crafted from the very dramatic scene to its culmination in Glaucon's and Adeimantus' speeches in book II, when the urgency of the philosophical *logos* becomes clear. Key-words: Plato. *Republic*. Crisis. Philosophy.

e anotado por John Burnet. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2001.

ARETÉ E VIDA PRIMITIVA: UMA COMPARAÇÃO ENTRE O LIVRO II DA *REPÚBLICA* E O LIVRO III DAS *LEIS*

RICHARD ROMEIRO OLIVEIRA

*Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
Instituto Santo Inácio*

1. Introdução

O presente texto pretende realizar uma reflexão sobre a politogonia platônica, mediante uma abordagem comparativa de certas passagens do livro II da *República* e do livro III das *Leis* que tratam especificamente da questão da origem da cidade. O intuito que nos guia no desenvolvimento dessa reflexão é o de observar como, apesar de algumas diferenças relevantes, a representação platônica dos primórdios da vida social veiculada nessas duas passagens é profundamente ambígua e problemática, sobretudo no que diz respeito a um tema essencial da reflexão política explorada pelos Diálogos: o tema da *areté*. Com efeito, como teremos ocasião de observar ao longo do texto, tanto na *República* quanto nas *Leis* Platão reconhece ao modo de vida dos homens primitivos uma certa excelência ou virtude. Mais ainda: Platão parece até mesmo admitir que essa excelência ou virtude do homem primitivo é superior às benesses da vida cívica ou civilizada, às benesses de uma cidade plenamente desenvolvida. No entanto, observando mais atentamente os textos, percebemos que a *areté* primitiva parece retirar o essencial de seus méritos de uma radical simplicidade dos costumes, de uma ingenuidade ou inocência fundamentais, e, portanto, de *uma certa ausência de conhecimento e de educação*. O que nos revela, assim, a ambigüidade da reflexão platônica acerca da condição original do homem: Platão, curiosamente, apresenta a excelência das sociedades primevas como superior à virtude cívica, mas sugere, ao mesmo tempo, de uma forma sutil, que apenas no contexto de uma vida civilizada plenamente desenvolvida é possível uma virtude completa, pois apenas no contexto de uma vida civilizada plenamente desenvolvida existem as condições para o aparecimento daqueles elementos que são indispensáveis para o acesso à verdadeira *areté*: a educação e o saber. A tarefa hermenêutica que procuraremos levar a cabo é, então, a de

tentar interpretar o sentido dessa ambigüidade platônica. A aposta que subjaz ao desenvolvimento de nossa interpretação é a de que Platão não é um nostálgico das origens, um partidário do retorno à vida primitiva e que, por conseguinte, sua representação do *modus vivendi* das primeiras comunidades é, pois, fundamentalmente irônica: ela diz mais do que aquilo que é enunciado de forma explícita.

Particularmente no que diz respeito ao texto do livro II da *República*, a leitura que aqui pretendemos avançar situa-se nas antípodas da interpretação desse mesmo texto proposta pelo prof. Cláudio Velloso, em artigo publicado no volume 107 da revista *Kriterion*.¹ De fato, nesse artigo, o prof. Cláudio Velloso defende a tese, contra o que ele considera que é a opinião da maioria dos comentadores, de que a primeira cidade descrita na *República* deve ser levada a sério, pois é a única cidade que Sócrates qualifica explicitamente de verdadeira (*alethinê pólis*). Invertendo os termos em que o problema é tradicionalmente colocado pelos intérpretes, o prof. Velloso afirma assim que a cidade primitiva, a cidade das origens, é a verdadeira cidade platônica, porque é a cidade onde se verificam a ordem mais perfeita e o regime mais sadio; a segunda cidade, que é uma cidade derivada de uma purgação ou catarse de uma *pólis* luxuosa (*tryphása*), não é senão uma cidade degradada e corrompida. Essa perspectiva transforma, evidentemente, todo o sentido da organização discursiva da *República*: ao contrário do que pode parecer à primeira vista, a excelência política e moral está dada no início, na primeira cidade, todo o *lógos* desdobrado posteriormente, na seqüência do diálogo, sendo apenas a descrição de uma ordem política decadente em relação à perfeição original. Como se vê, a leitura do prof. Cláudio Velloso se baseia numa interpretação literal das palavras de Sócrates e descarta qualquer possibilidade de ironia no texto. O prof. Velloso, no entanto, reconhece, logo na abertura de seu artigo, que Platão é um autor perverso. O que ele talvez não saiba é que a perversidade de Platão possa ser maior do que ele imagina. A análise que vamos explorar a seguir busca deixar isso claro. Passemos, então, a ela.

2. *A gênese da cidade no livro II da República*

Antes de abordarmos diretamente a descrição da gênese da cidade apresentada por Sócrates no livro II da *República*, situemos, brevemente, o

¹ VELLOSO, C. W. A verdadeira cidade de Platão. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 107, p. 72-85, 2003.

contexto argumentativo em que ela aparece. Como é sabido, a *República* tem como objeto precípua de seus debates a tentativa de definir a natureza da justiça (*dikaíosyne*). Essa empresa, como admite Sócrates, nada tem de ociosa, mas constitui uma indagação decisiva e premente, pois, dizendo respeito à forma mesma como devemos viver, possui um inequívoco alcance ético.² Ao final do livro I, Sócrates reconhece, no entanto, o fracasso das discussões desenvolvidas até ali, e confessa o impasse teórico (*aporía*) a que chegou o diálogo. A razão dessa aporia, segundo o filósofo, reside no fato de que, em um dado momento do debate, a discussão foi deslocada do terreno da definição da natureza da justiça para o problema de saber se a justiça é ou não algo de vantajoso e se o homem justo é ou não mais feliz que o injusto. Ora, continua Sócrates, antes de respondermos se a justiça é ou não vantajosa e se o homem justo é ou não o mais feliz, seria preciso sabermos o que é o justo em si mesmo ou como tal (*tò díkaion hó tí pot' estín*), coisa que não foi de modo algum realizada pelos participantes do diálogo.³ Ou seja, expressando em termos lógicos e mais abstratos o enunciado socrático, antes de sabermos se tal ou qual predicado Y pertence a um sujeito X, é preciso saber o que é X. Nesse sentido, pode-se dizer que, na perspectiva de Sócrates, o erro crucial que comprometeu o desenvolvimento do debate do livro I foi o de ter ignorado uma regra metodológica fundamental, que determina que a pergunta pela essência – o que é X? (*tí estí*) – deve preceder necessariamente, na ordem do conhecimento (*ordo cognoscendi*), a pergunta pela qualidade – X é Y? (*hopoíon tí*). Trata-se, como se vê, do mesmo princípio explicitado pelo *Mênon*, diálogo no qual Sócrates se confessa incapaz de responder se a *areté* pode ou não ser ensinada (*didaktón*), antes de saber o que ela é em si mesma.⁴ No *Mênon*, porém, após três tentativas frustradas de definir a essência (*ousía*) da virtude e o aparecimento de uma primeira aporia acerca do que é a *areté*, o diálogo, por insistência de Mênon, volta-se de novo para a questão de saber se a *areté* pode ou não ser ensinada, mesmo sem identificarmos qual é a sua natureza. Mas Sócrates aceitará esse procedimento e transgredirá o princípio metodológico inicial por ele estabelecido apenas com uma condição: que a discussão seja conduzida de uma maneira *sui generis*, sob a forma de uma argumentação por hipótese (*ex hypothéses*).⁵

² PLATÃO. *República*, 352d: *ou gàr perì toú epitykbóntos ho lógos, allà perì toú bótina trápon khré zén.*

³ PLATÃO. *República*, 354a-c.

⁴ PLATÃO. *Mênon*, 71b-d. Sobre essa questão, ver GOLDSCHMIDT, V. *Les Dialogues de Platon: Structure et méthode dialectique*. Paris: PUF, 1947, p. 117-135.

⁵ PLATÃO. *Mênon*, 86c-87b.

Na *República*, depois do reconhecimento da aporia, Sócrates, mesmo sabendo que seus argumentos anteriores são conceitualmente insatisfatórios, ameaça abandonar a discussão. Gláucon, porém, solicita ardentemente ao filósofo para que não abandone o debate e os persuade verdadeiramente (*alethós*) do valor da justiça. A fim de indicar em que sentido isso deverá ser feito, Gláucon estabelece uma classificação dos bens (os bens que são estimados por si mesmos, e não por suas conseqüências, como, por exemplo, os prazeres; os bens estimados por si mesmos e por suas conseqüências, como a visão e a saúde; e, por último, os bens estimados apenas por seus resultados, mas não por si mesmos, como os exercícios de ginástica e a cura de doenças) e pergunta a Sócrates em qual categoria a justiça deve ser incluída. Ao que o filósofo responde que, a seu ver, a justiça pertence à categoria mais bela, isto é, à categoria das coisas queridas por si mesmas e por seus efeitos.⁶ Ora, nota Gláucon, tal não é a opinião do vulgo (*hoi polloi*), para quem a justiça se enquadra na terceira espécie (*eídos*) de bem, sendo vista como uma coisa penosa (*epipónos*), que deve ser cultivada (*epitēdeutéon*) não por si mesma, mas apenas em vista de recompensas e da boa reputação. Mas, continua Gláucon, Sócrates deve tentar demonstrar o contrário, fazendo o elogio da justiça como um valor digno de escolha por si mesmo, independentemente de recompensas ou vantagens, e evidenciando por aí a *dýnamis* que lhe é própria e sua superioridade em relação à injustiça.⁷ E, para dar maior dramaticidade à tarefa outorgada a Sócrates, Gláucon e seu irmão Adimanto desenvolvem na seqüência do diálogo dois discursos que, radicalizando a tese convencionalista de Trasímaco, esvaziam a justiça de qualquer consistência e reduzem-na a um mero artifício social, seguido hipocritamente pelos homens no plano das aparências sociais, em função da boa reputação ou do medo do castigo, mas jamais sendo desejado por si mesmo.⁸

Ora, diante desses discursos devastadores feitos pelos dois irmãos e da enormidade da tarefa filosófica que lhe é atribuída, Sócrates hesita e confessa que se julga incapaz de defender a justiça adequadamente. Mas o filósofo acaba por aceitar o desafio, considerando que seria um ato ímpio agir de forma diferente.⁹ E a primeira observação feita por ele ao dar início a essa

⁶ PLATÃO. *República*, 357b-358a.

⁷ PLATÃO. *República*, 358a-d.

⁸ PLATÃO. *República*, 358e-366b. Ver, sobre esse ponto, os comentários de KOYRÉ, A. *Introduction à la lecture de Platon: Suivi de Entretiens sur Descartes*. Paris: Gallimard, 1995, p. 101-104; VEGETTI, M. *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*. Bari: Editori Laterza, 2002, p. 43.

⁹ PLATÃO. *República*, 368a-c.

ingente empresa teórica é que a pesquisa (*tò zétema*) que eles estão prestes a empreender não é coisa insignificante (*ou phaulon*), mas um trabalho que exige uma certa acuidade de visão (*oxy blépontes*), o exercício de um olhar teórico arguto e bem treinado. Porém, no intuito de facilitar esse exercício visual, Sócrates decide adotar uma curiosa estratégia de pesquisa: assumindo que há uma analogia entre as estruturas da cidade e as estruturas da alma, ou uma estrita correspondência entre a *pólis* e o indivíduo, o filósofo propõe que talvez seja mais fácil observar primeiramente a questão da justiça no plano coletivo da cidade, onde o justo se lê em caracteres maiores, para depois observá-la no interior da *psykhé*, onde o justo se lê em caracteres menores.¹⁰ Ora, é nesse ponto preciso do diálogo que Sócrates propõe então a fundação de uma cidade em palavras (*en lógo(i)*), trazendo à tona a questão da gênese da *pólis*.

Donde se origina a cidade? Segundo Sócrates, a cidade se origina ou vem a ser (*gígnetai*) porque nenhum homem se basta a si mesmo ou é auto-suficiente (*autárkeis*), mas sendo carente de muitas coisas (*allà pollôn endeés*), precisa de outros homens para suprir suas múltiplas necessidades (*khreía*). Ou seja, os indivíduos não são mônadas capazes de sobreviverem no isolamento e na solidão, mas seres que dependem de seus semelhantes para subsistir, razão pela qual eles se unem uns aos outros num sistema de associação (*synoikía*) que recebe exatamente o nome de cidade. A necessidade, ou, por outra, a fraqueza original do homem, é, pois, o princípio constitutivo donde emerge o processo de fundação da comunidade política (*oikézein pólin*).¹¹ Sócrates observa que as carências humanas são muitas, mas que, no fundo, elas podem ser reduzidas a três necessidades fundamentais: a necessidade de obtenção de alimentos, a necessidade de habitação e a necessidade de vestuário.¹² Do que se segue que a cidade primitiva será uma associação comunitária cuja função precípua consiste tão-somente em satisfazer esses três apetites básicos da vida humana. Ora, a fim de poder realizar a contento essa função, a cidade deverá abrigar em si pelo menos quatro artes ou ofícios elementares, a saber: a arte do lavrador, a arte do pedreiro, a arte do tecelão e a arte do sapateiro. Sócrates considera, porém, que uma vez que os homens possuem naturezas diferentes (*diaphéron tēn phýsin*), e, portanto, habilidades e aptidões diferentes, eles não

¹⁰ PLATÃO. *República*, 368c-369b.

¹¹ Isso significa que, contrariamente a certos relatos míticos (o mito da Idade de ouro, por exemplo), a condição primeva da humanidade não é uma condição paradisíaca e de plenitude, mas uma condição de penúria e privação.

¹² PLATÃO. *República*, 369b-d.

poderão exercer todas essas artes ao mesmo tempo: pelo contrário, dada a diversidade de constituições, cada um deverá exercer apenas aquele ofício para o qual é naturalmente mais apto.¹³ Temos aí, pois, o célebre princípio da divisão do trabalho ou da especialização funcional, que, segundo Sócrates, é essencial para o bom funcionamento da ordem social, sobretudo por dois motivos principais: em primeiro lugar, porque, ao fazer com que cada um se ocupe apenas de seu próprio ofício e tão-só dele, permitirá que o indivíduo exerça sua função da forma mais eficiente possível, fornecendo, assim, uma melhor contribuição para a vida da cidade; em segundo lugar, porque, estabelecendo uma maior reciprocidade e interdependência entre os cidadãos, criará uma maior unidade do corpo político.¹⁴

Na seqüência de seu discurso, Sócrates observa, contudo, que os agricultores, construtores, tecelões e sapateiros dependem de muitas coisas para exercerem seus ofícios, coisas essas que eles mesmos não podem fabricar ou produzir, se seguirmos de forma rigorosa o princípio da divisão do trabalho ou da especialização funcional enunciado anteriormente. Eis por que a cidade terá necessidade de mais artesãos além daqueles já mencionados e deverá admitir em suas fronteiras ferreiros, carpinteiros, pastores e criadores de gado.¹⁵ Mas isso ainda não é tudo, prossegue Sócrates: dado que a cidade não poderá evidentemente produzir tudo de que precisa, mas será obrigada a importar certas mercadorias, ela precisará conseqüentemente de homens especializados na prática do comércio, que se encarregarão de trazer do exterior tudo que falta à comunidade para a sua subsistência. Ora, se supomos que esse comércio se realizará preferencialmente pelo mar, percebemos então a constituição, na estrutura social da cidade, de um novo segmento de trabalhadores, o dos especialistas na labuta marítima: marinheiros, pilotos e construtores de navios. Por fim, considerando-se que haverá também um comércio que se realizará no interior da própria comunidade, ele terá igualmente de ser entregue a um grupo de homens específico, os retalhistas, “gente inútil para qualquer outro trabalho”, e que, numa cidade bem administrada, deve ser encarregada das relações de compra e venda que são feitas dentro da *pólis*.¹⁶

¹³ PLATÃO. *República*, 369e-370c.

¹⁴ Cf. ANNAS, J. *An introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1982, p. 73-75.

¹⁵ PLATÃO. *República*, 370c-e. A criação de animais na primeira cidade não se faz tendo em vista o consumo de carne, mas, sobretudo, por causa do transporte, das peles e da lã. Os habitantes da cidade primitiva são, ao que tudo indica, vegetarianos.

¹⁶ PLATÃO. *República*, 370e-371d.

Pois bem, com essas últimas considerações, Sócrates julga que a cidade por eles fundada atingiu seu ponto máximo de desenvolvimento, sua completude (*pólis teléa*). Onde, então, se encontram nela a justiça e a injustiça? Adimanto julga que não é capaz de ver tal coisa na cidade que acaba de ser descrita, mas considera que talvez o justo e o injusto nela se encontrem nas transações que os cidadãos realizam entre si.¹⁷ A resposta de Adimanto é curiosa e ao mesmo tempo sugestiva, antes de mais nada porque ela aponta para a real dificuldade de se descobrir a natureza da justiça e da injustiça no contexto da primeira cidade. Porém, a proposta por ele feita de tentar ver a justiça e o seu contrário na mera troca de bens e serviços não pode evidentemente satisfazer a Sócrates, na medida em que tal proposta nada mais é que a retomada da definição avançada por Polemarco no livro I, que reduzia o justo a uma espécie de direito comercial. Seja como for, Sócrates não se preocupa por ora em problematizar a resposta de Adimanto, mas decide acrescentar algumas considerações sobre o regime ou modo de vida extremamente moderado dos habitantes da cidade primeva, a cidade das origens, no intuito de tentar conseguir ver onde, nela, se podem encontrar a justiça e o seu oposto. Nesse sentido, o filósofo observa que os homens da cidade primeva trabalharão quase nus no verão, mas adequadamente calçados e vestidos no inverno; que eles terão uma alimentação bastante frugal, consistindo numa dieta à base de pães, cereais, queijo, vegetais e legumes; que eles se reclinarão em leitos feitos de folhagem de mirto; e que, nos banquetes, eles beberão vinho alegremente com seus compatriotas, coroados de flores e entoando hinos aos deuses, sem terem filhos além da conta e vivendo uma vida longa, pacífica e saudável.¹⁸

A descrição de Sócrates desse modo de vida simples e bucólico dos homens de antanho, porém, suscita a imediata reação de Gláucon, para quem a cidade primeva ou originária apresentada por Sócrates não passa de uma “cidade de porcos”.¹⁹ Curiosamente, Sócrates não empreende, todavia, a defesa da cidade das origens, da cidade primitiva, mas, aceitando aparentemente a crítica de seu interlocutor, dá a entender que concorda com ele quanto ao fato de que para uma melhor abordagem da questão que os ocupa no momento, isto é, a questão do justo e do injusto, é preciso investigar, ao que parece, não apenas como se origina uma cidade (*ou pólin, hús éoike, skopoúmen mónon hópus*

¹⁷ PLATÃO. *República*, 371e-372a.

¹⁸ PLATÃO. *República*, 372a-d.

¹⁹ PLATÃO. *República*, 372d.

gígnetai), mas também o que é uma cidade luxuosa (*allà kai tryphôsan pólin*). De fato, afirma Sócrates, observando uma cidade desse tipo, rapidamente eles poderão identificar donde brotam nas cidades a justiça e a injustiça. Sem dúvida, continua o filósofo, a cidade verdadeira é, a seu ver, aquela que foi há pouco descrita como uma coisa sadia (*he mèn oún aletbinê pólis dokeí moi éinai hèn dieleghýthamen, háspêr hygiês tis*), mas, uma vez que tal cidade não basta, deve-se considerar igualmente a cidade inchada de humores (*phlegmainousan pólin*).²⁰

Com essas considerações, o diálogo entra, então, em uma nova etapa discursiva e, procedendo à ampliação da cidade original (“devemos tornar a cidade maior”, afirma Sócrates – *meízoná te aú tèn pólin deí poieîn*), passa à descrição de uma segunda forma de *pólis*: a *pólis* luxuosa. Ora, o princípio de constituição da cidade luxuosa é, antes de mais nada, a busca do supérfluo. Com efeito, se a cidade primeva ou das origens se baseava inteiramente sobre a mera satisfação das necessidades, a segunda cidade será fundada principalmente sobre os desejos não-necessários, isto é, sobre os desejos relativos ao conforto e ao bem-estar cultural e material.²¹ Ora, observa Sócrates, com a busca de satisfação dos desejos não-necessários é preciso que seja admitida na cidade toda uma turba de artífices consagrados exatamente à produção do supérfluo: rapsodos, atores, poetas, pintores, artesãos que fabricam utensílios de luxo e adornos femininos, produtores de perfume e cabeleireiros. Além disso, a cidade luxuosa amará as riquezas e possuirá o ouro, o marfim e as pedras preciosas. Em virtude de todas essas transformações, ela precisará, assim, certamente, de um número maior de servidores, isto é, de amas, de açaфates, de pedagogos, de governantas e de cozinheiros. Mas, o que é mais curioso, à diferença do que ocorria na “cidade dos porcos”, cujos habitantes eram aparentemente vegetarianos e, portanto, desconheciam a criação de porcos (não há, assim, porcos na “cidade dos porcos”), a cidade do luxo necessitará de porqueiros e praticará o consumo da carne suína.²²

Pois bem, segundo Sócrates, duas conseqüências importantes se seguem a esse processo de desenvolvimento da cidade luxuosa. A primeira delas é o aparecimento da necessidade de uma arte especial, cuja importância é fundamental no contexto da “*pólis* inchada de humores”: a medicina. De fato, o abandono da dieta primitiva, simples e frugal, e a adoção de um regime

²⁰ PLATÃO. *República*, 372e-373a.

²¹ Cf. STRAUSS, L. *The city and man*. Chicago: Chicago University Press, 1978, p. 96.

²² PLATÃO. *República*, 373a-d.

alimentar, digamos, mais sofisticado ou gastronômico, traz consigo inevitavelmente a degradação da saúde e a irrupção de doenças. E, com o surgimento das doenças, evidentemente passamos a precisar de médicos. Há, assim, uma conexão essencial entre a sofisticação do paladar gerada pela culinária e o advento da medicina. A outra conseqüência importante é que, com a expansão crescente dos desejos e dos apetites propiciada pela cidade luxuosa, o território original (*khóra*) no qual se encontra instalada a comunidade não será mais suficiente (*hikané*) para alimentar a população, o que obrigará a cidade a se lançar à aquisição de novas terras e à conquista de propriedades alheias. Ora, a necessidade de conquista de novos territórios é, segundo Sócrates, a origem mesma da guerra (*polémou génesin*). Nesse sentido, podemos dizer, assim, que a proliferação do desejo de riquezas e de bens supérfluos que funda a cidade do luxo leva necessariamente à constituição de uma espécie de *pleonexía*, a qual acarreta, por sua vez, o aparecimento da guerra e, portanto, da violência.²³

Na continuação de seu discurso, Sócrates considera que, com o aparecimento da guerra, resultante da *pleonexía*, a cidade será levada a instituir uma nova classe de artesãos: os guardiões. A argumentação socrática, a esse respeito, se funda sobre a assimilação do exercício da guerra a uma espécie de arte. Com efeito, diz o filósofo, o combate militar constitui uma competência técnica (*tékhniké*) e, enquanto tal, ele não pode ser exercido por todo e qualquer cidadão, mas apenas por aqueles profissionais naturalmente habilitados para ele, se devemos respeitar o princípio da divisão do trabalho estabelecido anteriormente como base de toda ordem civil. Segue-se daí, portanto, que a cidade deverá contar com um exército profissional, formado por guardiões bem treinados e especializados, capazes de lutar pela cidade e pela proteção de seus bens. Não nos deteremos, na seqüência de nosso texto, na análise do restante do discurso desenvolvido por Sócrates no livro II. Gostaríamos apenas de ressaltar aqui um ponto que julgamos importante para a compreensão de seu significado. Trata-se da consideração socrática de que a classe dos guardiões, à diferença dos demais artesãos, exigirá para si uma educação especial e uma formação rigorosa, cuja descrição ocupará boa parte das discussões posteriores. Ora, o processo de educação ou *paideía* da classe dos guardiões constituirá, na visão socrática, o procedimento através do qual a cidade inchada de humores

²³ PLATÃO. *República*, 373d-e.

será purificada de seus excessos e de sua *pleonexía*, sendo reconduzida, assim, a um novo estado de sanidade e equilíbrio.²⁴ Ou seja, o trabalho de tornar a cidade novamente sã começa pelo treinamento e pela disciplina pedagógica do grupo militar, que aparecera justamente no ápice do processo degenerativo que conduziu a cidade da ordem primitiva à violência da *pleonexía*.²⁵ Esse processo educativo, como se sabe, consistirá, em seus momentos iniciais, no ensino tradicional da ginástica e da música; mas, na medida em que a classe dos guardiães se dividirá, na verdade, em duas categorias, os auxiliares (*epíkouroi*), que serão os guerreiros propriamente ditos, e os governantes (*árkhontes*), uma *paideía* superior deverá ser reservada a estes últimos, à elite governante da cidade, *paideía* essa cujo ápice é caracterizado justamente pelo aprendizado da filosofia.

Pois bem, chegados a esse ponto e tendo em conta os elementos analisados acima, considero que podemos, agora, retornar à questão que estabelecemos no início deste ensaio como nosso objeto privilegiado de estudo, qual seja, como interpretar a primeira cidade descrita por Sócrates no livro II da *República* e a representação da virtude humana que lhe é inerente. Conforme dissemos antes, o prof. Cláudio Velloso considera que a cidade primitiva, a primeira cidade, deve ser levada a sério, pois ela é, de fato, a genuína cidade platônica. Interpretando literalmente as palavras de Sócrates na passagem do livro II citada acima, ele considera que a primeira cidade é a única cidade verdadeira (*alēthinē pólis*), porque é a cidade verdadeiramente sadia e ordenada: as outras cidades que lhe sucedem na continuação da exposição socrática (a cidade luxuosa e a cidade purificada), na medida em que derivam da irrupção dos desejos supérfluos, são apenas o simulacro corrompido de sua saudável perfeição original. Nos termos de Velloso,

*a cidade verdadeira seria aquilo de que a cidade luxuosa, ou seja, a cidade que se delinea sucessivamente, não é outra coisa senão imitação e simulacro. A cidade verdadeira é a própria cidade, enquanto a cidade luxuosa é uma não-cidade, mesmo conservando semelhanças com a cidade. Nesse sentido, a cidade verdadeira não só seria política, mas seria a única política verdadeira.*²⁶

²⁴ PLATÃO. *República*, 399e.

²⁵ Cf. VEGETTI, 2002, p. 47. Tendo em conta essa informação, podemos dizer, então, que a *República* nos apresenta, na verdade, em seu desdobramento discursivo, a descrição de três cidades diferenciadas: a cidade primitiva, a cidade inflamada ou luxuosa e a cidade purificada pela *paideía*.

²⁶ VELLOSO, 2003, p. 74-75.

Do que se segue que a verdadeira e genuína excelência se encontra apenas na ordem engendrada pela primeira cidade; toda excelência que vem a seguir, resultando de um processo de purificação ou catarse de um excesso previamente instaurado, não constitui senão uma virtude de segunda ordem.²⁷

Mas, em nossa perspectiva, a leitura do prof. Velloso, apesar de apresentar uma certa coerência, contém um equívoco fundamental, na medida em que ela ignora um elemento importante para a compreensão desse ponto decisivo da argumentação da *República*: a profunda ambigüidade ou ambivalência que caracteriza a descrição socrática da primeira cidade. De fato, a primeira cidade, a cidade das origens, é, certamente, apresentada como uma cidade sadia, que, ao se fundar num perfeito sistema de cooperação social e satisfazer apenas as necessidades básicas de seus membros, estabelece um regime de vida perfeitamente equilibrado e virtuoso. Nesse sentido, a cidade primeva, sendo uma cidade “econômica”, é uma cidade sem excessos, sem humores, e, portanto, uma cidade cuja excelência reside principalmente na ausência de *pleonexia* e de conflitos (não há guerras e violência no contexto da cidade primitiva). Tal é, pois, a virtude que lhe é própria: o sadio equilíbrio e a saudável moderação que derivam de um modo de vida circunscrito inteiramente ao círculo férreo da satisfação das necessidades básicas do homem.²⁸ Mas – e aqui tocamos o ponto fundamental – é precisamente essa sua virtude que constitui ao mesmo tempo sua limitação, pois, como dá a entender a seqüência do discurso de Sócrates, numa cidade como essa é impossível a manifestação da justiça e da injustiça em sua plenitude, isto é, a completa manifestação da natureza humana. Ou seja, a virtude da cidade primitiva se baseia numa deficiência, numa carência, vale dizer, no fato de que nela o homem ainda não desenvolveu plenamente suas capacidades para o bem e para o mal, mantendo-se no plano de uma ingênua e bucólica simplicidade.

Poderíamos expressar essa idéia da seguinte forma: a cidade primitiva, como dissemos, produz um regime ou modo de vida inteiramente preso ao círculo das necessidades básicas. Ora, uma vida voltada apenas para a satisfação das necessidades é uma vida absolutamente simples, que ignora o supérfluo, e uma vida absolutamente simples é uma vida que desconhece os aspectos mais perversos e excessivos da natureza humana, isto é, uma vida onde impera

²⁷ VELLOSO, 2003, p. 83-84.

²⁸ Cf., sobre isso, as observações de CORNFORD, F. M. *The Republic of Plato*. Translated with introduction and notes. New York: Oxford University Press, 1973, p. 54.

ainda a *inocência*. Mas lá onde reinam a inocência e a ingenuidade, não há espaço para a irrupção do mal, e onde não espaço para o mal, não há necessidade da educação e, por conseguinte, daquilo que é a meta suprema de toda educação: o saber. Segue-se daí que a virtude da cidade primitiva se baseia numa ausência de *paideia* e de conhecimento: a inocência que a caracteriza substitui a necessidade do aprendizado e do pensamento.²⁹ Contrariamente ao que pensa o prof. Velloso,³⁰ não há, assim, o menor vestígio de filosofia na cidade primitiva, simplesmente porque a filosofia é impossível em um contexto onde a inocência substitui o saber e a ausência do mal torna supérflua a educação. Os homens da cidade primitiva entoam, sim, hinos aos deuses e são piedosos, mas eles não filosofam de modo algum, de vez que sua piedade, sua inocência e sua simplicidade fazem as vezes da reflexão. Entende-se, então, agora, um pouco melhor, por que a primeira cidade é considerada como uma “cidade de porcos”: não porque nela os indivíduos chafurdem grosseiramente no prazer e no desregramento, mas porque nela o homem, limitando-se ao plano meramente primário da satisfação das necessidades e desconhecendo as benesses da *paideia*, vive uma vida ignara que lhe impede o acesso às suas mais altas potencialidades.³¹ Ou seja, a primeira cidade é uma estrutura puramente econômica, onde não há lugar para a emergência de uma virtude realmente humana. É verdade, como observa o prof. Velloso, que não é Sócrates, mas Gláucon quem qualifica a primeira cidade de “cidade de porcos”.³² Mas é preciso observar que Sócrates não se dá ao trabalho de defender a primeira cidade dessa acusação e admite explicitamente que ela não é suficiente (*bikamê*) para a observação do que são a justiça e a injustiça. Cedendo facilmente ao anseio de Gláucon pelo luxo, Sócrates concorda, assim, em fazer a cidade crescer e assume tacitamente que o desejo é uma motivação originária do comportamento humano, dando a entender que a plena manifestação da natureza da justiça pressupõe, pois, o aparecimento de um excesso prévio.³³

²⁹ STRAUSS, 1978, p. 95. A existência de alguns tipos de técnica na primeira cidade não invalida essa observação, pois as técnicas presentes na cidade primitiva são ofícios ligados à mera produção das condições básicas da sobrevivência humana.

³⁰ VELLOSO, 2003, p. 78.

³¹ Na tradição literária grega, o porco era visto, via de regra, não como um símbolo de concupiscência e intemperança, mas como uma representação da ignorância, da estupidez e da incultura. Cf., por exemplo, PLATÃO. *Laques*, 196d e ARISTÓFANES. *Cavaleiros*, 985-996. Devo essa preciosa observação à professora Paula da Cunha Corrêa. Ver os comentários feitos por ela sobre o assunto em CORRÊA, P. C. *Harmonia: Mito e música na Grécia antiga*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2003, p. 79-80.

³² VELLOSO, 2003, p. 81.

³³ Cf. ANNAS, 1982, p. 77.

A consequência que se extrai dessas observações é, pois, que a apresentação socrática da cidade primitiva na *República* é, de fato, profundamente ambivalente e irônica: a primeira cidade é, decerto, virtuosa, mas a sua virtude deriva da ignorância e da simplicidade dos costumes (ou seja, sua virtude não é ainda uma virtude inteiramente humana, vale dizer, uma virtude baseada na educação e no saber). Toda a interpretação desenvolvida pelo prof. Velloso sobre o estatuto da primeira cidade na *República* se acha comprometida por não se aperceber dessa ambigüidade ou ironia fundamental do discurso socrático. Mas, ao contrário do que pretende Velloso, pode-se dizer que Sócrates não é partidário de nenhum bucolismo e não acalenta nenhuma nostalgia pelas origens: todo o desenvolvimento subsequente de seu discurso sugere, antes, que, para que a justiça e a injustiça possam aparecer de forma plena, é preciso que a cidade cresça e conheça o mal, isto é, é preciso que a cidade abandone o círculo férreo das necessidades e a simplicidade bucólica das origens e se lance num movimento de expansão impulsionado pelo despertar dos desejos não-necessários.³⁴ Nesse sentido, o desenvolvimento da civilização e da vida política aparece, no contexto da *República*, como um elemento imprescindível para o surgimento da verdadeira excelência humana. Mas é preciso notar, ao mesmo tempo, que esse é apenas o primeiro aspecto da questão, pois se é verdade que, na perspectiva de Platão, esse processo de expansão da vida urbana e civilizada é visto como um elemento necessário, o filósofo considera igualmente que ele só é justificado enquanto se direciona para uma meta que de certa forma é superior ao seu movimento: a *paideia* e aquilo que é a referência suprema de toda *paideia* – o saber. Isso significa que enquanto a *pólis* civilizada se limita a satisfazer os desejos meramente supérfluos do homem, e se contenta com a simples aquisição de riquezas e de conforto material, ignorando seus objetivos mais elevados, ela não passa de uma “cidade cheia de humores”, de uma cidade inflamada. Ora, diante dessa cidade meramente luxuosa, Sócrates não hesita em qualificar a cidade primeva de cidade verdadeira. A cidade primeva é a verdadeira cidade apenas enquanto a cidade civilizada ou luxuosa não cumpre sua mais alta destinação. Sócrates ousa desafiar, assim, a vida na *pólis* luxuosa em nome de uma virtude primitiva, isto é, em nome de uma virtude baseada na ignorância, enquanto essa *pólis* luxuosa ignora sua razão-de-ser fundamental. O que equivale a dizer que a

³⁴ Cf. CORNFORD, 1973, p. 59-60.

postura socrática em relação à cidade do luxo é, pois, tão ambígua e polêmica quanto sua postura em relação à cidade das origens, a cidade dos porcos. O ensinamento que resulta, assim, para o intérprete, dessas reflexões é que o valor do processo de expansão da cidade e da vida civil torna-se profundamente questionável e problemático se ele não leva em conta as mais altas aspirações humanas. Na continuação do presente texto, veremos como no livro III das *Leis*, apesar de algumas importantes diferenças conceituais, esse mesmo pensamento é formulado, através de uma apresentação igualmente ambígua das primeiras comunidades humanas.

3. *A arqueologia das Leis e as origens da vida política*

Na feliz expressão de R. Weil, o livro III das *Leis* contém o discurso arqueológico de Platão, isto é, o discurso platônico mais completo e sistemático sobre as origens e as vicissitudes da sociedade política.³⁵ De fato, após ter delimitado nos dois primeiros livros desse diálogo, por um lado, o *télos* soberano da boa organização cívica e social – isto é, a excelência ou virtude (*aretê*) – e, por outro, o mecanismo principal através do qual esse *télos* é efetivado no interior da cidade – isto é, a educação pública, Platão decide se voltar, no livro III, para o problema da gênese e da corrupção dos regimes políticos nas fronteiras do devir. A intenção de Platão com esse procedimento é clara: trata-se de tentar extrair de uma observação da constituição, ascensão e queda dos mais diferentes tipos de *politeía* os princípios mesmos que asseguram a conservação de um bom regime em meio à radical instabilidade do tempo. Na consecução desse objetivo, o livro III percorre, como é sabido, todo o arco das formas políticas e sociais conhecidas até então, dos patriarcados arcaicos à formação do despotismo persa. Nosso interesse precípuo, porém, no presente texto, não será o de fornecer uma interpretação panorâmica ou de conjunto desse vasto painel de regimes, mas se concentrará na análise da representação das sociedades primitivas por ele veiculada, a fim de poder comparar o significado que é a ela subjacente com a descrição da gênese da primeira cidade apresentada na *República*.

Uma diferença importante, porém, deve desde já ser assinalada, aqui, entre o procedimento discursivo seguido pelo livro III das *Leis* no tratamento da questão das origens da vida política e aquele seguido pelo livro II da *República*.

³⁵ WEIL, R. *L'archéologie de Platon*. Paris: C. Klincksieck, 1959.

Com efeito, enquanto, na *República*, Platão, na abordagem do problema da gênese da cidade, recorria a um método, por assim dizer, rigorosamente dedutivo ou *a priori*, e buscava reconstituir a formação da *pólis* a partir da análise de alguns axiomas fundamentais, sem nenhuma pretensão de historicidade,³⁶ nas *Leis*, o filósofo, de certa forma, se aventura a elaborar uma narrativa histórica que, em seus múltiplos desdobramentos, reconstrua o processo de constituição e sucessão dos regimes em sua real seqüência cronológica ou temporal. É verdade que essa história platônica é explicitamente apresentada como um relato meramente conjectural e aproximativo,³⁷ que deve muito ao mito, parecendo ser mesmo, em alguns momentos, indissociável dele; no entanto, ela já não se confunde com o método puramente analítico seguido pela *República*: a arqueologia das *Leis* é, de fato, uma curiosa mistura de mito e história e como tal ela pretende nos fornecer um relato verossímil ou probabilístico do devir das sociedades humanas no tempo.³⁸ Considerada, então, essa importante diferença metodológica, passemos, agora, à análise do texto das *Leis* em questão.

Como dissemos acima, após ter determinado a finalidade suprema da legislação nas discussões realizadas nos livros precedentes, o Estrangeiro de Atenas (protagonista do diálogo e porta-voz de Platão) inicia sua reflexão histórica no livro III expressando o desejo de remontar agora às raízes ou fundamentos originários da cidade: com efeito, indaga ele, qual dizemos ser o primeiro princípio dos regimes políticos (*politeías de arkhên tina potè phámen gegonénai*)? Ora, em sua opinião, para abordarmos de forma conveniente essa questão, por assim dizer, arqueológica, é preciso que adotemos um ponto de vista que nos permita observar as inumeráveis mudanças que afetam as sociedades humanas em seu movimento de transformação, seja em direção à virtude, seja em direção ao vício (*tên tîn póleon epídosin eis aretên metabainousan háma kai kakían hekástote theatéon*). Isso pressupõe, no entanto, segundo o Estrangeiro, que possamos considerar as coisas a partir de uma extensão de tempo imensa, mesmo infinita (*apò kbrónou mékous te kai apeirías*), visto que uma quantidade enorme de anos já se escoou (*kbrónou pléthos gégonen*) desde

³⁶ Cf. KOYRÉ, 1995, p. 109-110; CORNFORD, 1973, p. 53.

³⁷ Com efeito, o uso do termo *eikós* (“provável”, “verossímil”) e da forma verbal impessoal *éoiken* (“parece”, “é provável”) ocorre várias vezes ao longo do texto. Ver, por exemplo, PLATÃO. *Leis*, III, 677b9, 678b9, 680a8, 681a5, 686a6, 687b9, 691a9.

³⁸ O recurso ao vocábulo *mythos* para qualificar a narrativa histórica do livro III aparece em três momentos da exposição: em PLATÃO. *República*, 682a8, 683d3 e em 699d8.

que as cidades existem e os homens nelas habitam como cidadãos. De fato, no interior de uma tal extensão de tempo (*en toútq(i) khrónq(i)*), podemos notar que miríades de cidades (*myriai epì myriais póleis*) surgiram e desapareceram, adotando, em cada lugar, repetidas vezes, toda sorte de regime; que algumas delas, de pequenas que eram (*ex elattónon*), se tornaram maiores (*meízous*), enquanto que outras, de grandes (*ek meizónon*), se tornaram pequenas (*elátous*); ou ainda que algumas comunidades, de melhores (*ek beltiónon*), se tornaram piores (*kheirous*), ao passo que outras, de piores (*ek kheirónon*), se tornaram melhores (*beltious*). Diante dessas inumeráveis vicissitudes políticas, arremata o Estrangeiro, a tarefa principal do filósofo-legislador consiste, antes de mais nada, em tentar compreender, se possível, a causa que lhes é subjacente (*taútēs dē péri lábomen, ei dynáimetha tēs metabolēs tēn aítian*), pois assim ser-nos-ão reveladas a gênese primordial e as transformações que afetam os diversos regimes (*tēn práten tōn politeiōn génesin kai metabasin*).³⁹

Clínias acata as palavras proferidas pelo Ateniense e observa que é preciso se esforçar para fazer o que ele propõe. O Estrangeiro indaga então a seus interlocutores se lhes parece existir alguma verdade nas velhas lendas (*palaiōi lógoi*) que nos contam que a humanidade foi inúmeras vezes destruída por catástrofes, pestes e muitos outros tipos de flagelo. Clínias responde que todas essas coisas contadas pelos antigos parecem bem críveis para todos (*pány mén oún pithanōn tò toioúton pân pantí*). Ora, sendo admitido o caráter ao menos acreditável (*pithanón*) dessas velhas tradições, o Estrangeiro se vê então autorizado a selecionar uma dentre elas em particular, a saber, aquela que nos narra a destruição da espécie humana pela ação de um dilúvio, a qual funcionará, assim, como a hipótese mítica fundamental da primeira parte de seu discurso histórico, consagrada à descrição da vida das civilizações primitivas.⁴⁰

Antes de prosseguirmos em nossa leitura, duas observações devem ser feitas aqui em relação a esses enunciados iniciais do Estrangeiro que abrem

³⁹ PLATÃO. *Leis*, III, 676a-c.

⁴⁰ PLATÃO. *Leis*, III, 677a-b. Conforme observa R. Weil, “la reconstitution de la civilisation primitive et de ses lents progrès sera fondée sur le ‘vraisemblable’. Mais l’hypothèse fondamentale - celle du cataclysme presque total - n’est déjà elle-même que croyable - *pithanón* - non point certaine. Cette hypothèse convient à Platon parce qu’elle permet d’expliquer les faits” (WEIL, 1959, p. 58-59). Como se sabe, tal hipótese não é uma novidade das *Leis*, mas uma idéia já avançada pelo *Timeu*. De fato, nesse último diálogo (22c-23a), Platão, pela boca de um sacerdote egípcio, afirma que muitas vezes, no curso do tempo, a humanidade foi destruída pela irrupção de catástrofes naturais inesperadas. Ora, segundo a conjectura proposta pelo sacerdote egípcio do *Timeu*, essas destruições periódicas do gênero humano teriam ocorrido de duas formas: ou pelo fogo (o que nos mostra, por exemplo, de uma forma alegórica, o mito de

o livro III, os quais podem ser interpretados como uma espécie de prólogo ao seu discurso histórico. A primeira dessas observações diz respeito à representação da historicidade humana que é por eles veiculada. Com efeito, afirmando que as cidades evoluem ora em direção à virtude, ora em direção ao mal, e que de melhores elas se tornam piores e de piores, melhores, essas palavras iniciais do livro III nos mostram que, em Platão, a história não é concebida como uma marcha linear e necessária em direção ao melhor, mas, antes, como um movimento oscilatório que, carecendo de um sentido único e sendo perturbado pela irrupção de crises cósmicas periódicas, tem seus altos e baixos, seus cumes e declives. Isso significa que Platão ignora a idéia de progresso e compreende o desenvolvimento das vicissitudes históricas como um processo essencialmente cíclico, no interior do qual os regimes nascem, se desenvolvem e finalmente perecem, para de novo recomeçarem o difícil trabalho de reconstrução da ordem e da civilização. Uma tal perspectiva, como é fácil ver, situa-se no extremo oposto da concepção moderna, que fez do progresso a obscura força motriz da história, representando a evolução do devir humano no tempo como um movimento linear e cumulativo, orientado irresistivelmente para a consumação de um estado político e social perfeitamente racional e organizado. De fato, não obstante as importantes diferenças conceituais existentes entre as diversas filosofias modernas da história, pode-se dizer que todas elas são animadas indubitavelmente por um certo otimismo comum, na medida em que pressupõem que o curso dos acontecimentos históricos é governado por uma teleologia interna que encaminha todos os acidentes e percalços das sociedades humanas no tempo rumo à criação de uma ordem política e civilizatória justa, razoável e feliz.⁴¹

Facton), ou pela água (dilúvios e tempestades). No primeiro caso, diz o sacerdote, os únicos sobreviventes do cataclismo são os povos que habitam as planícies; no outro, os habitantes das montanhas, isto é, os pastores e criadores de gado. Como veremos em seguida, as *Leis* desenvolverão de preferência a segunda hipótese. Para um comentário dessas questões no *Timeu*, ver BRISSON, L. *L'Égypte de Platon*. In: _____, *Lectures de Platon*. Paris: Vrin, 2000. p. 153-158.

⁴¹ Como mostrou de forma magistral K. Löwith, essa concepção otimista do processo histórico, que permeia toda a modernidade, tem uma origem religiosa na tradição judaico-cristã e pode ser interpretada como uma laicização da idéia bíblica do drama da salvação, segundo a qual o tempo dos homens na vida presente possui um sentido e obedece a um plano divino, na medida em que é guiado pela Providência em direção a uma meta definida: a consumação do *saeculum*, momento escatológico privilegiado, quando a separação definitiva dos justos e dos pecadores tornará possível a restauração do Paraíso e o novo advento do reino dos Céus. Ver LÖWITH, K. *Histoire et salut: Les presupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*. Traduit de l'allemand par Marie-Christine Challiol-Gillet, Sylvie Hurstel et Jean-François Kervégan. Paris: Gallimard, 2002.

Ora, nada há de semelhante em Platão, que, como frisamos, concebe o processo histórico antes como um eterno e monótono movimento cíclico do que como uma marcha progressiva e irresistível rumo a um *télos* ou estado de perfeição preestabelecido.⁴²

A segunda observação que gostaríamos de fazer em relação ao prólogo do livro III conecta-se estreitamente com a primeira e se refere ao fato de que Platão retoma, nele, como viu R. Weil, uma concepção que já se encontra de certo modo presente na reflexão política e historiográfica de Heródoto, a saber: a idéia da instabilidade fundamental das coisas humanas no curso do tempo.⁴³ Contudo, é necessário especificar um pouco mais as coisas e notar igualmente que Platão dá a essa idéia tradicional um desenvolvimento inteiramente original a partir de seus interesses pessoais. De fato, na visão platônica, a ascensão e a queda dos governos, a gênese e a corrupção dos regimes, não são processos aleatórios e inexplicáveis, mas transformações (*metabolaí*) presididas por causas ou princípios (*aitíai*) dotados de uma certa inteligibilidade, os quais podem, pois, ser apreendidos, em alguma medida, pelo esforço reflexivo da filosofia. Ora, a aposta decisiva que inspira o discurso histórico do livro III é que o legislador, ao compreender o funcionamento dessas causas, torna-se *ipso facto* capaz de identificar quais são os princípios políticos que permitem a uma sociedade se constituir de uma maneira sólida e ordenada, assegurando, assim, sua conservação temporária em meio ao fluxo incessante do devir. O que equivale a dizer, pois, que a reflexão sobre as vicissitudes históricas se faz, em Platão, mais sutil e mais perspicaz, subordinando-se às exigências da análise política e filosófica: seu intuito principal, em suma, consiste em extrair da instabilidade mesma da história e do devir humano as normas que fundam a ordem e a permanência do melhor regime face à ação do tempo.⁴⁴ Veremos

⁴² Cf. CHÂTELET, F. *La naissance de l'histoire: La formation de la pensée historique en Grèce*. Paris: Éditions de Minuit, 1962, p. 176-177. Châtelet observa com razão que, para Platão, o movimento paradigmático a partir do qual a história humana é pensada “est celui dont la revolution des astres fournit l'image: le mouvement circulaire. Il ne saurait donc y avoir progrès au sens absolu”.

⁴³ Cf. WEIL, 1959, p. 57. Weil aproxima o começo do livro III das *Leis* do preâmbulo das *Histórias*. Ver, particularmente, o fim do preâmbulo, onde Heródoto afirma: “E avançarei na continuação do meu relato, percorrendo as grandes cidades dos homens e as pequenas; pois daquelas que outrora foram grandes, a maioria ficou pequena; e as que eram grandes no meu tempo, haviam sido pequenas outrora; logo, persuadido de que a prosperidade humana nunca permanece fixa no mesmo ponto, farei menção tanto destas quanto daquelas”.

⁴⁴ Nesse sentido, pode-se dizer, portanto, que Platão aborda o estudo da história não como puro historiador, mas como filósofo e moralista: para ele, importa, de fato, identificar, por detrás das mutações e eventos

ulteriormente, de uma maneira mais detalhada, como se articulam todos esses pontos da investigação platônica.

Pois bem, na continuação do diálogo, o Ateniense, iniciando o desenvolvimento de sua exposição e explorando a hipótese mítica dos cataclismos periódicos, explica que as cidades humanas fundadas nas planícies e próximas ao mar foram outrora inteiramente aniquiladas pela irrupção de um terrível dilúvio. Os únicos sobreviventes da catástrofe (*hoi tóte periphýgóntes tèn phlorán*), prossegue ele, foram os pastores, que viviam isolados nas regiões elevadas. De acordo com o Estrangeiro, esses pastores, pequenas centelhas do gênero humano habitando o cume das montanhas, deviam ser totalmente ignorantes das artes praticadas nas cidades (*apeírous eímai tekhnôn kai en toís ástesi*), em particular de todos os artifícios (*mekhanôn*) pelos quais os cidadãos, em virtude da cobiça e do desejo de vitória (*eis pleonexías kai philonikías*), se fazem mal uns aos outros. Clínia aceita essa primeira explicação, dizendo que é ao menos provável (*eikòs goûn*) que as coisas tenham se passado assim. O Estrangeiro nota, então, que, com a destruição das cidades e das artes, todos os instrumentos (*órgana*) e as descobertas realizadas nos diversos domínios do saber igualmente desapareceram, deixando um terrível vazio técnico e material. A situação, provavelmente, deve ter permanecido assim por miríades de anos (*myriákis myría étē*) e foi somente em um tempo mais recente que algumas invenções foram criadas por seres extraordinários como Dédalo, Orfeu, Palamedes, Mársias, Olimpo, Anfion e Epimênides.⁴⁵ Por outro lado, continua o Estrangeiro, no que concerne à legislação e à organização política, as coisas não estavam evidentemente numa melhor condição: nesse mundo desolado que emerge do dilúvio, onde reinava uma imensa e assustadora solidão (*myrián mén tina phoberán eremían*) e abundava uma grande quantidade de terra, não havia efetivamente nenhum vestígio de leis nem de autêntica vida civil, com tudo o que essa comporta de bom e de mau, o que impossibilitava, pois, que os sobreviventes da catástrofe se tornassem completos (*gegonénai teléous*) seja

históricos, as leis que determinam o desenvolvimento, o apogeu e a ruína dos regimes, de forma a poder distinguir assim as boas das más organizações políticas. Cf. SAUNDERS, T. *Notes on the Laws of Plato*. London: Institute of Classical Studies, 1972. Bulletin Supplement n. 28, p. 13: "Plato's aim throughout the historical excursus of Book III is not merely to produce an accurate chronological account, but to understand the reason for the rise and fall of the states and their various transformations". Mesma perspectiva em BURY, R. G. Plato and History. *Classical Quarterly*, New Series, Oxford, v. 1, n. 1/2, 86-93, Jan.-Apr. 1951, p. 88 e em JOUANNA, J. Le médecin, modèle du législateur dans les *Lois* de Platon. *Ktema*, Strasbourg, v. 3, p. 77-91, 1978, p. 78-79.

⁴⁵ PLATÃO. *Leis*, III, 677b-e.

no que diz respeito à virtude, seja no que diz respeito ao vício (*pròs aretèn è pròs kakían*). O renascimento da civilização e o desenvolvimento das cidades a partir dessa vida primitiva deve ter levado, sem dúvida, um tempo extraordinário, visto que os pastores foram por séculos assolados pelo medo (*phóbos*) de descer novamente às planícies (*ek gàr hypselón eis tà pedía katabáinein*).⁴⁶

Essas primeiras descrições do Ateniense acerca das características da vida primitiva possuem, a nosso ver, uma importância fundamental no contexto do livro III, visto que elas enunciam um princípio decisivo para a compreensão do seu significado, a saber: o de que o desenvolvimento da vida moral está intimamente associado ao lento e penoso processo de reconstrução da civilização e da sociedade urbana. Com efeito, os pastores primitivos são considerados incapazes de se tornar completos (*teléous*) na virtude ou na maldade porque ignoram os recursos e perigos inerentes à vida civilizada: seu desconhecimento da civilização explica, assim, sua inocência e sua imaturidade moral.⁴⁷ Isso significa, portanto, que a condição primeva do homem, no que diz respeito à moralidade, é uma condição ambígua, de indeterminação, e que a realização da verdadeira *areté* e de seu oposto pressupõe a formação de uma certa complexidade de caráter cuja existência só é possível a partir do desenvolvimento da vida urbana e propriamente política. Ou seja, o estado original do homem não é um estado inteiramente “paradisiaco”, mas um estado de penúria técnica e moral: os primeiros pastores eram criaturas ingênuas, dominadas pelo medo e pela ignorância. A principal conseqüência decorrente dessa idéia é a de que, do ponto de vista histórico, a suprema perfeição (ou perversão) do homem não deve ser buscada no princípio, mas no fim, isto é, com o advento da sociedade política, pois apenas no interior da sociedade política pode o ser humano encontrar a condição satisfatória para a plena manifestação de todas as possibilidades de sua natureza.

Dando prosseguimento à sua análise, o Estrangeiro observa em seguida que a condição de penúria técnica e material na qual se encontrava o mundo pós-diluviano tornava o contato entre os sobreviventes extremamente difícil, obrigando-os assim a viver em uma situação de radical isolamento. De fato, esses sobreviventes não possuíam veículos ou meios de transporte (*poréua*) e tampouco conheciam a arte de fabricá-los. Além disso, de vez que a metalurgia e todas as ciências ligadas ao trabalho dos metais haviam desaparecido sob as

⁴⁶ PLATÃO. *Leis*, III, 678a-c.

⁴⁷ Cf. GOULD, J. *The development of Plato's Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1955, p. 88.

águas do dilúvio, eles não podiam nem mesmo forjar ferramentas para cortar madeira. Ora, é fácil ver que, sem esses recursos e conhecimentos técnicos indispensáveis, tais homens estavam, por conseguinte, privados de toda e qualquer possibilidade de se comunicar uns com os outros de maneira efetiva e constante.⁴⁸ Seu destino era, assim, o de vagar pela terra devastada, levando uma vida nômade e solitária. Mas, acrescenta imediatamente o Atenense, não obstante essas dificuldades, havia em um tal contexto, paradoxalmente, aspectos positivos. As sedições e as guerras (*stásis háma kai pólemos*), por exemplo, que tantos males provocam aos povos e às sociedades, não mais existiam e não mais assolavam, portanto, a vida humana. E isso, explica ele, por duas razões principais. Em primeiro lugar, porque os homens desse período, por causa de sua grande solidão (*di'ereímian*), não se viam uns aos outros como inimigos, mas, antes, se regozijavam quando porventura se encontravam, manifestando amizade e afeto recíprocos. Em segundo lugar, porque, apesar da penúria material, não havia para eles verdadeira pobreza: a alimentação (*trophé*) era realmente suficiente para todos e os pastos para o rebanho abundavam em vários pontos da terra, não constituindo motivo de conflito entre os indivíduos; havia, igualmente, grandes quantidades de roupas, habitações e abrigos. Graças a essas condições econômicas favoráveis, os sobreviventes do dilúvio não eram, pois, nem muito pobres (*pénetes sphódra ouk ésan*) nem impelidos pela pobreza (*oud'hypò penías anankazómenoi*) a se disputarem entre si. Porém, observa o Estrangeiro de Atenas, se eles não eram pobres, é preciso notar que eles tampouco eram ricos (*plóusioi d'ouk án pote egénontó*), visto que ignoravam inteiramente aquilo que constitui a fonte primária de toda riqueza, a saber, o uso do ouro e da prata. Ora, as comunidades onde a pobreza e a riqueza não coexistem (*méte plóutos synoiké(i) méte penía*) são as que em geral produzem os mais nobres caracteres (*gennaiótata éthé*), pois em tais comunidades não há espaço nem para a desmesura, nem para a injustiça nem para a inveja (*oúte gár hýbris oút' adikía, zéloi te aú kai phthónoi ouk engígontai*). Podemos, portanto, dizer, conclui o Atenense, que os pastores primitivos eram bons (*agathoi*) por um lado em virtude das coisas ditas acima, por outro, porque eles possuíam uma certa ingenuidade ou simplicidade de caráter (*enétheia*) que os levava a acreditar em tudo que lhes era dito acerca das coisas nobres e vis (*kalà kai aiskhrá*). Ao escutar, por exemplo, histórias sobre os deuses e os homens, nenhum desses

⁴⁸ PLATÃO, *Leis*, III, 678c.

pastores, dada a sua simplicidade (*euétheis óntes*), possuía a sabedoria (*sophía*) de suspeitar (*hyponoeîn*) que o que lhes era contado poderia ser falso, e, sem qualquer questionamento, eles conformavam assim toda a sua vida ao que era narrado.

Essas palavras do Ateniense deixam novamente clara a profunda ambigüidade que caracterizava o estado moral do homem primitivo: ao mesmo tempo em que os pastores são considerados bons e justos, eles são vistos como seres ingênuos e desprovidos de sabedoria. Pode-se pensar, assim, que a ausência de *sophía* é, pois, paradoxalmente, a condição fundamental para a preservação da sua bondade, de vez que a ignorância que os acompanha, impedindo-lhes o acesso ao questionamento acerca do que é bom ou mau, verdadeiro ou falso, é o que conserva intactas sua simplicidade e sua *naïveté*.⁴⁹ Ora, Platão define essa condição moralmente ambígua dos primeiros pastores através do uso de um termo especial: *euétheia*. Como se sabe, tal termo possui, em grego, um sentido dúbio, pois ele pode significar “bondade”, “candura”, “bonomia”, mas também, em um viés mais pejorativo ou irônico, “ingenuidade”, “tolice”, “estupidez”. O mesmo ocorre com o adjetivo *euethés*, que significa “bom”, “simples”, “honesto”, mas igualmente “ingênuo”, “tolo”, “estúpido”. Recorrendo a esses vocábulos para descrever o caráter dos sobreviventes do dilúvio, Platão visa a expressar, assim, a situação de ambigüidade e mediocridade moral que caracteriza a sociedade primitiva, o estado de bucólica inocência do homem arcaico, que, carecendo ainda de acesso à racionalidade, dispõe, sem dúvida, de uma certa bondade, mas de uma bondade espontânea e ingênua, que, sendo desprovida de reflexão, encontra-se, pois, aquém do domínio da verdadeira e plena moralidade.⁵⁰

Ainda uma vez, Clínius aprova o discurso do Ateniense, afirmando que tudo o que foi dito lhe parece exprimir convenientemente o que aconteceu no passado (*emoî goûn syndokeî*). Com esse consentimento de seu interlocutor, o Estrangeiro pode então retomar sua narrativa e propugnar que, no que diz respeito à legislação, assunto principal do diálogo, as sociedades primitivas

⁴⁹ Cf. PANGLE, Th. *The Laws of Plato*. Translated with notes and an interpretive essay. Chicago: Chicago University Press, 1988, p. 426: “[...] while the Athenian suggests that primitive man might have been superior as regards courage, moderation and justice, he does not begin to ask whether primitive was superior in wisdom; primitive man had no wisdom of any kind. His simplicity, piety, credulity took place of wisdom”.

⁵⁰ Cf. GAUDIN, C. EYHΘEIA: La théorie platonicienne de l’innocence. *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, Paris, n. 2, p. 145-168, 1981. Ver também BRISSON, L. *Platon, les mots et les mythes: Comment et pourquoi Platon nomma le mythe?* Paris: Éditions de la Découverte, 1994, p. 153-154.

estavam em uma situação singular, na medida em que elas não tinham necessidade nem de legisladores nem de leis escritas. Com efeito, explica ele, os homens que viviam nessa época não conheciam o dispositivo da escritura (*grámmata*), o que fazia com que todo seu modo de vida fosse fundado, por conseguinte, sobre o respeito dos costumes (*éthe*) e da lei ancestral (*pátrios nómos*). Ora, um tal *modus vivendi*, que carece do recurso da legislação escrita, não deixa de constituir, porém, segundo o Ateniense, um tipo especial de regime (*politeía*), a saber, o que denominamos precisamente de autocracia (*dynasteía*), forma de poder que existe ainda em algumas regiões da Grécia e do mundo bárbaro e da qual fala Homero quando descreve a sociedade dos Ciclopes.⁵¹ De fato, referindo-se aos *Ciclopes*, o grande poeta afirma:

*leis desconhecem, bem como os concílios na ágora pública./ Vivem agrestes, somente nos cimos das montanhas,/ em grutas côncavas, tendo cada um sobre os filhos e a esposa / plenos direitos, sem que dos demais o destino lhe importe.*⁵²

Clínias considera a evocação desses versos agradável e afirma que tudo quanto ele pôde conhecer de Homero sempre lhe soou cheio de urbanidade; ao mesmo tempo, contudo, ele confessa que os cretenses não estão muito familiarizados com a épica homérica, visto que, de um modo geral, eles não fazem uso de poetas estrangeiros. Megilo, porém, afirma que tal não é o caso entre os lacedemônios e que Homero sempre foi tido, pelos homens de seu país, como um dos mais importantes poetas gregos; ademais, acrescenta o espartano, ele serve como uma boa testemunha para o discurso desenvolvido, porquanto através de seu *mythos* ele parece considerar que a primeira forma de regime ou *politeía* se caracteriza pela selvageria. O Ateniense acata a observação de Megilo e deixa entrever assim a intenção subjacente à sua referência aos Ciclopes: comparando a sociedade primitiva à comunidade

⁵¹ PLATÃO. *Leis*, III, 679e-680a. A maioria dos tradutores dá ao termo *politeía* presente nesse passo conotações políticas. Cf., por exemplo, SAUNDERS, T. *Plato, The Laws*. Harmondsworth: Penguin Books, 1975, p. 123, que verte o vocábulo por “political system”, e CASTEL-BOUCHOUCHI, A. *Platon: Les Lois* (extraits). Introduction, traduction nouvelle et notes. Paris: Gallimard, 1997, p. 160, que opta pela tradução “régime politique”. Mas trata-se aí de um equívoco, que compromete indiscutivelmente a compreensão da exposição histórica desenvolvida pelo Estrangeiro. Com efeito, o patriarcado primitivo, embora seja uma estrutura social já dotada de uma certa organização do poder, antecede evidentemente a constituição da cidade ou sociedade civil propriamente dita, e é, pois, um estado que nada tem de político. Tendo em conta esse fato, deve-se então concluir que Platão usa o vocábulo *politeía* nessa passagem de uma maneira lata, no sentido de forma de mando ou de governo em geral, de modo que a tradução mais conveniente para ele, em um tal contexto, seria conseqüentemente “regime”.

⁵² HOMERO. *Odisseia*, IX, 112-115.

desses seres cruéis e violentos (como é sabido, os Ciclopes ignoravam os deuses e a hospitalidade e eram canibais), ele pretende mais uma vez forçar uma reflexão sobre a condição insólita e ambígua dos primeiros homens: sua simplicidade e inocência não excluíam, ao que tudo indica, algo de selvagem e de brutal; sua falta de sofisticação parece ter tido como contrapartida uma certa violência natural. O que nos leva à conclusão de que a superação da vida pré-política e o desenvolvimento da cidade, ao propiciarem conforto e segurança, contribuem, de certa forma, para tornar os homens mais suaves e dóceis.⁵³

Seja como for, ao dar continuidade ao seu raciocínio, o Ateniense não se detém mais sobre essas questões, mas trata de levar adiante sua exposição, observando como funcionava essa primeira forma de organização social surgida após o dilúvio denominada *dynasteía*. Em seu modo de ver, a característica principal desse tipo de regime consistia no fato de que os homens, vivendo dispersos (*diēsparménōn*), organizavam-se em habitações (*oikéseis*) e em famílias (*génē*) isoladas, no interior das quais o membro mais velho do clã (*presbýtatos*), ou seja, o patriarca,⁵⁴ governava com uma autoridade hereditária e absoluta, enquanto os demais membros do grupo lhe seguiam como um bando de pássaros (*katháper orníthes*).⁵⁵ Para o Ateniense, esse governo autocrático e patriarcal exercido no interior de um *génos*, do qual a sociedade dos Ciclopes constitui um bom exemplo, representa curiosamente a mais justa de todas as formas de realeza (*basileían pasôn dikaiótaten*) - talvez, poderíamos conjecturar, porque ele nos fornece, de um modo um pouco confuso e cifrado, uma imagem do que seria o governo verdadeiramente ideal, isto é, o governo do filósofo, também ele absoluto e autocrático.⁵⁶

Na continuação de seu discurso, o Estrangeiro de Atenas observa então que, com o passar do tempo, esses pequenos clãs ou grupos familiares de estrutura patriarcal terminam por se encontrar e se reunir para formar comunidades maiores, as chamadas vilas (*eis tò koimòn mézous poióuntes póleis pleíous synérkhontai*), nas quais os homens, abandonando o pastoreio, passam a

⁵³ Ver PANGLE, 1988, p. 427.

⁵⁴ Sobre a *vetustas* ou idade mais avançada como princípio de designação do governante na família primitiva, cf. também ARISTÓTELES. *Política*, I, 1252b21: “toda família é governada de forma monárquica pelo homem mais velho” (*pása oikía basileúetai hypò toû presbýtaton*).

⁵⁵ Segundo CASTEL-BOUCHOUCHI, 1997, p. 329, n. 13, a comparação dos homens a um bando de pássaros é um símile de inspiração homérica e constitui um *hápax* nos diálogos platônicos.

⁵⁶ PLATÃO. *Leis*, III, 679e-680e. Acerca do melhor regime como o governo absoluto e autocrático do filósofo, ver PLATÃO. *Político*, 292a-297e; PLATÃO. *Leis*, IX, 875c-d.

praticar a agricultura e outras técnicas até então ignoradas.⁵⁷ Clínicas acredita que é bem provável (*eikós*) que um tal desenvolvimento tenha efetivamente ocorrido, determinando a passagem do velho *génos* às vilas. Ora, o que é igualmente provável (*eikós*), observa em seguida o Estrangeiro, é que a formação desses vilarejos a partir da reunião das famílias primitivas engendrou uma situação política nova. De fato, explica ele, quando os clãs familiares cresceram e se encontraram na constituição das vilas, cada tribo entrou na nova comunidade trazendo seus próprios valores e costumes (*ídia éthē*). Uma tal diversidade de costumes, obviamente, corria o risco de engendrar disputas entre os grupos, visto que cada família julgava que seus hábitos eram superiores aos dos outros *génē*. A fim de resolver esse problema, foi preciso assim que uma comissão de representantes dos diferentes clãs se organizasse, no intuito de selecionar entre as múltiplas tradições em conflito aquelas que eram realmente melhores e superiores, criando dessa forma princípios e normas válidos para todos os membros da comunidade. Essa codificação de costumes, afirma o Ateniense, é, aparentemente (*hás éoiken*), a origem mesma da legislação (*arkhē nomothésias*), razão pela qual os homens que a realizaram foram considerados como os primeiros legisladores.⁵⁸

A descoberta da escrita, possibilitando a redação das leis e a uniformização dos costumes, marca, assim, o fim do patriarcado primitivo (*dynasteía*) e a passagem a um sistema social mais complexo: as tribos. Ora, uma vez terminado o trabalho de codificação dos costumes, os legisladores estabeleceram então os novos chefes políticos (*arkhontes*) responsáveis pelo comando das vilas, os quais governaram o povo de acordo com as leis instituídas. O Ateniense designa essa segunda forma política originada a partir dos velhos regimes patriarcais de aristocracia ou monarquia, sistema de governo baseado no respeito à legislação escrita e não mais na autoridade despótica do membro mais velho da família.⁵⁹ Na continuação de seu discurso, o Estrangeiro mostra que a etapa seguinte do desenvolvimento histórico, responsável pelo

⁵⁷ A utilização do termo *pólis*, “cidade”, para descrever essa etapa do desenvolvimento histórico é surpreendente: a palavra mais apropriada seria, sem dúvida, *kúme*, “vila”, que expressaria melhor a progressão *oikía-kúme-pólis* que visa a explorar o diálogo nesse passo. O vocabulário de Platão é, pois, aqui, impreciso. Weil (1959, p. 73) acredita que essa imprecisão se explica em parte pelo fato de o filósofo, neste momento do livro III, seguir de muito perto o texto homérico, que não emprega senão o substantivo *pólis*. Vale lembrar que alhures, no livro I, 626c et seq., Platão havia adotado a terminologia correta, explicando a passagem progressiva das casas às vilas e das vilas à cidade.

⁵⁸ PLATÃO. *Leis*, III, 681a-d.

⁵⁹ PLATÃO. *Leis*, III, 681d.

advento de um terceiro tipo de regime, é caracterizada pelo aparecimento das cidades propriamente ditas e da vida civil e tem sua origem quando os homens ousam descer novamente do alto das montanhas para se estabelecer em comunidades instaladas nas regiões planas. O Estrangeiro evoca como exemplo desse novo momento da história humana a fundação de Tróia em uma planície próxima ao monte Ida, e crê que ele se situa provavelmente muito tempo depois do dilúvio, porquanto seu aparecimento pressupõe que os homens, alojando-se no sopé das montanhas e fundando cidades nas proximidades de rios, tenham sido atingidos por um extraordinário esquecimento da catástrofe primitiva. Seja como for, ao levar adiante seu discurso, o Ateniense mostra como essas cidades com o tempo se desenvolveram, se multiplicaram e, ao se encontrarem, deram origem a uma nova forma de regime: a confederação, sistema político mais sofisticado, resultante da união de várias *póleis* através do estabelecimento de um pacto associativo. O exemplo evocado agora é o da confederação dórica, organização política promissora que reuniu três das cidades mais poderosas do Peloponeso: Argos, Messênia e Esparta.⁶⁰

A seqüência do discurso do Estrangeiro é consagrada à análise das causas que levaram à ruína dessa confederação dórica e ao relativo sucesso de Esparta face à derrocada de Argos e Messênia. A conclusão a que chega o Estrangeiro a partir dessa análise é que o êxito histórico do regime espartano se explica pela forma peculiar de organização de seu sistema político, um sistema misto que, mesclando e combinando diversos tipos de autoridade, evitou a concentração exacerbada do poder em um único órgão de governo. A parte final do livro III das *Leis* é dedicada à demonstração da validade política do princípio do regime misto ilustrado por Esparta, através de uma reflexão sobre a ascensão e a queda de dois outros importantes sistemas políticos: a democracia ateniense e o despotismo persa. Não me deterei, aqui, porém, na análise e interpretação dessas importantes passagens do livro III das *Leis*, que exercerão, como se sabe, uma profunda influência na história da filosofia política ocidental. Gostaria, pelo contrário, de retornar, agora, ao início da exposição arqueológica do Estrangeiro, a fim de poder considerar alguns de seus elementos relativos à representação da sociedade primitiva e compará-los com a descrição da primeira cidade da *República*.

Como vimos, a sociedade de pastores que emerge após o advento

⁶⁰ PLATÃO. *Leis*, III, 682e-684e.

do dilúvio é uma sociedade caracterizada por dois traços fundamentais: a penúria técnica e o medo. Com efeito, os pastores primitivos são considerados como ignorantes (*ápeiroi*) das artes praticadas nas cidades – sobretudo da arte de lidar com os metais – e como seres dominados pelo pavor de um novo cataclisma. Desconhecendo, assim, a arte da metalurgia, esses pastores são, evidentemente, incapazes de forjar ferramentas e meios de transporte, razão pela qual eles não têm contatos freqüentes entre si, não podendo, pois, praticar o comércio. Ora, tendo em conta esses elementos, percebemos então que a sociedade pós-diluviana descrita pelas *Leis* difere bastante da primeira cidade apresentada por Sócrates na *República*, de vez que esta última apresenta um conhecimento tecnológico superior ao daquela (com efeito, ela já domina a metalurgia) e pratica o comércio e a arte da navegação como atividades regulares. Mas, não obstante essas diferenças, acreditamos que essas duas comunidades podem ser aproximadas, na medida em que elas exercem uma função discursiva semelhante na economia nos dois diálogos, qual seja, a de apresentar-nos uma visão da gênese e dos primórdios da vida política, mediante a descrição de organizações comunitárias que antecedem à constituição de uma cidade plenamente desenvolvida.

Pois bem, exercendo uma função discursiva semelhante, essas duas versões das origens da vida política veiculam uma representação igualmente ambígua ou ambivalente do estatuto da virtude dos homens primitivos. De fato, como pudemos observar, o Estrangeiro das *Leis*, tal como Sócrates na *República*, concede aos homens de antanho a posse de uma determinada virtude, a posse de uma certa *areté*. É verdade que o Estrangeiro remonta, em última análise, a fonte dessa virtude ou *areté* dos primeiros homens à completa ausência de saber que imperava nos primórdios, à ignorância e à inocência (*enêtheia*) derivadas da falta de uma verdadeira vida urbana ou civil. Curiosamente, porém, o Estrangeiro das *Leis*, como Sócrates na *República*, sugere que essa virtude baseada na ignorância e na inocência é superior às sofisticações da vida civil e dá a entender que os homens primitivos eram mais nobres, mais valorosos e mais moderados que os homens civilizados. O Estrangeiro ousa confrontar, pois, explicitamente, a civilização e as suas benesses em nome de uma bondade primitiva, em nome de uma bondade ingênua e quase selvagem. Mas esse é apenas um aspecto da questão, pois ao mesmo tempo em que o Estrangeiro reconhece que os homens primitivos eram bons e virtuosos, ele admite que esses homens não podiam se tornar completos (*téleioi*) seja em relação à virtude,

seja em relação ao vício, e que eles estavam, portanto, de certa forma, aquém da verdadeira excelência humana.⁶¹ E isso, como mostra o Estrangeiro, por uma razão muito simples: embora o homem primitivo possa ser considerado como mais moderado, mais nobre e mais valoroso do que o homem urbano e civilizado, ele não pode ser considerado, porém, como superior no que diz respeito à sabedoria (*sophía*). Pelo contrário, o homem primitivo não dispunha de nenhuma sabedoria, de vez que sua simplicidade, ingenuidade e credulidade (o homem primitivo acreditava em tudo que lhe era dito acerca dos deuses) faziam as vezes do saber e do conhecimento.

Ora, como devemos entender essa apresentação ambígua da bondade do homem primitivo e essa problematização da vida política e civilizada? A nosso ver, para uma adequada compreensão desse ponto, uma leitura mais literal e, por isso mesmo, mais apressada, deve ser desde já descartada. De fato, o Estrangeiro das *Leis*, tal como Sócrates na *República*, não pretende advogar com esse procedimento nenhum tipo de bucolismo, nenhum retorno aos “velhos tempos”, e não alimenta, assim, nenhuma nostalgia das origens. Ao contrário, ele admite explicitamente, como pudemos notar, que a completa manifestação da natureza humana, seja em relação à virtude, seja em relação ao vício, só pode vir à tona no contexto da vida civil ou urbana. Se, pois, o Estrangeiro desafia a cidade desenvolvida ou civilizada em nome de uma inocência primitiva, em nome de uma bondade ingênua e pré-reflexiva, devemos suspeitar que ele age assim movido por uma intenção mais sutil. Com efeito, ao confrontar as benesses da civilização com uma *areté*, digamos, rústica, o que o Estrangeiro visa fazer é mostrar que se a sabedoria e a educação para a sabedoria são negligenciadas, então o valor da civilização e dos benefícios materiais a ela associados tornam-se fundamentalmente problemáticos e questionáveis. Nesse sentido, o ensinamento a ser extraído dessa passagem das *Leis* é semelhante àquele que já havia sido pelo sugerido pela *República*, a saber: que a pretensão da cidade de ser o horizonte superior de realização da natureza humana e de sua excelência somente pode ser justificada se a cidade assume como sua missão o projeto de promover a mais alta aspiração humana: a busca do saber. Ou seja, a função suprema da cidade é formar e educar o homem tendo em vista a satisfação de seu desejo mais elevado, o desejo de conhecimento. Se a cidade dá aos homens todo o conforto

⁶¹ PLATÃO. *Leis*, III, 678a-b.

e todo o bem-estar propiciados pelo desenvolvimento das artes e das técnicas, mas não subordina esse processo de melhoria das condições materiais da existência a nenhuma meta cultural superior, a nenhum projeto de *paideia*, ela corre o risco de fazer do homem um animal muito menos decente do que ele era nos primórdios da vida social.⁶² Tal fato é precisamente o que determina a ambigüidade de toda vida política e civilizada. A conclusão que podemos retirar dessa reflexão é, então, que, na perspectiva platônica, tal como podemos observar por essas importantes passagens da *República* e das *Leis*, o mero desenvolvimento da civilização e de suas benesses não é de maneira alguma um índice seguro de aperfeiçoamento humano e que a busca do homem por sua excelência ou *areté*, correndo o risco de se estagnar numa mera cultura do conforto e do bem-estar, pode ser um processo longo e sinuoso.

RESUMO

Este artigo pretende realizar uma reflexão sobre a politogonia platônica, mediante uma abordagem comparativa de certas passagens do livro II da *República* e do livro III das *Leis* que tratam especificamente da questão da origem da cidade ou comunidade política. O intuito que nos guia no desenvolvimento dessa reflexão é o de observar como, apesar de algumas diferenças conceituais e terminológicas relevantes, a representação platônica da vida primitiva veiculada nesses dois textos é profundamente ambígua e problemática, sobretudo no que diz respeito a um tema essencial da reflexão política explorada pelos Diálogos: o tema da *areté*. Palavras-chave: *Areté*. *Pólis*. *Enétheia*. Vida política. Progresso.

RESUME

Cet article cherche à faire une réflexion sur la politogonie platonique en utilisant une approche comparative de quelques passages du livre II de la *République* et du livre III des *Lois* qui concernent spécifiquement à la question de l'origine de la ville ou de la communauté politique. Notre intention dans le développement de cette réflexion est d'observer comme, malgré quelques différences conceptuelles et terminologiques importantes, la représentation platonique de la vie primitive mentionnée dans ces deux textes est profondément ambiguë et problématique, surtout en ce qui concerne un sujet essentiel de la réflexion politique explorée par les Dialogues: le sujet de l'*aretè*. Mots-clés: *Aretè*. *Pólis*. *Enètheia*. Vie politique. Progrès.

⁶² Ver PANGLE, 1988, p. 427.

O PODER DO FALSO NO *HÍPIAS MENOR* DE PLATÃO

CAROLINA ARAÚJO

*Instituto de Filosofia e Ciências Sociais
Universidade Federal do Rio de Janeiro*

O encontro entre Sócrates e Hípias, narrado no *Hípias Menor* de Platão, torna-se uma discussão sobre a poesia homérica, ensejada pela demonstração de hermenêutica do estrangeiro há pouco finda. A multidão que formava a sua platéia já se dispersou e agora, que o número de presentes é menor, Sócrates, incitado por Eudicos, pergunta a Hípias o seu parecer sobre a declaração de Apemantos, pai de Eudicos, de que Aquiles seria superior a Odisseu. Hípias concorda com a afirmação, justificando-a por ser Aquiles o melhor dos guerreiros de Tróia (ἄριστον μὲν ἄνδρα Ἰαχίλλεα τῶν εἰς Τροίαν ἀφικομένων¹), Nestor o mais sábio², enquanto Odisseu seria o mais multifacetado (πολυτροπώτατον). Nesse contexto, a dúvida de Sócrates parte menos das considerações sobre Odisseu do que da caracterização do próprio Aquiles: “Aquiles não é representado por Homero como multifacetado?” (ὁ Ἰαχίλλεος οὐ πολύτροπος τῷ Ὀμήρῳ πεποιήται;³).

Na justificativa apresentada por Hípias à sua posição, temos que Aquiles não pode ser multifacetado, porque isso significa dizer falsidades (τὸν πολύτροπον ψευδῆ λέγεις⁴), ao passo que, nos versos homéricos, ele declara: “inimigo meu, tal como as portas do Hades, é aquele que algo oculta nas entranhas, mas diz algo de outro” (εχθρὸς γὰρ μοι κείνος ὁμῶς; Αἶδαο πύλησιν, ὅς

¹ PLATÃO. *Hípias Menor*, 364c.

² Como bem aponta Balaudé, a diferença entre o caráter verdadeiro – na figura de Aquiles – e o caráter sábio – na de Nestor – não é um mero detalhe para se compreender o que Hípias entende como verdade e a refutação a que Sócrates o submeterá, cujo propósito, como pretendemos mostrar, é exatamente o de introduzir o conhecimento como um critério para a verdade. Cf. BALAUDÉ, J. F. Que veut montrer Socrate dans l’*Hippias Mineur*? In: GIANNANTONI, G.; NARCY, M. *Lezioni socratiche*. Napoli: Bibliopolis, 1997. p. 259-277.

³ PLATÃO. *Hípias Menor*, 364e.

⁴ PLATÃO. *Hípias Menor*, 365b.

χ' ἕτερον μὲν κεύθη ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἴπη).⁵ Em suma, residiria, segundo Hípias, na definição mesma de “multifacetado” a justificativa de sua depreciação, uma vez que é exatamente por dizer falsidades que Odisseu é tido como pior do que Aquiles, por sua vez compreendido como o mais simples e verdadeiro (ἀπλούστατος καὶ ἀληθέστατος⁶) ao afirmar: “quanto a mim, direi o que irá se realizar” (αὐτὰρ ἐγὼν ἐρέω ὡς καὶ τετελεσμένον ἔσται).⁷

A primeira tese a ser refutada por Sócrates foi tradicionalmente tomada como um paradoxo, já que afirma que o engano de Hípias, e também de Homero, repousa sobre a convicção de que o homem verdadeiro seja diferente do falso e de que não haja coincidência possível desses dois adjetivos em um mesmo homem. De que esse é o primeiro passo argumentativo socrático deduz-se do confronto entre uma primeira afirmação sobre a questão em Homero – “Pois parece, ao que parece, ser, em Homero, um o homem verdadeiro e outro o falso, mas não o mesmo” (Ἐδόκει ἄρα, ὡς ἔοικεν, Ὁμήρω ἕτερος μὲν εἶναι ἀνήρ ἀληθής, ἕτερος δὲ ψευδής, ἀλλ' οὐχ ὁ αὐτὸς.⁸) – com a conclusão socrática um pouco mais adiante:

Ὁρᾷς οὖν, ὅτι ὁ αὐτὸς ψευδής τε καὶ ἀληθής περὶ τούτων καὶ οὐδὲν ἀμείνων ὁ ἀληθής τοῦ ψευδοῦς; ὁ αὐτὸς γὰρ δήπου ἐστὶ καὶ οὐκ ἐναντιώτατα ἔχει, ὥσπερ σὺ ᾤου ἄρτι.

Vês então que, sobre essas coisas, é o mesmo (homem) o verdadeiro e o falso e em nada o verdadeiro é superior ao falso? São o mesmo e não contrários extremos, como pensaste anteriormente.

O desafio que se impõe ao leitor pelo dito paradoxo é a compreensão

⁵ PLATÃO. *Hípias Menor*, 365b. Cf. HOMERO. *Ilíada*, IX, 313.

⁶ PLATÃO. *Hípias Menor*, 364e.

⁷ PLATÃO. *Hípias Menor*, 365b. Cf. HOMERO. *Ilíada*, IX, 314. Uma nota deve ser feita sobre o sentido de se dizer o que irá se realizar, uma vez que não se trata de uma atitude profética de Aquiles, mas do modo como o herói revela em palavras todos os seus propósitos sem ocultá-los. “Isso repousa sobre uma compreensão da ação que é teleológica em um sentido particularmente forte: os heróis aparecem sempre na iminência de atingir objetivos que se constituem como o horizonte de suas ações mesmo quando não se realizam. Em virtude dessa compreensão, *palavra* e *ação* se relacionam de maneira essencialmente temporal. A remissão da palavra à ação se dá entre um ‘antes’ e um ‘depois’, no qual a palavra é apresentada como o que vem antes da ação e esta, como o que concretiza a palavra, a leva a seu termo, a completa. [...] É por esse motivo que os poemas homéricos podem empregar o verbo *τελέω* no sentido de ‘agir’, quer dizer, atingir o *τέλος* determinado pela palavra.” LOPES, A. O. D. *A força da palavra de Zeus*: um comentário a *Ilíada*, XIX, 83-138. Impresso de comunicação apresentada no IV Colóquio do Grupo Interdisciplinar de Pesquisas sobre as Sociedades Antigas, em Ouro Preto, em 2007. Ver p. 7.

⁸ PLATÃO. *Hípias Menor*, 365c.

⁹ PLATÃO. *Hípias Menor*, 367c-d.

do sentido em que verdadeiro e falso aparecem como o mesmo na conclusão socrática, uma passagem que, por sinal, garantiu ao *Hípias Menor* acusações de inautenticidade ou imoralidade.¹⁰ Nossa tentativa aqui é a de escapar de alguns desses grandes problemas na interpretação do diálogo, enumerando e analisando algumas hipóteses de leitura dessa passagem juntamente com as suas diferentes conseqüências para a argumentação. Deixando por um instante a conclusão e a argumentação de lado, podemos pensar a afirmação sobre Homero das seguintes maneiras:

i) por razões que não podemos saber, Homero deliberadamente optou por não conjugar em um mesmo personagem traços de um homem verdadeiro e de um homem falso. Essa primeira hipótese é prontamente descartada na argumentação, não exatamente por não ser plausível, mas por ter como conseqüência a inviabilidade e a falta de sentido de um diálogo sobre o tema, ao que diz Sócrates:

Τὸν μὲν Ὅμηρον τοίνυν ἑάσωμεν, ἐπειδὴ καὶ ἀδύνατον ἐπανερῆσθαι τί ποτε νοῶν ταῦτα ἐποίησεν τὰ ἔπη [...].

Deixemos Homero de lado, já que é impossível lhe perguntar o que pensava quando compôs essas falas .

Não é, pois, das idiossincrasias de Homero que trata o diálogo, mas da relação entre o texto e seu intérprete, Hípias, que se torna então co-responsável pelo sentido da interpretação ao ser capaz de dizer, como o fizera em sua demonstração, o que Homero disse.¹² A poesia pode ser objeto de diálogo entre seus intérpretes na referência a um campo lingüístico criado pelo poeta que pode ser compreendido e justificado por seus ouvintes/leitores.

ii) em Homero, o emprego do adjetivo “verdadeiro” é incompatível com o emprego do adjetivo “falso”, de onde se conclui que não se pode

¹⁰ Sobre a dificuldade do diálogo, diz Friedländer: “Não fosse o testemunho explícito de Aristóteles, provavelmente poucos críticos considerariam o *Hípias Menor* uma obra genuinamente platônica”. FRIEDLÄNDER, P. *Plato*. Translated by H. Meyerhoff. Princeton: Princeton University Press, 1964. v. 2, p. 146. Mesmo apesar de ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1025a1-13, autores como SCHLEIERMACHER, F. *Hippias minor oder der falsche Wahre: über den Ursprung den moralischen Bedeutung von gut*. Weinheim: Vch, 1989 e AST, F. *Platons Leben und Schriften*. Leipzig: Weidman, 1816 insistiram em desclassificá-lo. Cf. GROTE, G. *Plato and other companions of Sokrates*. London: John Murray, 1875. v. 1, p. 387-388.

¹¹ PLATÃO. *Hípias Menor*, 365c-d.

¹² “Já que tu pareces aceitar a responsabilidade e compartilhar daquilo que afirmas ter dito Homero, responde juntamente por Homero e por ti mesmo.” (σὺ δ' ἐπειδὴ φαίνῃ ἀναδεχόμενος τὴν αἰτίαν, καὶ σοὶ συνδοκεῖ ταῦτα ἄπερ φησὶ Ὅμηρον λέγειν, ἀπόκριναι κοινῇ ὑπὲρ Ὁμήρου τε καὶ σαυτοῦ - 365d).

atribuí-los simultaneamente ao mesmo substantivo. Assim, o que Sócrates contestaria a Hípias seria o fato de sustentar que o verdadeiro e o falso são adjetivos contrários e isso faria com que Sócrates tivesse que argumentar contra as regras do uso da linguagem. Se fosse essa a reação socrática, a conclusão da refutação a Hípias seria de que os termos “verdadeiro” e “falso” são vazios de sentido, não sendo adequados para se caracterizar personagens como Aquiles e Odisseu, e menos ainda para tentar estabelecer um privilégio de um sobre o outro. Embora não seja essa a conclusão socrática, nem sequer esse o caminho argumentativo escolhido por Sócrates, isso não impediu que muitas das críticas ao diálogo se sustentassem pela constatação de um grande ardil na argumentação.¹³

iii) em Homero, a atribuição do adjetivo “verdadeiro” é incompatível com a atribuição do adjetivo “falso” a um mesmo homem, não por uma impossibilidade de ordem lingüística, mas por uma questão histórica que diz respeito ao conjunto de todas as ações desse homem, agora não mais entendido como um substantivo, mas como um sujeito. Teríamos assim uma variante de ii, que proporia que, para se atribuir o adjetivo “verdadeiro” a um sujeito é preciso investigar o seu comportamento ao longo do tempo e, se em algum momento ele demonstra que também o adjetivo “falso” pode lhe calhar, não se pode, por ser o mesmo sujeito, chamar-lhe mais de verdadeiro.

A ser assim, Homero teria definido uma regra da construção dos personagens, segundo a qual o adjetivo atribuído a alguém tem que se fazer presente em todas as suas ações. Essa regra, Mulhern a identifica como caráter (*τρόπος*), entendido como “comportamento típico”, terminologia que vamos provisoriamente adotar, com vistas a estabelecer um diálogo com a interpretação desse autor.¹⁴ Por conseqüência dessa terceira hipótese, teríamos

¹³ Cf., por exemplo, a posição de Hoerber: “Em resumo, a terminologia confusa que equivale *φρόνησις* e *πανουργία* é a base da conclusão ilógica que relaciona *ψευδείς* com *σοφοί*. O raciocínio falso é evidente demais para maiores comentários”. HOERBER, R. G. *Plato's Lesser Hippias*. *Phronesis*, Assen, v. 7, p. 121-131, 1962, p. 125.

¹⁴ Mulhern, que também protesta contra o caráter sofisticado dessa primeira argumentação socrática, apresenta-a como uma confusão entre termos de naturezas distintas, a saber, termos que designam caráter (*τρόπος*), como o comportamento típico, e termos que designam poder (*δύναμις*), entendido como habilidade. MULHERN, J. J. *Tropos and polytropia in Plato's Hippias Minor*. *Phoenix*, Toronto, v. 22, p. 283-288, 1968. Weiss já defendeu de modo bem consistente que não há essa separação de gêneros nos termos apresentados na primeira argumentação. WEISS, R. *Ho agathos as ho dunatos in the Hippias Minor*. In: BENSON, H. (Ed.). *Essays on the philosophy of Socrates*. Oxford: Oxford University Press, 1992. p. 242-262. No entanto, podemos ainda adicionar um ponto, relevante para a nossa interpretação, que sustenta a crítica a Mulhern e vai além das conclusões de Weiss: trata-se da caracterização da

como expectativa para a refutação socrática uma análise das ações de Aquiles – personagem cujo caráter está particularmente em questão para Sócrates – com vistas a mostrar se Homero é coerente na adequação das ações a ele atribuídas com o seu caráter simples e verdadeiro. O problema é que, embora o *Hípias Menor* traga essa análise e a demonstração socrática da incongruência homérica, ela não acontece antes dos passos 369e-370e, ou seja, posteriormente à conclusão socrática sobre a identidade do verdadeiro e do falso. Ora, se não é esse o argumento que primeiramente refuta Homero, nos vemos na necessidade de descartar o problema da unidade do caráter e ter que supor uma outra via de interpretação dos critérios homéricos refutados por Sócrates. Assim propomos:

iv) em Homero, dizer de um homem que ele é falso é dizer que ele não é verdadeiro, de modo que ser falso é ser privado do verdadeiro e vice-versa. A ser tal, o que está em jogo na refutação socrática é uma diferença de status entre os dois adjetivos em questão, de modo que haja no homem falso, não apenas uma privação do verdadeiro, mas uma determinação própria ao que é a falsidade, algo que teria requisitos específicos. Em Homero, segundo Hípias, há um privilégio do verdadeiro sobre o falso, atestado pela superioridade de Aquiles sobre Odisseu (ἄμεινων Ἀχιλλεύς Ὀδυσσεύς εἶη¹⁵), que deve ser entendido a partir da conjugação da verdade com a simplicidade (ὅ μὲν Ἀχιλλεύς εἶη ἀληθής τε καὶ ἀπλοῦς¹⁶).

O que Hípias declara, embora não pareça se dar conta, é que, na diferença entre dizer o que irá se realizar, entendido como a correspondência entre o propósito de ação e a fala que caracteriza Aquiles (αὐτὰρ ἐγὼν ἐρέω ὡς καὶ τετελεσμένον ἔσται¹⁷) e a incongruência entre esses dois momentos, que caracteriza Odisseu (ὅς χ' ἕτερον μὲν κεύθη ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἶπη¹⁸), reside uma possibilidade aberta a Odisseu e privada a Aquiles: ser falso tem mais requisitos do que ser verdadeiro, é preciso que, além de se formular o propósito de ação, se formule uma fala que lhe seja diferente. Portanto – e assim sugerimos

passagem que vai de 369e a 370e como o *locus* de discussão disso que Mulhern chama *τρόπος*, ou seja, se Aquiles, nas ações retratadas na *Iliada*, corresponde ao que se caracteriza como a habilidade do verdadeiro. Assim, esse segundo momento argumentativo seria dedicado à identificação da *δύναμις* no *τρόπος* de Aquiles, o que transformaria o *Hípias Menor* não em um ardil na alternância dos sentidos atribuídos aos termos, mas precisamente na análise da relação entre esses vários sentidos dos termos.

¹⁵ PLATÃO. *Hípias Menor*, 363b.

¹⁶ PLATÃO. *Hípias Menor*, 365b.

¹⁷ PLATÃO. *Hípias Menor*, 365b.

¹⁸ PLATÃO. *Hípias Menor*, 365b.

que deve ser a compreensão da afirmação sobre o homem falso e verdadeiro em Homero – verdadeiro e falso não podem ser o mesmo porque há requisitos que caracterizam particularmente o falso. Reforça essa interpretação a definição que o próprio Hípias apresentará em seguida para o falso:

ΣΩ. Τοὺς ψευδεῖς λέγεις οἷον ἀδυνάτους τι ποιεῖν, ὡσπερ τοὺς κάμνοντας, ἢ δυνατούς τι ποιεῖν;

ΙΠ. Δυνατούς ἔγωγε καὶ μάλα σφόδρα ἄλλα τε πολλὰ καὶ ἔξαπατῶν ἀνθρώπους.

Sócrates: Dizes serem os falsos tais como os impossibilitados de fazer algo, como os doentes, ou os que podem fazer algo?

*Hípias: Para mim são os que podem fazer muitas e muitas coisas, sobretudo iludir os homens*¹⁹.

Frente às outras alternativas de interpretação, a vantagem dessa hipótese reside em dois pontos principais: a coerência na seqüência entre a declaração de Hípias e a argumentação de Sócrates centrada na noção de poder – o que não ocorria na hipótese iii – e a validade, não só argumentativa – colocada em xeque pela hipótese ii –, mas também moral (frente à alegada imoralidade do *Hípias Menor* em comparação com os outros diálogos platônicos), da conclusão socrática. Assim sendo, essa linha interpretativa proporcionaria um argumento de unidade do diálogo juntamente com um esclarecimento sobre a sua função no pensamento platônico.

Para demonstrar essa tese, passemos ao conteúdo da argumentação socrática que se centra na definição do multifacetado como alguém que detém um poder (*δυνατός*), deixando de lado a especificidade desse poder, apresentada por Hípias como sendo a ilusão dos homens. Esse desmembramento da definição de Hípias é de grande relevância para a compreensão do diálogo, uma vez que aparta o que Hípias considera chave na definição – a ilusão dos homens como a razão pela qual o multifacetado e falso é inferior ao simples e verdadeiro – daquilo que Sócrates considera importante – a noção de poder. Esse padrão de dissociação – segundo o qual os elementos valorativos referentes a uma avaliação própria a Hípias vão sendo descartados em função dos elementos epistêmicos que Sócrates quer analisar²⁰ – será mantido, como

¹⁹ PLATÃO. *Hípias Menor*, 365d.

²⁰ “A diferença entre as posições de Sócrates e Hípias é [...] a diferença entre dois tipos de conceitos de *δυναμῆς*, sendo um deles neutro e o outro negativo. É uma questão de onde se colocar a ênfase na frase *δυνατούς ἔξαπατῶν ἀνθρώπους*; para Sócrates, a ênfase deve ser dada a *δυνατούς*, para Hípias a *ἔξαπατῶν*.” (WEISS, 1992, p. 246).

veremos, até o final do diálogo, o que nos permite concluir que o propósito de Sócrates aqui não é o de refutar a definição de multifacetado (*δυνατός ἐξαπατῶν ἀνθρώπους*), mas o de negar que o verdadeiro, entendido como simples e como o que diz o que pretende, possa ser tomado como o seu oposto. Mais uma vez, a preocupação socrática é com a definição, não tanto da personalidade de Odisseu, mas sobretudo da de Aquiles.

Se assim podemos ler o argumento, o que ele pretende mostrar é que, se, como diz a sua conclusão, o verdadeiro e o falso são o mesmo²¹, está aí suposto do verdadeiro que ele não aja por inocência e inércia (*ὑπὸ ἡλιθιότητος καὶ ἀφροσύνης*²²), mas por capacidade e inteligência (*ὑπὸ πανουργίας καὶ φρονήσεως*)²³. Se Hípias caracterizava Aquiles como verdadeiro apenas por sua, digamos, sinceridade²⁴, ou seja, pela clara demonstração em palavras de seus propósitos, isso, ao ver de Sócrates, não é suficiente para lhe atribuir o adjetivo “verdadeiro”.²⁵ Para ser verdadeiro – assim como para ser falso – é preciso não só dizer o que se vai fazer, mas saber o que se vai fazer.²⁶

²¹ PLATÃO. *Hípias Menor*, 367c-d.

²² PLATÃO. *Hípias Menor*, 365e.

²³ PLATÃO. *Hípias Menor*, 365e. Este é precisamente o passo a que se refere Hoerber na citação apresentada na nota 5, caracterizado por ele como uma confusão entre termos, na qual o sentido pejorativo do termo *πανουργία*, em ressonância com o do termo *ψευδής*, seria anulado em função de um sentido neutro, que tentamos traduzir por “capacidade”. O que nos parece escapar a Hoerber é que o sentido pejorativo do termo é uma derivação posterior do seu sentido primeiro como “habilidade de fazer tudo” e desse sentido primeiro não seria Hípias, caracterizado exatamente por tal habilidade, quem iria dissociar a noção de inteligência (*φρόνησις*). Quanto à *ἀφροσύνη*, o seu sentido de demência e loucura não é senão derivado de um sentido de privação da inteligência que o aproxima da noção de ingenuidade, daí a nossa tradução por inércia.

²⁴ Utilizamos o termo “sinceridade”, que não encontra correspondente no texto, como referência a alguns dos termos que seriam característicos do tipo de caráter verdadeiro que Hípias atribui a Aquiles: dizer o seu propósito, sem nada ocultar (*ὅς χ' ἕτερον μὲν κεύθη ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἴπη. αὐτὰρ ἐγὼν ἔρέω ὡς καὶ τετελεσμένον ἔσται* - 365b), ser simples (*ὅ μὲν Ἀχιλλεύς εἴη ἀληθής τε καὶ ἀπλοῦς* - 365b), inocente e inerto (*ὑπὸ ἡλιθιότητος καὶ ἀφροσύνης* - 365e) e mudar de opinião por ingenuidade (*ὑπὸ εὐηθείας ἀναπεισθεῖς* - 371e). O propósito dessa oração está no diálogo com Vlastos, que propõe uma leitura da conclusão final do diálogo como uma perplexidade honesta, fundada na sinceridade (*παρησιία*) de ambos os interlocutores. (Cf. VLASTOS, G. *Socrates: ironist and moral philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991; p. 275-278). Como mostraremos adiante, o tema da sinceridade nos parece central no diálogo, porém com conseqüências distintas das extraídas por Vlastos.

²⁵ “Sócrates esclarece essa forma de naturalismo ético e obriga Hípias a admitir que o mesmo homem que é capaz de dizer falsidades é também capaz de dizer verdades. As reviravoltas que há pouco evoquei repousam sobre uma reviravolta principal, que dá ao saber a prioridade sobre a *δύναμις*. Mas precisamente, tendo em comum com Hípias a idéia de uma *δύναμις* do falso, ele substitui a noção vaga e indefinida de *τρόπος* pela de saber.” (BALAUDÉ, 1997, p. 271).

²⁶ “Sócrates: Os sensatos são os que não sabem o que fazem ou os que sabem? Hípias: Certamente os que sabem muito bem.” (*ΣΩ. Φρόνιμοι δὲ ὄντες οὐκ ἐπίστανται ὅ τι ποιῶσιν ἢ ἐπίστανται; ΠΙ. Καὶ μάλᾳ σφόδρα ἐπίστανται* - 365e).

O verdadeiro, para ser, como deseja Hípias, o oposto do falso²⁷, supõe uma sabedoria (σοφοί), supõe a possibilidade de também ser falso, entendida como a aquisição de um poder que supere a ingenuidade e a ignorância. É disso que trata a definição de δυνατός: “Poderoso é aquele que pode fazer o que quer que queira, quando quer” (δυνατὸς δέ γ’ ἐστὶν ἕκαστος ἄρα ὅς ἂν ποιῇ τότε ὃ ἂν βούληται, ὅταν βούληται²⁸). É a possibilidade da decisão que caracteriza o homem dotado de poder, de modo que o verdadeiro, aos olhos de Sócrates, não pode ser dela privado. É o conhecimento que permite essa posição e Hípias terá que reconhecer que, se a verdade e a simplicidade de Aquiles puderem ser associadas à ingenuidade, à insensatez e à ignorância, ele não pode ser superior a Odisseu.

Mas não é esse o único escopo do argumento do poder. O próprio Hípias é nele enredado ao se apresentar como alguém dotado de poder em vários campos de conhecimento.²⁹ Sagaz em matemática³⁰, geometria³¹, astronomia³², poesia, prosa, música, gramática, mnemotécnica, etc.³³, Hípias não pode deixar de reconhecer que falar a verdade em todos esses campos requer poder, entendido como um vínculo da sua vontade com critérios de

²⁷ “Sócrates: Os verdadeiros são outros que os falsos, e completamente opostos entre si? Hípias: Afirmo isso.” (ΣΩ. Ἄλλοις δὲ τοῖς ἀληθεῖς τε καὶ ψευδεῖς, καὶ ἐναντιωτάτους ἀλλήλοις; Π. Λέγω ταῦτα. - 366a).

²⁸ PLATÃO. *Hípias Menor*, 366b-c.

²⁹ Em referência às conseqüências dessa passagem para a argumentação futura, Hoerber diagnostica que “as últimas páginas, que propõem que o erro voluntário é superior ao engano involuntário, apresentam confusão adicional ao não fazerem uma distinção evidente entre τέχνηαι e ἐπιστήμμαι (375b8-c1)” (HOERBER, 1962, p. 126). Essa distinção, o comentador a considera feita na passagem em questão, precisamente em 368b, onde ἐπιστήμμαι “se referem à aritmética, à geometria e à astronomia, que ele acaba de discutir” e τέχνηαι “compreenderiam as artes de Hípias, que Sócrates passará a mencionar”. Não nos parece, contudo, haver qualquer motivo para supor no diálogo uma diferença conceitual entre artes e conhecimentos, até porque os dois termos serão tratados de modo equivalente ao final, no que Hoerber considera ser uma confusão: “a distinção terminológica socrática aparentemente não causou nenhuma impressão em Hípias e os dois termos ocorrem posteriormente (375b8-c1) sem que se note nenhuma distinção”. (HOERBER, 1962, p. 126).

³⁰ PLATÃO. *Hípias Menor*, 366c.

³¹ PLATÃO. *Hípias Menor*, 367d.

³² PLATÃO. *Hípias Menor*, 368a.

³³ PLATÃO. *Hípias Menor*, 368d. O argumento é primeiramente apresentado a Hípias em relação à matemática (366c), porém considerado válido para todas as outras artes e conhecimentos em que ele se destaca, de modo que o trecho entre 367d e 369a pode ser entendido como uma aplicação da conclusão obtida em 367e. Por isso, considerando o argumento como um todo, tomamos a liberdade de alternar trechos de sua demonstração com outros de sua aplicação. Validam essa hipótese as circunstâncias do início do último trecho, que dizem: “Hípias: Não me parece que seja assim. Sócrates: Queres então examiná-lo em outros casos? Hípias: Se quiseres tu também?”. (Π. Οὐ φαίνεται ἐνταῦθα γε. ΣΩ. Βούλει οὖν σκεψώμεθα καὶ ἄλλοις; Π. Εἶ [ἄλλως] γε σὺ βούλει. - 367d).

eficiência como a rapidez e a qualidade da resposta.³⁴ O verdadeiro, portanto, se desvincula da sinceridade para vincular-se a um modo melhor de dizer, a uma eficiência da resposta: verdade requer arte, conhecimento e poder.

Se o argumento do poder visa refutar, não a definição de multifacetado, mas a de verdadeiro, ele, não obstante, traz a dificuldade da paradoxal equivalência entre verdadeiro e falso, de modo que, se quisermos entender a função desse paradoxo no diálogo e no pensamento platônico é preciso atentar para, além dos argumentos, a dramaticidade do diálogo. Retomando em um outro sentido a justificativa que nos eliminou a primeira hipótese sobre a declaração acerca do verdadeiro e do falso em Homero, é preciso lembrar que é menos Homero do que o próprio Hípias que está em jogo aqui, o que implica não apenas o interlocutor multi-habilidoso no argumento, mas também no tom irônico da sugestão socrática: “Suponhamos então, Hípias, haver um certo homem que seja falso em relação ao cálculo e aos números” (Θῶμεν ἄρα καὶ τοῦτο, ὃ Ἰππία, περὶ λογισμὸν καὶ ἀριθμὸν εἶναι τινα ἄνθρωπον ψευδῆ³⁵), ou ainda, “Não foi assim que anteriormente parecete ser aquele que melhor poderia falsear sobre o cálculo?” (Οὐκοῦν ἄρτι ἐφάνης σὺ δυνατώτατος ὢν ψεύδεσθαι περὶ λογισμῶν;³⁶).

A ironia sugere que é Hípias quem pode iludir os homens com o poder de, em dominando tantas artes e conhecimentos, dizer falsidades de modo proposital e invariável³⁷, sobretudo ao se mostrar como sendo o mais sábio dos homens na maioria das artes (πάντως δὲ πλείστας τέχνας πάντων σοφώτατος εἶ ἄνθρώπων³⁸), uma sabedoria certamente considerada falsa pelo Sócrates platônico.³⁹ Enumerar, portanto, a variedade de campos em que Hípias

³⁴ “Em querendo, és capaz de dizer o verdadeiro sobre essas coisas melhor e mais rapidamente do que todos.” (ἐὶ βούλοιο, πάντων τάχιστα καὶ μάλιστα ἂν εἴποις τάληθῆ περὶ τούτου; Π. Πάνυ γε. - 366c-d).

³⁵ PLATÃO. *Hípias Menor*, 367a-b.

³⁶ PLATÃO. *Hípias Menor*, 367b.

³⁷ “Sócrates: Se quiseres falsear, sempre falsearás segundo o mesmo? Hípias: Sim” (ΣΩ. εἴπερ βούλοιο ψεύδεσθαι, αἰεὶ ἂν κατὰ τὰ αὐτὰ ψεύδοιο; Π. Ναί. - 367a).

³⁸ PLATÃO. *Hípias Menor*, 368b.

³⁹ Para a evidência dessa posição deve bastar um contraste entre a caracterização de Hípias, que certa vez chegou a Olímpia trajando apenas artigos produzidos por ele mesmo (ἀφικέσθαι ποτὲ εἰς Ὀλυμπίαν ἃ εἶχες περὶ τὸ σῶμα ἅπαντα σαυτοῦ ἔργα ἔχων - 368b) e o argumento que, na *República*, justifica a fundação da cidade segundo a dedicação exclusiva às tarefas: “Sócrates: Mas, parece-me, é claro que se alguém não respeita o tempo certo da tarefa, destrói-a. Adimanto: Pois é claro. Sócrates: Não é, pois, ao que parece, o agir que respeita o ócio do agente, mas necessariamente o agente segue o agir, não o considerando um passatempo. Adimanto: Necessariamente. Sócrates: Daí concluímos que cada coisa vem a ser em maior quantidade, mais belamente e mais facilmente quando alguém se dedica a uma só, segundo a natureza e o tempo certo, deixando ao ócio todas as outras”. (ΣΩ. Ἄλλὰ μὴν, οἴμαι, καὶ τότε

se alega sábio constitui o desmascaramento de que ter poder implique em ser verdadeiro. Enfim, ao indicar que aquele que pode, mesmo sendo bom, não precisa ser verdadeiro, podendo ser falso, Sócrates ironiza Hípias em sua sabedoria, que, atordoado, parece não mais capaz de seguir a argumentação.⁴⁰ Um sinal dramático dessa situação é o escárnio de Sócrates ao indicar que talvez ele não estivesse empregando a sua mnemotécnica, ou talvez precisamente empregando-a de modo deliberado, sugerindo com isso que a arte de Hípias é usada segundo a sua vontade, tanto para se lembrar, quanto para se esquecer.

A conclusão de que Aquiles não difere de Odisseu leva ao protesto de Hípias quanto ao método socrático, entendido precisamente como o desmembramento que apontamos:

Ὶ Ω Σώκρατες, ἀεὶ σύ τινας τοιούτους πλέκεις λόγους, καὶ ἀπολαμβάνων ὁ ἄν ἥ δυσχερέστατον τοῦ λόγου, τοῦτου ἔχη κατὰ σμικρὸν ἐφαπτόμενος, καὶ οὐχ ὅλῳ ἀγωνίζῃ τῷ πράγματι περὶ ὅτου ἄν ὁ λόγος ἦ .
Sócrates, tu sempre teces o discurso desse modo, separando uma parte do discurso, a mais intrincada, prendendo-se a miudezas e não contestando o todo da coisa sobre a qual trata o discurso ⁴¹ ;

o que surgirá também mais adiante no diálogo como causa de uma constante perturbação argumentativa.⁴² Não obstante, Hípias não insiste tanto na relação entre o multifacetado e a ilusão dos homens, mas, antes, na não falsidade e, portanto, superioridade de Aquiles⁴³.

Nesse retorno à questão do caráter do herói homérico, a estratégia socrática é outra: a retomada dos versos homéricos citados por Hípias, para, como dizíamos sobre a hipótese iii) de leitura do início do primeiro argumento, apresentar como Aquiles de fato aparece ali como multifacetado.⁴⁴ Como aponta Sócrates⁴⁵, o confronto entre o que declara Aquiles no primeiro canto

δῆλον, ὡς, εἰάν τις τινας παρῆ ἔργου καιρόν, διόλλυται. ΑΔ. Δῆλον γάρ. ΣΩ. Οὐ γάρ, σῆμαι, ἐθέλει τὸ πραττόμενον τὴν τοῦ πράττοντος σχολὴν περιμένειν, ἀλλ' ἀνάγκη τὸν πράττοντα τῷ πραττομένῳ ἐπακολουθεῖν μὴ ἐν παρέργου μέρει. ΑΔ. Ἀνάγκη. ΣΩ. Ἐκ δὴ τούτων πλείω τε ἕκαστα γίγνεται καὶ κάλλιον καὶ ῥᾶον, ὅταν εἷς ἐν κατὰ φύσιν καὶ ἐν καιρῷ, σχολὴν τῶν ἄλλων ἄγων, πράττη. - PLATÃO. *República*, 370b-c).

⁴⁰ “Não compreendo bem o que dizer, Sócrates.” (ὁ πάνυ τι ἔννοῶ, ὦ Σώκρατες, ὃ λέγεις- 369a).

⁴¹ PLATÃO. *Hípias Menor*, 369b-c.

⁴² “Mas Sócrates, Eudicos, sempre causa perturbação no discurso, além de parecer agir com malícia” (ἀλλὰ Σωκράτης, ὦ Εὐδικε, ἀεὶ ταράττει ἐν τοῖς λόγοις καὶ ἔοικεν ὥσπερ κακοουργοῦντι - 373b).

⁴³ PLATÃO. *Hípias Menor*, 369c.

⁴⁴ “Já Aquiles, segundo o teu discurso, aparece multifacetado” (ὁ δὲ Ἀχιλλεύς πολύτροπός τις φαίνεται κατὰ τὸν σὸν λόγον - 370a).

⁴⁵ PLATÃO. *Hípias Menor*, 369d-371d.

da *Iliada* – sua resolução de retornar à Ftia – e a sua postura de não tomar nenhuma atitude para tal nos cantos seguintes, além da incongruência entre seu discurso a Odisseu, nos versos 357 a 363 do canto IX, e o a Ájax, nos versos 650 a 655 do mesmo canto, indicam que o melhor dos heróis não é o caráter sincero considerado por Hípias, além de revelarem uma dissonância entre falar e pensar, típica do multifacetado. Aquiles não é simples e isso não apenas como uma possibilidade de sua ação, mas pelas suas ações mesmas, ou seja, é também falso.⁴⁶ Resta então a Hípias a tentativa de justificar essas ações: elas não são deliberadas, mas forçadas pelas circunstâncias, em particular pela necessidade de permanecer e salvar o exército grego.⁴⁷

Essa será a ocasião para que Sócrates complete o que, do argumento anterior, ficou faltando ser demonstrado, a saber, o modo como a possibilidade de deliberação distingue o melhor do pior. Assim, se os melhores eram aqueles que podiam fazer o que quisessem quando quisessem, é possível sustentar que os que falseiam propositadamente são melhores do que os que o fazem a contragosto (οἱ ἐκόντες ψευδόμενοι βελτίους ἢ οἱ ἄκοντες⁴⁸), tese contrária à de Hípias. Mas as conclusões não param por aí, porque, à medida que há uma relação direta entre propósito e poder, ao mesmo tempo em que entre constrangimento e impossibilidade, temos que a relação entre o que seria, nos termos de Mulhern, o caráter falso e o poder de ser multifacetado se daria pela ausência ou presença da possibilidade da deliberação.

Segue essa demonstração um novo protesto de Hípias, que volta a introduzir um termo pejorativo em associação ao falso: os propositadamente injustos (οἱ ἐκόντες ἀδικούντες⁴⁹). Citando o procedimento legal (οἱ νόμοι⁵⁰), ele

⁴⁶ Não haveria, portanto, no diálogo, a confusão alegada por Mulhern (1968, p. 284) entre termos que designam caráter e termos que designam poder, mas exatamente uma construção da diferença entre esses dois gêneros de termos na terceira parte do argumento (371d-376c) a tecer os critérios que reúnem a primeira (364c-369d) e a segunda parte (369d-371d).

⁴⁷ “Pois quando Aquiles falseia, ele não aparece falseando por deliberação sua, mas a contragosto, devido às circunstâncias pelas quais era constrangido a permanecer e salvar o exército, já Odisseu o faz proposital e deliberadamente.” (ὁ μὲν γὰρ Ἀχιλλεὺς ψεύδεται, οὐκ ἐξ ἐπιβουλῆς φαίνεται ψευδόμενος, ἀλλ’ ἄκων, διὰ τὴν συμφορὰν τὴν τοῦ στρατοπέδου ἀναγκασθεὶς καταμεῖναι καὶ βοηθῆσαι. ἃ δὲ δ’ Ὀδυσσεύς, ἕων τε καὶ ἐξ ἐπιβουλῆς - 370e). É digno de nota que Sócrates não encontra em Homero nenhum atestado da falsidade de Odisseu e nem Hípias lhe apresenta algum exemplo, o que, apesar dos vários ardis do personagem na *Odisséia*, faz com que o diálogo possa transcorrer afirmando que “em lugar nenhum Odisseu aparece falseando” (ὁ μὲν Ὀδυσσεὺς οὐδαμῶς φαίνεται ψευδόμενος - 369e-370a). Esse detalhe corrobora nossa tese de que o personagem central do *Hípias Menor* é Aquiles e que Odisseu é apenas um seu duplo, utilizado como meio argumentativo.

⁴⁸ PLATÃO. *Hípias Menor*, 371e.

⁴⁹ PLATÃO. *Hípias Menor*, 371e.

⁵⁰ PLATÃO. *Hípias Menor*, 372a.

aponta para a indulgência em relação aos que cometem delitos sem dolo, exatamente porque não sabem o que fazem.⁵¹ Nesse momento, Sócrates faz um movimento arguto no diálogo, implicando a si mesmo na alegação de Hípias e, ironicamente, solicitando a indulgência de Hípias com relação à sua insistência⁵², exatamente por não saber (φαίνομαι οὐδὲν εἰδώς⁵³). A ignorância socrática, indicada por sua diferença em relação aos homens considerados sábios⁵⁴, faz com que ele vague de um lado para outro frente às questões, uma vez que, por mais que o discurso o leve necessariamente à conclusão da superioridade dos que agem mal propositadamente sobre os que o fazem a contragosto⁵⁵, eventualmente lhe parece ser o caso do contrário.⁵⁶ Se levamos em conta, como sugere Hoerber, que o diálogo como um todo se constrói segundo duplas⁵⁷, a mudança de opinião atrelada à ingenuidade (ὑπὸ εὐηθείας ἀναπεισθείς⁵⁸), que, pelos critérios de Hípias, define a superioridade de Aquiles, deve agora corresponder à superioridade de Sócrates, ao passo que Odisseu multifacetado se torna, também pelos critérios do próprio Hípias, a figura inferior do multi-habilidoso.

⁵¹ “Mas, Sócrates, como podem os propositadamente injustos, que, deliberada e propositadamente, agem com malícia, ser melhores do que os que o fazem a contragosto, que me parecem ser merecedores de indulgência por não saberem que cometem injustiça, falseiam e praticam males?” (Καὶ πῶς ἂν, ὦ Σώκρατες, οἱ ἐκόντες ἀδικοῦντες καὶ ἐκόντες ἐπιβουλεύσαντες καὶ κακὰ ἐργασάμενοι βελτίους ἂν εἶεν τῶν ἀκόντων, οἷς πολλὴ δοκεῖ συγγνώμη εἶναι, ἐὰν μὴ εἰδῶς τις ἀδικήσῃ ἢ ψεύσῃται ἢ ἄλλο τι κακὸν ποιήσῃ; - 371e-372a).

⁵² “Meu bom Hípias, não é propositadamente que faço isso, pois, a ser assim, eu seria, segundo o teu discurso, sábio e hábil, mas é a contragosto, de modo que deves ser indulgente comigo, já que disseste que é preciso ter indulgência com os que agem mal a contragosto” (ὦ βέλτιστε Ἥπια, οὐτι ἑαῶν γε ταῦτα ἐγὼ ποιῶ, σοφὸς γὰρ ἂν ἦ καὶ δεινὸς κατὰ τὸν σὸν λόγον, ἀλλὰ ἄκων, ὥστε μοι συγγνώμην ἔχει, φῆς γὰρ αὐ δέειν, ὅς ἂν κακουρήτῃ ἄκων, συγγνώμην ἔχειν. - 373b).

⁵³ PLATÃO. *Hípias Menor*, 372b.

⁵⁴ “E também que indício maior haveria de ignorância do que diferir dos homens sábios? (καίτοι τί μείζον ἀμαθίας τεκμήριον ἢ ἐπειδὴν τις σοφοῖς ἀνδράσι διαφέρηται; - 372c).

⁵⁵ “Responsabilizo o discurso pela presente afecção, que faz parecer no que dispomos agora que aquele que age a contragosto é pior do que o que o faz propositadamente” (Αἰτιῶμαι δὲ τοῦ νῦν παρόντος παθήματος τοὺς ἔμπροσθεν λόγους αἰτίους εἶναι, ὥστε φαίνεσθαι νῦν ἐν τῷ παρόντι τοὺς ἄκοντας τούτων ἕκαστα ποιῶντας πονηροτέρους ἢ τοὺς ἐκόντας - 372e).

⁵⁶ “Porém há instantes em que me parece o contrário disso e vago entre essas duas posições, claramente por não saber” (Ἐνίοτε μέντοι καὶ τοῦναντίον δοκεῖ μοι τούτων καὶ πλανῶμαι περὶ ταῦτα, δῆλον ὅτι διὰ τὸ μὴ εἰδέναι - 372d-e).

⁵⁷ “A principal técnica dramática do diálogo é a sua construção em ‘duplas’. Apenas dois personagens conduzem a argumentação – Sócrates e Hípias. A breve aparição de Eudicos nos parágrafos iniciais (363a-c) e novamente por volta do meio do tratado (373a-c) parece ser uma indicação dramática de que há duas partes na discussão, com uma aparição de Eudicos introduzindo cada uma das duas partes. Além disso, o diálogo contém duas proposições – a identidade da pessoa falsa com o indivíduo verdadeiro e a superioridade da injustiça voluntária sobre a involuntária – sendo ambas as proposições igualmente surpreendentes. Dois heróis homéricos são comparados – Odisseu e Aquiles. Dois poemas de Homero são comparados (363b-365c) – *Iliada* e *Odisséia*.” (HOERBER, 1962, p. 128-129).

⁵⁸ PLATÃO. *Hípias Menor*, 371e.

Na *epagggé* que se segue à definição dos melhores como os que agem propositadamente, o exemplo do corredor, escolhido não por acaso, traz novamente o critério da velocidade como referência para a boa ou má realização de sua arte⁵⁹, seguido pelo do lutador, que leva à conclusão de que o poder em relação ao corpo, subentendido como a força física, é o que permite a deliberação entre duas possibilidades: a de empregá-la ou não⁶⁰. Passando então por todos os exemplos socráticos, a formosura, a voz, o caminhar (citado por Aristóteles), a visão, os sentidos em geral, o leme, o arco, a lira, a flauta, o cavalo, o cão, o arqueiro, a medicina, a citarística, a aulética, as artes, os conhecimentos e a alma, seja ela de um escravo ou a nossa própria – o que pretende ser a enumeração de todos os gêneros de entes possíveis –, a conclusão é de que o privilégio do poder sobre a impossibilidade é exatamente aquele da possibilidade de escolha sobre a falta de opção, de modo que o encaminhamento dado por Sócrates a essa diferença resultará na definição precisamente do termo excelência.

Se anteriormente tínhamos a estranha inferência de que a falsidade seria uma excelência (καὶ ἡγούμενος ἀμφοτέρω ἀρίστῳ εἶναι καὶ δύσκριτον ὀπότερος ἀμείνων εἴη καὶ περὶ ψεύδους καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς)⁶¹, essa estranheza deve se desfazer, juntamente com todo o espanto tradicionalmente atribuído à leitura do diálogo, quando finalmente se vincula a excelência à ação propositada:

καὶ ἀσχημοσύνη ἄρα ἡ μὲν ἐκούσιος πρὸς ἀρετῆς ἔστιν, ἡ δὲ ἀκούσιος πρὸς πονηρίας σώματος.

*Também a deformidade, se é proposital, é decorrente da excelência, se é a contragosto, é decorrente da inferioridade.*⁶²

Assim, chegamos ao problema da justiça com Sócrates finalmente cedendo à insistência de Hípias pela introdução da injustiça na discussão sobre

⁵⁹ “Sócrates: Então na corrida o correr rapidamente é bom e o lentamente é mal? Hípias: Quem hesitaria em reconhecer isso? (ΣΩ: Ἐν δρόμῳ μὲν ἄρα καὶ τῷ θῆν τάχος μὲν ἀγαθόν, βραδυτῆς δὲ κακόν; Π. Ἄλλὰ τί μέλλει; - 373d).

⁶⁰ “Não é o melhor aquele que pode, quanto ao corpo, realizar ambas as coisas, a força e a fraqueza, o feio e o belo?” (ὄχι ὁ βελτίων τὸ σῶμα δύναται ἀμφοτέρα ἐργάζεσθαι, καὶ τὰ ἰσχυρὰ καὶ τὰ ἀσθενῆ, καὶ τὰ αἰσχροῦ καὶ τὰ καλά; - 374a-b).

⁶¹ PLATÃO. *Hípias Menor*, 370e. “Considerava serem ambos excelentes e ser difícil dizer qual era melhor tanto em falsidade, quando em verdade e em todas as outras excelências.”

⁶² PLATÃO. *Hípias Menor*, 374b-c.

o erro.⁶³ No entanto, a partir do momento em que a excelência está vinculada ao poder de deliberação, ela tem que, para a decepção de Hípias, ser apresentada já dissociada de uma noção de ingenuidade:

ΣΩ. ... ἡ δικαιοσύνη οὐχὶ ἢ δύναμις τίς ἔστιν ἢ ἐπιστήμη ἢ ἀμφοτέρα; ἢ οὐκ ἀνάγκη ἔν γέ τι τούτων εἶναι τὴν δικαιοσύνην.

Π. Ναί.

Sócrates: [...] A justiça não é um poder ou um conhecimento ou ambos? Ou não é necessário que a justiça seja uma dessas coisas?

*Hípias: Sim*⁶⁴.

De onde vem essa necessidade? De onde se deduziu essa definição com a qual Hípias concorda tão prontamente? A resposta nos parece estar mais uma vez na construção dramática do diálogo, segundo a qual Hípias se confunde com a imagem que ele fazia de Odisseu – além também da de Aquiles, tal como apresentada por Sócrates, i.e., como alguém dotado de poder. Não podendo apartar a si mesmo da definição de poder – que, por sinal, já envolve a de conhecimento na referência a todos os campos nos quais Hípias se destaca –, o propósito mesmo de Hípias, desde o início da refutação socrática, é o de vincular justiça, conhecimento e poder, garantindo a si, talvez mais do que a Aquiles, o atributo de justo. É porque, em função de sua identificação com determinados modelos apresentados no diálogo, a definição de justiça segundo parâmetros de poder e de conhecimento interessa tanto a Hípias quanto a Sócrates que não há, no diálogo, um exame apurado quanto à sua validade.

Falta-nos, no entanto, compreender em que sentido essa definição de justiça interessa a Sócrates, ao que se faz necessário um exame das conclusões por ele extraídas, quais sejam: em primeiro lugar, a de que a alma justa, por ter mais poder e ser mais sábia, é superior e, portanto, é exatamente aquela que pode realizar o belo e o feio, segundo a sua deliberação, em qualquer tarefa.⁶⁵ Por outro lado, segundo os critérios usados por Hípias para considerar injustas

⁶³ “Seria terrível, Sócrates, se os propositadamente injustos fossem melhores que os que o fossem a contragosto.” (Δεινὸν μεντὰν εἶη, ὃ Σώκρατες, εἰ οἱ ἐκόντες ἀδικούντες βελτίους ἔσσονται ἢ οἱ ἄκοντες. - 375d).

⁶⁴ PLATÃO. *Hípias Menor*, 375d.

⁶⁵ “Sócrates: Mas a alma que tem mais poder e é mais sábia não pareceu ser aquela superior, a que mais pode fazer ambas as coisas, o belo e o feio, em todas as tarefas? Hípias: Sim.” (ΣΩ. Οὐκοῦν ἢ δυνατωτέρα καὶ σαφωτέρα αὕτη ἀμείνων οὔσα ἐφάνη καὶ ἀμφοτέρα μᾶλλον δυναμένη ποιεῖν, καὶ τὰ καλὰ καὶ τὰ ἀσχηρὰ, περὶ πᾶσαν ἐργασίαν; Π. Ναί. - 375e-376a).

as ações de Odisseu⁶⁶, temos que a injustiça é uma má ação, enquanto não cometê-la é agir belamente (καὶ τὸ μὲν γε ἀδικεῖν κακὰ ποιεῖν ἔστιν, τὸ δὲ μὴ ἀδικεῖν καλόν⁶⁷). Enfim, a estratégia de Sócrates é submeter esses parâmetros de bem ou mal agir à referência primeira de poder, de modo que a conclusão é de que o homem melhor comete injustiça propositadamente, enquanto o pior, a contragosto.⁶⁸

O contrário disso corresponderia às expectativas de boa parte dos críticos. Em consonância com o que é dito em vários outros diálogos⁶⁹, entende-se como uma característica forte do pensamento platônico a submissão da definição de poder à noção de agir belamente, levando à conclusão de que o melhor é o que, tendo poder, compromete-o com a justiça. Não por acaso é Aristóteles o primeiro a tecer tal crítica. Na famosa passagem da *Metafísica* que autentica o diálogo platônico lemos:

τὰ μὲν οὖν οὕτω λέγεται ψευδῆ, ἄνθρωπος δὲ ψευδῆς ὁ εὐχερῆς καὶ προαιρετικὸς τῶν τοιούτων λόγων, μὴ δι' ἕτερόν τι ἀλλὰ δι' αὐτό, καὶ ὁ ἄλλοις ἐμπροσθεν τῶν τοιούτων λόγων, ὥσπερ καὶ τὰ πράγματ' αὐτῶν ψευδῆ εἶναι ὅσα ἐμποιεῖ φαντασίαν ψευδῆ, διὸ ὅ ἐν τῷ Ἰππία λόγῳ παρακρούεται ὡς ὁ αὐτὸς ψευδῆς καὶ ἀληθῆς. τὸν δυνάμενον γὰρ ψεύσασθαι λαμβάνει ψευδῆ (οὗτος δ' ὁ εἰδὼς καὶ ὁ φρόνιμος). ἔτι τὸν ἐκόντα φαῦλον βελτίω. τοῦτο δὲ ψεῦδος λαμβάνει διὰ τῆς ἐπαγωγῆς – ὁ γὰρ ἐκὼν χωλαίνων τοῦ ἄκοντος κρείττων – τὸ χωλαίνειν τὸ μιμεῖσθαι λέγων, ἐπεὶ εἴ γε χωλὸς ἐκὼν, χείρων

⁶⁶ Cf. a assimilação do falso ao injusto: “Sócrates: E então? Não pareceu anteriormente que os que falseiam propositadamente são melhores do que os que o fazem a contragosto? Mas, Sócrates, como podem os propositadamente injustos, que, deliberada e propositadamente, agem com malícia, ser melhores do que os que o fazem a contragosto?” (ΣΩ. Τί δέ; οὐκ ἄρτι ἐφάνησαν οἱ ἐκόντες ψευδόμενοι βελτίους ἢ οἱ ἄκοντες; Π. Καὶ πῶς ἂν, ὦ Σώκρατες, οἱ ἐκόντες ἀδικούντες καὶ ἐκόντες ἐπιβουλεύσαντες καὶ κακὰ ἐργασάμενοι βελτίους ἂν εἶεν τῶν ἀκόντων - 371e-372a).

⁶⁷ PLATÃO. *Hípias Menor*, 376a.

⁶⁸ “Então o homem bom é o que comete injustiça propositadamente e o mau é o que o faz a contragosto, se o bom é aquele que tem uma alma boa” (ἀγαθοῦ μὲν ἄρα ἀνδρὸς ἔστιν ἐκόντα ἀδικεῖν, κακοῦ δὲ ἄκοντα, εἴπερ ὁ ἀγαθὸς ἀγαθὴν ψυχὴν ἔχει - 376b).

⁶⁹ Muitas são as passagens sobre o tema na obra platônica e a sua enumeração seria exaustiva. Propomos então meramente como exemplo: “Pois Simónides não era assim tão inculco a ponto de dizer que elogiava os que não fazem mal propositadamente, como se houvesse esses que fazem propositadamente o mal. De minha parte, parece que nenhum dos sábios considera haver um homem que errasse propositadamente e que propositadamente realizasse coisas feias e más, ao contrário eles bem sabem que todos os que fazem coisas feias e más as fazem a contragosto” (Ὁὐ γὰρ οὕτως ἀπαίδευτος ἦν Σιμωνίδης, ὥστε τούτους φάναι ἐπαινεῖν, ὅς ἂν ἐκὼν μηδὲν κακὸν ποιῆ, ὡς ὄντων τινῶν οἱ ἐκόντες κακὰ ποιῶσιν. Ἐγὼ γὰρ σχεδόν τι οἶμαι τοῦτο, ὅτι οὐδεὶς τῶν σοφῶν ἀνδρῶν ἡγεῖται οὐδένα ἀνθρώπων ἐκόντα ἐξαμαρτάνειν οὐδὲ αἰσχρὰ τε καὶ κακὰ ἐκόντα ἐργάζεσθαι, ἀλλ' εὐΐασιν ὅτι πάντες οἱ τὰ αἰσχρὰ καὶ τὰ κακὰ ποιῶντες ἄκοντες ποιῶσιν - PLATÃO. *Protagoras*, 345d-e).

ἴσως, ὡςπερ ἐπὶ τοῦ ἡθους, καὶ οὗτος.

*Assim se dizem falsas tais coisas, mas um homem falso é aquele que fácil e premeditadamente [pronuncia] tais discursos, não por causa outra, mas por si mesmo, e quando produz em outros tais discursos, tal como dizemos serem falsas as coisas que produzem imagens falsas. Por isso o argumento no Hípias, de que o mesmo é falso e verdadeiro, é ilusório; pois toma como falso aquele que pode falsear (sendo este o que conhece e o inteligente) e como melhor aquele que é propositadamente inferior. Considera essa falsidade por indução – pois o que manca propositadamente é superior ao que o faz a contragosto – dizendo ser o mancar uma imitação, já que, se manca propositadamente é inferior segundo o caráter.*⁷⁰

Na tentativa de fazer com que o diálogo definisse o homem propositadamente mau como o pior – concordando, portanto, com o ponto de vista aristotélico –, a saída encontrada por alguns comentadores que ainda se propuseram a dar relevância ao *Hípias Menor* foi prender-se ao condicional levantado por Sócrates na sua conclusão –

Ἐοῦρα ἑκῶν ἁμαρτάνων καὶ ἀσχηρὰ καὶ ἄδικα ποιῶν, ὧς Ἰππία, εἴπερ τίς ἔστιν οὗτος, οὐκ ἂν ἄλλος εἴη ἢ ὁ ἀγαθός

*Então aquele que erra propositadamente e faz coisas feias e injustas, Hípias, se é que alguém é assim, não é outro senão o bom*⁷¹

– supondo que, uma vez que é impossível ser bom agindo mal, tal homem não exista.

O que propomos, todavia, é uma outra interpretação desse senão, a de que ele faria ironicamente menção a Hípias, o qual muito bem se encaixaria nesse homem supostamente bom, tal como, em 367a-b, se encaixara na hipótese do homem capaz de falsidades na matemática. A ser assim, a definição de justiça como poder e/ou conhecimento não é definitiva, mas compreensível no âmbito do propósito socrático de uma refutação do caráter justo de Hípias, onde a ironia opera de modo crucial.

Assim sendo, gostaríamos de concluir com uma síntese dos argumentos do diálogo segundo aqueles que consideramos ser os propósitos socráticos no *Hípias Menor*:

i) fazer equivaler Aquiles a Odisseu, ambos demonstrados como dotados de poder⁷²;

⁷⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1025a1-13.

⁷¹ PLATÃO. *Hípias Menor*, 376b.

⁷² PLATÃO. *Hípias Menor*, 364d-367d.

- ii) implicar Hípias no argumento, apresentando-o como também dotado de poder⁷³;
- iii) apresentar Aquiles, não só como multifacetado – dotado de poder -, mas também como de caráter falso, dedutível a partir das suas ações na *Iliada*⁷⁴;
- iv) envolver ironicamente Hípias nos exemplos homéricos das ações de Aquiles, sugerindo seu caráter falso⁷⁵;
- vii) apontar para um privilégio, que garantiria indulgência, da ignorância e do erro a contragosto sobre um certo propósito de ação⁷⁶;
- v) mostrar Sócrates como ignorante e privado de poder, privando-o de ser conhecedor e, em última análise, verdadeiro⁷⁷;
- vi) definir a deliberação quanto à ação, tanto como a marca de superioridade entre dois homens, quanto como a relação entre poder e caráter⁷⁸;
- viii) atribuir a Sócrates a indulgência por sua ignorância⁷⁹;
- ix) demonstrar que, mesmo sem conhecer, i.e., mesmo sem ter definido o que é a justiça e a verdade, Sócrates pode indicar o caráter falso e injusto de Hípias⁸⁰.

Enfim, supomos que o diálogo contribui para o pensamento platônico como a legitimação de uma demonstração argumentativa fundada, não no conhecimento, mas na ignorância, indicando que a ironia pode ser mais benéfica do que o conhecimento vinculado ao poder e a uma determinada compreensão da excelência, uma vez que pode conquistar indulgência sem correr o risco de praticar deliberadamente a injustiça.⁸¹ O poder do falso,

⁷³ PLATÃO. *Hípias Menor*, 366c-369b.

⁷⁴ PLATÃO. *Hípias Menor*, 369d-371e.

⁷⁵ PLATÃO. *Hípias Menor*, 370e-371b.

⁷⁶ PLATÃO. *Hípias Menor*, 372a.

⁷⁷ PLATÃO. *Hípias Menor*, 372a-373a.

⁷⁸ PLATÃO. *Hípias Menor*, 373c-375d.

⁷⁹ PLATÃO. *Hípias Menor*, 373b.

⁸⁰ PLATÃO. *Hípias Menor*, 376b-c.

⁸¹ Isso faz com que a conclusão de Balaudé se revele um tanto quanto forçada, uma vez que implica que o propósito de Sócrates seria tão simplesmente virar ao contrário a afirmativa primeira de seu interlocutor: “Parece-me necessário introduzir uma cláusula de não-reciprocidade para corrigir a regra de sinceridade, de *παρησιία*, que Vlastos impõe não apenas àquele que sofre o *ελέγχος*, mas também a Sócrates: o compromisso de dizer o que se pensa, isto é, isso que se tem como verdadeiro, vale apenas para aquele que responde. O *ελέγχος* não consiste em nada mais do que fazer aparecer a alguém que o que ele tem como verdadeiro é incompatível com outras coisas também tidas como verdadeiras, de modo que ele é conduzido a aceitar a negação da primeira afirmação”. (BALAUDÉ, 1997, p. 276). Pela ênfase atribuída aqui ao sentido da sinceridade, vemos como a ação de Sócrates é toda ela pautada por uma errância involuntária que não é uma mentira socrática, sentido em que Balaudé lê a ironia. No entanto, não é por

tema tão polêmico do *Hípias Menor*, revela-se então como a impossibilidade socrática que, ironicamente, torna-se o método de exame, refutação, busca e conhecimento pela sua própria errância.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é discutir a imoralidade tradicionalmente atribuída ao *Hípias Menor* de Platão oferecendo uma interpretação alternativa de sua primeira conclusão: o homem falso e o verdadeiro são o mesmo. Hípias oferece uma noção de verdade baseada na sinceridade, entendida como dizer o que se pensa, e nossa tentativa é de mostrar que todo o diálogo trata da recusa socrática a essa noção em nome de uma verdade baseada no poder e no conhecimento. Se esse ponto de vista for aceitável, podemos concluir que: i) a primeira conclusão não é um paradoxo, mas uma afirmação válida mesmo do ponto de vista moral; ii) há um bom elo argumentativo entre a primeira e a segunda partes do diálogo; iii) a última conclusão do texto, de que o homem bom é aquele que age propositadamente, é uma afirmação válida também do ponto de vista moral; iv) o *Hípias Menor* representa um papel importante dentro do *corpus* platônico como a demonstração de um método interrogativo baseado não no conhecimento, mas na ignorância. Palavras-chave: Platão. *Hípias Menor*. *Dýnamis*. *Pseúdos*.

ABSTRACT

The aim of this work is to discuss the immorality traditionally attributed to Plato's *Hippias Minor* by offering an alternative reading of its first conclusion: the false man and the truthful man are the same. Hippias offers a notion of truthfulness based on sincerity, understood as saying what one thinks, and our attempt is to show that the whole dialogue is about Socrates refusal of this notion in the name of a truthfulness based on power and knowledge. If that point of view is acceptable, we can conclude that: i) the first conclusion is not a paradox, but a valid statement even in a moral point of view; ii) there is a good argumentative link between the first and the second parts of the dialogue; iii) the last conclusion of the text, that the good man is the one who acts on purpose, is a valid statement also in a moral point of view; iv) the *Hippias Minor* plays an important role within the Platonic corpus as the demonstration of an interrogative method based not on knowledge, but on ignorance. Key-words: Plato. *Hippias Minor*. *Dynamis*. *Pseudos*.

isso que concordaríamos completamente com Vlastos em que a *παρηγορία* sustentaria uma justificativa para a conclusão paradoxal do diálogo. A conclusão não deve ser entendida como um paradoxo insolúvel, mas como uma refutação do caráter justo de Hípias e uma legitimação da ignorância como método de exame da verdade.

A DÝNAMIS DA RETÓRICA

PAULO BUTTI DE LIMA

*Facultà di Lettere e Filosofia
Dipartimento di Scienze dell' Antichità
Università degli Studi di Bari*

*Quod ego uim appello, plerique potestatem, nonnulli facultatem uocant:
quae res ne quid adferat ambiguitatis, uim dico dynamin.
Quintiliano, Institutio Oratoria, II, 15, 3*

1. À frente da expedição aventurosa dos “dez mil gregos” ao lado de Ciro o Jovem contra seu irmão, Artaxerxes II, rei da Pérsia, em 401 a. C., estava mais do que um discípulo de Górgias, o orador e sofista siciliano. Conhecemos, em parte, seu destino, derrotados na batalha e depois traídos, um dentre eles decapitado diante do Rei, outro, torturado e morto após um ano “como um simples criminoso”. Tinham em comum uma grande ambição, no que diz respeito ao governo dos homens, e a posse de riquezas, que permitira que se apresentassem diante de um mestre de tal fama:

Próxeno, da Beócia, desejava, desde jovem, tornar-se um homem capaz de realizar grandes ações [anèr tà megála práttein hikanós], e, por causa deste seu desejo, pagou Górgias de Leontinos. Após tê-lo freqüentado, considerando que era capaz de comandar [árkhein] e que, tornando-se amigo dos homens de maior poder, não seria inferior em suas dádivas [phílos òn toís prótois mè hettásthai euergetôn], partiu para a expedição junto a Ciro. Pensava em adquirir um grande nome, um grande poder [dýnamin megálen] e muito dinheiro¹.

As ambições de Próximo são aristocráticas e a competição na troca de dádivas com os “primeiros” é um comportamento real². Com efeito, Próximo era *xénos* de Ciro, o qual, escondendo seu verdadeiro desígnio, o levou a participar desta empresa³. Fama, poder e riqueza guiam Próximo em suas ações. Mas são ações de um homem justo, diz-nos Xenofonte, que era

¹ XENOFONTE. *Anábasis*, II, 6, 16-17.

² Ver XENOFONTE. *Ciropeia*, VIII, 2, 13-14; ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, VIII, 1161a10-19.

³ XENOFONTE. *Anábasis*, I, 1, 11.

também ligado a Próximo por relações de hospitalidade. Graças a este amigo beócio, e desobedecendo aos conselhos de Sócrates, Xenofonte se uniu aos mercenários de Ciro⁴.

Não é um retrato amável o que em seguida Xenofonte apresenta de um outro discípulo de Górgias, Mênon, deixando de lembrar que também Mênon freqüentara o orador siciliano. As ambições de Mênon parecem refletir, em negativo, as de Próximo. Para realizá-las, ele não recorria somente às armas mercenárias:

Mênon, da Tessália, era claro, desejava tornar-se extremamente rico, e desejava o poder [árkhein] para obter maiores riquezas, e desejava as honras para ganhar ainda mais. Queria ser amigo dos mais poderosos [toîs mégiston dynaménois] para não ter que pagar por suas injustiças. Para conseguir o que desejava, pensava que o caminho mais curto fosse o falso juramento, a mentira e o engano: ser simples e franco era, para ele, o mesmo que ser estúpido [...]. É possível que se digam muitas falsidades sobre os aspectos mais obscuros de sua vida [tà aphané], mas todos sabem o seguinte. Quando era ainda muito jovem, recebeu, de Aristipo, o comando dos mercenários ...

Nas considerações mais sucintas e menos rudes de Platão, a figura do belo jovem da Tessália não é completamente diferente:

*Mênon: digo também adquirir ouro e prata, honras e cargos na cidade [timàs en pólei kai arkhás] [...].
Sócrates: eis que a virtude consiste, portanto, em obter ouro e prata, como diz Mênon, hóspede paterno do Grande Rei [ho toû megálou basiléous patrikòs xénos] .*

⁴ XENOFONTE. *Anábasis*, III, 1, 4-10.

⁵ XENOFONTE. *Anábasis*, II, 6, 21-22; 28. Outras fontes sobre Mênon, além da *Anábasis* e do diálogo platônico homônimo: CTÉSIAS. *FgrHist* 688 F 27-28; DIODORO DE SICÍLIA, XIV, 19, 8-9; 27, 2-3; DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas dos filósofos*, II, 50; Suda, *s.v. Meno*. Sobre Mênon cf. BLUCK, R. S. H. *Plato's Meno*. Edited with Introduction and Commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 1964, p. 120-126; 380; KLEIN, J. *A Commentary on Plato's Meno*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, p. 36-38. Para as informações em geral sobre os personagens dos diálogos platônicos ver NAILS, D. *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis: Hackett, 2002 (mesmo se a lista das fontes, como no caso de Mênon, nem sempre é completa). Para eventuais relações entre Mênon e Atenas ver ANDREWES, A. *A Historical Commentary on Thucydides*. Oxford: Clarendon Press, 1981. v. 5, p. 313; PICCIRILLI, L. *Storie dello storico Tucídide*. Genova: Il Melangolo, 1985, p. 109; 111. A partir de DIODORO DE SICÍLIA, XIV, 19, 8, afirma-se, com freqüência, que Mênon era de Larissa, o que parece errôneo, se se considera PLATÃO. *Mênon*, 70b (Sócrates, dirigindo-se a Mênon, menciona os larisseus, “compatriotas de teu amigo Aristipo”). Segundo DIÓGENES LAÉRCIO, II, 50, Mênon era de Farsalo.

⁶ PLATÃO. *Mênon*, 78c-d. Ateneu (XI, 505 A-B) e Marcelino (*Vida de Tucídides*, 27) incluem Mênon entre os personagens cuja avaliação é divergente em Xenofonte e em Platão, um indício da “inveja” entre os

Também Aristipo, conhecido por sua riqueza, envolveu-se na campanha mercenária. Assim como o mais jovem Mênon, seu amante, também ele provinha da Tessália, e fora discípulo de Górgias. A sua *xenia* com Ciro o ajudara a resolver problemas em sua cidade, permitindo-lhe organizar uma milícia para condicionar os acontecimentos políticos locais. Mas, por causa da mesma *xenia*, deverá enviar os soldados que reunira com dinheiro persa, guiados por Mênon, na missão árdua e infeliz em terras estrangeiras⁷. Não sabemos qual foi o seu destino. Aristipo e Mênon são lembrados por Platão por sua relação com Górgias⁸: são aproximados, segundo as palavras de Sócrates, pelo desejo de *sophía* e pela competência no que se refere a todo conhecimento, uma competência que Górgias transmitira a todos os tessálios. Uma competência que as respostas sucessivas de Mênon reconduzirão a um natural contexto político.

A retribuição elevada que Górgias pretendia por suas lições é mais do que uma vez objeto de atenção das fontes antigas, o que indica a posição excepcional ocupada pelo orador em suas viagens pela Grécia. Não sabemos se realmente se apresentasse vestido de púrpura, mas este é, em todo caso, um elemento significativo da imagem que o circundava⁹. O preço que se devia pagar pelas lições gorgianas revela também qual devia ser o público a que eram dirigidas, e o conteúdo “literário” dos poucos discursos transmitidos sob o seu nome não nos deve enganar quanto aos fins verdadeiros de suas lições. Todavia, não permanece completamente claro qual fosse a natureza de seu ensino. A capacidade de discorrer sobre *tudo* era uma pretensão não secundária do sofista, apesar de seu desprezo aparente por alguns conhecimentos próprios a outros sofistas:

Mênon: o que mais admiro em Górgias, Sócrates, é que nunca vais ouvi-lo prometer [ensinar

autores e da parcialidade de ambos. Ver, porém, as observações de WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. von. *Platon*. Berlin: Weidmann, 1919. v. 1, p. 212, e principalmente v. 2, p. 144-146 (que interpreta o “paterno” já como *xénos* de Xerxes; assim também Bluck, *ad* 78d2-3). Sobre a arbitrariedade da reconstrução desta competição entre os socráticos ver DÜRING, I. *Herodotus the*

⁷ *Crateteian: A Study in Anti-Platonic Tradition*. Stockholm: Wahlstrom & Widstrand, 1941, p. 55-56.

⁸ XENOFONTE. *Anábaseis*, I, 1, 10; I, 2, 1.

⁹ PLATÃO. *Mênon*, 70a-b.

A notícia está em ELIANO. *Várias Histórias* (XII, 32 = D.-K. 82 A 9), onde Górgias é mencionado juntamente a Hípias. A permanência de Górgias na Tessália e o dinheiro que teria recebido por suas lições são mencionados também por ISÓCRATES. *Antídotos* (15), 155-156 (= D.-K. 82 A 18). Na *Política* aristotélica encontra-se o dito de Górgias sobre os “lariisseus” (*Política*, III, 1275b). Para as informações biográficas sobre Górgias ver ainda BLASS, F. *Die Attische Beredsamkeit, Erste Abteilung*. Leipzig: Teubner, 1887, p. 47-52.

a virtude], ao contrário, ele ri dos outros, quando ouve que prometem fazê-lo. Mas ele crê que seja necessário tornar hábeis em falar [λέγειν... ποιεῖν δεινοῦς]¹⁰.

A distância que Górgias podia tomar do ensino de seus concorrentes, também estes exigindo uma remuneração, para se afirmar como *sophoí* e, provavelmente, para superar a marginalidade de suas posições sociais e políticas, fora das próprias cidades, não parece obrigar a distinguir, rigidamente, entre *rhétores* e *sophistai* –, uma diferença de certo modo aparente, segundo Platão¹¹. Todavia, é verdade que os sofistas Eutidemo e Dionisodoro riem de Sócrates, porque ele acredita que eles se dediquem a argumentos militares (*tà perì tòn pólemon*) e a “como se tornar capaz [*dynatòn éinaí*] de ajudar [a se defender] nos tribunais quem é vítima de uma injustiça”: coisas marginais, *párenga*, para quem procura ensinar a virtude “no modo melhor e mais rápido”¹². Ao contrário, a pretensão de Górgias e a superioridade de sua *tékhnē* diziam respeito a conhecimentos vinculados ao agir na cidade. Ao que vemos, entre os conhecimentos sofistas, esta pretensão podia pôr-se como critério de distinção, relativamente ao ensino da virtude¹³. Aristófanes serve aqui de testemunha, mesmo se parece mais interessado em atacar um desconhecido discípulo de Górgias, Filipe, do que o próprio orador:

“Em Espia [Phanaísi, duplo sentido com nome de cidade], perto da Clepsidra [duplo sentido com topônimo], há uma raça astuta que enche a barriga com a língua [englotogastórōn génos], eles colhem, semeiam, vindimam com a língua, e pegam figos [ou seja, praticam a

¹⁰ PLATÃO. *Ménon*, 95c.

¹¹ PLATÃO. *Górgias*, 520a.

¹² PLATÃO. *Eutidemo*, 273c-d.

¹³ As considerações de DODDS, E. R. *Plato, Gorgias. A revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1959, p. 7, sobre Górgias *rhétor* e não “sofista” são, porém, demasiado rígidas, e os exemplos oferecidos não são determinantes. Note-se que o esforço platônico de distinção entre sofística e retórica – a primeira referida à legislação, a segunda aos discursos judiciais (465c) – não concorda com as referências no diálogo a discursos apresentados na assembléia. A pretensão gorgiana em responder a toda questão que lhe era colocada por seus ouvintes (*Górgias*, 447d; *Ménon*, 70b) demonstra, de fato, a impossibilidade de distinguir claramente, a seu respeito, entre os dois âmbitos, sofista e retórico. No início do diálogo entre Sócrates e Hípias (*Hípias Maior*, 282a-e) ilustra-se o campo da atividade dos vários sofistas, entre os quais encontramos Górgias. A competição entre os sofistas se evidencia, pois, não somente através do desprezo por quem trata argumentos de outra natureza, mas também entre os que praticam a mesma arte, como no caso de Pródico, que ri da atenção socrática por aspectos retóricos diferentes dos que eram por ele tratados (*Fédro*, 267b). Sobre a “retórica sofística” ver SCHIAPPA, E. *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*. New Haven: Yale University Press, 1999, p. 48-65.

sicofantia].

São de origem bárbara, Górgias e Filípes [bárbaroi d'eisín génous, Gorgíai te kai Philíppoi]

E, por causa destes Filípes que enchem a barriga com a língua,

em todo lugar da Ática se corta a língua [dos animais durante os sacrifícios]¹⁴.

Nesta sua imagem mais antiga, a figura de Górgias se caracteriza pela referência à prática judiciária (a clepsidra), e a “sicofantia” de que então se fala é um elemento significativo do destaque que era dado às suas exigências pecuniárias.

Não necessariamente a atividade de Górgias, como representada por Aristófanes, se traduzia como tal nos escritos do orador¹⁵. Nem podemos seguir uma distinção entre gêneros que será formalizada mais tarde. Não sabemos em que modo o ensino de Górgias se realizasse como “assistência” política e judiciária e seus discursos “modelos” podiam ter mais do que uma função.

Já a mediação platônica, no que diz respeito à figura de Górgias, deixa-nos na incerteza quanto aos fins efetivos proclamados pelo orador, na exposição de sua arte aos seus discípulos. A memória de sua figura e de suas palavras que permanece nos autores sucessivos se relaciona, em particular, às características de seu estilo – características que serão sentidas como eficazes para sua época, um pouco menos para tempos já habituados a virtudes propriamente prosaicas¹⁶. Ao que parece, não podemos conhecer o conteúdo do ensino gorgiano, obstados por sua representação no autor mais agudo.

Platão menciona a retórica, pela primeira vez, para caracterizar a

¹⁴ ARISTÓFANES. *Aves*, 1694-1705. A outra menção de Górgias em Aristófanes, dirigida exclusivamente à figura de Filipe, encontra-se em *Vespas*, 421, onde Filipe é chamado *tôn Gorgíou* (e o genitivo parece aqui significar “um discípulo de”).

¹⁵ Dionísio de Halicarnasso (*Demóstenes*, 1 = Max. Plan., *ad Hermog.*, V, 548 Walz = D.-K. 82 B 6) dizia não ter encontrado nenhum discurso judiciário (*dikanikós lógos*) de Górgias, mas somente algumas orações para a assembléia, algumas *tékhnai* (modelos oratórios?) e, principalmente, orações epidíticas. Em DIONÍSIO DE HALICARNASSO. *Peri miméseos* (fr. 5 Aujac = D.-K. 82 A 29) se diz que Górgias “transpôs” a interpretação poética nos discursos políticos. É sempre Dionísio de Halicarnasso quem nos transmite a notícia (*Lysias*, 3 = D.-K. 82 A 4 = *FgrHist* 566 F 137), derivada de Timeu, da *demgoria* de Górgias em Atenas em 427 a.C. (a que se deve relacionar DIODORO DE SICÍLIA, XII, 53, 2). O discurso “político” do estrangeiro Górgias seria, pois, o que ele pronunciou como enviado de Leontinos, o que se harmoniza com a outra fonte sobre esta primeira presença gorgiana em Atenas, ou seja, PLATÃO. *Hípias Maior*, 282b.

¹⁶ Já Aristóteles, que na *Retórica* menciona várias vezes Górgias no terceiro livro (e somente neste livro), é freqüentemente crítico em relação a seu “estilo”: cf., em particular, III, 1404a26-28. Ver também DIODORO DE SICÍLIA, XII, 53, 4; DIONÍSIO DE HALICARNASSO. *Lysias*, 3 (D.-K. 82 A 4). Sobre o estilo de Górgias permanecem importantes as observações de NORDEN, E. *Die Antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*. Leipzig: Teubner, 1898, p. 63 et seq.

atividade de Górgias. Uma atividade essencialmente “política”. Tratar-se-ia de uma visão platônica dos fins da arte, representada criticamente em seus aspectos comuns e gerais? Ou se trataria da “leitura” do que era, de fato, preconizado pelo orador? A particularidade “gorgiana” em Platão corresponderia, de algum modo, à característica própria à atividade retórica como presente no mestre desta arte? Nos inícios da arte (retórica) – de sua consciência enquanto *tékhnē* – esta sua ilustração por assim dizer *política* não permanece sem conseqüências na representação mesma de um conhecimento “sobre as coisas da cidades” que então se afirmava, quer se trate de uma pretensão direta de Górgias, quer seja o resultado da observação crítica platônica.

2. Sócrates não dirige diretamente a palavra a Górgias, no início do diálogo platônico homônimo. O público que estava presente naquele momento devia ser numeroso, visto que o diálogo se realiza logo após a “conferência” ou “demonstração” (*epideixis*) que o sofista acabara de realizar. Platão não é totalmente claro quanto à cena do *Górgias*: não sabemos se os cidadãos interessados à *epideixis* do orador continuarão presentes durante todo o diálogo com Sócrates. Todavia, mesmo que a cena inicial do diálogo não corresponda à da *epideixis*, Górgias parece estar ainda circundado por seus ouvintes, e a presença deste amplo público evita, então, o tom mais direto e doméstico de outros encontros socráticos. Por esta razão, Sócrates incita Querefonte a tomar a palavra e a interrogar Górgias. O princípio do diálogo platônico é, em si mesmo, *gorgiano*, visto que, em suas apresentações, Górgias convidava os ouvintes a dirigir-lhe qualquer pergunta que desejassem. Esta sua “capacidade” era um elemento de sua *distinção*¹⁷.

Ensinar a Górgias a ser “gorgiano”? Pretenderia, com o seu ensino, conduzir os jovens à mesma capacidade de discorrer sobre tudo? Aparentemente não havia uma separação em sua arte entre o que era por ele praticado e o que era destinado a seus discípulos. Todavia, não necessariamente os seus ricos freqüentadores deviam ter a ambição de reproduzir suas prodigiosas demonstrações públicas. O fascínio da apresentação podia não ter como fim a emulação por parte de jovens abastados com destinos “civis” e “políticos” (convém, neste caso, ser redundantes), um destino ao qual o sofista parecia, ele mesmo, ter renunciado.

¹⁷ Para a cena do *Górgias* ver DODDS, 1959, p. 188; GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, v. 4, p. 285.

O que diz Sócrates a Querefonte, ao incitá-lo a dirigir a palavra a Górgias, ilustra o que Platão queria observar na figura do orador. A primeira questão é, com efeito, genérica e consiste, de fato, em uma paródia homérica (como fica claro em seguida), fruto da atenção platônica às referências irônicas e “autoriais”: *bóstis estín*¹⁸. A atenção pelo nome e pela proveniência, origem e percurso, recorrente na épica - e aqui explicitamente recalçada¹⁹, diante de um indivíduo cuja *fama* tornava paradoxal a informação -, transforma-se na caracterização da *tékhnē*, na distinção do indivíduo em sua auto-representação. Mas a incitação socrática, dirigida a quem era, talvez, seu discípulo mais fiel, já é o resultado de um interesse que o filósofo, desde o início, não hesitara em explicitar a Cálicles: “quero me informar sobre qual a *dýnamis tēs tékhnēs toú andrós*, e o que ele proclama e ensina”²⁰. Portanto, é Sócrates quem, logo em princípio, coloca a questão da retórica do ponto de vista da *tékhnē* e da *dýnamis*. Uma questão à qual Sócrates estava habituado, como lembrará mais tarde: “surpreendido por estas coisas, Górgias, há muito [*pálaí*] me perguntava qual pudesse ser a *dýnamis* da retórica”²¹. Neste caso, quando a discussão já está avançada, a *dýnamis* da arte – pois toda arte deve ter uma *dýnamis* – transforma-se na *dýnamis* e na ação dos “políticos” (ou melhor, dos *rhétores*), como Temístocles ou Péricles²², que, sem “competências” específicas, conseguem impor à cidade a realização de obras que parecem requerer estas competências.

Sócrates tentará refutar que a retórica seja uma *tékhnē*²³. Sucessivamente, também que seja uma *dýnamis*²⁴. *Dýnamis* vai ser, então, o poder do orador, identificado com o poder máximo que se podia representar na cidade: o poder do tirano. Do *rhétor* ao tirano²⁵, o diálogo se desenvolve em um crescendo. *Méga dýnasthai* é a expressão de Polo²⁶, retomada com frequência por Sócrates em sua confutação, tanto de Polo quanto de Cálicles²⁷. Mais do

¹⁸ PLATÃO. *Górgias*, 447d.

¹⁹ A evocação homérica é explícita em 449a (“como diz Homero”), referindo-se à fórmula usada como resposta a um pedido de identificação (*eúkbomai éinaí*), como, por exemplo, em HOMERO. *Iliada*, VI, 211.

²⁰ PLATÃO. *Górgias*, 447c.

²¹ PLATÃO. *Górgias*, 456a. Também no *Teeteto* a pergunta que Sócrates dirige a Teeteto, “o que é a *epistémē*”, revela-se, em seguida, uma questão sobre a qual o jovem tinha se interrogado várias vezes (148e).

²² PLATÃO. *Górgias*, 455e.

²³ PLATÃO. *Górgias*, 462b et seq.

²⁴ PLATÃO. *Górgias*, 466b et seq.

²⁵ PLATÃO. *Górgias*, 466c.

²⁶ PLATÃO. *Górgias*, 466e.

²⁷ PLATÃO. *Górgias*, 468e, 469e, 470a, 510e, 513a-b. Górgias, no *Elogio de Helena* (D.-K. 82 B 11,8) definia o *lógos* como *mégas dýnástēs*.

que às más ações do Rei da Pérsia²⁸, o qual às vezes servia, também para alguns gregos, como exemplo de bom governo, podia-se recorrer às ações cruéis de Arquelaus, rei da Macedônia²⁹, provavelmente a partir de referências e notícias que não mais possuímos. É curioso notar que, em um diálogo sobre *Arquelaus, ou sobre a realeza*, Antístenes atacava Górgias³⁰.

Não sabemos se o termo *dynamis*, assim apresentado no *Górgias*, fosse socrático, platônico ou gorgiano. Procurou-se demonstrar que *rhetoriké* (*tékhnē*) constituísse, na realidade, uma invenção platônica³¹. Mas não devia ser preciso esperar por Platão para conduzir à oratória a caracterização precisa da preparação implícita na *tékhnē*. Quanto a *rhetoriké*, deve-se perguntar como e em qual medida a invenção do termo – quem quer que fosse o responsável – pudesse alterar, de forma radical, uma prática consolidada, que podia ser referida com termos e locuções que denotavam, de qualquer forma, a capacidade de expressão, a “habilidade” dos *rhétores*.

A primeira pergunta socrática se refere à *dynamis* da *tékhnē*; a segunda, à *dynamis* da retórica, quando o termo já é normalmente utilizado na discussão. Polo, que toma a palavra no lugar de seu mestre, fala da *tékhnē*, assim como da *empeiria*, e constata a importância da “retórica” sem nomeá-la. Mas o esforço de definição socrático exige o nome, e será Górgias quem dirá, após Sócrates ter se referido “à assim chamada retórica”³² para qualificar a resposta de Polo, que a sua arte deve ser denominada “retórica”: ou melhor, que ele é *epistémōn tēs rhetorikēs tékhnēs*³³. O percurso socrático leva Górgias a passar, em seguida, dos discursos, *lógoi*, em geral, à especificidade *política* da retórica, um procedimento invertido em relação à tradição retórica que, partindo de situações particulares, relaciona a arte à capacidade geral dos discursos. Sócrates conclui que a retórica é *peithoús demiourgós*³⁴, observando, mais uma vez, na capacidade gorgiana, a sua função ampla e genérica. Mas a definição socrática é sucessiva a uma resposta do sofista que “situa” a *dynamis* da persuasão (*tò*

²⁸ PLATÃO. *Górgias*, 470e.

²⁹ PLATÃO. *Górgias*, 471a-d.

³⁰ Ver ATENEU, V, 220 D (= D.-K. 82 A 33). Sobre o *Arquelaus* de Antístenes ver GIANNANTONI, G. *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. Napoli: Bibliopolis, 1990, v. 2, p. 219; v. 4, p. 203-205; 350-354.

³¹ COLE, Th. *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*. Baltimore: The Johns Hopkins University, 1991a e

COLE, Th. Who was Corax? *Illinois Classical Studies*, Illinois, v. 16, p. 65-84, 1991b; SCHIAPPA, E. Did Plato Coin Rhetorike? *American Journal of Philology*, Baltimore, v. 111, p. 457-470, 1990 e SCHIAPPA, 1999.

³² PLATÃO. *Górgias*, 448d.

³³ PLATÃO. *Górgias*, 449a.

³⁴ PLATÃO. *Górgias*, 453a.

peíthein) nos tribunais, nos conselhos e em toda outra assembleia política – *sýllogos politikós*³⁵. Uma *dýnamis* capaz de tornar escravo o médico e o mestre de ginástica. Mas, principalmente, uma *dýnamis* que diz respeito a *tà pléthe*:

Górgias: porque, na verdade, Sócrates, este bem mais alto [mégiston agathón] é, ao mesmo tempo, causa da liberdade [eleutherías] para os próprios homens e dominação [árkhein] dos outros na cidade de cada um.

Sócrates: o que queres dizer?

Górgias: persuadir com os discursos, no tribunal os juizes, no Conselho os conselheiros, na assembleia os seus membros, e em toda reunião que se torne uma reunião política [hóstis an politikòs sýllogos gignetai]. Com um tal poder [dynaméi] tornarás escravo o médico, escravo o mestre de ginástica. E quanto ao homem de negócios, veremos que ganhará dinheiro não para si, mas para ti, que és capaz de falar e persuadir a multidão [tò(i) dynaménō(i) légein kai peíthein tà pléthe] .

Este esclarecimento de Górgias quanto aos fins da retórica no tribunal e em toda assembleia, a explicação quanto à natureza política da retórica conclui uma série de aproximações ao objeto, submetidos à análise crítica socrática. Inicialmente, o *érgon* da retórica era, para Górgias, *tà mégista tòn anthropeíon pragmaton kai árista*³⁷. Agora, apresenta-se a indicação deste bem superior: “liberdade” (do indivíduo) e “domínio” (sobre os demais)³⁸ são os valores afirmados por Górgias, e a apresentação do tirano, com Polo³⁹ e depois com Cálicles³⁹, fica preparada. Polo, em particular, vai explicitar os temas “escondidos” no ensino de seu mestre: a valorização da dominação política até o extremo da negação mesma da política. Esta relação ambígua entre a disputa oratória e democrática e as formas tirânicas torna-se mais clara nas manifestações violentas de Cálicles. Mas a elaboração platônica do

³⁵ Em PLATÃO. *Teeteto*, 173d, o filósofo se mostra incapaz de reconhecer o caminho que conduz à ágora, ao tribunal, ao Conselho e a todo lugar de reunião na cidade: *tês pólews synédriou*. Em PLATÃO. *Fedro*, 261a, se fala dos *demóioi sýlloγοi* (cf. 268a, *infra*).

³⁶ PLATÃO. *Górgias*, 452d-e. Mais adiante, o diálogo apresentará novos exemplos de *dýnamis* como dominação política. Em 455d, Górgias explica a *dýnamis tês rhetorikês* com os exemplos de Temístocles e Péricles. Górgias insiste: a retórica está acima das demais *dynaméis*, o que quer dizer: a *dýnamis* da *tékhnē* retórica é “dominação” sobre a *dýnamis* das outras *tékhnai* (456a; ver 460a). Em 513a, Sócrates, diante de Cálicles, se refere, claramente, ao poder político: *taútes tês dynaméws tês en tē(i) pólei* (cf. 514a). Uma análise dos trechos em que Platão usa *dýnamis* encontra-se em SOUILHÉ, J. *Étude sur le terme DYNAMIS dans les dialogues de Platon*. Paris: Alcan, 1919, útil, mas por demais esquemático, e não sempre preciso.

³⁷ PLATÃO. *Górgias*, 451d.

³⁸ PLATÃO. *Górgias*, 466c.

³⁹ PLATÃO. *Górgias*, 492b.

que permanecia escondido nas aparentemente pacíficas considerações iniciais deixaria transparecer, no fundo, os princípios de uma prática proclamada pelo orador siciliano?

3. A retórica é uma *dýnamis*, uma *vis*, vão traduzir os latinos⁴⁰. Não devemos esquecer que a “capacidade” do orador é seu poder. Platão está pronto para conduzir ao extremo as conseqüências da definição, e, mais do que em qualquer outro diálogo, no *Górgias* o “poder” de persuasão se manifesta através da dominação, dominação *política* que se revela capacidade de tornar os outros homens *escravos*, característica não secundária dos tiranos. A capacidade da arte é o *poder* da retórica, e este poder se realiza na atividade *política* ou, mais precisamente, no governo de homens livres. Seria este um “jogo” platônico a partir de uma definição da arte oratória como *tékhne* ou como *dýnamis* que encontrava alhures? Ou *rhetoriké*, *dýnamis* e *tékhne* são parte da construção platônica, na observação das práticas políticas e intelectuais de seus contemporâneos, e já dos contemporâneos de seu mestre? Em todo caso, os termos eram recorrentes, visto que era o próprio Górgias que falava da *dýnamis* do *lógos* no *Elogio de Helena*. Neste *enkómion*, o sofista realizava uma comparação com a medicina que Platão retomará, invertendo-a, em seu diálogo: “Na mesma relação [*lógos*] estão o poder do discurso [*hē tou lógou dýnamis*] para a ordem da alma [*tēn tēs psykḗs táxin*] e a ordem dos fármacos para a natureza dos corpos”⁴¹.

Todavia, não só no *Górgias* encontramos o eco ou a recriação do que era o ensino gorgiano. Toda *tékhne* possui uma sua *dýnamis*, que é possuída também por outras disciplinas e virtudes⁴². Mas a *dýnamis* retórica não é somente

⁴⁰ Ver, por exemplo, CÍCERO. *De inventione*, I, 6, onde a expressão *vi et artificio*, é, naturalmente, uma tradução do grego. Quintiliano, no trecho citado como epígrafe a este ensaio, diz que a definição de retórica como *vis persuadendi* deriva de uma *tékhne* atribuída a Isócrates, assim como a definição *persuadendi opifex, peitōus demiourgos* (II, 15, 4). Quintiliano sabe que se trata de definições presentes também no *Górgias* de Platão (II, 15, 5), mas não está certo de que Isócrates fosse o autor do tratado que retoma as definições gorgiano-platônicas. Em ISÓCRATES. *Nicoles* (3), 8 = *Antidosis* (15), 256, *rhetorikoi* são os que possuem a *capacidade – dynaménous* – de falar diante da multidão. Do poder de persuasão fala-se também em *Antidosis*, 249, 275; no § 193, Isócrates menciona a própria *dýnamis*; no § 202, considera a *dýnamis* das *tékhnai*.

⁴¹ GÓRGIAS. *Elogio de Helena*, D-K. 82 B 11,14. Em seguida, Górgias tratará da *dýnamis* de Eros.

⁴² Ver, por exemplo, PLATÃO. *Cármides*, 168b (*dýnamis* da *epistémē*); *Laques*, 192b (*dýnamis* da coragem); *Protágoras*, 349b (*dýnamis* da *sophía*, da *sophrosýne*, da *andreia*, etc.); *República*, I, 346a (toda *tékhne* possui uma sua *dýnamis*); cf. também ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, VII, 1153a24-25 (*dýnamis* e *tékhne*). Na *República*, V, 477c-e, trata-se de diferenciar *epistémē* e *dóxa* a partir do “gênero” *dýnamis*. O uso de *dýnamis* neste contexto levou Adam (*The Republic of Plato: Edited with Critical Notes, Commentary and Appendices*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1963), *ad loc*, a comentar que “it was

“capacidade”, é o poder efetivo exercitado sobre os homens. Protarco, interlocutor socrático no *Filebo* do qual nada mais conhecemos, evoca o que Platão diz em outros momentos acerca deste argumento, mas que coincide com a excelência da arte como defendida por Górgias (sempre segundo Platão):

“E eu mesmo escutava, Sócrates, em cada ocasião, Górgias repetir que a arte de persuasão se distingue de todas as outras: torna todas as coisas suas escravas voluntariamente, mas não através da violência, e que é a arte de maior valor entre todas...”⁴³.

O valor e a superioridade do *lógos* são afirmados nos textos gorgianos que chegaram até nós, e assim também a atuação deste poder através da “persuasão” e não da “violência”⁴⁴. Agora, no *Filebo*, trata-se da *tékhnē*, não da *dýnamis*, mas Platão a contrapõe à “*dýnamis* do diálogo” que fora antes mencionada⁴⁵. A referência à pretensão gorgiana da supremacia da própria arte é lembrada também neste contexto⁴⁶.

Parece claro que, para Platão, o ensino gorgiano dizia respeito ao comando político, e que a este levasse a visão da retórica como *dýnamis*. Mas o que se apresentava como palavra dos outros é retomado pelo próprio Platão, em sua crítica à retórica. No *Fedro*, Górgias é somente um entre os vários representantes da arte criticada. Inicialmente comparado com Nestor, e em companhia de Trasímaco (de Calcedônia) e de Teodoro (de Bizâncio)⁴⁷, Górgias reaparece, em seguida, ao lado de Tísias, e os dois mestres sicilianos encontram a “força do discurso” (*rhúme lógon*) no uso dos argumentos verossímeis, das formas de ilusão e da capacidade de discorrer sobre tudo na forma mais longa

perhaps one of Plato’s experiment in language”. Mas o uso fica mais claro se pensarmos na *dýnamis* da *epístémē* (já mencionada no *Cármides*) e na *dýnamis* da *dóxa* a partir da *dýnamis toú lógon* gorgiano-platônica. No *Político*, 304a-e, a retórica se encontra em meio a *epístēmai* e *dynámeis*.

⁴³ PLATÃO. *Filebo*, 58a-b.

⁴⁴ Ver GÓRGIAS. *Elogio de Helena*, D-K. 82 B 11,4 (a *dýnamis* de quem possui a *sophía*); 8 (*lógos dynásteis*, mencionado acima); 12 (*dýnamis* da persuasão). Para a oposição entre violência e persuasão ver GÓRGIAS.

Apologia de Palamedes, 14.

⁴⁵ PLATÃO. *Filebo*, 57e.

⁴⁶ PLATÃO. *Filebo*, 58c.

⁴⁷ PLATÃO. *Fedro*, 261b. Curiosamente, Sócrates menciona Palamedes neste trecho, em que cita Górgias, e adiante dá a entender que a Palamedes corresponde Zenão de Eléia (261d). No *Elogio de Helena*, Isócrates critica igualmente Górgias junto a Zenão (§ 3), o que poderia levar a pensar que a referência a Palamedes envolvesse em algum modo o autor de sua “apologia”. As *tékhnai* escritas pelos heróis homéricos “nos momentos de ócio em Tróia” (261b) levam-nos a pensar aos tratados gorgianos sobre Helena e Palamedes (e ao de Isócrates sobre Helena), mesmo porque se trata de obras, segundo Sócrates, não dirigidas a tribunais e assembléias (261a).

ou mais breve⁴⁸. Mas após apresentar a lista dos outros mestres de retórica e sofistas, Sócrates pode pretender ensinar qual é a *dynamis* da *tékhnē* (retórica) e quando esta é possuída. A resposta de Fedro é superlativa, amplifica os termos da questão, tal como acontecia com o Górgias do diálogo, e acentua o aspecto “político” da arte: “Sócrates: coloquemos em evidência qual a *dynamis* da *tékhnē* e quando ela se realiza? Fedro: possui tanta força [*mála errhómēnen*], Sócrates, pelo menos nas reuniões populares [*én ge dê pléthous synódois*]”⁴⁹.

Também aqui a *dynamis* com que se caracteriza a retórica diz respeito à atuação do orador na cidade e seu poder efetivo na cena política. Não é Górgias ou um seu discípulo que falam, mesmo se ele está presente entre os personagens que realizam esta *dynamis*. Interpretação platônica ou derivação gorgiana? Podemos somente notar que, pouco mais tarde no diálogo, este uso de *dynamis* vai se transformar, no momento em que Sócrates procura substituir a observação da situação gorgiano-retórica com a análise da relação de “conhecimento” em que esta devia se basear: “Sócrates: visto que o poder do discurso [*lógon dynamis*] corresponde à condução das almas [*psykhaggía*], é preciso que o futuro orador saiba [*eidénai*] quantas formas [*eídē*] a alma possui”⁵⁰.

O “poder do discurso” (*dynamis*, antes Platão falara de *rhómē*) lembra a expressão gorgiana no *Elogio de Helena*⁵¹. Também nesta “guia da alma” ecoariam expressões do mestre mais idoso, habituado a referir-se às formas do encanto e do enfeitiçamento? Mas bem agora estamos distantes do que era a representação platônica das pretensões do orador siciliano em seu ensino. Mais do que à dominação de outros cidadãos, *dynamis* conduz, aqui, à observação da alma. O caminho está preparado para a definição aristotélica, que relaciona a *dynamis* retórica à capacidade de *observar* (*theoreîn*):

A retórica é, portanto, a capacidade [dynamis] de observar [theorêsai] em toda coisa o que é possível persuadir [tò endekhómenon pithanón]. [...]. A retórica, por assim

⁴⁸ PLATÃO. *Fedro*, 267a. Isto coincide com o que é dito em *Górgias*, 449b-c. À capacidade gorgiana se refere também ARISTÓTELES. *Retórica*, III, 1418a35. *Rhómē* e *dynamis* aparecem juntas em PLATÃO. *Político*, 305b-c; *Filebo*, 49b; *Leis*, III, 686e. Em *República*, V, 477e, a *epístēmē* é indicada como a “mais forte” (*errhomenestátēn*) dentre as *dynamēis*.

⁴⁹ PLATÃO. *Fedro*, 268a.

⁵⁰ PLATÃO. *Fedro*, 271c-d. A *psykhaggía* já fora mencionada antes, em 261a: a retórica é uma *tékhnē psykhaggía tis diá lógon*, não somente nos tribunais e nas reuniões das assembleias, mas também nas reuniões privadas.

⁵¹ GÓRGIAS. *Elogio de Helena*, 14.

dizer, parece ser a capacidade de observar [dokei dýnasthai theoreîn], no que é dado [peri tou dothéntos], o persuasível [tò pithanón] ...

4. Podemos agora voltar a Mênon e a seu retrato em Platão e Xenofonte. Sócrates insiste com seu interlocutor, confiante em fazê-lo dizer o que escutara de Górgias e que se tornara uma própria convicção. A questão “o que é a virtude” não pode receber, segundo Mênon, uma única resposta. Pode-se discernir uma virtude própria a cada indivíduo, segundo o gênero, a idade ou a posição social:

Mênon: ... em primeiro lugar, se queres te referir à virtude de um homem, é fácil, pois esta é a virtude do homem, ser capaz de agir na cidade [tà tês póleos práttein, o campo da ação política], fazendo o bem aos amigos e o mal aos inimigos [...]. Se queres te referir à virtude de uma mulher, não é difícil dizer-te [...]. Diferente é a virtude do menino, das jovens, dos rapazes, assim como do velho, tanto do homem livre, quanto do escravo⁵⁴.

Aristóteles conduzirá esta virtude múltipla e hierárquica diretamente a Górgias, observador hábil da vida nas póleis⁵⁵. Mas é ainda sob a pressão das lições gorgianas que Mênon pode ir além, no esforço constante de conhecimento, que requer a unidade na definição. A virtude é comando, *árkhein*, responde, pois, o jovem interlocutor a Sócrates, referindo o ensino de seu mestre:

Sócrates: visto que a virtude é a mesma em todos os casos, procura lembrar e dizer-me o que esta é, segundo Górgias, e segundo tu mesmo, de acordo com ele.

Mênon: o que mais, senão ser capaz de governar [árkhein] os homens, visto que procuras uma única definição, acima de todas?⁵⁶

Aceitando o *élenchos* socrático, mas sempre segundo o que aprendera, o jovem especifica: “A virtude é, como diz o poeta, amar as coisas belas e ter poder [*kai dýnasthai*]”⁵⁷.

⁵² ARISTÓTELES. *Retórica*, I, 1355b25-33.

⁵³ Note-se que, aqui, o que era o desenvolvimento da definição da justiça segundo Simônides na *República* (I, 332d), e tema recorrente em obras de Platão, Xenofonte e outros, se conjuga com uma mediação gorgiana: a atividade propriamente política.

⁵⁴ PLATÃO. *Mênon*, 71e.

⁵⁵ ARISTÓTELES. *Política*, I, 1260a27-28, em uma clara referência a este trecho do *Mênon*.

⁵⁶ PLATÃO. *Mênon*, 73c. “Here again, Gorgias himself may have said something of this sort, though it is an ideal that was not confined to a few”: BLUCK, 1964, *ad loc.*

⁵⁷ PLATÃO. *Mênon*, 77b.

“Como diz o poeta”: a fonte poética corrobora a prática oratória e ambas se transpõem nas narrações biográficas sobre o belo jovem à procura de poder e riquezas. Eis, pois, que reaparece, falando-se da virtude, o termo característico da atividade retórica: a *dýnamis*. Sócrates insiste: “segundo a tua definição, a virtude é o poder [*dýnamis*] de obter as coisas belas”; “adquirir ouro e prata, honras e cargos [*arkhás*] na cidade”, acrescenta Mênon, com sinceridade⁵⁸.

Tendo retomado os temas gorgianos – a *arkhég* e a *dýnamis* – e falando agora em próprio nome, Mênon deverá, enfim, lembrar o meio de atuação do ensino que recebera: os discursos para os *polloí*, uma surpreendente atividade político-retórica que até então permanecera escondida e que justifica, no uso da palavra política, o apelo às conferências gorgianas: “Mênon: [...] Todavia, milhares de vezes pronunciei numerosos discursos sobre a virtude diante da multidão e com muito sucesso [*kaì pány eú*], parecia”⁵⁹.

No retrato que Xenofonte delineia dos discípulos de Górgias, o desejo de dominação/*árkein* é um elemento recorrente e concorda com o retrato que Platão compõe do orador e de seus ouvintes e discípulos, Polo, Protarco, Mênon, estes com um futuro, ora político, ora sofista e itinerante. No traçado biográfico, vemos o que não devia ser somente uma recriação platônica: a *dýnamis* da retórica parece, pois, se “traduzir” nas ambições políticas e, ao mesmo tempo, mercenárias de alguns dos destinatários das lições gorgianas. Elemento não secundário na consciência dos discursos, ela prepara, em sua ambigüidade – e, acrescentemos, no fracasso de suas pretensões –, a ruptura platônica, quando, dissociando-se *dýnamis* e poder, a arte da palavra se recolhe no *eidénai/theoreîn* que protegerá seu caminho sucessivo.

RESUMO

A descrição nada amável de Mênon por Xenofonte, na *Anábasis*, não se distancia das concepções defendidas pelo mesmo personagem no diálogo de Platão que leva seu nome. Sendo ele um discípulo de Górgias, caberia se perguntar se é possível reconhecer em suas afirmações as idéias do mestre e identificar nelas traços do Górgias histórico, ou se, pelo contrário, não passariam todas elas de elaboração platônica. Entretanto, há elementos nos próprios textos de

⁵⁸ PLATÃO. *Mênon*, 78c.

⁵⁹ PLATÃO. *Mênon*, 80b.

Górgias que nos levam a supor que o retrato platônico do orador, bem como de seu ensino, não é mera construção do filósofo. Os temas recorrentes da *dýnamis* (poder) e do *árkhein* (comando) o atestariam. Palavras-chave: Platão. Górgias. Retórica. *Mênon*.

ABSTRACT

The not so lovely description of Meno made by Xenophon in *Anabasis* is not far from the conceptions defended by the same character in the platonic dialogue that bears the same name. Being a disciple of Gorgias, it is legitimate to ask whether it is possible to recognize in his statements the ideas of his master and to identify in them traces of the historical Gorgias, or, on the other hand, whether they would not be a mere platonic creation. However, there are elements in Gorgias' own texts that make us suppose that the platonic picture of the orator, as well as of his teachings, is not a mere construction of the philosopher. The recurrent themes of *dynamis* (power) and *archein* (command) would confirm that. Key-words: Plato. Gorgias. Rethoric. *Meno*.

A INVENÇÃO DA ESCRITA: TEUTE NO JARDIM DE ADÔNIS

ADMAR COSTA

*Departamento de Filosofia
Universidade Estácio de Sá*

1. *A invenção da escrita*

Narra-nos Platão no *Fedro* que Sócrates e Fedro, quando estavam a passear pelos campos, fora dos muros de Atenas, encontraram-se e travaram, para a sorte de todos nós, um longo diálogo. Motivados, inicialmente, pelas provocações contidas no discurso retórico de Lísias, trazido e lido por Fedro, o diálogo nos ofertará outros dois discursos, feitos por Sócrates e inspirados pelo belo jovem. Após uma longa discussão originada com a apresentação destes três discursos, na primeira metade do *Fedro*, o resultado é um consenso, entre os amigos, acerca da superioridade do terceiro discurso, a palinódia, sobre os dois primeiros. Do consenso nasce, porém, uma divergência a respeito daquilo que caracteriza a superioridade da palinódia; enquanto para Sócrates é a inspiração divina que o fez trocar a mentira pela verdade e produzir um belo discurso, para Fedro, ao que parece, a razão desta beleza relaciona-se ao efeito do discurso: a admiração forjada por sua eloquência. A partir daí, portanto, a questão investigada passa a ser a seguinte: “O que caracteriza o escrever ou não escrever de belo modo?”¹ (Τίς οὖν ὁ τρόπος τοῦ καλῶς τε καὶ μὴ γράφειν)².

A importância da pergunta e a sua dificuldade exigem tempo para a sua investigação. Fedro confirma que o seu ócio deve ser consumido por estes prazeres (ἡδονῶν) e não pelos prazeres servis do corpo. Imediatamente, Sócrates conta-nos algo sobre os prazeres inerentes ao canto das cigarras, diferenciando o estado daqueles que se entorpecem com o deleite do canto do daqueles que conversam (διαλεγόμενος), mesmo ao meio dia.³

¹ Platão. *Fedro*, 258d. Tradução de Nunes. (Cf. NUNES, C. A. (Trad.). *Fedro - Cartas - O Primeiro Alcibiades*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975).

² A edição do texto grego usada por nós é a de Rowe. (Cf. ROWE, C. J. (Trad.). *Phaedrus*. Warminster: Aris & Phillips, 2000).

³ Para Sócrates, ao que parece, a crítica que Fedro acabou de fazer aos prazeres originados no corpo pode

Neste ponto do diálogo, a síntese da investigação é reestabelecida da seguinte forma: “de que maneira se fala e escreve belamente, e de que maneira não?” (ὅπη καλῶς ἔχει λέγειν τε καὶ γράφειν καὶ ὅπη μὴ⁴). Na seqüência, porém, vemos Sócrates sutilmente reformular a questão de modo que ela passe a conter uma exigência que deixará Fedro bastante embaraçado, a saber:

Ἐὰρ οὖν οὐχ ὑπάρχειν δεῖ τοῖς εὖ γε καὶ καλῶς ῥηθησομένοις τὴν τοῦ λέγοντος διάνοιαν εἰδυῖαν τὸ ἀληθές ὣν ἂν ἐρεῖν πέρι μέλλη;
*Para falar bem e belamente, não será necessário haver no pensamento de quem fala o conhecimento da verdade sobre aquilo a ser desenvolvido?*⁵

A pergunta de Sócrates, ao vincular o falar bem e de modo belo com o conhecimento da verdade, não é para menos, causará surpresa a Fedro, assim como causaria a qualquer retórico, o que é bem exposto na seqüência:

Οὕτωςι περὶ τούτου ἀγῆκοα, ὦ φίλε Σώκρατες, οὐκ εἶναι ἀνάγκην τῷ μέλλοντι ῥήτορι ἔσεσθαι τὰ τῷ ὄντι δίκαια μανθάνειν ἀλλὰ τὰ δόξαντ' ἂν πλήθει οἵπερ δικάσουσιν, οὐδὲ τὰ ὄντως ἀγαθὰ ἢ καλὰ ἀλλ' ὅσα δόξει. ἐκ γὰρ τούτων εἶναι τὸ πείθειν ἀλλ' οὐκ τῆς ἀληθείας.
*A esse respeito, meu caro Sócrates, ouvi dizer que quem quer ser orador não precisa saber o que é, de fato, justo, mas apenas o que sobre isso opina a maioria, que é de quem, afinal, depende o julgamento, nem o que é, realmente, bom e belo, mas apenas o que parece ser. Nisso é que se funda a persuasão, não na verdade*⁶.

Contra esta afirmação Sócrates vai buscar provar o seguinte: i) aqueles que produzem discursos orais ou escritos causam um grande mal à cidade quando não partem do conhecimento, razão de confundirem o bem com o mal e o justo com o injusto⁷; ii) só a prática da dialética é capaz de garantir o acesso ao conhecimento e, pois, evitar tal engano⁸; iii) longe do conhecimento verdadeiro e da dialética não existe arte da fala, mas apenas rotina⁹; e iv) o poder essencial de todo discurso é a condução de almas¹⁰.

ser extensiva aos prazeres do discurso. Além disso, Sócrates identifica os amantes da conversa com as musas da epopéia e da astronomia, Calíope e Urânia, repetindo a aproximação entre o culto à sabedoria e o culto às Musas e ao amor, tal como se dera em 248d.

⁴ PLATÃO. *Fedro*, 259e.

⁵ PLATÃO. *Fedro*, 259e.

⁶ PLATÃO. *Fedro*, 260a.

⁷ PLATÃO. *Fedro*, 260c, 272d.

⁸ PLATÃO. *Fedro*, 262a-c.

⁹ PLATÃO. *Fedro*, 266c.

¹⁰ PLATÃO. *Fedro*, 271c-d.

Em decorrência de tudo isso, portanto, é de se estranhar que a esta altura tenhamos que nos defrontar com uma investigação acerca da conveniência ou inconveniência do discurso escrito, como se um belo discurso, escrito com arte, pudesse ser inconveniente. O risco de pôr tudo a perder, porém, rende-nos mais um mito, o mito de Teute, que permite um encaminhamento singular da questão.

Duas perguntas preparam o terreno para Sócrates contar um mito sobre a invenção da escrita.¹¹

Τὸ δ' εὐπρεπείας δὴ γραφῆς πέρι καὶ ἀπρεπείας, πῆ γιγνόμενον καλῶς ἄν ἔχοι καὶ ὅπη ἀπρεπῶς, λοιπόν. ἦ γάρ;

Ναί.

Οἷσθ' οὖν ὅπη μάλιστα θεῶν χαριῆ λόγων πέρι πράττων ἢ λέγων;

– *Mas convém ou não convém escrever? Em quais condições fazer isso é belo e quando é inconveniente? Não é assim?*

– *Sim.*

– *Sabes o que agrada mais à divindade, no que diz respeito ao discurso, acerca da ação e da palavra?*¹²

Na seqüência, Sócrates passa a narrar, imediatamente, o mito de Teute, de quando os homens sabiam a verdade. O mito fala de um antigo gênio (δαίμων¹³) chamado Teute, que teria sido o primeiro a descobrir os números (ἀριθμόν), a geometria (γεωμετρίαν), a astronomia (ἀστρονομίαν), o jogo de damas (πεττείας τε καὶ κυβείας) e também a escrita (γραμμάτα¹⁴). Havia também o rei Tamuz, a quem todas estas artes (τέχνας) recém-descobertas foram apresentadas, com a sugestão de que elas deveriam ser distribuídas aos outros habitantes do Egito. Antes disso, porém, o rei indagou sobre a utilidade (ὠφελίαν) de cada descoberta e, conforme a boa ou má exposição de Teute, o rei aprovaria ou não as mesmas. Após várias apresentações, chegou a vez da escrita, e Teute comentou:

Τοῦτο δέ, ὦ βασιλεῦ, τὸ μάλιστα, σοφωτέρους Αἰγυπτίους καὶ μνημονικωτέρους παρέξει. μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον ἠϊρέθη.

¹¹ Para Frutiger, no *Fedro* encontramos os únicos mitos platônicos que são rigorosamente originais: o mito das cigarras e o mito de Teute. (Cf. FRUTIGER. *Mythes de Platon*, p. 233 apud DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*. Tradução de Rogério Costa. 2. ed. São Paulo: Iluminuras, 1997, p. 12).

¹² PLATÃO. *Fedro*, 274b.

¹³ PLATÃO. *Fedro*, 274c.

¹⁴ PLATÃO. *Fedro*, 274d2.

*Aqui está, majestade, disse-lhe Teute, uma disciplina capaz de deixar os egípcios mais sábios e com melhor memória. Está descoberto o remédio para a memória e para a sabedoria*¹⁵.

O rei, no entanto, adivinhou um propósito inverso, isto é, percebeu que a escrita, ao desobrigar a alma dos cuidados com a memória, não é remédio, mas veneno para quem aprende. Atribuindo o contra-senso de Teute, sobre o poder da escrita, ao excessivo cuidado que o criador tem para com a sua criatura, o rei determina que um homem deve criar (τεκεῖν) e outro deve julgar (κρίνει) quanto de dano (βλάβης) e quanto de utilidade (ὠφελίας)¹⁶ cada arte produz para aqueles que dela vierem a fazer uso. Para completar, diz o rei:

*Τούτο γὰρ τῶν μαθόντων λήθην μὲν ἐν ψυχαῖς παρέξει μνήμης ἀμελετησίᾳ, ἅτε διὰ πίστιν γραφῆς ἔξωθεν ὑπ' ἄλλοτριῶν τύπων, οὐκ ἔνδοθεν αὐτοῖς ὑφ' αὐτῶν ἀναμνησκομένους. οὐκ οὖν μνήμης ἀλλὰ ὑπομνήσεως φάρμακον ἦβρες. σοφίας δὲ τοῖς μαθηταῖς δόξαν, οὐκ ἀλήθειαν πορίζεις. πολυήκοοι γὰρ σοι γενόμενοι ἄνευ διδαχῆς πολυγνώμονες εἶναι δόξουσιν, ἀγνώμονες ὡς ἐπὶ τὸ πλῆθος ὄντες, καὶ χαλεποὶ συνεῖναι, δοξόσοφοι γεγονότες ἀντὶ σοφῶν. Isso provocará nas almas o esquecimento de quanto se aprende, devido à falta de cuidado da memória. Confiantes na escrita, será por meios externos, com a ajuda de caracteres estranhos, e não por meios internos e graças a eles próprios, que passarão a despertar suas reminiscências. Não descobriste o remédio para a memória, mas apenas para a lembrança. Esta disciplina oferece aos alunos um saber aparente, não o verdadeiro. Depois de ouvirem um mundo de coisas, sem nada terem aprendido, considerar-se-ão repletos de saber, quando não passam de intransigentes, pseudo-sábios, simplesmente, não sábios de verdade*¹⁷.

O núcleo da fala do rei consiste na revelação de que a escrita não é remédio mas sim veneno para a memória. O descuido com a memória, motivado pela escrita, acaba por impedir o exercício pleno do poder que a distingue, ou seja, a rememoração das idéias já contempladas, fonte única e legítima do verdadeiro saber, do qual o discurso escrito pode ser, na melhor das hipóteses, uma cópia verdadeira e, na pior, uma cópia falsa. Em ambos os casos, no entanto, uma cópia.

Enquanto meio de comunicação, entretanto, o decisivo é investigar se em algum caso a escrita pode auxiliar a memória na produção de conhecimento e não prejudicá-la. Esta hipótese positiva se justificaria pelo contexto, exposto no passo 258d, que precede esta passagem, em que fora

¹⁵ PLATÃO. *Fedro*, 274e.

¹⁶ PLATÃO. *Fedro*, 275a.

¹⁷ PLATÃO. *Fedro*, 275a-b.

constatado que a investigação sobre o falar bem e de modo belo incluía também a escrita. Além disso, reconhecer que a escrita tem limitações é assumir que: i) ela não se confunde com a ciência mesma; ii) a memorização não pode substituir a reminiscência; e iii) a inércia e o silêncio da escrita estão em desvantagens frente à fala. Na direção oposta devemos assumir que a escrita é importante tanto para a conservação quanto para a transmissão de conhecimento¹⁸ e que certos discursos escritos – o diálogo platônico, por exemplo – podem representar uma forma de discurso benéfico à alma, assim como podemos encontrar discursos orais que sejam prejudiciais.

A última suposição implica, diretamente, a discordância com a doutrina não-escrita¹⁹, que defende a superioridade de uma transmissão oral das idéias de Platão, passando por Aristóteles e outros discípulos, em detrimento daquela compreensão resultante da interpretação de seus textos, que nos foram legados pela tradição.

Voltando à tentativa de salvar alguma parte da escrita do rigoroso julgamento de Tamuz, propomos que ela seja considerada sob duas perspectivas diferentes, a do autor e a do leitor. No que tange à relação entre o autor e o seu texto, o exemplo mais ilustrativo da inconveniência da escrita, oriundo do próprio diálogo, aponta para a logografia. No outro caso, o ponto de partida é a análise daquilo que o texto foi capaz de produzir na alma do leitor, admitindo que, ainda que o texto escrito seja bom e belo – porque escrito com arte – sua apropriação por parte do leitor pode ser indevida e, neste caso, ele produzirá uma mera aparência de saber, por despertar mais o esquecimento que memória, mais silêncio e inércia que diálogo e ação. Começemos pelo primeiro caso.

2. *A logografia*

A logografia e o logógrafo, segundo vários comentadores, certamente motivaram direta ou indiretamente a discussão sobre o papel da escrita na transmissão e no acesso ao conhecimento. Lísias, autor do primeiro discurso lido no nosso diálogo, é também o primeiro a ser nomeado logógrafo

¹⁸ Cf. BRISSON, Luc (Trad.). *Phèdre*. Paris: Flammarion, 2000, p. 60.

¹⁹ Não iremos tratar, neste trabalho, da doutrina não-escrita. Os interessados, porém, dispõem de uma farta bibliografia sobre o assunto, encontrada, por exemplo, em TRABATTONI, F. *Oralidade e Escrita em Platão*. Tradução de Roberto Bolzani Filho e Fernando Eduardo de Barros Rey Puente. São Paulo: Discurso; Ilhéus: Editus, 2003, CHERNISS. *El enigma de la primera Academia*. Tradução de Susana Delgado. México: UNAM, 1993 e REALE. *Para uma nova interpretação de Platão*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.

(λογόγραφον²⁰) por Fedro, título que, a julgar pelo contexto, é mais um insulto que propriamente um elogio, por várias razões.

O logógrafo, segundo Brisson²¹, é alguém que por dinheiro, na Atena do quinto século, escreve discursos de defesa ou de acusação, na linguagem própria dos tribunais, e o faz usando certas práticas não relacionadas à verdade, mas à verossimilhança, com a intenção de persuadir e não de contribuir para que a confusão entre o que é justo e injusto, bom e mau, se esclareça. Assumindo o interesse do contratante do discurso, o logógrafo se vê obrigado a defender opiniões falsas e inautênticas sobre determinados assuntos, seja por ignorância ou por conveniência, o que acaba causando um grande mal à cidade. A consolidação dessas práticas alcançaria, com a acusação e a condenação de Sócrates – que não pode convencer os juízes de sua inocência –, uma importância extrema na obra de Platão, em nome da qual, possivelmente, originam-se as exigências, encontradas no diálogo, em relação à necessidade do conhecimento e da verdade e em relação à assistência dispensada pelo autor aos seus escritos.

Para Isnardi Parente²², a crítica a esse tipo de discurso, cujo autor não mostra o rosto e não tem qualquer compromisso com a verdade, não se refere à escrita de um Parmênides, Anaxágoras ou Demócrito, mas exclusivamente aos logógrafos. Essa posição corrobora a hipótese da existência de uma boa e bela escrita, tal como uma boa e bela fala, tese da qual partilhamos.

Reforçando esse lado, defende Derrida²³, o problema do logógrafo é escrever discursos para o outro, isto é, discursos que o próprio escritor, às vezes, não lê e não defende como sendo verdadeiro, porque não é esse o caso. Essa “encenação”, afirma ele, torna incompatível *escrita e verdade*, onde a própria persuasão é compreendida como um “espetáculo” cujo fim está em si mesmo, porque pouco importam a motivação e a finalidade presentes nesses discursos escritos. Tal como “filhos bastardos”, conclui, essas peças não têm qualquer direito ou assistência, já que elas sempre se apresentam como simulacro. Além disso, aqueles que, por algum motivo, confiam nessas escrituras estarão agindo como os enfeitiçados pelas sereias ou pelas cigarras.

²⁰ PLATÃO. *Fedro*, 257c.

²¹ Cf. BRISSON, 2000, p. 57.

²² Cf. ISNARDI PARENTE, M. Phdr. 274c ss., o il discorso orale come autoelenchos. In: ROSSETTI, L. (Ed.). *Understanding the Phaedrus*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1992. (Proceedings of the II Symposium Platonicum, International Plato Studies). p. 108-121, p. 108.

²³ DERRIDA, 1997, p. 12.

Além de Lísias, também Isócrates é lembrado por alguns comentadores tanto pela referência que o diálogo lhe fará nos últimos parágrafos, quanto pela hipótese de que o elogio à opinião e à aparência feito por Fedro fora aprendido com este mestre²⁴. Ao defender a impossibilidade da ciência (ἐπιστήμη)²⁵, Isócrates torna-se possivelmente um excelente interlocutor de Sócrates. De fato, para vários comentadores (Howland e De Vries, por exemplo) é mesmo com Isócrates, e não com Lísias, o debate acerca do conhecimento, da opinião e do discurso como arte (τέχνη) de conduzir a alma (ψυχαγωγία). Portanto, a crítica à peça de Lísias se estenderia também a certos métodos educacionais defendidos por Isócrates e sua escola. O próprio tema do *Fedro* e as teses discutidas acerca do amor teriam sua inspiração no *Elogio de Helena*, do mesmo Isócrates²⁶.

Nessa mesma linha, podemos tomar a opinião de Sócrates sobre a nobreza da natureza de Isócrates, ao fim do diálogo, tanto no sentido positivo, quanto no negativo (irônico). Para Jaeger, seria um erro crasso tomar a fala no sentido irônico.²⁷ Essa, contudo, não parece ser a compreensão de Howland²⁸, que acentua o fato de Isócrates se apresentar como “professor de filosofia” e, por isso mesmo, tornar-se um dos “homens mais famosos de sua época”, cuja influência, efetivamente, rivaliza com a de Platão e sua academia.

Isócrates é um mestre retórico que se apresenta como *filósofo*, isto é, como amante de toda a refinada cultura da Atena dos séculos V e IV. Insatisfeito com o fato de ter feito fortuna como logógrafo no tribunal e incapacitado, pela voz frágil, de ocupar o lugar de orador na assembleia (ἄγορα) dedica-se a escrever discursos para ocasiões imaginárias e, especialmente, a educar os bem nascidos de Atenas. Escrevendo panfletos em que enuncia os princípios de seu método educacional, às vezes vê-se obrigado a criticar duramente Sócrates, Platão e os platônicos, especialmente no que se refere à possibilidade de um conhecimento infalível.

²⁴ Howland defende não só que essa tese é de Isócrates, como também que Fedro seria um discípulo dileto deste e, pois, capaz de trazer à baila várias teses do mestre. (Cf. HOWLAND, R. L. The attack on Isocrates in the Phaedrus. *Classical Quarterly*, Oxford, v. 31, p. 151-159, 1937, p. 152 e 156).

²⁵ A impossibilidade da ciência (ἐπιστήμη) é defendida em ISÓCRATES. *Antidóseos*, 184 e 262 e em ISÓCRATES. *Panatenaios*, 9. A tradução do termo baseia-se na edição francesa de *Contra os sofistas* (MATHIEU, Georges; BRÉMOND, Émile (Éd.). *Discours*. Paris: Les Belles Lettres, 1928-1942. 3 v.).

²⁶ Cf. MAZZARA, G. Lysias et Isocrate: ironie et simulation dans le Phèdre. In: ROSSETTI, L. (Ed.). *Understanding the Phaedrus*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1992. (Proceedings of the II Symposium Platonicum, International Plato Studies). p. 214-217, p. 214.

²⁷ JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 1132 e 1201.

²⁸ HOWLAND, 1937, p. 159.

Esta crítica se vale, antes de tudo, do argumento de que a natureza humana é limitada frente à natureza divina, pois o homem não tem o poder (ἀδύνατον) de conhecer (γνώμην) a verdade que se mantém a despeito do porvir²⁹. Logo, a promessa por parte daqueles que praticam a refutação é falsa, pois nem mesmo Homero, o mais sábio, possibilitaria tal empresa, já que isso cabe somente aos deuses. Não bastasse prometer tal conhecimento, onde somente a opinião impera, os “erísticos” ainda prometem que, alcançado tal conhecimento (ἐπιστήμης) do porvir, ela levará infalivelmente à felicidade (εὐδαιμονία)³⁰. Os que refutam a todos não são capazes de oferecer qualquer conselho útil a uma situação presente, mas dizem que conhecem o futuro³¹ e, por todos esses despautérios, continua ele, cobram apenas 3 minas (μνᾶς), enquanto Górgias não cobrava menos de 100.³²

A diferença gritante de preço, segundo Nightingale,³³ ao contrário do que Isócrates parece imaginar, pode representar a diferença mesma entre filosofia e retórica, pois, enquanto o discurso filosófico mantém-se longe do agrado às multidões e dos interesses políticos³⁴ e econômicos – devido ao amor pelo verdadeiro conhecimento – o discurso retórico situa-se sempre na órbita da bajulação (κολακείας), da troca de interesses ou na esfera da submissão.

Em outro ponto, continua Nightingale³⁵, a atitude isocrática de “negociar” um lugar para a filosofia na sociedade e na política da Atenas democrática é antes a razão que torna a sua “retórica da legitimação” mais proeminente em discurso do que na explicação dos princípios filosóficos. É exatamente por isso, aliás, que Isócrates compreende a filosofia como sendo toda e qualquer manifestação da cultura espiritual de Atenas, bem ao contrário de Platão.

Por outro lado, o esforço em legitimar um “papel” ou um lugar para filosofia na sociedade não é outra coisa que desconfiar ou ignorar o seu

²⁹ ISÓCRATES. *Contra os sofistas*, 2 e 3. Tradução baseada na edição francesa de MATHIEU; BRÉMOND, 1928-1942, v. 3.

³⁰ No próprio *Fedro* encontra-se um bom exemplo dessa “promessa de felicidade” criticada por Isócrates: o discurso de quem sabe contém um germe que, em almas diferentes, fará nascer outros discursos com esse mesmo princípio de imortalidade, “tornando felizes os seus possuidores tanto quanto pode a natureza humana” (καὶ τὸν ἔχοντα εὐδαιμονεῖν ποιῶντες εἰς ὅσον ἀνθρώπων δυνατὸν μάλιστα - 277a).

³¹ ISÓCRATES. *Contra os sofistas*, 8.

³² ISÓCRATES. *Contra os sofistas*, 3.

³³ Cf. NIGHTINGALE, A. W. *Genres in dialogue: Plato and the construct of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 43.

³⁴ Política entendida no sentido de politicagem, isto é, de interesses pessoais, de troca de favores, ou de realizações insignificantes.

³⁵ NIGHTINGALE, 1995, p. 40-41.

verdadeiro valor, isto é, ignorar que o seu maior bem se realiza, antes de tudo, na alma de quem com ela se ocupa, sendo também a alma o determinante para o conhecimento real e não somente aparente.

Nos logógrafos Isócrates e Lísias, portanto, o que encontramos é o afastamento, sempre crescente, entre o interesse do autor e o interesse do discurso ou, o que resulta no mesmo, o interesse do discurso e do conhecimento verdadeiro. Esse caráter equivale, pensamos, ao descolamento entre alma e corpo, e acaba por revelar alguma coerência no tratamento dado a Eros pela peça de Lísias, já que, se Eros é concebido como pernicioso e, logo, como algo a ser evitado tanto nas relações amorosas, quanto no que concerne à inspiração dos discursos, tal decisão parte antes do secreto interesse de Lísias em conquistar Fedro e menos do interesse de manifestar algum conhecimento verdadeiro sobre o assunto em pauta. Assim, contra todo o esforço realizado na palinódia por Sócrates, o logógrafo recusa Eros em nome de vantagens financeiras ou de honorárias, o que no campo epistemológico significa recusar a verdade e o conhecimento em nome da persuasão, esta última alcançada, sobretudo, através de artifícios e espetáculos capazes de turvar o senso e provocar a ilusão.

Dentro da perspectiva do conhecimento verdadeiro, portanto, o que o logógrafo considera sucesso do texto escrito, Platão há de considerar fracasso, isto é, bom não é o texto que, erudito e eloqüente, convence-nos de que nele todo o saber está depositado, mas sim o texto que, por se revelar aporético, motiva-nos e encaminha-nos a buscar, por nós mesmos, o que há de falso e de verdadeiro.

3. *A escrita e o leitor*

Retomando a fala de Tamuz, temos que a inconveniência da escrita se constitui, na alma do leitor, como esquecimento e pseudo-sabedoria. Em primeiro lugar, a escrita é inconveniente quando ela não passa de sinais exteriores, isto é, quando o texto escrito é tomado, pelo leitor, como um fim e não um meio para a aprendizagem. Em segundo lugar, a escrita é inconveniente porque confere a certos letrados uma aparência de saber, em nome da qual estes se tornarão intransigentes e desinteressados pelo saber verdadeiro.

A primeira questão é confirmada pela fala de Teute, que nos apresentou a sua descoberta como um τὸ μάθημα, ou seja, uma disciplina ou

uma ciência, disposta em caracteres escritos e não na alma, motivo pelo qual – suspeita Tamuz – o aprendiz desta arte passar a confiar mais em algo exterior (ἔξωθεν) do que na própria alma, algo interno. Essa condição há de levá-lo antes ao esquecimento (λήθην) do que ao cuidado da memória, fonte do verdadeiro saber. As conseqüências do culto a essa exterioridade – esse falso “remédio” – podem ser facilmente notadas de vários modos, tanto no que escreve, quanto naquele que lê.

No escritor, ela pode acentuar a disparidade entre o que se pensa, o que se faz e o que se escreve, cujo efeito será a incapacidade – que se observa em certos escritores (os pais) – de socorrer e defender seus filhos, os textos escritos. Desses artesãos da palavra podemos dizer que uns – por exemplo, os logógrafos (de que já tratamos) – manipulam voluntariamente essa exterioridade ao submeter a escrita aos interesses daqueles que encomendam o discurso e, por esse motivo, determinam o interesse a ser defendido ou atacado. Além desses, porém, podemos citar aqueles que, ainda que ludibriados, trocam o verdadeiro conhecimento por sua aparência, como adverte Sócrates:

οὐκοῦν ὁ τέχνην οἰόμενος ἐν γράμμασι καταλιπεῖν, καὶ αὖ ὁ παραδεχόμενος ὡς τι σαφές καὶ βέβαιον ἐκ γραμμάτων ἔσομενον, πολλῆς ἂν εὐθείας γέ μοι καὶ τῷ ὅτι τὴν Ἄμμωνος μαντεῖαν ἀγνοῖ, πλέον τι οἰόμενος εἶναι λόγους γεγραμμένους τοῦ τὸν εἰδῶτα ὑπομνησαί περὶ ὧν ἂν ἦ τὰ γεγραμμένα.

Logo, quem presume ter deixado num livro uma arte dos caracteres escritos, ou quem a recebe, na suposição de que desses caracteres virá a sair algum conhecimento claro e duradouro, revela muita ingenuidade e o desconhecimento total do oráculo de Amão, dado que imagine ser o discurso escrito, para quem já sabe, mais do que um meio de rememorar o assunto contido nesta escrita³⁶.

Ora, mesmo para o escritor que deseja transmitir de modo fidedigno aquilo que já sabe, a escrita representa um perigo, tanto para o leitor que dela vier a fazer uso, quanto para o próprio escritor, pois o livro é sempre um meio de rememorar o que está na alma e não pode ser tomado como depositário fiel de nenhum conhecimento. O perigo, em última análise, para ambos, é privilegiar a aparência em lugar da realidade, o falso no lugar do verdadeiro. Pois, enquanto a memória é despertada pelas coisas belas e faz crescer as asas da alma³⁷ – condição necessária para a viagem supraceleste e a contemplação

³⁶ PLATÃO. *Fedro*, 275b-d.

³⁷ PLATÃO. *Fedro*, 249d.

do ser – a escrita como lembrança não passa de uma referência externa e afastada desta verdadeira fonte do saber. A escrita como lembrança consiste, pois, em um desvio: desvia o homem do conhecimento de si mesmo e do princípio que a tudo governa para o conhecimento de coisas estranhas e alheias³⁸.

Ato contínuo, a escrita gera, neste caso, não a sabedoria mesma, mas sua imitação – uma aparência que não coincide com a verdade. Em outras palavras, é como se a alma mimetizasse a verdade do texto e não o contrário: o texto fosse produzido pela alma. O processo de criação de falsas aparências coincide, por sua vez, com o ofício do pintor³⁹ (ζωγράφος), não tanto porque o verbo γράφω é parente próximo do verbo ζωγραφέω, mas, fundamentalmente, porque o pintor, por ter o poder de copiar todo e qualquer ser, acaba confundindo a realidade com a sua retratação e parece depositar nisso toda a sua finalidade, como afirma Sócrates:

Δεινὸν γάρ που, ὦ Φαῖδρε, τοῦτ' ἔχει γραφή, καὶ ὡς ἀληθῶς ὅμοιον ζωγραφία. καὶ γὰρ τὰ ἐκεῖνης ἔκγονα ἔστηκε μὲν ὡς ζῶντα, εἰάν τις ἀνέρι τι, σεμνῶς πάνυ σιγᾷ. ταῦτόν δὲ καὶ οἱ λόγοι.

É que a escrita, Fedro, é muito perigosa e, nesse ponto, parecidíssima com a pintura, pois esta, em verdade, apresenta seus produtos como vivos; mas, se alguém lhe formula perguntas, cala-se cheia de dignidade. O mesmo passa com os discursos⁴⁰.

A aproximação entre pintura e escrita, portanto, parece revelar claramente o núcleo da crítica platônica à escrita, a saber, ambas são cópias afastadas do modelo. Por isso, a aparência da verdade não pode ser igualada à verdade na alma. Por quê? Porque seus frutos são opostos, ou seja, enquanto a aparência da verdade produz silêncio e imobilidade, a verdade na alma produz diálogo e ação. A incapacidade de dialogar e a incapacidade de gerar bons

³⁸ Fala de Sócrates: “Eu, meu amigo, não tenho tempo a perder, pela seguinte causa: ainda não fui capaz de conhecer a mim mesmo, conforme às inscrições do Oráculo de Delfos; por isso, parece-me ridículo examinar as coisas estranhas, antes de saber o que sou.” (ἐμοὶ δὲ πρὸς αὐτὰ οὐδαμῶς ἔστι σχολή. τὸ δὲ αἴτιον, ὦ φίλε, τούτου τόδε. οὐ δύναμαι πῶ κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γῶναι ἑμαυτὸν, γελῶν δὴ μοι φαίνεται τοῦτο ἔτι ἀγνοοῦντα τὰ ἀλλότρια σκοπεῖν - 229c).

³⁹ Segundo Brisson, algumas lições de Alcidas fariam parte da discussão presente no *Fedro*, a saber: a assimilação do discurso escrito à pintura e a um jogo; a oposição do discurso escrito, considerado como objeto inerte, ao discurso oral, apresentado como um ser vivo. (BRISSEON, 2000, p. 59).

⁴⁰ PLATÃO. *Fedro*, 275d. Como observam Moreschini e Vicaire, a tradução de οἱ λόγοι, neste passo, é decisiva, ou seja, enquanto a opção por “discursos” amplia o problema da transmissão do conhecimento, a opção por “palavras escritas” opera um recorte, indicando o privilégio da transmissão oral da doutrina platônica, a um público escolhido, sobre os próprios documentos escritos. (Cf. MORESCHINI, C.; VICAIRE, P. *Phèdre*. Paris: Les Belles Lettres, 1998, p. 205, nota 129).

frutos resultam na manutenção de um saber aparente em detrimento de um saber real, isto é, de um saber que não se interroga a si mesmo, nem se deixa interrogar por aqueles que querem aprender. Por esse motivo, trata-se da manutenção do esquecimento em detrimento da reminiscência, pois, enquanto um tipo de imagem faz lembrar, o outro faz esquecer. Esse segundo tipo representa um falso caminho para o conhecimento, incapaz de remeter à realidade mesma ou de desencadear um processo de busca e de reminiscência na alma do leitor a partir de si mesmo.

Em outras palavras, embora a aparência das uvas de Zêuxis⁴¹ – para falar da pintura – atraia a fome dos pássaros que vêm sorver sua polpa, delas eles não podem sorver nada; nada além de um amargo engano que pode tornar-se causa de sua morte. Como aquilo que busca ocupar um lugar que não lhe pertence, a pintura e a escrita acabam por condenar-se por si mesmas. Fora de seu lugar, enquanto mero artifício, toda aparência contribui para adular os olhos tal como uma beleza que é maquiagem e que, de algum modo, pretende superar a beleza real, aprisionando-a em um contorno totalmente estranho à natureza que lhe é própria. A velha lição platônica de que o belo é difícil (τὰ χαλεπὰ τὰ καλὰ)⁴² parece, aqui, ser totalmente esquecida e substituída por um ensinamento inverso, que reza que o belo deve agradar, no caso da pintura, e que a escrita deve fazer-nos sábios, sem qualquer esforço de nossa parte.

Conseqüentemente, a possibilidade de uma pintura/escrita que não sejam venenos para a alma parece estar diretamente condicionada ao seguinte: É possível encontrar um texto que não produza falso saber, inércia e silêncio? É possível encontrar uma pintura que seja cópia, não do que já existe, mas da própria idéia? É possível fazer com que a escrita seja uma semente preciosa a ser lançada em terra fértil e não no jardim de Adônias?

No caso da pintura, a mesma pergunta é proposta por Sócrates a Gláucon na *República*.

... πρὸς πότερον ἢ γραφικὴ πεποιήται περὶ ἕκαστον; πότερα πρὸς τὸ ὄν, ὡς

⁴¹ Pintor grego do século V a.C., natural de Heracléia, na Magna Grécia, teria aprendido com Apolodoro os princípios do claro-escuro; célebres quadros seus foram os de *Penélope*, o dos *Centauros* e o de *Hércules estrangulando a Serpente*. Cf. ZEUXIS. [S.l.]: Wikipedia, 19 jul. 2007. Disponível em <<http://es.wikipedia.org/wiki/Zeuxis>>. Acesso em: 07 ago. 2007.

⁴² PLATÃO. *Hípias Maior*, 304e. Cf. AZEVEDO, M. Teresa Schiappa de. (Trad.). *Hípias Maior*. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1989.

ἔχει, μιμήσασθαι, ἢ πρὸς τὸ φαινόμενον, ὡς φαίνεται, φαντάσματος ἢ ἀληθείας οὔσα μίμησις;
 Φαντάσματος, ἔφη.
... a que fins se propõe o pintor em cada caso particular: imitar a realidade, como ela realmente é, ou a sua aparência, o que te parece? É imitação da aparência ou da verdadeira realidade?
 — *Da aparência*⁴³.

Ora, voltando às uvas de Zêuxis, podemos certamente supor que Platão deveria incluir tal pintor na categoria daqueles que, de modo muito hábil, produzem ilusões e cópias por meio de tinta, imitando a aparência e não a realidade. Sob a perspectiva da realidade, a grandeza da pintura só pode estar no seu poder de mostrar o que algo realmente é (τὸ ὄν) e não simplesmente na habilidade de imitar a aparência, pois somente olhando para o lado da essência da justiça, da beleza e da temperança, e não para corpos e cidades particulares, que o pintor de constituições (πολιτειῶν ζωγράφος) poderá ser igualado aos filósofos, amantes do ser e da verdade⁴⁴. Mas caso a pintura e também a escrita não sejam capazes de mostrar a realidade, elas serão consideradas meras cópias que, quanto mais perfeitas, mas longe situam o leitor/espectador da verdadeira realidade.

Por outro lado, se há algo para ser conhecido e mostrado, tais processos só podem provir da própria alma, por meio do esforço de rememoração. Mas, nesse caso, a escrita não tem que ser sempre obstáculo ao conhecimento. Para ilustrarmos esta hipótese, lembremos do que Sócrates ensina a Mênon, no diálogo homônimo.

Οὐκοῦν εἰ ἀεὶ ἡ ἀλήθεια ἡμῖν τῶν ὄντων ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ, ἀθάνατος ἂν ἡ ψυχὴ εἴη, ὥστε θαρροῦντα χρῆθ' ὁ μὴ τυγχάνεις ἐπιστάμενος νῦν - τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ μὴ μεμνημένος - ἐπιχειρεῖν ζητεῖν καὶ ἀναμιμνήσκεσθαι;
 Εἴ μοι δοκεῖς λέγειν, ὦ Σώκρατες, οὐκ οἶδ' ὅπως.
 Καὶ γὰρ ἐγὼ ἐμοί, ὦ Μένων, καὶ τὰ μέν γε ἄλλα οὐκ ἂν πάνυ ὑπὲρ τοῦ λόγου δισχυρισαίμην. ὅτι δ' οἰόμενοι δεῖν ζητεῖν ἅ μὴ τις οἶδεν βελτίους ἂν εἶμεν καὶ ἀνδρικώτεροι καὶ ἥττον ἀργοὶ ἢ εἰ οἰόμεθα ἅ μὴ ἐπιστάμεθα μηδὲ δυνατὸν εἶναι εὔρεῖν μηδὲ δεῖν ζητεῖν, περὶ τοῦτο πάνυ ἂν διαμαχοίμην, εἰ οἶός τε εἴην, καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ.
E se a verdade das coisas que são está sempre na nossa alma, a alma deve ser imortal, não

⁴³ PLATÃO. *República*, 598b. Cf. PEREIRA, Maria H. R. (Trad.). *República*. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.
⁴⁴ PLATÃO. *República*, 501b-c.

é?, de modo que aquilo que acontece não sabes agora — e isto é aquilo de que não te lembras — é necessário, tomando coragem, tratares de procurar e de rememorar.

*Parece-me que tens razão, Sócrates, não sei como.*⁴⁵

*Pois a mim também, Mênon <parece-me que tenbo razão>. Alguns outros pontos desse argumento, claro, eu não afirmaria com grande convicção. Mas que, acreditando que é preciso procurar as coisas que não se sabem, seríamos melhores, bem como mais corajosos e menos preguiçosos do que se acreditássemos que, as coisas que não conhecemos, nem é possível encontrar nem é preciso procurar — sobre isso lutaria muito se fosse capaz, tanto por palavras quanto por obras.*⁴⁶

Ora, todo texto que declare ou sugira que não é possível encontrar nem rememorar, nem é preciso buscar as coisas que não conhecemos é, certamente, inconveniente. Ao contrário, conveniente será todo texto capaz de encorajar a busca, refutar falsas convicções e convidar ao diálogo. O que caracteriza o amante do saber, pois, não é tanto a capacidade de responder a todas as perguntas – nem o texto é o depositário de todas as respostas –, mas os poderes de busca e de interrogação, porque assim dá-se a separação entre saber verdadeiro e saber aparente, como se se tratasse de um processo purgativo, desencadeado pela dialética.

Por essa razão, a intenção do diálogo – a exemplo do *Fedro* – não é informar mas preparar o terreno da alma para que ela venha a produzir, por si mesma, bons frutos⁴⁷. Quando este momento chegar, a alma estará apta a descobrir a verdade por si mesma e apta para experimentar o efeito narcótico de alguns discursos, mas não de modo servil ou involuntário. Só assim, segundo Sócrates, conseguiremos imitar os homens de antigamente, que se contentavam em ouvir pedras e carvalhos, no santuário de Zeus em Dodona, porque o que realmente interessa não é a origem dos discursos, mas a verdade que eles manifestam. Nesse caso, tanto o discurso escrito quanto o discurso oral devem ser submetidos à mesma desconfiança por parte do espectador, para quem a regra geral praticada deve ser a seguinte: “o que realmente interessa é examinar

⁴⁵ A reação de Mênon, em estado *aporético*, é ainda fruto da ação das palavras de Sócrates no mesmo, que confessa: “me enfeitiças e me envenenas e sem arte me encantas, de modo que tornei-me pleno de aporia.” (γοητεύεις με και φαρμάττεις και άτεχνῶς κατεπάδεις, ὥστε μεστόν άπορίας γεγονέναι – 80a. Cf. IGLESIAS, Maura (Trad.). *Ménon*. Rio de Janeiro: Loyola/Puc-Rio, 2001.

⁴⁶ PLATÃO. *Ménon*, 86b-c.

⁴⁷ “Como consequência de um comércio prolongado e de uma existência dedicada à meditação de tais problemas é que a verdade brota na alma como a luz nascida de uma faísca instantânea, para depois crescer sozinha” (ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἑξαίφνης, ὄιον ἀπὸ πυρός πηδύσαντος ἑξαφθέν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἦδη τρέφει - PLATÃO. *Carta VII*, 341c-d).

se tudo se passa realmente assim ou de outro modo” (οὐ γὰρ ἔκεῖνο μόνον σκοπεῖς, εἴτε ἄλλως ἔχει;⁴⁸.

Quando o saber torna-se próprio, a exigência de que ele seja verdadeiro deixa de ser somente formal e torna-se prática, envolvendo tanto a defesa (ἄμυνα⁴⁹) quanto o socorro (βοήθεια⁵⁰) daquilo que se acredita saber. Feito isso, a verdade não se confunde mais com um discurso verossímil, não se confunde mais com o cumprimento de certas exigências formais, por estar situada em outro plano, dependendo mais de sua origem, a alma, do que de qualquer outra coisa. Nas 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 idéias próprias.”⁵¹

Portanto, a alma, na filosofia platônica, é pensada como fonte do conhecimento ou, para usar as palavras do texto, como o lugar onde o conhecimento está escrito. Logo, ao admitirmos a hipótese de que a escrita não passa de cópia do discurso oral, somos obrigados a admitir também que o discurso oral não passa de cópia do discurso escrito na alma daquele que estuda; além disso, o discurso legítimo deve coadunar três poderes relacionados a esse processo: o poder de defender, o poder de falar e o poder de silenciar, quando necessário.

Τί δ' ; ἄλλον ὁρῶμεν λόγον τούτου ἀδελφὸν γνήσιον, τῷ τρόπῳ τε γίγνεται, καὶ ὅσῳ ἀμείνων καὶ δυνατώτερος τούτου φύεται;
 Τίνα τούτον καὶ πῶς λέγεις γιγνόμενον;
 Ὅς μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ, δυνατὸς μὲν ἄμυνα ἑαυτῷ, ἐπιστήμων δὲ λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ.
E então? Analisaremos agora outra modalidade de discurso, irmão legítimo do primeiro, para vermos como se forma e quanto é melhor e mais poderoso que o outro?
A que discurso te referes e de que jeito ele se forma?
O que é escrito com o conhecimento na alma de quem estuda, e que não somente pode defender-se, como também falar e silenciar quando preciso .

A alma, portanto, é a única “terra” onde os discursos semeados segundo as prescrições dialéticas geram frutos: conhecimento da verdade e

⁴⁸ PLATÃO. *Fedro*, 275c.

⁴⁹ PLATÃO. *Fedro*, 275e5.

⁵⁰ PLATÃO. *Fedro*, 275e5.

⁵¹ Cf. SCHLEIERMACHER, F. *Introdução aos diálogos de Platão*. Tradução de Georg Otte. Belo Horizonte: UFMG, 2002, p. 66.

⁵² PLATÃO. *Fedro*, 276a.

ações justas. Quando sábia e justa essa alma dará luz a novos discursos que farão nascer em outra alma, o mesmo princípio imortal que antes recebera. Por outro lado, dentro de uma tradição discursiva, isto é, frente à retórica em geral, o silêncio e a defesa significam a descoberta do elemento que confere ao conhecimento um valor mais intrínseco que extrínseco, fazendo-o valer por si mesmo e para o bem de quem o possui, mesmo que não se tenha o reconhecimento do outro, da maioria. Por isso também, o saber aparente é considerado, na perspectiva filosófica, ainda mais pernicioso que a falta de saber.

Norteados pela possibilidade criadora do discurso escrito ou oral, Platão pretende, com a crítica à escrita, a sua própria “superação”, ou seja, a sua re-significação, cuja finalidade é abrir caminho para o ensino de uma nova relação com o texto, a partir da qual o saber seja sempre palavra e prática. Neste sentido, o filósofo é aquele que sabe que o saber não pode ser apenas aparente, não por uma questão moral, mas porque a palavra – escrita ou falada – deve tornar-se uma experiência, gerando frutos. É o que, ainda no início do diálogo, Sócrates ensinava: eu pratico o conhecimento de mim mesmo e não tenho tempo a perder com a alegorização de figuras mitológicas. Por quê? Porque há uma alma (o próprio Sócrates) a ser conhecida e ela é o único princípio que, de fato, move e altera o mundo. A filosofia pretende fundar uma prática (isto é, educar) justamente pelo conhecimento da natureza dessa alma.

O silêncio, pois, não representa a inutilidade do discurso escrito ou falado, mas representa uma exigência a mais: que o discurso falado ou escrito não seja apenas um meio de matar o tempo, de entretenimento banal, meramente erudito ou meramente ilustrativo. O lugar reservado ao *lógos* no pensamento platônico é aquele em que se modelam cidades, homens e almas justas. Trata-se de uma pretensão extraordinária, mas trata-se também da característica fundamental daquilo que Platão, em especial, deixou transparecer como sendo filosofia.

RESUMO

Na parte final do *Fedro* de Platão, Sócrates narra-nos um mito sobre a invenção da escrita. Diz ele que, com o objetivo de tornar os egípcios mais sábios e com melhor memória, Teute, o inventor, apresenta a Tamuz, rei do Egito como o remédio (*phármakon*) para o esquecimento. O rei, no entanto, adivinha o efeito inverso, isto é, percebe que a escrita, ao desobrigar a alma dos exercícios da memória, não é remédio mas veneno para quem aprende. Partindo deste

desacordo, nosso trabalho investigará em que consiste essa ambigüidade da escrita e se ela pode estender-se aos discursos orais. Porque a arte da palavra escrita, denuncia o rei, gera na alma humana, às vezes, a ilusão e o contentamento com um aparente-saber, faz-se necessário distinguir, acerca de cada arte, a utilidade e a desvantagem que cada uma delas produz. Não muito longe, portanto, do terreno de disputa com a retórica acerca daquilo que distingue um discurso como bom e belo e o seu contrário, um discurso sem arte, o mito de Teute vem reforçar que o fundamento último do belo discurso só pode ser o conhecimento verdadeiro presente na alma daquele que fala ou escreve. Palavras-chave: Platão. *Fedro*. Teute. Mito. Escrita. Pintura. Retórica.

ABSTRACT

At the end of Plato's *Phaedrus* Socrates tells us a myth about the invention of writing. He says that, in order to make the Egyptians wiser and with better memory, Theuth, the inventor, presents it to Thamus, king of Egypt, as the medicine (*pharmakon*) for forgetfulness. The king, however, foresees the opposite effect: he realizes that writing is not a medicine but a poison for those who learn, inasmuch it relieves the soul from the memory exercises. Taking this disagreement as a point of departure, this paper investigates this ambiguity of writing, examining if it could encompass also the oral speeches. The king accuses the written word for eventually provoking illusion and contentment with an apparent wisdom, so that it turns necessary to distinguish the usefulness and the disadvantage of each art. Therefore the Theuth myth places itself not so far from the quarrel between philosophy and rhetoric, which concerns the criterion that distinguishes a good speech from its opposite, the speech without art, consequently strengthening the argument that the ultimate foundation of the beautiful speech can only be the true knowledge present in the soul that speaks or writes. Key-words: Plato. *Phaedrus*. Theuth. Myth. Writing. Painting. Rhetoric.

ARISTÓTELES FRENTE A PLATÓN: EL ARGUMENTO DE LOS RELATIVOS EN EL TRATADO *SOBRE LAS IDEAS*

SILVANA GABRIELA DI CAMILLO

*Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires*

En el capítulo 9 del libro I de la *Metafísica*, Aristóteles menciona elípticamente cinco argumentos platónicos o académicos destinados a defender la existencia de las Ideas, unidos a breves críticas. Esos argumentos y críticas se hallaban ampliamente desarrollados en un tratado perdido titulado *Sobre las Ideas* (Περὶ ἰδεῶν), obra que sólo puede reconstruirse parcialmente en virtud de que Alejandro de Afrodisia transcribiera algunos de sus pasajes al comentar ese capítulo de la *Metafísica*¹.

Entre los argumentos que Aristóteles menciona en el *Sobre las Ideas* figura el llamado “argumento de los relativos” (λόγος ἐκ τῶν πρὸς τι), que exhibe su enfrentamiento con Platón en torno a la cuestión de la naturaleza de las propiedades relativas.

Suele sostenerse, a partir de la interpretación de G. E. L. Owen², que Aristóteles denuncia en su crítica la falta de distinción por parte de Platón entre predicados completos (atributivos) e incompletos (relacionales), así como el error de unir en las Ideas de relativos dos características (καθ' αὐτό y πρὸς τι) que el propio Platón consideraba mutuamente excluyentes.

Nos proponemos, en primer lugar, analizar el argumento y la crítica que Aristóteles hace de él tal como los transmite Alejandro de Afrodisia (I). Luego, procuraremos establecer el valor de la crítica de Aristóteles, analizando sobre todo

¹ ALEXANDER APHRODISIENSIS. In Aristotelis Metaphysica Commentaria. In: HAYDUCK, M. (Ed). *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Berlín: Reimer, 1891. v. 1, p. 79-89; 97-98. Para el problema de la reconstrucción del Περὶ ἰδεῶν, véase SANTA CRUZ, M. I.; CRESPO, M. I.; DI CAMILLO, S. G. *Las críticas de Aristóteles a Platón en el Tratado Sobre las Ideas*. Buenos Aires: Eudeba, 2000, p. 15-25 y VALLEJO CAMPOS, Á. Introducción. In: _____. (Trad.). *Fragments*. Madrid: Gredos, 2005. p. 401-406.

² OWEN, G. E. L. A Proof in the *Peri Ideon*. In: _____. *Logic, Science and Dialectic*. Edited by M. Nussbaum. Ithaca NY: Cornell University Press, 1986. p. 165-179 (originalmente aparecido en *Journal of Hellenic Studies*, London, v. 77, p. 103-111, 1957 y reimpresso en ALLEN, R. E. (Ed.). *Studies in Plato's Metaphysics*. London: Routledge and Kegan Paul, 1965. p. 293-312. En lo sucesivo citaré el trabajo de Owen a partir de su publicación en *Logic, Science and Dialectic*.

la posición de Owen (II). Contra Owen, intentaremos mostrar: a) que Platón distinguía entre predicados atributivos y relacionales y b) que los términos de la dicotomía καθ' αὐτό - πρὸς τι no son excluyentes en Platón. Esta segunda parte ocupará el mayor espacio en nuestro trabajo. Por último, nos preguntamos si Platón sostendría Ideas de relativos a pesar de la crítica aristotélica (III). No pretendemos en este punto ser exhaustivos sino que nos contentamos con dar una respuesta plausible que nos permita comprender mejor a Platón y a Aristóteles.

Sostendremos que Aristóteles en su crítica no denuncia una inconsistencia interna en la doctrina de Platón sino que introduce distinciones que Platón no establece explícitamente.

I

El argumento que lleva a las Ideas de relativos

El argumento de los relativos es extremadamente complejo y ha sido objeto de controvertidas interpretaciones.

En *Metafísica*, I, 9, 990b9-17, Aristóteles traza una distinción entre argumentos más y menos rigurosos: los menos rigurosos son argumentos inválidos para probar que hay Ideas, pero válidos para postular universales. Aunque Aristóteles no da ninguna explicación para aclarar qué entiende por “más rigurosos” (ἀκριβέστεροι), puede inferirse, no obstante, que se trata de argumentos que él considera válidos para probar que hay Ideas³. Dentro de estos argumentos, Aristóteles señala dos: 1) El argumento que lleva a las Ideas de relativos y 2) el que conduce al tercer hombre. En la *Metafísica* se hace una mención muy breve del argumento de los relativos:

ἔτι δὲ οἱ ἀκριβέστεροι τῶν λόγων οἱ μὲν τῶν πρὸς τι ποιῶσιν ἰδέας, ὧν οὐ φαμεν εἶναι καθ' αὐτὸ γένος⁴.

Además, en lo que toca a los argumentos más rigurosos, algunos llevan a establecer la existencia de Ideas de los relativos, de los cuales no afirmamos que haya un género por sí.

Como ya se ha señalado, para comprender este conciso argumento platónico es necesario recurrir al *Comentario a la Metafísica* de Alejandro de Afrodisia y a través de él al tratado perdido *Sobre las Ideas*.

³ Ésta es la posición de G. Fine (*On Ideas*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1995, p. 26-27), quien sostiene que el argumento de los relativos es válido para probar la existencia de Ideas, pues prueba la existencia de universales que son también paradigmas perfectos.

⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 990b15-17.

Comenzaremos con la transcripción del argumento⁵:

El argumento que a partir de los relativos sostiene que hay Ideas es el siguiente.

<1> *En los casos en que algo idéntico se predica de una pluralidad de cosas no homonímicamente sino para indicar una única naturaleza, se afirma con verdad de ellas,*

<a> o bien porque ellas son en sentido pleno [καρῶς] lo significado por el predicado, como cuando llamamos “bombre” a Sócrates y a Platón;

* o bien porque ellos son imágenes de las cosas reales, como cuando predicamos “bombre” en el caso de los hombres dibujados (pues en tales casos mostramos las imágenes de hombres significando una misma naturaleza en todos ellos);*

<c> o bien en el sentido de que una de ellas es el modelo y las demás, en cambio, imágenes, como si llamáramos “bombre” tanto a Sócrates como a sus imágenes.

<2> *Ahora bien, de las cosas de aquí predicamos lo igual en sí [τὸ ἴσον αὐτό], y al predicarlo de ellas lo hacemos homonímicamente [ὁμωνύμως]: ni a todas ellas les conviene el mismo enunciado, ni significamos las cosas que son verdaderamente iguales. En efecto, en las cosas sensibles la cantidad cambia y se modifica continuamente y no es determinada. Pero ninguna de las cosas de aquí recibe con exactitud [ἀκριβῶς] el enunciado de lo igual.*

<3> *Sin embargo, tampoco < puede aplicársele > en el sentido de que una de ellas sea modelo y la otra sea imagen, pues ninguna de ellas es más modelo o más imagen que la otra.*

<4> *Y si alguien llegara a admitir que la imagen no es homónima [μὴ ὁμώνυμον] respecto del modelo, se seguiría indefectiblemente que estas cosas iguales son iguales en tanto imágenes de lo igual en sentido estricto y verdadero.*

<5> *Si tal es el caso, existe algo igual-en-sí y en sentido estricto, respecto del cual las cosas de aquí, en tanto imágenes, llegan a ser iguales y son llamadas iguales. Y esto es la Idea, modelo [[e imagen]] para las cosas que llegan a ser en relación con él⁶.*

Este argumento demuestra la existencia de Ideas correspondientes a predicados relativos. Está basado en la distinción entre predicación homónima y no-homónima, o bien sinónima, distinción que puede hallarse en *Categorías*, 1,

⁵ ALEJANDRO DE AFRODISIA. *Comentario a la Metafísica*, 82.11-83.31. Todas las referencias al argumento del Περὶ ἰδέων siguen la traducción de Santa Cruz, en SANTA CRUZ; CRESPO; DI CAMILLO, 2000, p. 95-97. La traductora ha agregado números y letras entre corchetes quebrados que sirven para aclarar el argumento y que nosotros hemos reproducido añadiendo también un número 5 a la conclusión del argumento, para diferenciarla de las premisas. Puede consultarse útilmente la traducción más reciente de VALLEJO CAMPOS, 2005, p. 415-419.

⁶ ALEJANDRO DE AFRODISIA. *Comentario a la Metafísica*, 82. 11 - 83. 17.

1a1-13. Son sinónimas las cosas cuya definición correspondiente al nombre es común, es decir las cosas que además de tener el mismo nombre tienen también la misma definición. Por ej., son sinónimos el hombre y el buey, porque el nombre de animal, común a ambos, se aplica a ambos con la misma definición, indicando una misma esencia. Es importante advertir que en estos casos se subraya la comunidad de naturaleza entre las cosas que son sinónimas.

Cuando, en cambio, un mismo nombre indica esencias diferentes, esto es, le corresponden definiciones diferentes, las cosas de las que el término se predica se dicen homónimas⁷. Por ej., el término animal se predica homónimicamente del hombre real y del hombre dibujado por el hecho de que el primero es una especie del género animal entendido en sentido propio, mientras que el segundo es una especie de otro género, que sólo puede decirse animal en sentido impropio⁸. Podemos concluir entonces que Aristóteles llama sinónimas a aquellas cosas que tienen el mismo nombre y naturaleza, por estar contenidas en el mismo género. Las homónimas, en cambio, son las cosas que no tienen en común más que el nombre, sin una característica esencial común.

La estructura general del argumento presenta cuatro premisas (1-4) y una conclusión (5). La premisa (1) comienza enunciando un principio general: si cuando predicamos algo de varios sujetos, indicamos una y la misma naturaleza en todos ellos, entonces el predicado se aplica sin ambigüedad (no homónimicamente). 1a-c especifica este principio general dando cuenta de las tres maneras en que un mismo término es predicado en forma no-homónima, es decir, para significar una misma naturaleza: a) cuando el predicado se afirma con verdad de sus sujetos, porque ellos son en sentido estricto la cosa significada por el predicado, como por ejemplo cuando predicamos “hombre” de Sócrates y Platón; b) o bien cuando los sujetos son imágenes de las cosas genuinas, como por ejemplo cuando predicamos “hombre” de las imágenes pintadas; c) o bien cuando uno de ellos es modelo y el otro imagen, como cuando predicamos “hombre” tanto de Sócrates como de su imagen.

(1a) es claramente un caso de no homonimia aristotélica, porque el mismo nombre y la misma definición son predicables de Sócrates y de Platón.

⁷ Para un estudio reciente sobre los tipos de homonimia en Aristóteles cf. ZINGANO, M. Aspásio e o problema da homonímia em Aristóteles. *Analítica*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 93-131, 2001-2002. Para la concepción platónica de la homonimia y sus diferencias con la aristotélica cf. SEMINARA, L. Omonimia e sinonimia in Platone e Speusippo. *Elencos*, Napoli, v. 25, n. 2, p. 289-320, 2004, esp. 302-320.

⁸ Acerca de la equivalencia entre predicación sinónima y predicación en sentido propio (*καρως*), ver ARISTÓTELES. *Tópicos*, 123a34-35.

(1b) también puede ser considerado un caso de no homonimia si tenemos en cuenta la relación entre las distintas imágenes de hombres. Al decir que el retrato de Sócrates y el retrato de Platón son ambos imágenes de hombre, entonces “significamos una misma naturaleza en todos ellos”. El problema se presenta ciertamente en (1c). Porque este tipo de predicación -que aquí se califica como no homónima- cumple claramente con la descripción de homonimia que hemos visto en *Categorías*. La respuesta al problema podría ser que Aristóteles estuviera reconstruyendo un argumento platónico y, desde este punto de vista, Platón tomaría (1c) como un caso de no homonimia⁹. En la *República*, por ejemplo, Platón denomina con el mismo nombre “cama” a la cama pintada por el artista, la cama construida por el carpintero y la Idea de cama¹⁰, aun cuando establezca distintos grados de perfección. A esta teoría semántica se la denomina “eponimia”: Ideas y particulares, modelos y copias presentan un nombre en común, aunque a los primeros se les aplique en sentido primario y a los últimos en sentido derivado. La relación lógica de eponimia hunde sus raíces en la relación metafísica de participación, porque la multiplicidad sensible recibe su nombre al depender causalmente de lo Uno (la Idea). El carácter distintivo de esta teoría semántica es la función dual que se da a los términos generales: para las Ideas funcionan como nombres propios y para los particulares como nombres derivativos o epónimos¹¹. El problema que plantea Ic podría entonces resolverse considerando que cada uno de los tres casos descritos en Ia-c envuelve sinonimia, no desde el punto de vista aristotélico, sino desde la perspectiva de Platón, quien describiría todos esos casos aplicándoles el mismo nombre.

Hecha esta salvedad, volvamos al análisis del argumento.

Hemos señalado ya que la premisa (1) da cuenta de los modos en que un predicado es usado sin ambigüedad. Llama la atención que en los ejemplos se haga referencia a predicados por sí, cuya esencia no es relativa a otro, como por ejemplo “hombre”. Cabe preguntarse, entonces, ¿de qué modo es posible la predicación no-homónima de los términos *relativos*, como por ejemplo “igual”?

⁹ Para el planteo y solución de este problema cf. FINE, 1995, p. 145-149. *Contra*, cf. BALTZLY, D. Plato, Aristotle and the ΛΟΓΟΣ ΕΚ ΤΩΝ ΠΡΟΣ ΤΙ. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, v. 15, p. 177-206, 1997, p. 197.

¹⁰ PLATÓN. *República*, 597b5.

¹¹ Subsiste a nuestro juicio la dificultad de que la función dual de los términos generales equivale a negar la univocidad entre las predicaciones que se aplican a las instancias sensibles y la que se aplica a la Idea. Aristóteles alude a este problema en *Metafísica*, 991a1-8 donde insiste en que la comunidad de nombre no explica por qué un término puede aplicarse con verdad a un conjunto de particulares y a la Idea de la que dependen si no tienen también propiedades comunes.

La premisa (2) afirma que lo igual en sí se predica de las cosas sensibles *homonímicamente*¹² porque: a) a ninguna de las cosas sensibles les cabe exactamente la misma definición; b) los iguales sensibles cambian constantemente; c) ninguno de ellos es precisamente lo igual. En efecto, existen diferentes clases de iguales: iguales medidas, pesos, colores, etc. Resulta ambiguo decir que algo es igual sin especificar a qué es igual o en qué respecto lo es. Más aún, para Platón, en el ámbito sensible se da la coexistencia de opuestos: no existe una cosa sensible igual que no pueda recibir también el atributo de lo desigual. La premisa (2), por tanto, excluye claramente el primer modo de no-homonimia (1a).

La premisa (3) excluye el tercer caso de no-homonimia (1c), porque sugiere que ninguno de los iguales sensibles puede funcionar como modelo de igualdad en su relación con los otros.

En cuanto a la segunda posibilidad de no-homonimia (1b), el argumento nada dice. Pero, como sugiere Berti¹³, el hecho de que en la premisa (4) se haga referencia en forma de concesión a la posibilidad de que la predicación de lo igual entre un paradigma y algunas imágenes sea no-homónima, significa que, al menos en primera consideración, ella es juzgada homónima.

En contraste, Owen¹⁴ y Leszl¹⁵ suponen que, dado que en el argumento se descartan explícitamente (1a) y (1c), queda en pie sólo (1b); por tanto, lo igual es predicado de las cosas sensibles como imágenes y esto nos conduce a la conclusión: la existencia de un modelo del que ellas sean imágenes, la Idea de lo igual.

La dificultad de esta interpretación reside en que en (1b) tal predicación es llamada “no homónima”, mientras que en las premisas (2)-(4) la predicación de lo igual con respecto a los relativos empíricos es llamada “homónima”.

La necesidad de encontrar una consistencia en el uso de la palabra “homónima” ha conducido a algunos intérpretes, entre los que se destacan Mansion¹⁶, Berti¹⁷ y Barford¹⁸, a excluir que la predicación de lo Igual en sí

¹² Hay aquí un problema textual: lo que la *recensio vulgata* (Mss. OAC) vierte como *δμωνότως*, la *recensio altera* (LF) lo hace como *συνωνύμως*, *ὁὐ κατόως δὲ*, aun cuando no hay garantías de que Alejandro distinga entre dos tipos de sinonimia (*κατόως* y *ὁὐ κατόως*). Para este problema cf. CHERNISS, H. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1944, p. 230-232, nota 137.

¹³ Cf. BERTI, E. *La filosofia del primo Aristotele*. Milano: Vita e pensiero, 1997, p. 142-147.

¹⁴ OWEN, 1986, p. 170.

¹⁵ Cf. LESZL, W. *Il 'De Ideis' di Aristotele e la teoria platonica delle idee*. Firenze: Olschki, 1975, p. 185-6 y 193.

¹⁶ MANSION, S. La critique de la théorie des Idées dans le *Peri Ideôn* d'Aristote. In: _____. *Études Aristotéliciennes*. Louvain-La-Neuve: Éditions de L'Institut Supérieur de Philosophie, 1984. p. 169-202, esp. p. 112-113, n. 42.

¹⁷ BERTI, 1997, p. 143-144.

¹⁸ BARFORD, R. A Proof from the *Peri Ideon* revisited. *Phronesis*, Assen, v. 21, p. 198-219, 1976, esp. p. 199-202. Véase también ROWE, C. The Proof from Relatives in the *Peri Ideon*: Further Reconsideration.

corresponda a alguno de los casos establecidos en (1). El propósito de las premisas (2)-(4) es mostrar que “igual” es predicado homonímicamente de las cosas sensibles ya que todas las posibilidades de predicación no-homónima fracasan. Ideas y participantes, sostiene Barford, son homónimos, en el sentido de que no aluden a la misma naturaleza, dado que existe una diferencia ontológica entre ambos.

Nótese que ambas interpretaciones coinciden en afirmar que la premisa (1) da una exhaustiva enumeración de las maneras en que algo puede ser predicado unívocamente. Pero mientras que la interpretación de Owen y Leszl admite un caso de predicación no homónima de lo igual (1b), en la interpretación de Barford y Berti el término igual se predica siempre homonímicamente de las cosas sensibles.

En el primer caso, si los iguales sensibles son iguales en tanto imágenes, es necesario postular un modelo del que ellas sean imágenes. En el segundo caso, la conclusión muestra las condiciones necesarias para tal predicación homónima, esto es, i) la existencia de algo estrictamente igual (lo igual en sí); ii) los iguales sensibles como imágenes en relación con lo igual en sí y iii) los iguales sensibles tienen el predicado igual en dependencia causal respecto de la Idea¹⁹.

Si volvemos al concepto platónico de eponimia, esta aparente contradicción en las interpretaciones se disuelve. Porque el segundo caso de no homonimia de Leszl (1b) y las condiciones de posibilidad de la predicación homónima señaladas por Barford (i-iii) aluden ambos a la eponimia platónica: las cosas obtienen sus nombres por la participación en las Ideas. Si bien Platón subraya la diferencia ontológica entre Ideas y particulares sensibles, también se ve en la necesidad de explicar algún tipo de comunidad en tanto las Ideas son causas de las imágenes sensibles. Frecuentemente, cuando habla de modelo y copia o de la relación de participación²⁰, también menciona la relación de eponimia. Con seguridad podemos afirmar entonces que para salvar la posibilidad de una predicación no homónima de lo igual, debe admitirse un paradigma que sea igual en sentido estricto y en virtud del cual todas las imágenes sensibles sean iguales. Este paradigma es la Idea de lo igual.

Phronesis, Assen, v. 24, p. 270-281, 1979, quien plantea serias objeciones a la interpretación de Barford. Rowe considera que la interpretación de Barford es menos plausible que la de Owen y Leszl, en tanto requiere más de lo que el texto de Alejandro proporciona (p. 271-73).

¹⁹ Cf. BARFORD, 1976, p. 202.

²⁰ Cf. PLATÓN. *Parménides*, 132d2; *Timeu*, 28a8; *Eutifron*, 6c6; *República*, 484c9, 540a9.

Críticas al argumento

Después de exponer el argumento, en las líneas 83.17-22 Alejandro intenta explicar la caracterización de ἀκριβέστερος, propia del mismo. Así, señala que el argumento de los relativos es más riguroso porque no sólo prueba la existencia de universales sino también la de paradigmas perfectos, lo cual “parece ser lo más característico de las Ideas”. Seguidamente, refiere que Aristóteles eleva tres objeciones contra el argumento de los relativos. Veamos el texto:

1) Dice <Aristóteles> que este argumento sostiene que hay Ideas hasta de los relativos. En todo caso, la presente prueba se hizo con referencia a lo igual, que es uno de los relativos; pero <los platónicos> no decían que hubiera Ideas de relativos porque para ellos las Ideas subsisten por sí mismas y son entidades de cierto tipo, mientras que los relativos obtienen su ser en virtud de su mutua relación.

2) Además, si lo igual es igual a un igual, tendría que haber más de una Idea de lo igual; en efecto, lo igual-en-sí es igual a un igual-en-sí, pues si no fuera igual a nada, tampoco podría ser igual.

3) Además, según el mismo argumento, será preciso que haya Ideas también de los desiguales; en efecto, de modo similar, de los opuestos habrá o no habrá Ideas. Y <los platónicos> acuerdan también en que lo desigual está en una multiplicidad²¹.

En la primera crítica²² Aristóteles objeta que el argumento produce Ideas de relativos, esto es, una clase no relativa de relativos, un καθ' αὐτὸ γένος τῶν πρὸς τι. Porque mientras las Ideas existen en sí mismas, los relativos obtienen su ser en su mutua relación. Por tanto, las Ideas de relativos no pueden existir en sí mismas.

La segunda objeción²³ se funda en la auto-predicación de la Idea de lo igual. Todo lo que es igual es igual a algo y la Idea de lo igual debería ser igual a otra Idea de lo igual, por lo que habría al menos dos Ideas de lo igual, consecuencia que entra en conflicto con la característica de unicidad propia de toda Idea. Nótese, sin embargo, que en esta crítica la auto-predicación es interpretada en un sentido muy estrecho²⁴, de modo tal que el predicado “igual”

²¹ ALEJANDRO DE AFRODISIA. *Comentario a la Metafísica*, 83. 23-30.

²² ALEJANDRO DE AFRODISIA. *Comentario a la Metafísica*, 83. 23-27.

²³ ALEJANDRO DE AFRODISIA. *Comentario a la Metafísica*, 83. 27-28.

²⁴ Para la distinción entre auto-predicación en sentido estricto y en sentido amplio, cf. FINE, 1995, p. 61-64. Fine señala que si la auto-predicación se interpreta en sentido estricto se llega a absurdos; por ej., la Idea de grandeza sería lo más grande que hay, pero ¿qué sentido tendría considerar así a una Idea que, por definición, es incorpórea? Para una reseña reciente acerca de las distintas posiciones en torno a la auto-predicación de las Ideas, véase FRONTEROTTA, F. *ΜΕΘΕΞΙΣ, La teoria platonica delle Idee e la partecipazione delle cose empiriche*. Pisa: Scuola Normale Superiore, 2001, p. 235-269.

se aplica de la misma manera a los particulares iguales y a la Idea de lo Igual; en consecuencia, lo igual en sí es considerado como si fuera una entidad sensible igual, siempre igual a algo más. Sin embargo, desde el punto de vista platónico, la Idea de lo igual no es un particular perfecto sino un principio que explica la igualdad de todas las cosas sensibles iguales que hay. Son los términos de la relación los que requieren de sus correlativos, i. e., son las cosas iguales las que tienen que ser iguales a alguna cosa y no lo Igual en sí.

La tercera objeción²⁵, en la misma línea que la anterior, parece sostener que el argumento obliga también a reconocer más de una Idea de lo desigual, dado que si hay Idea de un opuesto tendrá que haberla del otro. Pero en tal caso Aristóteles sólo estaría repitiendo la crítica anterior. La expresión “lo desigual está en más de una cosa” podría significar que lo desigual, entendido como no-igual, puede ser predicado de muchas cosas heterogéneas, de modo tal que no tendría la unidad necesaria para postular una Idea en correspondencia con el término.

Sin dudas, la primera crítica es la más importante, por lo que recibirá una mayor atención en nuestro análisis. Es sorprendente que Aristóteles sostenga que “los platónicos no decían [οὐκ ἔλεγον] que hubiera Ideas de relativos”, ya que éstas eran admitidas en los diálogos platónicos²⁶. Esta aparente inconsistencia puede comprenderse en virtud de que las Ideas, en tanto gozan de existencia separada, se convierten en sustancias, mientras que los relativos sólo pueden existir en relación con otro. Se ha sostenido que en esa crítica Aristóteles habría explotado la dificultad que surge de la reunión, en un mismo objeto, de predicados que le pertenecen a la Idea en virtud de su *status* como Idea y predicados que le pertenecen a la Idea en virtud del particular carácter que ellas representan²⁷. Si esto fuera así, la crítica sería sin dudas falaz: la Idea de Igual es, como toda Idea, una realidad en sí y, por tanto, una οὐσία. Para Platón, la distinción entre términos que son καθ' αὐτά y aquellos que son πρὸς τι οὐ πρὸς ἄλλα οὐ πρὸς ἄλληλα no supone la eliminación de los términos relativos de la esfera de las Ideas²⁸. De la misma manera que podríamos decir que el hombre

²⁵ ALEJANDRO DE AFRODISIA. *Comentario a la Metafísica*, 83. 28-30.

²⁶ Al respecto, Cherniss (1944, p. 278, n. 184) aclara que si bien λέγειν significa comúnmente “afirmar”, no es preciso restringir su significado a éste e ilustra distintas ocasiones en las que el verbo es usado con el significado de “implicar”, entre las que se encuentra precisamente este pasaje de Alejandro (83.24-26). Este pasaje, subraya Cherniss, no significa “ellos decían que no hay Ideas de relativos” sino más bien “sus afirmaciones implican que no hay Ideas de relativos”.

²⁷ Cf. OWEN, G. E. L. *Dialectic and Eristic in the Treatment of the Forms*. In: _____. *Logic, Science and Dialectic*. Edited by M. Nussbaum. Ithaca NY: Cornell University Press, 1986. p. 221-238, p. 225.

²⁸ Desarrollaremos esta cuestión más adelante (II.b).

es esencialmente un ser móvil, aun cuando la Idea de Hombre es inmóvil, el hecho de que en el ámbito sensible la relación de igualdad suponga siempre una ligazón entre dos o más cosas no exige que en el ámbito inteligible la Idea de lo Igual deba tener otra entidad correlativa que la torne igual. Las Ideas, independientemente de cuál se trate, son entidades en sí y por sí, auto-idénticas y completas, características particularmente relevantes en el caso de Ideas de relativos, porque son éstas las que impiden que sean ellas mismas relativas, aun cuando puedan expresar relaciones²⁹.

Cabe hacerse aquí algunas preguntas:

- a) ¿Aristóteles juega erísticamente con esta distinción que Platón, sin embargo, tiene clara?
- b) ¿o por el contrario, le reprocha a Platón una contradicción interna al confundir dos tipos de predicados mutuamente excluyentes?
- c) ¿o intenta introducir una distinción que el platonismo no conocía?³⁰

Para responder a estas preguntas, es necesario ver el uso que Platón y Aristóteles hacen de los términos claves “καθ' αὐτό” y “πρός τι”.

II

Alejandro de Afrodisia cree que Aristóteles usa καθ' αὐτό para referirse a un rasgo especial de las sustancias y πρὸς τι para su categoría de relativos. Owen, en cambio, sostiene que Aristóteles usa καθ' αὐτό y πρὸς τι para marcar una dicotomía académica heredada de Platón entre predicados completos e incompletos – dicotomía que es exclusiva y exhaustiva³¹– porque dentro de πρὸς τι incluye cualquier predicado incompleto – no sólo los que Aristóteles caracteriza como relativos –, por ejemplo, el número, lo bello, lo justo, etc. Expresiones tales como “a es semejante a b” o “a es igual a b” son incompletas porque si no se especifica el respecto en que la semejanza o igualdad se dan, el valor de verdad de esos enunciados permanece indeterminado. En este mundo, lo que es grande o igual, bello o bueno, justo o pío es así en algún respecto o relación y siempre mostrará una cara contradictoria en otra relación. La coexistencia de opuestos debe resolverse especificando los diferentes respectos. Owen sostiene que Platón contrasta estos

²⁹ CRUBELLIER, M. Deux arguments de la *Métaphysique* à propos du statut catégoriel des Formes platoniciennes. *Kairos*, Toulouse, v. 9, p. 57-78, 1997, p. 75.

³⁰ CRUBELLIER, 1997, p. 57-59.

³¹ OWEN, 1986, p. 173.

predicados incompletos con otros como dedo³² o hierro y piedra³³ que son predicados completos, no ambiguos. Para Owen, entonces, se requiere un paradigma sólo en aquellos casos en que el predicado sea incompleto en su uso ordinario³⁴. Así, a menos que el predicado igual sea meramente ambiguo, el significado común a todos sus usos debe aplicarse a algo *ἰσότης* o, lo que para él es sinónimo, *καθ' αὐτό*.

En suma, Owen considera justa la crítica de Aristóteles en el sentido de que un predicado esencialmente incompleto como “igual” debe comportarse en una aplicación (“lo igual en sí”) como si fuera completo, “aunque el uso académico de la dicotomía entre *καθ' αὐτό* y *πρός τι* no reconoce tales excepciones”. Si aceptamos esta interpretación, la crítica de Aristóteles sería interna, les estaría señalando a los platónicos que al postular una Idea de Igual están violando su propia dicotomía entre *καθ' αὐτό* y *πρός τι* contradiciendo el principio lógico aceptado por la Academia³⁵. Owen sostiene – a nuestro juicio correctamente – que cuando Platón caracteriza un caso de x como *καθ' αὐτό* pretende excluir el opuesto de x, más que excluir la relatividad que da entrada a un opuesto. Sin embargo, juzga este hecho como una debilidad, como un caso extremo de asimilación de términos relativos a simples adjetivos, concluyendo que Platón no era conciente de las consecuencias del argumento.

Contra Owen, intentaremos mostrar a) que Platón distingue perfectamente entre adjetivos y predicados relativos, analizando el pasaje de *Fedón* 102b-c y b) que la dicotomía entre *καθ' αὐτό* y *πρός τι* no es excluyente ni implica la distinción entre lo completo y lo incompleto, analizando *Sofista*, 255c-d, *República*, 438b-d y *Parménides*, 133b-135b.

a) *El problema de las relaciones en Fedón, 102b-c*

Algunos autores sostienen que Platón trata en forma semejante lo que nosotros denominamos relaciones y lo que son sólo propiedades atributivas³⁶.

³² PLATÓN. *República*, 523c-d.

³³ PLATÓN. *Fedro*, 263d.

³⁴ Owen (1986, p. 175) explica de este modo la duda de Sócrates en el *Parménides* para admitir la existencia de Ideas para hombre o fuego, dado que en estos casos se trata de predicados completos.

³⁵ Berti también considera que la crítica de Aristóteles es interna pues consistiría en poner en evidencia la contradicción de sostener explícitamente Ideas que eran excluidas de un modo implícito en las doctrinas académicas (cf. BERTI, 1997, p. 146).

³⁶ Por ejemplo, D. Gallop en *Relations in the Phaedo*. *Canadian Journal of Philosophy*, Calgary, supl. v. 2, p. 149-163, 1976, p. 162, sostiene que la noción de relativo en Platón conjuga lo que nosotros llamamos relaciones y aquello que no llamamos relaciones. También BRENTLINGER, J. *Incomplete Predicates and the Two World Theory of the Phaedo*. *Phronesis*, Assen, v. 17, p. 69-73, 1972, p. 71, sostiene que Platón tenía una noción de predicado incompleto que reunía tanto atributos como relaciones.

En efecto, algunas proposiciones atribuyen una cualidad a un individuo singular mientras que otras envuelven más de un individuo. Así, Cornford³⁷ señala que Platón estaba confundido respecto de las relaciones, ya que éstas se presentan gramaticalmente como predicados relativos, distintos de otros predicados por ser siempre respecto de algo. Como hemos visto más arriba, también Owen sostiene que Platón asimila las relaciones a meros adjetivos.

Sin embargo, en *Fedón*, 102b-c, Platón establece una dificultad que no podría ser resuelta si él no distinguiera entre predicados atributivos y relacionales³⁸.

Veamos el texto: “¿Reconoces que el que Simmias sobrepase a Sócrates no es, en realidad, tal cosa como se dice en las palabras?”.

Literalmente esto significa que el enunciado “Simmias sobrepasa a Sócrates” es falso. Pero es más probable que lo que sugiera es que necesita clarificación, porque ya antes se había apuntado lo siguiente: “Cuando dices que Simmias es mayor que Sócrates y menor que Fedón, ¿entonces dices que existen en Simmias las dos cosas: la grandeza y la pequeñez?”.

Esta inferencia supone un principio establecido en 100e5: “¿Y, por tanto, por la grandeza son grandes las cosas grandes y las mayores mayores, y por la pequeñez son las pequeñas pequeñas?”.

Queda claro entonces que Platón sostiene que es por la grandeza y sólo la grandeza que las cosas son mayores que otras³⁹. Además, decir que Simmias es más grande que Sócrates y más pequeño que Fedón es equivalente a sostener que hay en Simmias grandeza y pequeñez como caracteres inmanentes, caracteres cuya presencia se explica por la participación en las Ideas correspondientes.

Si tomamos “grandeza” y “pequeñez” como propiedades inmanentes contrarias, no podríamos decir consistentemente que son inmanentes en un mismo objeto ni que el objeto es al mismo tiempo grande

³⁷ CORNFORD, F. *Teoría platónica del conocimiento*. Barcelona: Paidós, 1982, p. 259.

³⁸ Seguimos el planteo que hace M. Mignucci en Platone e i relativi. *Elenchos*, Napoli, v. 2, p. 259-294, 1988, aunque no sus conclusiones. El tratamiento de las relaciones en Platón ha suscitado una interesante polémica entre los especialistas. Cf. CASTAÑEDA, H.-N. Plato's *Phaedo* Theory of Relations. *Journal of Philosophical Logic*, v. 1, p. 467-480, 1972. Su interpretación fue criticada especialmente por MATTHEN, M. Plato's Treatment of Relational Statements in the *Phaedo*. *Phronesis*, Assen, v. 27, p. 90-100, 1982. En defensa de Castañeda se incorpora M. McPherran, Matthen on Castañeda and Plato's Treatment of Relational Statements in the *Phaedo*. *Phronesis*, Assen, v. 28, p. 298-306, 1983, seguida por la réplica de Matthen, Relationality in Plato's Metaphysics: Reply to McPherran. *Phronesis*, Assen, v. 29, p. 304-312, 1984.

³⁹ PLATÓN. *Fedón*, 101a.

y pequeño. Afortunadamente, Platón tampoco sostiene esto⁴⁰. En efecto, precisa inmediatamente:

*-Pues, sin duda, no está en la naturaleza de Simmias el sobrepasarle por el hecho de ser Simmias, sino por la grandeza que es el caso que tiene. Ni tampoco sobrepasa a Sócrates porque Sócrates es Sócrates, sino porque Sócrates tiene pequeñez en comparación con la grandeza de Simmias. – Es verdad. – ¿Ni tampoco es aventajado por Fedón, por el hecho de que Fedón es Fedón, sino porque Fedón tiene grandeza en comparación con la pequeñez de Simmias?*⁴¹

Mucho se ha dicho acerca de estas palabras “Sócrates es Sócrates”; Gallop⁴², siguiendo a Burnet⁴³, interpreta el pasaje en términos de distinción entre atributos esenciales y atributos accidentales de Simmias. Así Simmias superaría a Sócrates por naturaleza si lo superara en tanto Simmias. Pero esto no ocurre porque como se dice al final del pasaje, Simmias supera a Sócrates por la grandeza que es el caso que tiene. En otras palabras, el texto podría indicar que el hecho de que Simmias supere a Sócrates no depende de aquello que Sócrates es por su naturaleza, sino por la presencia accidental de la grandeza en Simmias. Sin embargo, resulta legítimo preguntarse, con Mignucci⁴⁴, si concebir la grandeza de Simmias como una especie de propiedad accidental sea suficiente para resolver la dificultad propuesta por Platón: grandeza y pequeñez, si son contrarias entre sí, ¿cómo podrían pertenecer a la vez a Simmias? La simple referencia a la accidentalidad de la relación entre la grandeza y Simmias no da una respuesta al interrogante. Grandeza y pequeñez, si son realmente contrarias, no pueden pertenecer a un mismo objeto. Ciertamente, si son propiedades accidentales, podrían pertenecer a los mismos objetos en tiempos diferentes. Pero lo que hace a la dificultad propuesta por Platón es explicar cómo pueden ser *contemporáneamente* inmanentes en el mismo objeto. De hecho, la hipótesis de la que parte Platón es que “Simmias es grande” y “Simmias es pequeño” son ambas verdaderas y bajo este supuesto señalar que grandeza y pequeñez son atributos accidentales de Simmias es irrelevante para la solución del problema.

⁴⁰ En *República*, 436b Platón dice literalmente que “la misma cosa no puede actuar o padecer opuestos al mismo tiempo, en el mismo respecto y en relación a la misma cosa”.

⁴¹ PLATÓN. *Fedón*, 102b8-c8.

⁴² GALLOP, 1976, p. 150.

⁴³ BURNET, J. *Plato's Phaedo*. Edited with Introduction and Notes. Oxford: Clarendon Press, 1980, ad 102b8, p. 101.

⁴⁴ MIGNUCCI, 1988, p. 271-2.

Sólo si consideramos a “grandeza y “pequeñez” como propiedades relacionales – no contrarias – es posible solucionar la dificultad. El ‘sobrepasar’ o ‘ser más grande que’ es relacional, supone siempre dos cosas puestas en relación. Cuando decimos que Simmias es más grande que Sócrates hacemos referencia no al carácter inmanente de la grandeza de Simmias tomado como un carácter absoluto, algo que Simmias tiene porque es Simmias, sino al carácter relativo de la grandeza de Simmias, precisamente a aquella grandeza de Simmias que es atribuible a Simmias en relación con la pequeñez de Sócrates⁴⁵.

¿En qué sentido entonces habrá que interpretar “que el que Simmias sobrepase a Sócrates no es, en realidad, tal cosa como se dice en las palabras”? Si tomamos “grande” y “pequeño” como predicados absolutos de Simmias, entonces esos enunciados son falsos. Sólo si tomamos “grande” y “pequeño” como predicados relativos es que podemos evitar el peligro de concluir que Simmias posee simultáneamente propiedades contrarias. En efecto, si la propiedad que posee Simmias no es una cierta estatura o grandeza, sino una grandeza relativa (a la estatura de Sócrates) entonces nada impide decir que Sócrates es grande y pequeño. Esto significa que Simmias tiene una cierta grandeza relativa a Sócrates y una cierta pequeñez relativa a Fedón. Y estas dos propiedades naturalmente no son contrarias entre sí.

En *Fedón*, 102c10-d2, Platón es muy explícito: “Así pues, Simmias recibe el calificativo de pequeño y de grande, estando en medio de ambos, oponiendo su pequeñez a la grandeza para que la sobrepase, y presentando su grandeza que sobrepasa la pequeñez”.

Para explicar esta afirmación basta suponer que los términos “grande” y “pequeño” son concebidos como términos relativos, o sea que “grande” significa “más grande que alguno” y “pequeño” significa “más pequeño que alguno”. Se podría sostener que Simmias es más grande que Sócrates en virtud de su estatura. Pero es evidente que la sola altura de Simmias no es un motivo suficiente para concluir que Simmias es más grande que Sócrates. Necesitamos también otra información: la altura de Sócrates. Es la estatura de Simmias confrontada con la estatura de Sócrates que permite

⁴⁵ También Vlastos, al interpretar este pasaje, sostiene que el que las cosas sensibles admitan predicados contrarios, esto es, sean F y -F, debe leerse como “x es F en relación con y, y -F en relación con z”. Cuando decimos que x es F, podemos decir también que no es F considerado en distintos respectos, tiempos, lugares, perspectivas (Cf. *Degrees of Reality in Plato*. In: TAYLOR. *Plato's Critical Assessments*. London: Routledge, 1998. v. 2, p. 219-234, esp. p. 223-224).

justificar por qué Simmias supera a Sócrates. En consecuencia, el carácter immanente de la grandeza que Simmias posee por participar en la Idea de la grandeza no es un carácter absoluto sino relativo a la pequeñez de Sócrates.

Si esta interpretación del pasaje de *Fedón* es correcta, podemos concluir que Platón tiene muy clara la distinción entre propiedades absolutas y relativas; las relativas son aquellas propiedades poseídas por un sujeto que expresan una cierta relación con una propiedad poseída por otro sujeto. Sin embargo, en esta interpretación subsiste aún a nuestro juicio un problema serio. La única explicación que Platón aceptaría para sostener que algo es grande es su participación en la Idea de grandeza. En la interpretación que hemos dado, en cambio, cumple una función esencial “la estatura de Sócrates”, además de la estatura de Simmias, cuando Platón piensa que sólo una Idea entra dentro de la explicación. La participación en la Idea de Grandeza fue postulada por Platón para explicar por qué cualquier objeto particular merecería el calificativo de grande y esa Idea constituye la causa *única* que explica todos los múltiples casos particulares⁴⁶. Si la grandeza relativa se explicara ya no como participación en una Idea sino en términos de comparación entre dos ítems, la hipótesis de las Ideas resultaría superflua.

b) Uso de καθ' αὐτό y πρὸς τι en Platón.

Gail Fine se propone probar contra Owen que Platón usa καθ' αὐτό y πρὸς τι de diferentes maneras, ninguna de las cuales marca la distinción entre lo completo y lo incompleto⁴⁷. A Fine le interesa sobre todo criticar la posición de Owen, pero creemos que lo más importante será atender a su análisis del uso que Platón hace de estos términos en *Sofista*, 255c-d y *República*, 438b-d⁴⁸.

En *Sofista*, 255c12-13, como parte de un argumento que distingue al ser de la diferencia, Platón escribe: “Pero pienso que tú estarás de acuerdo en que algunas de las cosas que son se dice que son en sí y por sí [αὐτὰ καθ' αὐτά], mientras que otras se dice que son siempre en relación con otras [πρὸς ἄλλα]”.

Frecuentemente se sostiene que en este pasaje Platón distingue entre predicados completos e incompletos, o bien entre un uso completo e incompleto de “ser”. Sin embargo, Fine cree que distingue entre dos usos “incompletos” de ser: el de identidad y el predicativo. En el primer uso, decir que x es “en sí y por sí”

⁴⁶ Cf. PLATÓN. *Fedón*, 100e-101a.

⁴⁷ Cf. FINE, 1995, p. 171-174.

⁴⁸ Fine analiza también *Filebo*, 51c, *Cármides*, 168b-c y *Teeteto*, 160b, que no podemos considerar aquí.

es decir que x es auto-idéntico. Platón usa καὶ αὐτῶ no para indicar su completitud, es decir, su independencia respecto de un relativo, sino para indicar la exclusión de un opuesto, la imposibilidad de la coexistencia de opuestos. Así, aunque Aristóteles y Platón describan a las Ideas en términos semejantes, Aristóteles se refiere a la completitud mientras que Platón a la independencia con respecto a la coexistencia de opuestos. En efecto, si x es lo bello en sí, no puede ser feo en ningún respecto. En el segundo uso, decir que x es en relación a algo más es predicar de x algo que es diferente de x.

En el pasaje de *República*, 438b-d Platón nos dice que no hay conocimiento si no es *de* algo, no hay mayor sin menor, ni grande sin pequeño. El conocimiento en sí y las clases particulares de conocimiento son ambos *de algo*. No hay entonces para Platón un conocimiento que no sea relativo a algo, aun cuando se establece la existencia de un “conocimiento en sí” (un verdadero καὶ αὐτὸ πρὸς τι). Platón no sugiere que si x es καὶ αὐτό no admite complemento.

Si la interpretación de Fine es correcta, la dicotomía entre καὶ αὐτό y πρὸς τι no es excluyente en Platón.

Analicemos otro ejemplo de Idea de relativos en *Parménides*, 133e: “El señorío en sí, de su lado, es lo que es con referencia a la servidumbre en sí, y de igual modo, la servidumbre en sí es servidumbre con referencia al señorío en sí”.

La expresión “es lo que es con referencia a” es ambigua. Puede querer decir:

- a) El señorío en sí es definido en referencia a la servidumbre en sí (relatividad definicional);
- b) El señorío en sí mantiene la relación con la servidumbre en sí (relatividad ontológica);
- c) El señorío en sí es conocido sólo si es conocida la servidumbre en sí (relatividad gnoseológica).

Ahora bien, los relativos en Platón no son puramente definicionales, no se trata únicamente de otorgar significado a los términos relativos haciendo referencia a su complemento. Platón da un argumento ontológico más que semántico: una cosa es lo que es con referencia a una segunda⁴⁹. La única restricción

⁴⁹ PLATÓN. *Parménides*, 133c8-d4. Para una defensa convincente de esta tesis, cf. PETERSON, S. The Greatest Difficulty for Plato's Theory of Forms: the Unknowability Argument of *Parménides* 133c-134c. *Archiv Gesch. Philosophie*, Berlin, v. 63, n. 1, p. 1-16, 1981.

que establece es que si la cosa de que se trata es una Idea, entonces su relativo también tiene que ser una Idea⁵⁰ y a la inversa, si se trata de una cosa sensible su relativo tendrá que ser también una entidad sensible.

Si esto es así, si Platón distingue entre relativos y meros adjetivos y si, además, es posible para él ser conjuntamente καθ' αὐτό y πρὸς τι, entonces, la admisión de Ideas de relativos no compromete a la teoría.

¿Por qué razón, entonces, Aristóteles reacciona tan violentamente contra esta posición? Nuestra hipótesis es que en su crítica Aristóteles introduce una distinción que el platonismo no conocía y que constituye el centro de la metafísica aristotélica: la distinción entre sustancia y accidente⁵¹. Suponer Ideas de relativos equivale a una confusión inaceptable entre lo que es en sí y lo que es en relación con otro, en sus palabras, entre sustancia y relativo. En efecto, la sustancia existe por sí, esto es, no sólo tiene existencia independiente y separada sino que, sin ella, sería imposible para el resto de las categorías existir; los accidentes, en cambio, son aquello que inhiere en la sustancia, lo que significa que no pueden existir separadamente de aquello en lo que inhieren. De este modo, una Idea de relativo supondría que lo que no puede existir sin otro, existe sin otro, incurriendo en una contradicción flagrante.

Pero además, de entre las categorías, los relativos parecen tener un mínimo de realidad. En *Metafísica*, 1088a22-28 dice:

Pero entre todas <las categorías>, la relación es la que tiene menos naturaleza y es en mínimo grado ousía, siendo posterior a la cualidad y a la cantidad, pues, como lo dijimos, la relación es una modificación de la cantidad, y no se la puede considerar como materia, si es cierto que, tomada en general como en sus partes y especies, debe haber algo diferente <que subyazga>. En efecto: nada es grande o pequeño, mucho o poco, ni, en general, relativo, a menos que haya otra cosa que sea mucho o poco, grande o pequeño, o relativo.

Los relativos no sólo dependen de la sustancia para existir – al igual que el resto de las categorías – sino que pueden ser afecciones de otras categorías: precisamente lo que es igual es lo que es por ser también una cantidad.

Para Aristóteles, también desde el punto de vista semántico los relativos son predicados incompletos, no sólo en virtud de que no pueden

⁵⁰ PLATÓN. *Parménides*, 133c8-d2.

⁵¹ Esta posición ha sido ya sostenida por FIGUEIREDO, M. J. *O Peri Ideon e a crítica aristotélica a Platão*. Lisboa: Colibri, 1996, p. 80.

definirse sin aludir a la sustancia sino que su mismo significado requiere de un término correlativo. Así, en *Refutaciones Sofísticas*, 31, Aristóteles dice “no hay que conceder que las cosas que se dicen *respecto a algo*, tomadas aparte las predicaciones en sí mismas, signifiquen algo”, esto es, que *doble* signifique algo aparte de *doble de la mitad* meramente porque es un elemento distinguible en esta frase, y agrega luego “Y sin duda *doble* tampoco significa nada, igual que *mitad*. Y, si realmente significan algo, no significan lo mismo que tomados conjuntamente”⁵². Para saber qué es un relativo, tenemos que decirlo en relación con otro, pues su propio significado – y, por lo tanto, su propio ser en cuanto correlativo – está en el hecho de decirse de otro que, a su vez, se dice del primero.

Por tanto, a los ojos de Aristóteles, los relativos presentan esta doble incompletitud (la relativa a la sustancia y la relativa a su correlativo) que es de carácter semántico, pero que se funda en la dependencia ontológica de todo accidente con respecto a su sustancia.

En suma, podemos concluir que Aristóteles no juega erísticamente ignorando la distinción que hace Platón entre características que la Idea posee en tanto Idea y las que posee en tanto la Idea particular que es; tampoco su crítica es interna, como Owen supone, sino que en ella se enfrentan dos metafísicas diferentes: la concepción aristotélica de la sustancia primera y de los accidentes que en ella inhiere y la concepción platónica de las Ideas y de las cosas sensibles que de ellas dependen. Mientras que para Aristóteles la disyunción entre sustancia y relativo es excluyente, para Platón los términos relativos no quedan excluidos del ámbito de las Ideas.

III

Hemos sostenido que Platón es conciente de que hay propiedades relacionales que dependen de un tiempo, respecto, lugar, etc. No hay ninguna contradicción en que x sea F en relación con y pero no F en relación con z . Lo que todavía hay que explicar, sin embargo, es por qué Platón necesita postular Ideas de relativos. Es cierto que cuando lo igual se aplica a las cosas sensibles por sí mismo, sin las adiciones necesarias, se predica de ellas homonímicamente, ambiguamente. Pero es posible circunscribir la ambigüedad. Todo lo que hay que hacer es proporcionar las especificaciones pertinentes, por ejemplo, “igual

⁵² ARISTÓTELES. *Refutaciones Sofísticas*, 181b25-32.

en longitud”, “igual en número”, “igual color”, etc. La respuesta que se suele dar es que los relativos sensibles, debido a su mutabilidad y a la coexistencia de opuestos, sólo permiten una predicación ambigua. Debe haber por tanto un igual en sí al cual se aplique su predicado plenamente, absolutamente. En esta interpretación, las Ideas serían necesarias para otorgar un significado unívoco a los términos generales. Leszl, en la misma línea, asegura que “sin la predicación en sentido estricto de la palabra en cuestión, no es más posible justificar el hecho de que ella pueda predicarse en el mismo sentido (sinónimamente) de las cosas empíricas”⁵³.

Sin embargo, esta teoría referencial del significado es errónea: los términos pueden conservar un sentido unívoco aun cuando no tengan una referencia en la realidad. Y si ésta es la única alternativa para explicar lo que Platón sostiene, tenemos que suponer que adhiere a una teoría equivocada. Si aceptamos la interpretación de Owen y Leszl, y junto con ellos Rowe, no se ve razón alguna para postular una Idea de relativo a partir del argumento. Pero quizás, como bien sugiere Fine⁵⁴, no son razones semánticas las que condujeron a Platón a postular tales Ideas, sino más bien metafísicas.

En *Fedón*, 100b-e, las Ideas son postuladas como principios explicativos, como las causas que permiten explicar la presencia de una determinada propiedad. La instancia de una propiedad que hace iguales a estos leños (por ej. “el medir 30 cm.”) no es aquello en virtud de lo cual todas las cosas iguales son iguales. Es preciso hallar la causa *única* que explique la *multiplicidad* de casos particulares.

Mientras que la Idea de lo Igual es, de un lado, el tipo de causa buscado y, del otro, aquello que es pura y completamente igual, las instancias sensibles no cumplen al menos alguno de estos dos requisitos. En efecto, dado que toda instancia sensible puede explicar tanto la presencia como la ausencia de una propiedad (por ej. “el color brillante”, en *Fedón*, 100d1-2), es preciso que exista una entidad que sea completa y puramente F. El criterio, por tanto, a diferencia de lo que sostiene Owen, es metafísico, no semántico. Platón no piensa que el término igual aplicado a lo sensible es poco significativo y que sea necesario tener un paradigma para comprender afirmaciones en las que la palabra igual aparezca. Lo que sí parece sostener es que aunque al término igual le añadiésemos las especificaciones correspondientes “igual longitud”, “igual color”, etc., no cumplirá alguno de los requisitos que debe tener la verdadera *aitía*: ser la única cosa por la cual todas las F

⁵³ LESZL, 1975, p.186.

⁵⁴ Cf. FINE, 1995, p. 57-58 y 167-168.

son *F* y ser completamente *F*. Así, las piedras y leños no pueden ser lo que sin excepción es igual verdaderamente porque ellos son a la vez iguales y desiguales.

Creemos que ésta es la concepción de realidad y objetividad que Platón desarrolla, una concepción que es independiente del punto de vista del observador y de las circunstancias (tiempo, lugar, respecto) del objeto. Todo aquello que depende de estos factores, en cambio, queda relegado a la región intermedia “entre el ser y el no-ser”⁵⁵.

En este trabajo hemos analizado el argumento de los relativos presente en el tratado *Sobre las Ideas*, así como las críticas que Aristóteles allí le dirige. Señalamos que en este argumento platónico se sostiene que para predicar sin ambigüedad lo igual es necesario admitir la existencia de un paradigma – la Idea de lo Igual – que sea igual en sentido estricto y en virtud de cuya participación las imágenes sensibles sean iguales. En su crítica Aristóteles intentará mostrar no que el argumento es inválido para probar Ideas (como lo hace con los tres primeros argumentos del *Sobre las Ideas*), sino que conduce a postular Ideas que resultan inadmisibles. De las tres críticas que Aristóteles eleva al argumento, la primera es ciertamente la más relevante: suponer una Idea de lo igual es contradictorio puesto que en tanto Idea debería ser por sí y en cuanto igual debería ser igual a algo más. Aristóteles rechaza el argumento rediciéndolo al absurdo, puesto que nada puede ser a la vez una sustancia y un relativo. Argumentamos en II que no existe necesidad de pensar, con Owen, que Aristóteles le reprocha a Platón una inconsistencia interna al reunir en un mismo objeto dos tipos de predicados que el propio Platón consideraba excluyentes ($\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ y $\pi\rho\acute{o}\varsigma \tau\iota$) ni la falta de distinción entre predicados completos (atributivos) e incompletos (relacionales). En tal sentido, hemos mostrado, a través del análisis de *Fedón*, 102b-c, que Platón percibe claramente que algunas proposiciones atribuyen una cualidad a un sujeto individual, mientras que otras envuelven más de un individuo. Por tanto, distingue claramente entre simples adjetivos y relativos, en tanto estos últimos siempre se aplican hacia o respecto de algo. Por otra parte, hemos ilustrado con varios pasajes cómo Platón no ve dificultad en unir en un mismo género las características de $\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ y $\pi\rho\acute{o}\varsigma \tau\iota$, por lo que esa dicotomía no es excluyente para él. En consecuencia, juzgar que Aristóteles está denunciando una contradicción interna a la doctrina (en tanto que afirma y excluye la existencia

⁵⁵ PLATÓN. *República*, 479b6-7.

de las mismas Ideas) resulta, sin duda, abusivo⁵⁶. Sí podemos inferir, sin embargo, que es Aristóteles quien tiene serias dificultades para concebir cómo un mismo objeto es susceptible de dos características al mismo tiempo: ser sustancia y ser relativo. Esto es tanto como no distinguir entre sustancia y accidente. A los ojos de Aristóteles, los relativos irremediablemente exigen tanto para su ser como para su definición la existencia de un correlativo. Una Idea de relativo, pues, supondría que lo que depende de otro, existe sin otro, incurriendo así en una contradicción. Dada que la distinción entre sustancia y accidente es ajena al platonismo, podría admitirse que la crítica aristotélica es externa, aunque no por ello arbitraria⁵⁷.

En suma, podemos concluir que la crítica de Aristóteles no es puramente negativa, no se limita a denunciar una inconsistencia interna en la doctrina de Platón, sino que introduce distinciones que Platón no establece explícitamente y, por tanto, constituye una respuesta alternativa al problema de la naturaleza de las propiedades relativas.

RESUMO

Entre os argumentos que Aristóteles menciona no tratado perdido *Sobre as Idéias*, cujas partes foram preservadas por Alexandre em seu comentário a *Metafísica*, I, 9, figura o chamado “argumento dos relativos” (λόγος ἐκ τῶν πρὸς τι), que exhibe seu enfrentamento com Platão acerca da natureza das propriedades relativas. Geralmente se sustenta, a partir da interpretação de G. E. L. Owen, que Aristóteles denuncia em sua crítica a falta de distinção por parte de Platão entre predicados completos (atributivos) e incompletos (relacionais), assim como o erro de unir nas Idéias de relativos duas características (καὶ αὐτὸ e πρὸς τι) que o próprio Platão considerava mutuamente excludentes. Propomo-nos, em primeiro lugar, analisar o argumento e a crítica que Aristóteles lhe faz. Depois procuraremos estabelecer o valor da crítica de Aristóteles, examinando, sobretudo, a posição de Owen. Contra Owen, tentaremos mostrar: a) que Platão distinguia entre predicados atributivos e

⁵⁶ CRUBELLIER, 1997, p. 75.

⁵⁷ Para una evaluación de las críticas que Aristóteles dirige a sus predecesores me permito remitir a mi trabajo “El carácter dialéctico de la historiografía aristotélica. Estrategias argumentativas en *Metafísica* I, 9”, en SANTA CRUZ, M. I.; MARCOS, G.; DI CAMILLO, S. G. (Org.). *Diálogo con los griegos*. Buenos Aires: Colihue Universidad, 2004. p. 201-215, en el que argumento que la imposición aristotélica de términos propios a las doctrinas precedentes no debe leerse como distorsión sino como exhibición de una respuesta alternativa a problemas que a sus ojos han quedado irresueltos por la filosofía anterior.

relacionais e b) que os termos da dicotomia $\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ - $\pi\rho\acute{o}\varsigma \tau\iota$ não são excludentes em Platão. Por último, nos perguntamos se Platão postularia Idéias de relativos apesar da crítica aristotélica. Sustentaremos que Aristóteles em sua crítica não denuncia uma inconsistência interna na doutrina de Platão, mas que introduz distinções que Platão não estabelece explicitamente e, portanto, sua posição constitui uma resposta alternativa ao problema da natureza das propriedades relativas. Palavras-chave: Crítica. Aristóteles. Platão. *Peri Ideôn*. Relativos.

ABSTRACT

Among the arguments that Aristotle mentions in his lost essay *On Ideas*, portions of which are preserved by Alexander in his commentary on *Metaphysics*, I, 9, is included the so called “Argument from Relatives” ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \epsilon\kappa \tau\acute{\omega}\nu \pi\rho\acute{o}\varsigma \tau\iota$), that shows his confrontation with Plato about the relative properties’ nature. It is usually asserted, since G. E. L. Owen’s account, that Aristotle’s criticism denounces Plato’s failure to distinguish between complete and incomplete predicates as well as the mistake of joining in relative Forms two features ($\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ and $\pi\rho\acute{o}\varsigma \tau\iota$) that Plato himself considered mutually exclusive. First, we aim to analyze the argument and Aristotle’s criticism. Then, we will try to establish the value of Aristotle’s criticism, considering Owen’s account mostly. Against Owen, we will intend to prove that: a) Plato distinguished between attributive and relative predicates and b) the terms of $\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ - $\pi\rho\acute{o}\varsigma \tau\iota$ dichotomy are not mutually exclusive for Plato. Finally, we ask if Plato would posit relative Forms despite the Aristotelian criticism. We will maintain that Aristotle does not denounce in his criticism an internal inconsistency in Plato’s theory but he inserts some ideas that Plato doesn’t establish explicitly and so his view is an alternative answer to the problem of relative properties’ nature. Key-words: Criticism. Aristotle. Plato. *Peri Ideon*. Relatives.

RECENSÕES BIBLIOGRÁFICAS

A NARRATIVA DE CRÍTIAS E A HISTÓRIA DE UMA HISTÓRIA

ALICE BITENCOURT HADDAD

Doutoranda em Filosofia
PPGF-UFRJ

A narrativa de Crítias, presente nos diálogos *Crítias* e *Timeu*, tem sido lida, desde sua disseminação, segundo as mais diferentes perspectivas. Desde a Antigüidade até os dias atuais achar-se-ão: (1) aqueles que a leram sob o aspecto do conteúdo descrito, com especial ênfase na cidade de Atlântida; (2) aqueles que a leram tendo em vista a relação entre ela e a narrativa de Timeu; (3) aqueles que a leram tendo em vista sua forma; e (4) aqueles que a leram numa tentativa de conciliar todos ou alguns desses aspectos. Este ensaio não pretende esgotar toda a tradição das interpretações acerca da narrativa de Crítias, mas apontar para o problema instaurado acerca do tema na segunda metade do século XX: Estaria Platão se apropriando de algum gênero do λόγος não filosófico através de Crítias? Se sim, que relação haveria entre o gênero apropriado e a proposta filosófica do *Timeu* e do *Crítias*? Há referências que apontam a diversos gêneros do λόγος supostamente não-filosóficos, seja na forma do discurso, seja no cenário do diálogo, seja no próprio conteúdo da narrativa. Como se verá adiante, as respostas a essa questão até hoje dadas são numerosas e, ao que parece, nenhuma delas foi aceita de maneira definitiva pela maioria dos estudiosos.

Oferece-se, doravante, um histórico das interpretações acerca do gênero da narrativa atlante, sem uma discussão crítica, com o intuito apenas de mostrar como há um impasse nesse sentido, impasse que interfere na interpretação do diálogo como um todo. Afinal é o próprio modo de fazer filosofia de Platão que está aqui em jogo, sua maneira de compor diálogos e a finalidade, sempre filosófica, de seu estilo de composição.

Entre os antigos é comum a preocupação apenas com o conteúdo da narrativa de Crítias. Tomam-no, muitas vezes, como fatos que realmente

aconteceram. Não há entre essas a preocupação de compreender a relação entre a história contada e a filosofia de Platão, e, portanto, a questão do gênero simplesmente não existe.

Veja-se, por exemplo, Amiano Marcelino, em sua *História*, sobre o Império Romano, do séc. IV d.C., em uma digressão sobre terremotos¹. O autor cita quatro tipos: *brasmatiae*, do grego βράζειν (fervilhar, ferver), que se refere ao terremoto que envolve a erupção de vulcão; *climatiae*, que corre numa direção de maneira oblíqua, destruindo cidades, edifícios e montanhas; *mycematiae*, que soa como um ronco ameaçador; e *chasmatiae*, tipo que abre abismos com seu movimento intenso e engole partes da terra, “como, no Oceano Atlântico, uma ilha maior em extensão que a Europa”. Uma clara referência à Atlântida de Platão, mencionada entre outros diversos exemplos tomados como fatos dados. É possível que o autor nem tivesse conhecimento do texto do filósofo, mas que conhecesse a história por outras fontes.

Talvez por Posidônio, lembrado por Estrabão em sua *Geografia*. Em sua crítica à obra daquele, Estrabão (64a.C.-25d.C.) elogia o que Posidônio escreve acerca da terra, sobre seus afundamentos (ἰζήματα) e mudanças (μεταβολαί) a partir de sismas e outros processos semelhantes. E, continua Estrabão²,

πρὸς δὲ καὶ τὸ τοῦ Πλάτωνος εἶ παρατίθησιν, ὅτι ἐνδέχεται καὶ μὴ πλάσμα εἶναι τὸ περὶ τῆς νήσου τῆς Ἀτλαντίδος, περὶ ἧς ἐκεῖνος ἱστορήσαι Σόλωνα φησι πεπυσμένον παρὰ τῶν Αἰγυπτίων ἱερέων, ὡς ὑπάρχουσα ποτε ἀφανισθεῖη, τὸ μέγεθος οὐκ ἐλάττων ἡπείρου; καὶ τοῦτο οἶεται βέλτιον εἶναι λέγειν ἢ διότι ὁ πλάσας αὐτὴν ἠφάνισεν, ὡς ὁ ποιητὴς τὸ τῶν Ἀχαιῶν τεῖχος.

em relação a isso, ele [Posidônio] bem cita o que disse Platão, que é possível não ser invenção aquilo acerca da ilha de Atlântida, acerca da qual relata que Sólon diz, tendo se informado junto aos sacerdotes egípcios, como, subsistindo um dia, desapareceu, com o tamanho não menor do que o de um continente; e acredita ser melhor dizer isto do que dizer que o inventor a fez desaparecer, como o poeta em relação ao muro dos aqueus.

O último comentário de Estrabão é intrigante, mas o autor muda

¹ AMIANO MARCELINO. *História*, XVII, 7, 13-14. Utilizamos a edição: ROLFE, John C. (Trad.). *History - books 14-19*. Cambridge: Harvard University Press, 2005. v. 1. (Loeb Classical Library, Ammianus Marcellinus, 300).

² ESTRABÃO. *Geografia*, 2.3.6. Utilizamos a edição: JONES, Horace Leonard (Trad.). *Geography: Books 1-2*. Cambridge: Harvard University Press, 2005. v. 1. (Loeb Classical Library, Strabo, 49). A tradução será nossa sempre que não houver indicação contrária.

de assunto logo em seguida, passando a considerar outros aspectos da obra de Posidônio. Ao que a passagem indica, Posidônio teria considerado possível a história de Platão não ter sido inventada. Mas o próprio Estrabão parece colocar sua veracidade em dúvida, quando a compara com outra história contada por Homero na *Iliada*. A dúvida é reforçada com o uso da expressão “acredita ser melhor dizer isto do que...”, dando a entender que se tratava, da parte de Posidônio, de uma escolha entre dizer que história era inventada ou não.

Outra menção à narrativa atlante é feita por Eliano, que viveu aproximadamente de 170 a 230 d.C., em seu *Acerca das Características dos Animais*. Por ela se vê como a história contada por Platão se disseminou para as mais diversas direções por seu conteúdo exótico. A menção de Eliano é estranhíssima. O autor fala de um monstro do mar, os θαλάττιοι κριοί – carneiros-marinhos. Os machos têm uma espécie de fita branca em volta da cabeça, e as fêmeas, cachos de cabelo embaixo do pescoço. Eles se alimentam de gente e focas, e são capazes de arrebatá-las formando ondas com o rabo, fazendo um furacão que traz o incauto da terra para o mar. O animal tem um especial poder também nas narinas, por onde ele suga água, ar, e sua caça, que não consegue se esconder em cavernas submarinas. Platão não é citado diretamente, mas diz Eliano que

μυθοποιούσι δὲ οἱ τὸν Ὠκεανὸν περιρικούντες τοὺς παλαιοὺς τῆς Ἀτλαντίδος βασιλέας τοὺς ἐκ τῆς Ποσειδῶνος σποράς φέρειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς τὰς τῶν κριῶν τῶν ἀρρένων ταινίας, γνῶρισμα τῆς ἀρχῆς τοῦτο· καὶ τὰς ἐκείνων γαμετὰς τὰς βασιλίδας τοὺς πλοκάμους τῶν ἐτέρων καὶ ἐκείνας φορεῖν τῆς ἀρχῆς ἔλεγχον.

Os que habitam a beira do Oceano contam uma história de que antigamente os reis de Atlântida, filhos de Posêidon, levavam sobre a cabeça as fitas dos carneiros machos, isto como marca de seu poderio; e suas esposas, as rainhas, os cachos das fêmeas, e também elas portavam a prova do poderio³.

Paralelamente aos interesses geográficos, históricos e zoológicos no conteúdo da narrativa atlante, acha-se uma outra forma de ler o diálogo de Platão, e especificamente o *Timeu*, entre os neoplatônicos, que tratam de interpretá-lo como uma escrita de elaborado simbolismo. Jámblico, do século

³ ELIANO. *Acerca das Características dos Animais*, 15, 2. Utilizamos a edição: SCHOLFIELD, A. F. (Trad.). *On the Characteristics of Animals: Books XII-XVII*. London: William Heinemann; Cambridge: Harvard University Press, 1972. v. 3. (Loeb Classical Library, Aelian, 449).

III d.C., é um grande expoente dessa tradição. Apesar de não ter chegado aos dias de hoje seu comentário sobre o *Timeu*, foi possível reconstituir sua contribuição através de Proclo e Simplício⁴. Cita-se aqui Jâmblico porque, embora ele não tenha sido o primeiro intérprete do *Timeu* da tradição do neoplatonismo, papel atribuído a Crantor, ele foi o primeiro a ver uma unidade em todo o diálogo, dando, portanto, à narrativa de Crítias o mesmo grau de importância que sempre se deu à narrativa de Timeu. A cena inicial de recapitulação da *República*⁵ também não é abandonada em seu comentário, como acontece naqueles que o antecederam. A função da narrativa atlante é esclarecida no fragmento 5, que se encontra no *Comentário ao Timeu* de Proclo:

[Οἱ μὲν τὴν ἐπάνοδον τῆς Πολιτείας ἠθικώτερον λέγοντες ἐνδείκνυσθαι φασιν ἡμῖν, ὅτι δεῖ τὰ ἦθη κεκοσμημένους ἄπτεσθαι τῆς θεωρίας τῶν ὄλων·] οἱ δὲ ἀξιούσιν ὡς εἰκόνα τῆς τοῦ παντός διακοσμήσεως προκείσθαι ἐπιστημονικῆς διδασκαλίας προτιθέναι τὴν διὰ τῶν ὁμοίων καὶ τῶν εἰκόνων τῶν ζητουμένων σκεμμάτων δῆλωσιν καὶ μετὰ ταύτην ἐπάγειν τὴν διὰ τῶν συμβόλων ἀπόρρητον περὶ τῶν αὐτῶν ἐνδειξίην, ἔπειθ' οὕτως μετὰ τὴν ἀνακίνησιν τῆς ψυχικῆς νοήσεως καὶ τὴν τοῦ ὄμματος διακάθαρσιν προσφέρειν τὴν ὅλην τῶν προκειμένων σκεμμάτων ἐπιστήμην. κἀνταῦθα τοίνυν ἡ μὲν τῆς Πολιτείας πρὸ τῆς φυσιολογίας ἐπιτετημένη παράδοσις εἰκονικῶς ἡμᾶς ἐφίστησι τῇ δημιουργίᾳ τοῦ παντός, ἡ δὲ περὶ τῶν Ἀτλαντίνων ἱστορία συμβολικῶς· καὶ γὰρ οἱ μῦθοι τὰ πολλὰ διὰ τῶν συμβόλων εἰώθησι τὰ πράγματα ἐνδείκνυσθαι· ὥστε εἶναι τὸ φυσιολογικὸν διὰ παντός τοῦ διαλόγου διήκον, ἀλλ' οὐ μὲν ἄλλως, οὐ δὲ ἄλλως, κατὰ τοὺς διαφόρους τρόπους τῆς παραδόσεως.

[Enquanto uns, falando da recapitulação da República num sentido mais ético, nos dizem revelar que é preciso que os costumes ordenados estejam ligados à contemplação do Universo;] outros [Jâmblico] avaliam que uma imagem do ordenamento do Universo é colocada antes do conjunto da fisiologia; pois é costume dos Pitagóricos, antes do ensino científico, expor a interpretação dos assuntos investigados através das semelhanças e das imagens, e, depois dela, induzir à revelação desses assuntos secretamente através dos símbolos; em seguida, deste modo, após a excitação da inteligência psíquica e da purificação completa da vista, levar à inteira ciência dos assuntos apresentados. E se neste mesmo momento a transmissão resumida da República antes da fisiologia nos coloca imgeticamente diante da demiurgia do

⁴ Ver, para a reunião dos fragmentos, DILLON, John M. (Ed). *Iamblichi Chalcidensis: In Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*. Leiden: Brill, 1973. O comentário ao *Timeu* pôde ser parcialmente reconstituído a partir do *Comentário ao Timeu*, de Proclo, e do *Comentário sobre a Física de Aristóteles* e do *Comentário sobre o De Anima* de Simplício.

⁵ Não se questiona se se trata ou não de uma reconstituição da *República*. Trata-se da parte de Proclo/Jâmblico de uma constatação. Ver JÂMBLICO, frag. 5 (Dillon).

Universo, a história sobre os atlantes o faz simbolicamente; pois também os mitos em geral costumam explicar acontecimentos através dos símbolos; de modo que o physiologikón está atravessando todo o diálogo, de uma forma em um lugar, de outra forma em outro, de acordo com os diferentes modos de transmissão⁶.

Jâmblico vê, portanto, a narrativa atlante como um mito que encerra, secretamente, o ensinamento que depois será apresentado pelo personagem Timeu. Ele não nega, no entanto, sua historicidade, de acordo com o fragmento 7. Pelo contrário, a ἐναντίωσις, o conflito ocorrido entre Atenas e Atlântida é parte do conflito cósmico – tudo provindo primeiro do Um, e depois da Díada, mas numa relação de natureza antitética. Os exemplos dados por Proclo como sendo de Jâmblico são de gêneros do ser: o Mesmo e o Outro, e o Movimento e o Repouso. Conforme a interpretação deste neoplatônico, os personagens são símbolos que compõem essa narrativa de caráter revelador. Sólon, no fragmento 10, é considerado análogo às primeiras causas criadoras – na explicação de Dillon, o compilador dos fragmentos, o intelecto demiúrgico num primeiro momento –; e Crítias é comparado às segundas e próximas causas criadoras – na explicação de Dillon, o intelecto demiúrgico no cosmo, já num segundo momento. A στάσις em Atenas, dissensão que impede que Sólon escreva a história, representa a Matéria que, com seus movimentos e turbulências, faz obstáculo aos princípios criadores do cosmo. Toda a exegese de Jâmblico segue nessa direção. Ela se preocupa pouco com o gênero da narrativa de Crítias (essa preocupação só aparecerá em cena na contemporaneidade) e mais em aglutiná-la em sua interpretação dos diálogos platônicos dentro do pensamento e das controvérsias da tradição neoplatônica. Os fenômenos contados por Platão são considerados como tendo acontecido, como diz explicitamente o fragmento 7, mas a narração desses fenômenos é considerada simbólica e uma preparação para o intelecto que deve posteriormente entrar em contato com a *physiología*, com a instrução acerca da natureza do Ser e do Universo.

Dentre os estudiosos modernos de Platão não há um que creia na veracidade factual da narrativa atlante. Mas há estudiosos, não de Platão, que crêem nela. São os chamados atlantólogos, preocupados em localizar Atlântida,

⁶ Esta tradução não se faria sem uma consulta à tradução de DILLON, 1973, p. 109-110; especialmente no que diz respeito ao vocabulário. Houve dificuldades (e talvez ainda haja problemas) quanto às expressões τῶν ὄλων, δῆλωσιν, τοῦ παντός e τὰ πολλά.

acreditando ser o filósofo apenas uma fonte dessa história, mas não se perguntando por que ele seria a primeira. Eles não se ocupam com a Atenas arcaica, apesar de ela ser dita tão verdadeira quanto Atlântida; e, para conciliar as descrições de Platão com suas suspeitas, algumas das informações dadas por ele são consideradas pistas, enquanto outras são consideradas equivocadas. O único engano de Platão assinalado por todos os atlantólogos é acerca de um dado essencial: a data em que ocorreram os eventos descritos pela narrativa. O filósofo situa-os nove mil anos antes do encontro entre Sólon e o sacerdote egípcio. No entanto, em cerca de 9500 a.C. não havia nada semelhante ao que descreve Platão nos diálogos em questão. “Nessa época a Grécia estava no período paleolítico tardio e o homem ainda estava vivendo em cavernas ou abrigos de rocha e estava caçando e colhendo sua comida⁷.” Além disso, se aceitamos a existência de Atlântida, devemos aceitar a de Atenas.

Mas pelo que sabemos acerca de Atenas e sua história, essa [identidade com a cidade construída na República, essa] combinação particular de elementos políticos, sociais, militares não existiram em período algum, nem no micênico, nem no geométrico, arcaico ou na Atenas Clássica⁸.

Esse e outros detalhes não impediram a busca do chamado “continente perdido”. Há mais de dois mil livros sobre o assunto⁹, e recomenda-se, para quem quer se introduzir no tema, *Lost Continents*, de 1954, de Lyon Sprague de Camp, conhecido autor americano de ficção científica, e talvez lembrado no Brasil apenas por ter continuado a série de contos, iniciada por Robert Howard, que tem como personagem Conan, o Bárbaro. De Camp tem interesse pelas interpretações fantásticas acerca da narrativa de Platão e disserta sobre elas, mas, quando se trata de dar ele mesmo sua opinião, é categórico em afirmar que a história é uma criativa invenção do filósofo, que já teria assustado a Sócrates e Górgias por causa das mentiras inventadas sobre estes¹⁰.

⁷ RAMAGE, Edwin S. Perspectives Ancient and Modern. In: _____ (Ed.). *Atlantis: Fact or Fiction?* Bloomington: Indiana University Press, 1978. p. 3-45. Para a citação, ver p. 19. O texto de Ramage é fundamental para aqueles que desejam se introduzir à história das interpretações acerca da narrativa atlante. O autor faz um breve e esclarecedor apanhado da Antigüidade à Modernidade, não deixando de citar e responder aos principais nomes da “Atlantologia”. Por ser de 1978, é evidente que o texto perde o ressurgimento da discussão e as análises fecundas de Vidal-Naquet, Christopher Gill, Kathryn Morgan, entre outros, sobre as quais se falará a seguir.

⁸ RAMAGE, 1978, p. 20.

⁹ Estimativa de RAMAGE, 1978, p. 5.

¹⁰ DE CAMP, L. Sprague. *Lost Continents: The Atlantis Theme in History, Science, and Literature*. New

Se De Camp é a própria expressão do curioso e intrigante acerca da narrativa atlante, há, de outro lado, um autor que se incumbiu de resumir e rebater criticamente cada um dos “sistemas sobre a Atlântida”¹¹. Trata-se de Thomas Henri-Martin e seu precioso *Études sur le Timée de Platon*. A preocupação de Henri-Martin com os atlantólogos não é casual. Pode-se dizer que ele está a meio caminho entre a crença na veracidade da narrativa e a crença em sua ficcionalidade. Isto porque, após expor e refutar as teorias que tentam localizar a Atlântida em algum ponto não submerso do globo (Palestina, Suécia, América, etc.), num exaustivo trabalho de buscar as fontes de cada uma delas e mostrar suas deficiências, ele próprio confessa não achar possível que Platão pudesse ter inventado uma narrativa como aquela. Segundo Henri-Martin, a descrição da maneira como a história chegou a Crítias não é também inventada. Pelo contrário, ela seria a prova de que a história é autêntica, remontando a sua transmissão de Sólon a Platão. “Não posso acreditar que ele tenha se dedicado a enganar seus leitores sobre as tradições de sua família¹².” O autor, no entanto, dá uma solução para o problema da falta de verossimilhança da narrativa: haveria da parte dos egípcios, dos sacerdotes que contaram a história a Sólon, a intenção de inflar o amor-próprio dos atenienses, em busca de uma aliança. Eles criam a história, e Platão, já deslumbrado com as “verdadeiras descobertas dos fenícios e dos cartagineses para além das Colunas de Hércules”¹³, acredita nela e é o primeiro a torná-la pública. Como se vê, Henri-Martin fica a meio caminho da aceitação ou não da narrativa. Ela consiste, sim, num relato, mas num relato originalmente falso. Não seria Platão o criador da história, mas apenas um transmissor. Apesar de aqui se discordar das conclusões de Henri-Martin, sua obra é indispensável para aqueles que querem conhecer de modo

York: Dover, 1970. A primeira edição é de 1954. Para a anedota sobre Sócrates e Górgias, ver p. 208. O autor oferece ao final um útil apêndice com traduções de passagens que citam a narrativa atlante ou parte de seu conteúdo, no âmbito da Antigüidade, além de trechos de autores anteriores a Platão que supostamente teriam influenciado o filósofo. Após o apêndice, há uma bibliografia que pretende dar conta das mais diversas hipóteses criadas pela atlantologia. O próprio De Camp parece uma figura tirada de uma ficção fantástica. Sua biografia em site oficial na internet fala de suas viagens pelo mundo, para a coleta de material para seus livros (que somam mais de 120), nas quais ele aparece fugindo de hipopótamos caçadores, de leões-marinhos e sendo mordido por um lagarto. Ver L. SPRAGUE de Camp.com. Disponível em <<http://www.lspraguedecamp.com/bio.asp>>. Acesso em 22 nov. 2006.

¹¹ Ver HENRI-MARTIN, Th. *Dissertation sur l'Atlantide*. In: _____. *Études sur le Timée de Platon*. Frankfurt/Main: Minerva GMBH, 1975. t. 1, p. 257-332. A primeira impressão é feita em Paris em 1841.

¹² HENRI-MARTIN, 1975, p. 321.

¹³ HENRI-MARTIN, 1975, p. 326.

não superficial a “história dos sistemas sobre a Atlântida”, como diz o próprio autor. A narrativa para ele é verídica, e por isso ele não integra o conjunto de autores que passa a discutir (tema do próximo parágrafo) o estatuto de tal criação poética de Platão.

Em 1964, Pierre Vidal-Naquet publica na *Revue des Études Grecques* um artigo que alimenta e influencia todas as interpretações contemporâneas acerca da narrativa de Crítias. Ele é retomado e publicado em nova versão em *Le Chasseur Noir*¹⁴, em 1981. A contribuição de Vidal-Naquet é fundamental quanto à elucidação do conteúdo da narrativa. O autor destrincha cada detalhe da descrição de Atenas e Atlântida, não descurando da relação entre o *Crítias* e a totalidade do *Timeu*, além da inserção dos dois diálogos entre as demais obras de Platão. Como o que se quer aqui é expor um panorama da classificação da narrativa atlante, deixa-se agora de lado o que o texto de Vidal-Naquet tem de excelente para se chegar ao incipiente. Incipiente mas de grande influência. O título já diz: “Atenas e Atlântida: Estrutura e significação do *mito*¹⁵ platônico”. Que a narrativa seja um mito é um dado não questionado. O próprio autor, no entanto, nos recorda a fala de Sócrates, que define a narrativa “como uma história verdadeira, não como um conto fabricado¹⁶”. Como solução para essa contradição, Vidal-Naquet propõe que Platão brinca com a semelhança entre o real e a ficção. O artifício literário platônico seria o primeiro deste gênero na história da literatura ocidental. Ponto final, e com duas frases Vidal-Naquet abre uma enorme discussão sobre o gênero da narrativa. Para completar, e tornar o problema mais complexo, ele diz revelar a influência de Heródoto sobre Platão, e cita trechos¹⁷ de ambos os autores para demonstrá-la. A questão é que Vidal-Naquet inaugura o grande problema mal resolvido da história contemporânea das interpretações acerca da narrativa atlante: Como conciliar a concepção de que a narrativa é um mito, apesar de os personagens afirmarem que ela não o é? Como conciliar também o mito com as características citadas da forma da prosa histórica? E se Platão é o inventor de um novo gênero

¹⁴ VIDAL-NAQUET, Pierre. Athènes et l’Atlantide: Structure et signification d’un mythe platonicien. In: _____. *Le Chasseur Noir*: Formes de pensée et formes de société dans le monde grec. Éd. revue et corrigée. Paris: La Découverte, 1983. p. 335-360.

¹⁵ Grifo nosso.

¹⁶ Tradução nossa da tradução do autor, já que o que se pretende no momento é expor seu pensamento e não o de Platão. No original: “Socrate pourra même le définir ‘comme une histoire vraie, non comme un conte fabriqué de toutes pièces’ (μη πλασθέντα μῦθον ἀλλ’ ἀληθινὸν λόγον)”. VIDAL-NAQUET, 1983, p. 337.

¹⁷ VIDAL-NAQUET, 1983, p. 343.

literário, que relação tem esse gênero inventado com toda a sua filosofia; em outras palavras, por que Platão inventa um gênero para narrar essa história específica que ocorre no *Crítias* e no *Timeu*? Talvez não seja exagero afirmar que todos os intérpretes que vieram depois de Vidal-Naquet tentaram responder a estas perguntas.

O primeiro deles é Christopher Gill, que possivelmente é o autor contemporâneo que mais escreveu sobre a narrativa atlante e se ocupou especialmente com a questão de seu gênero, de sua classificação. Como alguém que se dedicou ao assunto por vários anos, suas próprias interpretações se alteram ao longo do tempo, e o autor assume essas mudanças, assinalando-as em seus escritos. Sua obra mais completa sobre o assunto é a edição com introdução e notas da narrativa atlante, que o autor intitulou de *Plato: The Atlantis Story*, publicada em 1980. Diz Gill ser essa a primeira obra que reúne numa seqüência a narrativa, que vai de *Timeu* 17-27 ao *Crítias*. Já em 1979, entretanto, há um artigo do autor sobre o gênero da narrativa, “Plato’s Atlantis Story and the Birth of Fiction”¹⁸. Nessa primeira abordagem do tema, Gill assume uma posição categórica, que ecoa a insinuação de Vidal-Naquet: a narrativa de *Crítias* é o primeiro exemplo, na literatura ocidental, de ficção narrativa. Preliminarmente ele distingue “ficção” de “falsidade”, afirmando ser fictícia não uma narrativa sobre algo que não aconteceu – o que faria de Homero, por exemplo, um autor de ficção –, mas uma narrativa que, além de reportar ao que não aconteceu, conta com a cumplicidade da audiência. O ouvinte, ou leitor, não é enganado. Ele está ciente de que a história não é factual. “Ficção, alguém poderia dizer, é um tipo de jogo, em que ambos os participantes compartilham um fingimento voluntário, tratando o que é irreal como real, e o que é inventado como factual.”¹⁹ Platão, segundo Gill, na narrativa de *Crítias*, estaria convidando o leitor a participar desse jogo. O filósofo predispõe o leitor ao contato com uma história inventada nas duas introduções da narrativa, na do *Timeu* e na do *Crítias*, e o que é oferecido pelo personagem é uma história verdadeira. A expectativa pela fábula inventada seria despertada no *Timeu* em 19b-d, quando Sócrates diz que ouviria com prazer uma história em que a cidade recordada pelo resumo inicial lutasse com outras cidades e que na guerra restituísse o que lhes convém por sua

¹⁸ GILL, Christopher. Plato’s Atlantis Story and the Birth of Fiction. *Philosophy and Literature*, Dearborn, v. 3, n. 1, p. 64-78, Spring 1979.

¹⁹ GILL, 1979, p. 65.

educação e formação. Também, no *Crítias*, o narrador, na introdução, se comportaria mais como um contador de histórias do que um historiador (Gill indica *Crítias*, 107), quando se preocupa com sua platéia e sua performance. Mas tanto no *Timeu* quanto no *Crítias*, após a preparação para o que parece ser uma fábula inventada, o personagem começa a narrativa de uma história da qual em diversos momentos ele enfatiza a veracidade, recorrendo, para isso, à explicação da transmissão dos acontecimentos. Dessa forma Platão estaria se ocupando de dois motivos que lhe são caros: por um lado, a narrativa como “representação de um objeto moralmente bom por um autor que conhece a natureza real de seu objeto²⁰”, aludida mas não realizada na *República*, e, sim, nos prólogos do *Timeu* e no *Crítias*. Tratar-se-ia do problema da *mimesis*, da relação entre poeta/imitador e coisa imitada, trabalhada nos livros II, III e X da *República*. Por outro lado, no conteúdo da história narrada o autor se dedicaria a outro tema, a saber, o conflito entre a cidade justa e a injusta, o conflito entre duas constituições. E a forma com que o faria seria “fingindo-se de historiador²¹”, num jogo em que, com um estilo semelhante ao de Heródoto e Tucídides, o personagem declara como história verdadeira aquilo que não estaríamos predispostos a aceitar como tal. O convite ao engano voluntário faria da narrativa de *Crítias* “a primeira peça de narrativa deliberadamente ficcional na literatura grega”.

A publicação de 1980²² não se detém exatamente sobre essa questão. O autor ressalta em prefácio que a obra se dirige a alunos de graduação que estejam estudando grego. Nesse sentido o livro cumpre com perfeição sua função, com uma linguagem clara, oferecendo uma bibliografia básica para quem quer se aprofundar no assunto, a conjugação de alguns verbos mais difíceis de se reconhecer, um vocabulário ao final, além, é claro, do próprio texto grego (de Burnet com algumas alterações) com introdução e notas. Apesar da simplicidade da proposta, a obra de Gill passou a ser citada em todas as interpretações posteriores e certamente influenciou, em conteúdo e forma, a publicação francesa da Flammarion, escrita por Luc Brisson, da qual se falará mais tarde.

Talvez por a publicação de 1980 se pretender uma obra didática, e não a defesa de um posicionamento, Gill se preocupa aqui em oferecer argumentos para várias interpretações. A única que ele rejeita enfaticamente é

²⁰ GILL, 1979, p. 73.

²¹ GILL, 1979, p. 75.

²² GILL, Christopher (Ed.). *Plato: The Atlantis Story*. Bristol: Bristol Classical Press, 1996.

a concepção de que a narrativa seja uma história factual. Como acontece com outros estudiosos de Platão, a primeira preocupação do autor é de recusar a atlantologia, apontando suas incoerências. Num segundo momento, Gill indica as associações possíveis entre a narrativa e os mitos apresentados por Homero e Hesíodo. Mas o autor recusa, no entanto, a identificação da narrativa com o gênero épico. Baseado na crítica que se faz ao gênero na *República*, Gill prefere identificar a narrativa de Crítias com a falsidade (sua tradução para ψεύδος) útil. A dissociação entre mito e falsidade útil, que o autor só aprofunda num artigo de 1993, não é aqui explorada. Mas, de qualquer forma, Gill deixa claro que, se se quer considerar a narrativa um mito, há que se pensar no mito como platônico, que traz uma “verdade ideal” ou “filosófica”, e não no mito homérico ou hesiódico, tão criticado pelo filósofo na *República*. Num terceiro momento, Gill traz a interpretação de que a narrativa seja uma alegoria política. Pertencendo o *Timeu* e o *Crítias* a uma fase tardia do pensamento de Platão, posterior à *República*, quereria o filósofo, segundo Gill, ilustrar sua nova teoria política. Quase todas as características da cidade da *República* são mantidas no que se refere à Atenas arcaica, mas uma em especial é abandonada – inclusive, ela é esquecida pelos personagens quando se faz aquele resumo sobre o que foi dito na véspera, que costuma ser associado também ao diálogo *República* – : o governo do rei-filósofo. Segundo Gill, o Platão mais maduro teria passado a valorizar as leis, que deveriam submeter os governos; e não o contrário, isto é, um governo ao qual as leis deveriam estar submetidas. Esta última concepção ele teria defendido na *República*, mas teria percebido posteriormente que ela levaria inevitavelmente à corrupção. Atlântida, por outro lado, apresenta uma elite de reis com uma autoridade não-controlada por nada, o que a levou ao orgulho e à ganância, e, conseqüentemente, à sua própria destruição por um castigo divino. Num quarto momento, Gill apresenta a concepção de que a narrativa seja uma mensagem à Atenas do tempo de Platão. A Atenas arcaica representaria a Atenas anterior à vitória sobre os persas, sem porto, navios, mercado ou arquitetura elaborada. Uma Atenas de potência terrestre. Atlântida, por outro lado, representaria a Atenas do tempo de Platão. Com “uma grande concentração de riquezas conseguida pelo comércio marítimo e pelo poder naval sobre uma grande área do Mediterrâneo²³”. Pode-se reconhecer também, através desse quadro, o próprio Império Persa, do modo como este é descrito

²³ GILL, 1996, p. xviii.

por Heródoto; mas, nota Gill, não se pode esquecer que Hermócrates – general siracusano responsável pela derrota de Atenas no episódio conhecido como a “expedição à Sicília” e que supostamente é um dos personagens do *Timeu* e do *Crítias* – chama, de acordo com Tucídides (em 6.76.4)²⁴, Atenas de “Nova Pérsia”. Nesse cruzamento de referências entre as guerras medo-persas e a guerra do Peloponeso, Platão estaria fazendo uma crítica à constituição ateniense e à democracia. Num quinto momento, Gill apresenta a concepção de que a narrativa atlante seja um pastiche de história. A expressão é certamente retirada de Weil²⁵, que consta em bibliografia mas não em referência explícita, e cuja obra *L’“archéologie” de Platon* influenciou não só Gill, mas uma gama de intérpretes da narrativa atlante. Platão, portanto, estaria utilizando os procedimentos da História, especificamente tendo em vista Heródoto e Tucídides, para dar um caráter verdadeiro, realista à narrativa – o que, porém, não implica um conteúdo verídico factualmente. Por último, Gill apresenta o que parece ser a sua interpretação acerca da narrativa atlante. É aquela de que ele falava no artigo de 1979 e a qual retomará no texto de 1993. Platão estaria praticando a criação de um mundo ficcional. Todas as outras interpretações, a saber, a narrativa como um mito, a narrativa como alegoria política, a narrativa como uma mensagem a Atenas e a narrativa como um pastiche de história, não formariam um todo coeso. Platão tenta, mas não consegue juntar todos esses aspectos sem causar alguma estranheza ao leitor. Por isso, diz Gill, Platão abandona o projeto no meio, o que explicaria a interrupção do texto no meio de uma frase. De todas as interpretações a única que resta e que fascina o intérprete é a de que Platão é o inventor de uma forma literária que teve, depois dele, êxito em comunicar essas interconexões, que no diálogo *Crítias* acabaram aparecendo como “tensões não resolvidas²⁶”. A forma literária é a ficção, que séculos depois de Platão, seja em novela, seja em romance, recriava o passado apresentando-se como descrição de pessoas reais e situações históricas²⁷. O artigo de 1979 desenvolvia melhor essa afirmação de que Platão seria o inventor da ficção. Mas, de qualquer forma, o próprio autor desistirá dela na década seguinte.

Em seu mais recente “Plato on Falsehood – not Fiction”²⁸, de 1993,

²⁴ As referências são todas de Gill (1996, p. xviii).

²⁵ WEIL, Raymond. *L’“archéologie” de Platon*. Paris: Klincksieck, 1959.

²⁶ GILL, 1996, p. xxiv.

²⁷ GILL, 1996, p. xxii.

²⁸ GILL, Christopher. Plato on Falsehood - not Fiction. In: _____; WISEMAN, T. P. *Lies and Fiction in the Ancient World*. Austin: University of Texas Press, 1993. p. 38-87.

Gill reformula sua tese – o que se percebe de imediato pelo título de seu trabalho. Não se trata mais de ver a ficção em Platão, mas a falsidade. Dessa vez o autor oferece uma leitura mais aprofundada dos livros II e III da *República*, centrando seu argumento na noção platônica de ἐν τῇ ψυχῇ ψεῦδος, traduzida pelo autor como “a falsidade na alma”. A concepção de falsidade, abandonada no artigo de 1979 em detrimento da concepção de ficção, passa a justificar a crítica que Platão faz aos poetas. A poesia daria a impressão de comunicar um conhecimento, embora não o faça. O verdadeiro conhecimento só se daria na educação dialética, preconizada nos livros VI-VII da *República*, e a poesia serviria apenas num estágio inicial da formação, de criação de hábitos²⁹. Segundo Gill, o problema da poesia é que ela não se adaptaria à segunda fase do programa de educação, dando primazia a “estados irracionais da psique humana³⁰” ao invés de privilegiar a racionalidade. Em contraposição à falsidade na alma, atribuída aos poetas e, nomeadamente, a Homero e Hesíodo, Gill analisa a noção de “falsidade em palavras”, que pode ser usada como um “remédio preventivo”. Nesse âmbito estaria a “mentira nobre”, que se trata de uma mentira por não ser verificável factualmente, mas uma mentira que propaga uma verdade de outra ordem e que, além disso, é útil. Afinal, esse tipo de mentira geraria o que Gill chama de “verdade na alma”. Mas toda essa introdução serve para o autor reformular sua interpretação sobre a narrativa atlante. Se no artigo de 1979 ele afirmava categoricamente que ela era a primeira obra de ficção da história da literatura ocidental, agora ela é identificada com a mentira nobre: a audiência aceita a história como verdadeira; a verdade da mentira contada é presumida, não é colocada em questão; aquele que narra a história tem conhecimento dessa verdade. Gill, ao contrário do que fazem vários intérpretes, não reconhece na mentira nobre um mito platônico. Os mitos platônicos, ao contrário da mentira nobre, não são tomados como verdades factuais; a falsidade do mito é assinalada por seu narrador; sua verdade não é presumida nem pelo narrador nem pela audiência, mas é um objetivo de busca. O autor descreve as passagens em que essas características são ressaltadas³¹ para chegar, enfim, à análise da narrativa atlante. Ele alerta explicitamente para sua mudança de interpretação, vindo a admitir que, embora não negue o entendimento de 1979, de que Platão estaria fazendo um convite

²⁹ GILL, 1993, p. 48.

³⁰ GILL, 1993, p. 50.

³¹ GILL, 1993, p. 58-62.

ao jogo da ficção por meio da narrativa atlante, ele foi apressado e pouco explicativo. Sua leitura da *República*, que buscava apenas a relação entre discurso ficcional e factual, se amplia, conforme o que foi resumido até aqui. No texto de 1993 Gill vê na narrativa atlante a mentira nobre, um mito de fundação inventado para validar uma tradição que Platão pretende verdadeira. Daí fica melhor explicada a função do que antes Gill encarava como o “fingir-se de historiador”. Para a mentira nobre ter seu efeito é preciso que ela seja tomada como uma verdade factual, para gerar a verdade na alma, para fazer do falso tão semelhante ao verdadeiro que ele se torne útil. Gill prossegue em seu estudo com sua discussão sobre a ficção, que teve de ser recolocada, mas o que importa destacar aqui é a virada de sua interpretação. Uma leitura atenciosa dos dois artigos conduz à conclusão de que ele desiste da idéia de que o leitor/ouvinte da narrativa atlante se engana voluntariamente; de que os procedimentos usados por Crítias/Platão são uma espécie de jogo; e o autor passa a usar as categorias de “falsidade” e “verdade” (“na alma” ou “em palavras”) em sua classificação da narrativa, tendo em vista que a própria diferença entre Platão e os poetas deixa de ser que o primeiro é claro quanto à mentira de sua narrativa enquanto os outros não o são, para ser que o primeiro conta mentiras para contar verdade ao contrário dos últimos.

Em 1989, como um capítulo de *L'écriture d'Orphée*, de Marcel Detienne, surge o importante “La double écriture de la mythologie (entre le “Timée” et le “Critias”). O texto é escrito como uma reação a Luc Brisson e seu *Platon, les mots et les mythes*³². Aliás, o próprio *Les mots...* parece ter sido escrito como reação a outro texto de Detienne, *L'invention de la mythologie*³³, pelo que se pode depreender do curto escrito de Brisson entre a epígrafe e a introdução, onde se afirma que Detienne teria usado, no quinto capítulo de *L'invention...*, suas análises (as de Brisson), a princípio a serem utilizadas em um livro comum mas que nunca veio a acontecer. Resume-se a seguir o embate de idéias, interessante por estar inscrito na história das interpretações da narrativa atlante.

Em *L'invention de la mythologie*, Detienne faz um relato histórico da compreensão do que seja “mitologia”, analisando, em especial, os estudos do século XVIII em diante. A abordagem é crítica e descreve o surgimento das

³² BRISSON, Luc. *Platon, les mots et les mythes: comment et pourquoi Platon nomma le mythe?* Paris: La Découverte, 1994. A primeira edição pela Maspero em 1982.

³³ DETIENNE, Marcel. *L'invention de la mythologie*. Paris: Gallimard, 1981.

disciplinas que têm o mito como objeto de estudo, e que colocavam num mesmo escopo os gregos da Antigüidade e os povos colonizados no período em questão. No capítulo intitulado “L’illusion mythique”, no entanto, o autor dedica parte do texto ao uso da palavra μῦθος em relação com a palavra λόγος entre os gregos, escapando por um breve momento à história das “interpretações mitológicas”. Os principais autores abordados são Heródoto e Píndaro, onde μῦθος e λόγος apareceriam em oposição, destacando-se, assim, os sentidos próprios de cada uma dessas noções. No capítulo “Sourires de la première interpretation” há um estudo da relação entre μῦθος e λόγος entre os historiadores gregos, com especial ênfase em Hecateu de Mileto; e no quinto capítulo enfim se chega à polêmica entre Detienne e Brisson. Na edição revista de 1987, há uma nota que faz referência às investigações semânticas de Luc Brisson, sem as quais o itinerário do capítulo “La cité defendue par ses mythologies” seria prejudicado. Basicamente, a tese de Detienne é de que Platão ocupa um lugar estratégico na história das concepções de “mitologia” por ser o primeiro a utilizar o termo μυθολογία, e por criar mitos, ele próprio, numa recusa às “ficções escandalosas” dos poetas. No que tange à narrativa de Crítias, há pouca contribuição: Detienne reescreve com suas palavras os trechos que tratam da transmissão da narrativa, reconhecendo em Sólon os procedimentos do etnógrafo, que acaba por se dar conta da fragilidade de suas genealogias face ao trabalho escrito e à memória exaustiva dos egípcios. A breve análise da narrativa de Crítias, no entanto, não se liga à análise posterior dos usos do mito por Platão. O autor prossegue com uma leitura das *Leis* e da *República*, ressaltando o papel formador do mito que molda a cultura e a tradição onde se quer que os cidadãos vivam. Detienne, no entanto, não vê conexão entre a verdadeira genealogia divulgada por Sólon e esse papel do mito destacado em outros diálogos. Pelo contrário, um avô contando ao neto histórias maravilhosas, à maneira de Crítias-avô, seria algo não permitido “nas ruas e praças da *República*³⁴”. Cabe apenas ao saber filosófico ocupar-se de uma política da mitologia se se pretende construir uma nova cidade. Não há preocupação da parte do autor em classificar a narrativa de Crítias. O que ele faz é destacar o termo “mitologia” do texto em questão, reproduzindo o que ali se diz. Não vincula tampouco sua leitura ao que estabeleceu em outros capítulos acerca dos historiadores (relação quase sempre vista pelos intérpretes,

³⁴ DETIENNE, 1981, p. 181.

aquela entre a prosa histórica e a narrativa de Crítias). Sua intenção em *L'invention...* não é certamente a de analisar, em momento algum, o gênero da narrativa atlante, mas o autor acaba abrindo um novo campo, com seu comentário sobre Hecateu, Herôdoto e Píndaro, em capítulos anteriores, para a compreensão da oposição entre μῦθος e λόγος no prólogo do *Timeu*, que ele mesmo não explora.

Em *Les mots et les mythes*, o leitor é introduzido ao texto com uma demarcação de posição em relação a *L'invention...* Detienne usou a investigação lexicológica de Brisson mas suas conclusões são distintas. O autor inicia seu primeiro capítulo com uma definição de mito:

*Um mito não reporta nunca a uma experiência atual ou recente; ele evoca sempre uma lembrança conservada em memória por uma coletividade inteira que o transmitiu oralmente de geração em geração durante um longo período de tempo*³⁵.

O exemplo dado, a guerra entre Atenas e Atlântida. Através do exemplo da narrativa atlante, Brisson elenca diversos aspectos do mito em geral, mas não há nenhum esforço em demonstrar que tal narrativa seja um mito, mesmo que em diversos momentos os personagens neguem enfaticamente essa denominação. Cabendo em sua definição inicial de mito, a narrativa atlante é, pois, um mito. Muito rapidamente, no capítulo “L’opposition: mythe/discours vérifiable” Brisson aborda o problema da oposição entre μῦθος e verdade (τὸ ἀληθές) que surge dentro da fala do sacerdote egípcio, quando este recusa o mito de Faetão em detrimento de uma explicação cosmológica para os incêndios periódicos. Essa passagem é crucial por fornecer subsídios para aqueles que querem provar que a narrativa não é um mito, uma vez que o próprio sacerdote, que contará a verdadeira história dos atenienses, utiliza a noção de mito para desqualificar determinada explicação sobre um evento da natureza. Brisson se esquiva da questão acreditando que a veracidade ou falsidade de um mito é dita segundo a conformidade, ou não, a um discurso de outro tipo. Nesse caso, o mito é falso por não se adequar à razão proposta pelo egípcio. Assim, o autor abre uma brecha para a qualificação de verdadeiro para um mito, o que lhe possibilita afirmar o caráter mítico da narrativa de Crítias, que se afirma a todo tempo como um discurso verdadeiro. A rixa com Marcel Detienne surge com grande força no final do livro, à conclusão, onde

³⁵ BRISSON, 1994, p. 23.

o autor pretende rebater sua crítica às ciências dos mitos e aos mitólogos contemporâneos.

“La double écriture de la mythologie³⁶”, referência constante nos estudos sobre a narrativa de Críias, surge como um capítulo de *L'écriture d'Orphée* em 1989. O embate aqui ganha intensidade e é mais interessante por se aplicar especificamente aos prólogos do *Timeu* e do *Críias*. Sólon como etnógrafo reaparece³⁷ e a questão do gênero da narrativa ganha um espaço nunca antes dado por esses interlocutores. Detienne abre a discussão com Brisson de forma agressiva. A crítica recai justamente sobre o trecho aqui citado anteriormente, a definição de mito que abre *Les mots...*, considerada trivial e pouco rigorosa. Vale a pena citar, ainda que um pouco extensa, a argumentação de Detienne:

[...] ele [Luc Brisson] fez por nós a teoria das narrativas da tradição trazendo à luz “os elementos fundamentais que intervêm efetivamente em todos os mitos”. Descoberta sensacional e que deveria pôr fim, uma vez por todas, aos nossos debates acerca da mitologia e de sua essência. À reflexão, uma vez dissipado o efeito de surpresa, não é certo que, em forçando a intimidade de Platão, Luc Brisson não tenha soprado em seu ouvido algumas de nossas idéias acabadas sobre o mito em geral. Por exemplo, aquelas que são entregues sob a forma: “um mito não reporta nunca uma experiência atual ou recente”, na abertura de um capítulo intitulado “Information” (para quem?). [...] É mais surpreendente ler as fórmulas: ‘um mito não reporta nunca... ele evoca sempre...’³⁸.

A crítica prossegue e Detienne se volta para a assunção, não demonstrada por Brisson, de que a narrativa seja um mito. Brisson não se propõe a explicar por que um ἀληθινὸς λόγος é considerado por ele um mito. “O informador Platão faz, de fato, uma teoria do ‘mito’ tendo apenas na boca a palavra *lógos*?” questiona Detienne³⁹. Após a série de críticas ao autor de *Les mots...*, Detienne faz aquilo de que se sente falta em *L'invention...*: reconhece as semelhanças entre a narrativa de Críias e as narrativas dos historiadores, especialmente os do V século. Cita o exemplo de Helânico de Lesbos, que teria narrativas acerca de Foroneu, Deucalião (figuras citadas na genealogia de Sólon), Atlas e Asopo. Seria ele também o primeiro Atidógrafo, prosador que escreveria sobre as belezas e grandes feitos na Ática, como as “tradições sobre

³⁶ DETIENNE, Marcel. La double écriture de la mythologie (entre le “Timée” et le “Críias”). In: _____. *L'écriture d'Orphée*. Paris: Gallimard, 1989. p. 167-186.

³⁷ DETIENNE, 1989, p. 169 e 171.

³⁸ DETIENNE, 1989, p. 172-173.

³⁹ DETIENNE, 1989, p. 173.

Atenas e Posêidon, as mais antigas genealogias reais, a organização das Panatenéias”⁴⁰. São narrativas de conteúdo mítico. Mas de Helânico a Platão o olhar sobre o mito se altera. Detienne aponta para os risos de Hecateu de Mileto sobre as narrativas que circulavam na Grécia de seu tempo; aponta para o uso do termo “mito” em Heródoto, como “o incrível”, “o inverossímil”, “o absurdo”; aponta para o rigor de Tucídides, “que escolhe o presente contra o ‘mitoso’ [mytheux] e os perigos do passado”⁴¹. De Platão em diante, como demonstra Detienne, já se fala em “mitologia” e de sua função na constituição da identidade de um país⁴². Concluindo, para o autor Platão estaria empreendendo, através da narrativa de Crítias, uma crítica analítica da história-memória dos atenienses, substituindo-a pelo paradigma da cidade ideal. Platão, conhecedor da “máquina mitologia”, deseja imprimir na memória da cidade as Idéias, sem o que não será possível a “cidade dos filósofos”, como diz Detienne⁴³.

Brisson, na introdução de sua tradução do *Crítias*⁴⁴, abandona a querela com Detienne e coloca-se ao lado de Vidal-Naquet e Gill (o Gill de 1979 e 1980), considerando a narrativa um mito, mas com referências históricas e intenções políticas. Além de considerar a narrativa de Crítias um mito, Brisson a vê como um pastiche, irônico mas respeitoso, dos historiadores. Misturando mito e história, o autor considera Platão, assumindo um vocabulário anacrônico, o inventor do romance histórico. A verdade é que a publicação da Flammarion só tem valor quanto a seu uso didático, oferecendo, em francês, a útil estrutura do livro de Gill de 1980, com exceção do texto grego, e retomando a interpretação de Vidal-Naquet. Mas não traz, de fato, contribuição para a controvérsia.

Outro conhecido estudioso contemporâneo da narrativa de Crítias que ofereceu importantes contribuições recentemente é Jean-François Pradeau. Datadas de 1997 há duas obras suas acerca do tema. A tradução com notas da edição de bolso da Belles Lettres⁴⁵, oferecendo o texto grego e uma introdução

⁴⁰ DETIENNE, 1989, p. 180.

⁴¹ DETIENNE, 1989, p. 183.

⁴² *Pays* é o termo utilizado por Detienne. DETIENNE, 1989, p. 183.

⁴³ DETIENNE, 1989, p. 184.

⁴⁴ BRISSON, Luc (Trad.). *Timée, Crítias*. 5e éd. Paris: Flammarion, 2001. Para a discussão acerca do estatuto da narrativa, ver p. 319-325. A primeira edição do texto é de 1992.

⁴⁵ PRADEAU, Jean-François (Trad.). *Crítias (et prologue du Timée)*. Paris: Les Belles Lettres, 1997a. (Classiques en Poche, Platon, 8).

que apenas anuncia brevemente a tese do autor, publicada no mesmo ano pela Academia Verlag.

A tese de doutorado⁴⁶, defendida em 1995 e intitulada *Le Monde de la Politique*, é hoje o comentário filosófico mais completo acerca da narrativa atlante, tendo como maior qualidade o fato de ter conseguido sistematizar e abranger todas (ao que parece) as interpretações filosóficas de relevo até a data de sua publicação. Outra enorme contribuição de Pradeau foi a de dedicar uma seção, com onze páginas⁴⁷, apenas a comentar o ensaio de Giuseppe Bartoli⁴⁸, considerado o primeiro autor da Modernidade a ler a história contada por Crítias como uma ficção a ser interpretada com um olhar político. Isso em 1779, quando as teorias que buscavam localizar Atlântida, principalmente sob a inspiração da descoberta do Novo Mundo, ainda tinham grande força nos meios intelectuais. Pradeau nos transmite o comentário de Bartoli e transcreve passagens, o que é de grande valia, uma vez que seria preciso ir a Paris para consultar a obra, que, ao que consta, nunca contou com uma reimpressão ou nova edição. Não se pode afirmar que Bartoli tenha influenciado toda uma geração posterior, mas o fato é que ele é o primeiro intérprete a ver Atlântida como uma imagem da Atenas imperialista, derrotada na expedição à Sicília por sua insolência. E Platão teria escrito o “poema histórico⁴⁹” a seus contemporâneos como uma exortação à virtude.

Deixando Bartoli de lado para retomar o ponto de vista do próprio Pradeau, além de este sistematizar as leituras filosóficas acerca da narrativa atlante, ele ainda indica uma outra interpretação possível acerca do gênero a ser-lhe atribuído. O primeiro passo do autor é no sentido de tomar como base o que ele chama de “tipologia poética” da *República*, dos livros II e III. Na *República*, segundo ele, estariam distintos o conteúdo poético (o λόγος) do modo de enunciação (a λέξις). Quanto ao conteúdo, Platão oporia o mito às obras úteis, privilegiando estas últimas. Quando ao modo, ele privilegiaria a não dissimulação, em detrimento do pronunciamento do poeta sob a identidade de outro. Pradeau, com essa rápida avaliação, considera que o filósofo, portanto, sintetizaria na narrativa simples a combinação desses dois critérios. Legítima é

⁴⁶ PRADEAU, Jean-François. *Le Monde de la Politique*: Sur le récit atlante de Platon, Timée (17-27) et Crítias. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1997b. (International Plato Studies, 8).

⁴⁷ PRADEAU, 1997b, p. 71-82.

⁴⁸ BARTOLI, Giuseppe. *Essai sur l'explication historique que Platon a donnée de sa République et de son Atlantide et qu'on n'a pas considérée jusqu'à maintenant*. Stockholm, 1779 apud PRADEAU, 1997b, p. 344.

⁴⁹ BARTOLI, 1779, §84 apud PRADEAU, 1997b, p. 74.

“a *narrativa simples*, cumprida por um homem de bem, que imita a virtude”, supondo de sua parte o conhecimento da realidade imitada⁵⁰. Por um lado, segundo o comentador, a tipologia poética se aplicaria a Crítias como narrador. Ele participa ao mesmo tempo da filosofia e da política, como frisa Sócrates, e imita algo que conduz à virtude, a saber, a própria cidade construída na *República*, agora transformada em Atenas arcaica. Porém Pradeau se coloca um problema que o faz abandonar as estruturas de interpretação dos livros II e III: a temporalidade da narrativa. Os acontecimentos narrados por Crítias estão tão afastados no tempo, que não é possível atestar sua veracidade histórica (importante assinalar que Pradeau está fazendo uma análise desde o interior do diálogo, sem entrar no mérito da real historicidade, na qual ele não acredita, evidentemente). Não é possível atestar sua veracidade histórica, e, quando isso acontece, conforme a fala de Sócrates na *República*, “nós tornamos o máximo possível o falso semelhante ao verdadeiro⁵¹”. Este seria o caso da mentira útil. Pradeau, no entanto, não aceita de modo algum identificar a narrativa de Crítias com uma mentira útil. Para ele, Crítias não empreende uma representação ou imitação, e sim uma restituição fiel de eventos passados. Sua narrativa é não-imitativa. Como não se abarca na *República* nada no gênero, isto é, uma narrativa simples não-imitativa que reconstitua fielmente acontecimentos cuja ocorrência não se pode comprovar, Pradeau descarta os livros II e III como base de uma classificação.

Após apresentar as interpretações de Bartoli, Gill, Vidal-Naquet e Brisson, o autor passa à análise exaustiva do conteúdo da narrativa no *Crítias* e no *Timeu*, abordando e trazendo para sua leitura uma quantidade incrível de informações e explicações para cada detalhe da descrição de Atlântida. A questão do gênero retorna apenas ao final do livro, já próximo da conclusão. Pradeau recusa-se a identificar na narrativa o gênero romanesco, caro ao Gill mais jovem e presente também em Vidal-Naquet e Brisson, por entender que os romances gregos antigos não tinham nenhuma vocação política. Até haveria neles alguns elementos comuns, como a descrição de lugares extraordinários, de povos desconhecidos, habitantes de lugares inacessíveis, etc., o que não seria suficiente para incluir a obra de Platão entre eles. Se o filósofo motiva o surgimento de algum gênero literário, é preciso avançar através de séculos e voltar a atenção para a *Utopia* de Thomas Morus (1516) e *A Cidade do Sol* de

⁵⁰ PRADEAU, 1997b, p. 40-41.

⁵¹ PRADEAU, 1997b, p. 41 citando PLATÃO. *República*, 382d1-3.

Campanella (1602). O gênero utópico é definido por Pradeau como “a elaboração teórica, para fins analíticos e prescritivos⁵², de organizações políticas concebidas a partir de um número finito de hipóteses restritivas⁵³”. Para o autor, a característica mais marcante da narrativa atlante é seu aspecto descritivo. É surpreendente a quantidade de informações detalhadas acerca da fauna, flora, da arquitetura, das instituições políticas, etc., calcada em elementos conhecidos, sejam eles gregos ou não. A originalidade do texto platônico estaria em, a partir desses mesmos elementos, ter construído “exemplos fictícios e inéditos de regimes e comunidades políticas⁵⁴”. Através da Atenas arcaica e de Atlântida, Platão estaria oferecendo a gênese e o desenvolvimento de dois tipos de cidade. Tomando cada uma delas como uma realidade viva, com cidadãos, animais, plantas, pedras etc. de determinada natureza, e com uma alma que é a sua constituição. Tratar-se-ia, segundo Pradeau, de uma fisiologia política, coerente com a narrativa sobre a totalidade do mundo como pronunciada por Timeu, onde aparecem os mais diversos seres descritos por Crítias, mas numa relação explícita com as idéias, para onde olha o demiurgo, e com seus elementos constituintes: a terra, o ar, o fogo e a água. Pradeau tenta, portanto, uma solução que reúne, de um lado, a questão do gênero da narrativa atlante e, de outro, sua inserção na metafísica platônica.

Em 1998 surge um artigo⁵⁵ de Kathryn A. Morgan com novas contribuições sobre o problema do gênero da narrativa de Crítias. E uma delas é a identificação do mito de Atenas e Atlântida (conforme ela mesma diz) com a “mentira nobre” (“noble lie”) segundo as condições descritas na *República*. A autora não se preocupa em explicar os motivos de considerar a narrativa de Crítias um mito, mas prefere deslocar a questão da veracidade do λόγος para o terreno da persuasão. Platão quer estabelecer um novo mito fundador para Atenas, e precisa alegar sua verdade para que se acredite nele. Morgan, no entanto, deixa claro que tal motivação não se dirige ao leitor, mas pertence apenas ao âmbito interno do diálogo, isto é, quem se quer persuadir são os personagens, dos quais, com a exceção de Sócrates, se diz que participam da filosofia e da política, além de terem importância política em suas respectivas cidades. Com essa descrição dos personagens, Morgan volta à *República* e nos

⁵² Tradução de “épitactiques”.

⁵³ PRADEAU, 1997b, p. 281.

⁵⁴ PRADEAU, 1997b, p. 281.

⁵⁵ MORGAN, Kathryn A. Designer history: Plato's Atlantis story and fourth-century ideology. *Journal of Hellenic Studies*, London, v. 118, p. 101-118, 1998.

recorda que “o objetivo da Mentira Nobre é persuadir principalmente os governantes da cidade, mas, não conseguindo, o resto da cidade (μάλιστα μὲν καὶ αὐτοὺς ἄρχοντας, εἰ δὲ μὴ, τὴν ἄλλην πόλιν, 414c1-2)”. Se os personagens são envolvidos na mentira a fim de serem os iniciadores de uma nova tradição, os leitores teriam o espetáculo do funcionamento, da operação da própria mentira. Os fins de Platão quanto a seus leitores, segundo Morgan, seriam didáticos. Na ênfase do caráter verdadeiro da narrativa de Crítias depende o sucesso da mentira, que não é de Crítias, que já está persuadido, mas de Platão.

Se de um lado a autora se vale de uma classificação platônica em sua leitura da narrativa, de outro ela recorre aos gêneros estabelecidos historicamente. A ponte entre uma e outra perspectiva se dá através da idéia de que a composição do mito acontece sob influência de *tópoi* comuns a outros mitos fundadores não-platônicos. Diferente dos intérpretes anteriores, que viam as semelhanças entre a narrativa e a prosa histórica, Morgan se dedica a descrever as semelhanças entre o mito atlante e os discursos epidícticos laudatórios. Especificamente, Platão estaria em diálogo e confronto com Isócrates. A intérprete destaca vários pontos em comum entre os discursos do último e os diálogos em questão. Apenas para citar alguns, no *Panegírico*, Atenas tomada como modelo para o resto da Grécia, sua resistência nas lutas por sua liberdade e pela das outras cidades; no *Panatenaico* e no *Areopagítico*, a excelência de sua constituição. As questões são as mesmas nos dois pensadores, mas as práticas filosóficas, diversas. Isócrates consideraria a narrativa platônica inútil, um exercício filosófico sem um objetivo concreto de ação. Em *Antidosis* 62, ele admite que sua retórica não visa apenas a louvar o passado, mas a dar conselhos sobre o futuro. Platão, por outro lado, segundo Morgan, teria restringido sua platéia a especialistas, e estaria menos preocupado em exortar à ação do que em entender, ou fazer entender, “*como a história é construída para ser verdadeira em relação a ideais e ideologias que surgem e reagem contra a cena contemporânea*”. Com outras palavras a autora reforça sua concepção de que a narrativa tem fins didáticos, de fazer ver a construção da mentira nobre.

Morgan, ao fim de seu artigo, admite que sua interpretação não resolve o problema da relação entre a narrativa de Timeu, uma cosmologia, e a de Crítias, história política. Mas assume como propriedade do diálogo platônico a possibilidade de receber inúmeras interpretações compatíveis entre si, apesar dos diferentes enfoques.

Um estudo recente, mas não interessado na questão do gênero da narrativa atlante por ela mesma, é o *Plato's Rhapsody and Homer's Music*, de Gregory Nagy⁵⁶, que consiste numa coletânea de artigos do mesmo autor escritos entre 1999 e 2001. Para provar a tese de que a poesia homérica deve ser vista como um sistema e não como um texto, por sua composição se dar na recriação sucessiva dos rapsodos, o autor recorre aos diálogos de Platão que descrevem a execução rapsódica. Entram em sua análise, de maneira mais detida, *Hiparco*, *Íon*, *Timeu* e *Crítias*. Parte de sua argumentação se centra na idéia de que as Panatenéias teriam sido um contexto-chave para a formação da *Iliada* e da *Odisséia*, havendo nesse festival competições entre rapsodos, que deveriam não só ser capazes de traduzir a *διάνοια* de Homero, mas também de retomar com presteza a seqüência da narrativa interrompida pelo rapsodo anterior. O *Timeu* e o *Crítias* são diálogos abordados por três motivos, o terceiro sendo o que realmente importa para o histórico das interpretações. Em primeiro lugar, Nagy acha sugestivo que na Festa das Apatúrias, onde Crítias, com dez anos, ouve seu avô contar a história vivida por Sólon, haja uma competição entre crianças, que fazem as vezes de rapsodos. A ocasião onde ocorreriam as competições entre verdadeiros rapsodos seriam as Panatenéias. A escolha de Sólon como o poeta declamado seria em função da incompletude de seu poema, incompletude visada por Platão também em outros momentos dos dois diálogos. Em segundo lugar, Nagy identifica, dentro da fala de personagens que consideraram conveniente a história em um festival (ἐν τῇ πανηγύρει) e sacrifício (τῇ ... παρούσῃ ... θυσίᾳ) a uma deusa não nomeada⁵⁷, a celebração das Panatenéias. Estariam Sócrates, Timeu, Crítias e Hermócrates, portanto, prestando honras a Atena. Quanto a esse ponto, não há controvérsias tampouco. Em terceiro lugar, e aí se encontra uma assunção ousada e que propõe uma nova visão sobre o gênero da narrativa de Crítias, Nagy considera que os três interlocutores de Sócrates se fazem, eles mesmos, de rapsodos. Estaria Platão, no *Timeu* e no *Crítias*, expondo um argumento sobre o estilo e o conteúdo rapsódicos. Além do fato de estarem celebrando as Panatenéias, o autor usa como justificativa o vocabulário “rapsódico” dos personagens, assim como o clima de competição, também expresso em suas falas, que há entre eles. Para se conferir o vocabulário e o conteúdo rapsódico, Nagy indica *Crítias*,

⁵⁶ NAGY, Gregory. *Plato's Rhapsody and Homer's Music: The Poetics of the Panathenaic Festival in Classical Athens*. Cambridge: Harvard University Press, 2002. (Hellenic Studies, 1).

⁵⁷ PLATÃO. *Timeu*, 21a2-3; 26e4.

106b (παραδίδομεν κατὰ τὰς ὁμολογίας Κριτίᾳ τὸν ἐφεξῆς λόγον – “entregamos, conforme o acordo, a Crítias o discurso na seqüência”); *Crítias*, 106b-c (ὦ Τίμαιε δέχομαι μένῳ δὲ καὶ κατ’ ἀρχᾶς σὺ ἐχρήσω, συγγνώμην αἰτούμενος ὡς περὶ μεγάλων μέλλων λέγειν, ταῦτόν καὶ νῦν ἐγὼ τοῦτο παραιτοῦμαι... – “Recebo-o, Timeu; mas aquilo de que te serviste no começo, pedindo desculpas por estar prestes a falar sobre o grandioso, agora também eu peço o mesmo”); a interrupção do *Crítias* no momento em que Zeus anunciará sua vontade – um tema que ocorre na *Iliada* e na *Odisséia* e que apontaria para momentos de interrupção da execução rapsódica –; o tema da extinção humana através de incêndio ou enchente em *Timeu*, 22a e c, que são manifestações épicas da vontade de Zeus que ocorrem também na *Iliada*, XII, 17-33 e XXI, 211-327; a recorrência da idéia de seqüência narrativa, em *Timeu*, 23d, 24a; e a menção a uma platéia e à competição entre os personagens, em *Crítias*, 108b-d. O objetivo de Platão seria o de, utilizando o contexto propício das Panatenéias, criar um novo hino em honra a Atena, compondo, assim, nova identidade à própria cidade de Atenas. A interpretação de Nagy traz elementos inusitados e contribui, sem dúvida, para a leitura cênica do diálogo, que costuma ser negligenciada pelos comentadores em geral.

Aqui se encerra o panorama geral das interpretações acerca do gênero da narrativa de Crítias. O que tem se visto, desde a interpretação de Vidal-Naquet, é uma tentativa de conciliar as supostas múltiplas referências do texto platônico a gêneros do λόγος estabelecidos historicamente, seja na Antigüidade ou não. Essa é uma tentativa que implica aceitar ou não aquilo que Crítias diz de sua própria narrativa, isto é, que ela não é mito, mas uma história verdadeira; implica aceitar ou não que o cenário é importante para a sua leitura; implica aceitar ou não que a maneira como a história é transmitida também é importante; implica aceitar ou não que o conteúdo tem íntima relação com a forma; implica, por último, aceitar ou não a *diáresis* dos livros II e III da *República* para sua fundamentação.

FRONTEROTTA, F.; LESZL, W. (Ed.). *Eidos – Idea. Platone, Aristotele e la Tradizione Platonica*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2005.

Mucho ha sido escrito acerca de la doctrina platónica de las ideas, núcleo teórico de una importancia indiscutida dentro de la tradición y objeto de estudio privilegiado de sucesivas generaciones de intérpretes de la obra del gran filósofo griego. *Eidos – Idea. Platone, Aristotele e la Tradizione Platonica* cumple acabadamente con su objetivo de abordar el problema del εἶδος dentro del horizonte conceptual y del trasfondo filosófico del pensamiento platónico. La obra – que, tras una introducción, incluye trece trabajos escritos desde diferentes perspectivas –, enfrenta al lector con los aspectos más controvertidos y medulares de la ontología platónica y, al mismo tiempo, los ilumina con las reflexiones más actuales sin perder de vista nunca los intentos de solución propuestos desde la antigüedad misma. Atendiendo a sus diferentes contenidos y propósitos, los artículos reunidos en este volumen podrían repartirse en tres grandes grupos: I) la mayoría de ellos examina variados aspectos de la teoría de las ideas en diálogos de distintos períodos; II) otros reconstruyen el debate en torno a dicha doctrina en la Academia antigua, entre los primeros discípulos de Platón y también en Aristóteles; III) los últimos dos trabajos de la obra trazan las grandes líneas de lo que podría llamarse “posteridad” de la teoría de las ideas en la tradición platónica, a partir de las reelaboraciones y propuestas del platonismo medio y del neoplatonismo. El volumen se cierra con la nómina de toda la bibliografía de autores modernos citada en los diversos artículos; la lista, que incluye desde trabajos clásicos hasta contemporáneos, resulta de suma utilidad para quien vaya a investigar temas de ontología platónica.

Desde la Introducción los compiladores advierten la dificultad que supone abordar la teoría de las ideas que, lejos de ser expuesta de un modo directo, preciso y detallado por Platón, parece requerir una preparación previa por parte de los interlocutores de sus diálogos. En consecuencia, es la noción misma de *teoría* la que reclama ser pensada y la que conduce a una pregunta inevitable: ¿fue Platón un pensador *dogmático* en el sentido antiguo del adjetivo, esto es, que propone una doctrina de un modo positivo para convencer a sus lectores de esa verdad, o fue más bien un pensador *aporético* que reconoce la imposibilidad de tomar una posición decidida respecto de cuestiones siempre susceptibles de un examen posterior? Al respecto, la calificación de la actitud platónica como *exploratoria* y la interpretación de la teoría de las ideas como no

monolítica, sino más bien pasible de distintas variantes que irán apareciendo en los diferentes desarrollos, son sólo dos ejemplos que aparecen en esta Introducción de la actitud decidida de los autores a la hora de tomar posición y de la originalidad de sus enfoques.

Entre las contribuciones sobre los diálogos platónicos (I), los trabajos de M. Baltes-M. L. Lakmann y de J. F. Pradeau contribuyen a esclarecer los términos εἶδος e ἰδέα y examinan con detalle, a partir de una gran cantidad de referencias textuales y citas bibliográficas, el vocabulario y los conceptos fundamentales con los que Platón formuló su doctrina de las ideas. El aporte de L. Brisson se centra en la cuestión de la *participación*, que en un último análisis se reduce al problema de la causalidad que lo inteligible ejerce sobre lo sensible, mientras que W. Leszl piensa en algunas razones filosóficas que habrían llevado a Platón a postular ideas. Por su parte, G. Sillitti estudia la idea del bien en relación con el complejo problema de la naturaleza del alma y de la especificidad de sus funciones, buscando antecedentes socráticos respecto del “bien” y la “virtud” especialmente en *Apología*, *Critón* y *Protágoras*. B. Centrone aborda la tensión que aparece en los diálogos medios entre la simplicidad y la complejidad del εἶδος, que emerge en Aristóteles presentado problemáticamente. ¿Había advertido Platón esta tensión? Para C. en la parte final del *Teeteto* se sugiere una solución a partir de la noción de ὅλον: una entidad unitaria provista de múltiples partes, intrínsecamente completa y articulada de modo de constituir un todo orgánico. El trabajo de D. O’Brien brinda un estudio pormenorizado de la doctrina platónica del no ser y analiza los errores de interpretación a que ha llevado la definición del no ser de *Sofista*, 258d6-7.

En un segundo grupo de artículos dedicados a examinar la teoría de las ideas en la Academia antigua (II), M. Isnardi Parente enmarca el contexto del debate académico y las diversas interpretaciones que sus protagonistas sugirieron de la doctrina platónica. A continuación, F. Fronterotta hace una exposición de los principales argumentos utilizados por Aristóteles en su *De ideis* y en la *Metafísica* contra los “idealistas”. En los diálogos platónicos las ideas presentan dos características aparentemente inconciliables: ser separadas, en sí y por sí, y al mismo tiempo ser sujetos de participación de las cosas sensibles cuyo modelo universal constituyen. Esto explica la crítica de Aristóteles, para quien, en el caso de la sustancia sensible, la forma debe ser inmanente y *estar en* la materia. F. recoge la polémica generada en la tradición por las críticas aristotélicas a las ideas platónicas y la estudia en dos momentos:

en el pensamiento del platónico medio Alcinoos y en el de Plotino. M. Mariani también aborda en su artículo las críticas aristotélicas desde el argumento del tercer hombre (ATH): busca reconstruir la estructura argumentativa del ATH en *Refutaciones sofísticas*, señalando su coherencia y linealidad; a continuación, se propone demostrar que en el *De ideis* todas las premisas relevantes al ATH conducen a la separación de las ideas y, por tanto, dada la equivalencia entre el *ser separado* y el ser un τὸδε τι, concluye que las dos versiones aristotélicas del ATH son sustancialmente equivalentes. Por su parte, C. Cerami echa luz sobre la noción aristotélica de τὸδε τοιόνδε, examinando su significado y sus implicaciones teóricas, para proponer una lectura de *Metafísica*, VII, 8 que contribuya a resolver la cuestión general acerca de qué es la sustancia. Para finalizar, se agrupan en una última sección (III) los trabajos de F. Ferrari y A. Linguiti, quienes respectivamente hacen una sinopsis de la reflexión sobre la doctrina de las ideas en el platonismo medio y en el neoplatonismo.

Dado el marco limitado de esta reseña, me referiré específicamente a dos artículos de la primera parte del volumen (W. Leszl y L. Brisson) que resultan de particular interés por su estrecha relación con el tema convocante: por qué sostuvo Platón las ideas y cuál sería su modo de vinculación con los particulares. W. Leszl, en “Ragioni per postulare idee”, profundizando algunas posiciones anticipadas en la Introducción, sostiene que la consideración de las razones que llevaron a Platón a postular ideas tiene una decisiva influencia en el modo en que se las entienda. L. explora razones de orden epistemológico y afirma que las ideas, en tanto objetos inteligibles simples, eternos, inmutables y que se presentan siempre del mismo modo al sujeto cognoscente, resultaron indispensables a Platón para asegurar la posibilidad del conocimiento objetivo. Otro argumento se encuentra – según el autor – en la necesidad de que el obrar humano se refiera a un modelo perfecto, con extensión a un obrar divino que concierna al mundo entero. Una última razón es la exigencia de admitir los inteligibles, accesibles a nuestra cognición directa, ya que son el fundamento de aquellas nociones que por su carácter “común” no podrían en ningún caso ser adquiridas por la experiencia sensible. Concluye L. que, por un lado, sólo la idea presenta una determinación suficiente como para ser plenamente cognoscible. En efecto, mientras la cosa sensible posee siempre una variedad de aspectos, la idea tiene un único aspecto en el cual se resuelve. Pero, por otro lado, la idea no se diferencia de la cosa sensible solamente por su estabilidad y por ser siempre idéntica en el modo en que se presenta al sujeto cognoscente,

sino que sólo ella es una realidad genuina. Esto es, no se trata solamente de un dualismo ontológico sino también de una contraposición entre el mundo de la ilusión y el mundo de la realidad, entre la apariencia y la realidad.

En relación con esta brecha entre dos ámbitos, resulta especialmente enriquecedor el aporte hecho por Luc Brisson en “Come rendere conto della partecipazione del sensibile all’intelligibile in Platone?”. En pocas páginas el autor considera los aspectos fundamentales de la participación y da cuenta de esta relación trazando un arco que abre con los planteos del *Fedón*, donde la participación puede entenderse como una “presencia o comunicación”, se continúa con las críticas del *Parménides* (hábilmente sintetizadas por el autor) y concluye afirmando la cosmología del *Timeo*, donde la relación se formula en términos del par modelo-copia, como una solución platónica a los problemas sin resolver en la obra de madurez. Para responder de qué modo la forma interviene en lo sensible, B. se apoya principalmente en la premisa según la cual formas inteligibles y cosas sensibles no se sitúan en un mismo plano de realidad sino que son separadas. Sin bien el autor justifica a pie de página la separación mencionando la lectura de Vlastos en “Separation in Plato”, de acuerdo con la cual se puede equiparar el ser “en sí y por sí” de las formas con su separación, esta aceptación no es menor en la economía del artículo y consideramos que debería haberse prevenido al lector de que no hay evidencia textual ni en los diálogos medios ni en el *Timeo* de que Platón aplique *χωρίς* a las formas; y que cuando el término es así aplicado en dos obras tardías (*Sofista*, 248a; *Parménides*, 129d6-8) no es del todo claro que esto implique un compromiso con la existencia independiente de las formas. Apoyándose en este concepto de separación, se afirma la relación entre ideas y particulares como asimétrica y al ámbito sensible como dependiente del inteligible tanto en su existencia cuanto en su estructura. Las críticas del *Parménides* sugieren que el vocabulario de la presencia del *Fedón* atentaría contra el carácter único e idéntico de la idea. Como solución, B. introduce su tesis de que si bien en el *Parménides* se problematiza la cuestión de la participación de lo sensible en lo inteligible, de ningún modo se pone en duda la existencia de formas. Prueba de esto es que en el *Timeo* – donde se trata la participación en el contexto de la relación asimétrica de semejanza – se vuelve a afirmar la existencia de formas inteligibles. Y la cosmología introducida en este último diálogo es una solución – al menos parcial – al problema de la participación, que debe ser entendida ahora como “poseer una estructura matemática”: el demiurgo, como causa

eficiente, plasma lo inteligible en el material; el alma del mundo, como causa motriz, da cuenta de la permanencia del movimiento ordenado y del conocimiento en el universo y en el hombre; y la matemática, como principio del orden, representa el modo de presencia de lo inteligible en lo sensible. En este examen de la participación en Platón, extraña que el autor no haga ninguna mención de las propiedades o características inmanentes (según los nombres dados por los distintos intérpretes), cuya presencia es difícilmente negable en pasajes tales como *Fedón*, 102b8-c4 o 103b5 y que actualmente se encuentra instalada como un punto de discusión y controversia entre los estudiosos.

El volumen es, en síntesis, una colección de trabajos de alto nivel reflexivo, bien articulados entre sí por los editores en la Introducción, que pone al alcance de un público especializado los últimos desarrollos alcanzados dentro del campo de la ontología platónica. La especificidad del tema abordado hace que sólo los estudiantes avanzados o investigadores de filosofía antigua puedan reconstruir cabalmente la problemática aportada por cada trabajo e integrarla en el todo complejo que representa la controvertida y polémica teoría platónica de las ideas. Una vez obtenida esta visión de conjunto, cada lector se sentirá interpelado e intentará dar sus propias respuestas e interpretaciones.

María Gabriela Casnati
Universidad de Buenos Aires

SAMAMA, Guy (Ed.). *Analyses & réflexions sur... Platon, Gorgias*. Paris: Ellipses Édition Marketing, 2003. 189 p.

La colección *Analyses & réflexions sur...* presenta un volumen que reúne catorce artículos referidos a distintas problemáticas que suscita la lectura del diálogo *Gorgias* de Platón. Éstos se han distribuido en tres grandes grupos: aquellos centrados en la crítica a la retórica en tanto discurso opuesto a la filosofía, los que proponen una mirada ética del diálogo y, por último, los que ofrecen una lectura en clave cosmológica. Así, esta obra presenta los resultados de la investigación de importantes estudiosos, quienes, con un minucioso y detallado análisis, contribuyen a esclarecer los interrogantes que el texto platónico motiva.

La primera parte, “Le discours face au discours: rhétoriques et dialectique”, se compone de cinco artículos. El primero de ellos, “D’un bon usage du mensonge: rhétorique et persuasion dans les dialogues de Platon” de Anissa Castel-Bouchouchi, analiza el mito final del *Gorgias* a la luz de su función. En efecto, sostiene que el mito sustituye a la dialéctica para provocar en Calicles la necesidad de un compromiso práctico. Esto la lleva a preguntarse si acaso Sócrates se está valiendo, además de la argumentación dialéctica, de un recurso retórico. Aludiendo a la noción de “mentira necesaria” postulada en la *República* y a los preámbulos a las leyes en el último diálogo de Platón y pasando por un somero análisis de las doctrinas expuestas en el *Fedro* y en la *Apología*, la autora señala que la oposición entre filosofía y retórica es más delicada de lo que la interpretación tradicional supone. David Lefebvre, por su parte, acentúa la divergencia entre la propuesta socrática y la de sus interlocutores en su “Art et puissance dans le *Gorgias*”. El autor sostiene que en este diálogo la noción de poder designa a la vez la competencia propia de un arte y el poder o la dominación política. El modo en que cada participante concibe el poder (*dinamís*), condiciona su concepción de la retórica. En efecto, para *Gorgias* el poder de la retórica no está limitado a un dominio y es independiente de sus fines. Así, sostiene que el poder depende de su uso y, en este sentido, la retórica deviene un arte neutral. Para Polo, quien sigue una línea similar a su maestro, el poder implica una libertad que no considera ninguna regla. Es por esta razón que, según el joven, el orador y el tirano son los más poderosos. Sin embargo Sócrates rechaza estas tesis, ya que, asegura, el poder es una actividad ordenada a un fin cuyo aprendizaje modifica el alma

de su poseedor. Si la retórica fuera un arte debería actuar siempre de manera justa y, en ese caso, constituiría verdaderamente un poder, porque procuraría lo que es deseado: el bien. Pero la retórica no tiene esa competencia y, por tanto, no puede ser calificada como arte. El tercer artículo, “Le philosophe mis à l’épreuve” de Létitia Mouze, es un muy detallado y sugerente recorrido alrededor de los temas principales del diálogo: la retórica, el poder político, el método refutativo, la elección de vida, etc. Este itinerario analítico apunta a desenmascarar el verdadero asunto del diálogo, que no es otra cosa que una puesta a prueba de la filosofía. En el centro se encuentra la oposición de dos tipos de discursos incompatibles y con ella dos estilos de vida inconciliables. En detalle, la autora analiza el fracaso de Sócrates al no conseguir mostrar a Calicles de manera evidente la necesidad de vivir filosóficamente y resalta la relevancia del silencio de Calicles al finalizar la obra. La renuncia a seguir dialogando es el signo del diálogo imposible entre filosofía y antifilosofía (retórica y política). En este tono, valiéndose de numerosos ejemplos extraídos de las tres conversaciones, la autora afirma que el *Gorgias* es el diálogo aporético por excelencia, ya que demuestra la imposibilidad de una exhortación a la filosofía: no se puede convencer a quien ya está convencido de lo opuesto.

En otro registro François Renaud propone un análisis del argumento desarrollado en el pasaje del diálogo en que Sócrates y Polo debaten acerca de si es mejor cometer injusticia o sufrirla en su “‘Commettre l’injustice est pire que la subir’ (474b-476a): structure, prémisses et source de l’argumentation”. Después de examinar los giros argumentativos y el *status* epistemológico de la premisa principal, advirtiendo los presupuestos ocultos que llevan a Polo a aceptar afirmaciones que conducirán su posición al fracaso, el autor se detiene en el papel decisivo que el sentimiento de vergüenza cumple en esta discusión. Finalmente, en el último artículo de esta primera parte, “L’art de Gorgias dans le *Gorgias*: Platon et la ‘rhétorique’”, Marie-Pierre Noël, sostiene que no hay razón para suponer que Platón corrompa el pensamiento del *Gorgias* histórico, ni para considerarlo un adversario indigno de Sócrates. Más aún, Noël defiende la tesis que afirma que la retórica rivaliza con la filosofía por pertenecer ambas a un mismo campo. Lo que la filosofía rechaza es la pretensión de la retórica, expresada por Gorgias, de ser el arte político por excelencia. Por tanto, el diálogo se dirige a combatir la teoría que el sofista propone y de vencerla para dejar lugar a la filosofía.

La segunda parte de la obra, “Plaisir de parler et art de vivre”, se

ocupa principalmente de cuestiones éticas. Comienza con el artículo de Paul-Laurent Assoun, “La rhétorique de la jouissance: enjeux inconscients du différend Socrate/Calliclès”, en el que el autor, centrándose en la apología del placer de Calicles, detecta ecos del *Gorgias* en pensadores modernos como Sade, Kant y Nietzsche, pero, fundamentalmente, propone una lectura en clave psicoanalítica del último episodio del diálogo estableciendo conexiones entre los contenidos del mismo y algunas teorías de Freud y de Lacan. Marie-Christine Bataillard, por su parte, focaliza la atención en la relación entre felicidad y bien en su “Le bonheur du tyran”. Sostiene que la cuestión de la felicidad involucra la cuestión del bien. La autora entonces interroga acerca de ese bien. Luego de analizar los intercambios de Sócrates con Polo y con Calicles, se llega a una definición: es feliz (y bueno) quien es capaz de ordenar el microcosmos de su alma según el modelo del macrocosmos de la naturaleza entera. Queda, de esta manera, refutada la tesis de Polo y de Calicles que afirmaba que el tirano es el más poderoso y el más feliz. A continuación el artículo de Étienne Helmer, “Logos et choix de vie dans le Gorgias”, desentraña el lazo estrecho que une el lenguaje y la práctica, el pensamiento y la acción, tal como está expresado en el diálogo. Concluye que

*los fundamentos filosóficos de la dimensión práctica del Gorgias no son de naturaleza moral sino de naturaleza lógica, no en el sentido de reglas de funcionamiento de la razón, sino en el sentido de lógos que añade la idea de que el pensamiento y el ser se implican mutuamente*¹.

El problema del castigo y su relación con la refutación y con el sentimiento de vergüenza es abordado por Anne Merker en “Le châtimeñt entre corps et âme”. Pero, por sobre todas las cosas, lo que se pone de manifiesto en este artículo es de qué manera interviene el cuerpo, en su condición de mortal, en el destino ético del alma inmortal.

Por otra parte, el artículo “Gorgias ou la révélation progressive de la démesure”, de Alain Petit, es un breve pero consistente examen acerca de la unidad del diálogo. Propone que los tres interlocutores sostienen una misma tesis y lo que reflejan es su absoluto desacuerdo con Sócrates. El papel de la desmesura es central en su análisis, ya que postula que en los tres episodios ella va cobrando cada vez más importancia, en un proceso de radicalización creciente. Por tanto, el diálogo es una profundización de los presupuestos

¹ HELMER, Étienne. Logos et choix de vie dans le Gorgias. In: SAMAMA, Guy. (Ed.). *Analyses & réflexions sur... Platon, Gorgias*. Paris: Ellipses Édition Marketing, 2003. p. 103-117. Ver p. 115.

éticos de la retórica según Gorgias, quien coloca su arte por encima de toda regla. De este modo, Petit detecta la forma que la desmesura toma en el primer episodio: la anomia del arte. En el segundo episodio se pasa de la desmesura del arte a la desmesura de la voluntad, del poder del orador al poder del tirano. Así, es posible hablar de un *ethos* de la retórica que ignora la autolimitación de la voluntad propuesta por Sócrates. Ya en el tercer episodio la desmesura se torna un principio en tanto Calicles hace de su querer una ley. El autor establece, entonces, que el propósito del diálogo no es la crítica de la retórica sino una reflexión acerca de sus consecuencias éticas.

A propósito de las consecuencias éticas del uso de la retórica versa el siguiente artículo: “La démesure du mal, ou l’ignorance de la mesure” de Bernard Piettre. Pero esta vez el problema se enfrenta a partir de la tesis socrática que se conoce con el nombre de “intelectualismo”. El autor se interroga acerca de en qué consiste el bien cuyo conocimiento es esencial para obrar justamente. Para este fin, se centra en la distinción calicleana entre naturaleza y convención y en la réplica de Sócrates según la cual lo más natural para el hombre es establecer convenciones. Así, desarrolla los argumentos por los cuales Sócrates pretende asimilar el bien del individuo al bien de la ciudad. Obra bien, entonces, quien somete su alma a la ley que debe regir entre los hombres a imagen del orden que reina en el cosmos. Por lo tanto será feliz aquella alma que se encuentre en armonía con el cosmos, y esto incluye la armonía consigo mismo, con los otros, con el mundo y con los dioses.

La relación del hombre con el cosmos es tematizada en la tercera sección de esta obra: “La rhétorique et l’ordre du monde: enjeux politiques, enjeux cosmologiques”. Luc Brisson en su “La justice et l’injustice mises à nu: le mythe final du Gorgias” retoma la tesis de Merker según la cual el cuerpo forma parte del destino ético del alma. En este caso, sin embargo, se ponen de relieve las imágenes a las que recurre Platón en el mito para caracterizar tanto el juicio de las almas como su castigo. Así, afirma que aun cuando el alma es despojada de su cuerpo aparece representada mediante características corporales. Ahora bien, este juicio, más importante que los procesos de los ciudadanos durante la vida, es el que Sócrates ganará. Restarle importancia a la condena terrenal justifica la crítica a la retórica, hace que ella sea inútil para el juicio verdadero. Finalmente, Brisson concluye que en el mito, donde se describe el ámbito del más allá, aparecen temas que atraviesan toda la obra de Platón, desde la concepción de la muerte como separación del cuerpo y del alma, hasta la función del castigo como medio

para el mejoramiento de los individuos.

Siguiendo una línea de interpretación afín, en “Le lien du monde: Gorgias, 507e-508a”, Gilles Kévorkian propone al *Gorgias* como iniciador del tópico de la asimilación del mundo como modelo del hombre, que recorrerá gran parte de la obra platónica, fundamentalmente en el *Timeo*, pero que también está presente en *Fedón*, *República*, *Político* y *Leyes*.

Finalmente el libro se cierra con el artículo de Guy Samama “La rhétorique: un art de la parole fantôme? D’un discours sans savoir à une vie sans justice”. El autor subraya la relación entre retórica y dialéctica a la luz de la relación injusticia-justicia. Retomando varias de las tesis expuestas en otros artículos de esta publicación, Samama muestra la importancia de la utilización de otro tipo de *lógos*, de otro tipo de saber, ineficaz, tal vez, para defenderse en un tribunal, pero imprescindible para enfrentarse al verdadero tribunal, el que juzga la rectitud del alma en el más allá.

Los textos que componen este libro resultan de un enorme interés para aquellos que, teniendo un manejo básico de la filosofía platónica, pretendan profundizar en la lectura de este diálogo. Tanto estudiantes como especialistas accederán a abordajes de distintos intérpretes, entre los cuales algunos ofrecen tesis novedosas y, en ciertos casos, bastante arriesgadas, mientras que otros dan cuenta de los artilugios argumentativos de Platón, pero todos ellos están apoyados en un riguroso análisis del texto y exhiben un cuidadoso ejercicio hermenéutico.

Creemos que la complejidad del *Gorgias* hace que la lectura del texto abra una amplia variedad de cuestiones, de ahí la subdivisión de los trabajos en función de un criterio discursivo, ético o cosmológico. Sin embargo, el entramado temático parece ser tan solvente y compacto en esta obra de Platón que se hace difícil distribuir en tres partes separadas el conjunto de las contribuciones. El lector podrá advertir cómo los temas de los artículos en las distintas partes del libro se van entrecruzando, haciendo bastante borrosos los límites entre una sección y la otra. Resulta sugestivo que este hecho surja, justamente, de la lectura del diálogo *Gorgias*, una obra acerca de la que, aún hoy, se discute si la diversidad de temas que el texto aborda presenta un hilo conductor preciso o se trata más bien de temas aislados. Tal vez, la lectura atenta de esta compilación de artículos y la observación de su distribución diga algo al respecto.

Malena Tonelli
Universidad de Buenos Aires

NORMAS EDITORIAIS

Kléos, revista de publicação anual do Programa de Estudos em Filosofia Antiga da Universidade Federal do Rio de Janeiro, destina-se à divulgação de trabalhos concernentes à Filosofia Antiga e áreas afins.

Kléos publica trabalhos nas seguintes modalidades:

1. **Artigos** com autoria declarada, que apresentem e discutam idéias e resultados de pesquisa na área de conhecimento da revista.

2. **Arquivo**, consistindo em traduções de textos da Antigüidade em língua portuguesa e comentários aos textos clássicos de difícil acesso de autores nacionais e estrangeiros.

3. **Recensões bibliográficas**, compreendendo: [i] *ensaios bibliográficos*, abrangendo a análise de conjunto de obras de um mesmo autor ou versando sobre um mesmo tema, com o máximo de 25 laudas; [ii] *resenhas críticas*, compreendendo a análise e crítica de obras recentes, com o máximo de 20 laudas; e [iii] *notícias bibliográficas*, compreendendo análise e exposição sucinta de obras recém-publicadas, com o máximo de 5 laudas.

Apresentação dos Trabalhos

Kléos publica trabalhos em português, espanhol, francês, italiano e inglês. A publicação dos trabalhos está condicionada a pareceres do Conselho Editorial, devendo os originais ser apresentados em três vias, na sua forma definitiva, revistos, sem rasuras ou correções, obedecendo às normas da ABNT:

[i] o *cabeçalho* deve ser colocado no alto da primeira página, compreendendo o título do trabalho e o subtítulo, grafados em maiúsculas; seguidos do(s) nome(s) do(s) autor(es) e da instituição a que pertence(m);

[ii] *dois resumos*, de até 250 palavras (aproximadamente 10 linhas), contendo uma apresentação concisa do conteúdo do texto, sendo um em língua portuguesa e outro em língua inglesa ou francesa, dispostos no final do texto. Deve-se usar o verbo na voz ativa e na terceira pessoa do singular. Logo abaixo do resumo devem figurar as palavras-chave, antecedidas da expressão “Palavras-chave”; separadas entre si por ponto e finalizadas também por ponto.

[iii] o *corpo do trabalho* deve ser disposto em forma seqüencial, sem espaços ociosos, deixando ampla margem à direita e à esquerda;

[iv] as *citações* no corpo do texto que ocuparem quatro ou mais linhas aparecerão em destaque, com um recuo de 4cm à esquerda, tamanho de fonte 11, espaço simples, sem aspas e sem itálico, devendo ser indicada na nota de rodapé pelo sistema de nota de referência bibliográfica;

[v] deverão ser encaminhadas três cópias impressas do texto, além de uma versão em disquete, digitado em papel A4, programa Word, espaço 1,5, em fonte Garamond de tamanho 12. Os caracteres gregos devem estar na fonte Graece R. Maier, tamanho 10.

1. Transliteração

Para a transliteração do alfabeto grego para o latino, seguir-se-á a seguinte tabela, utilizando-se o *itálico* e sublinhando as vogais η e ω.

Denominação	Signo grego	Correspondente latino	Exemplos	
Alfa	A, α	a	ἀγάπη	<i>agápe</i>
Beta	B, β	b	βάρβαρος	<i>bárbaros</i>
Gama	Γ, γ	g	γεωργός	<i>georgós</i>
Gama gutural	γγ	ng	ἄγγελος	<i>ángelos</i>
	γκ	nk	ὄγκος	<i>ónkos</i>
	γξ	nx	σάλπιγξ	<i>sálpinx</i>
	γκ	nkh	ἄγκειν	<i>ánkhein</i>
Delta	Δ, δ	d	δίκη	<i>díke</i>
Epsilon	E, ε	e	εἶδωλον	<i>éidolon</i>
Zeta	Z, ζ	z	ζήτησις	<i>zétisis</i>
Eta	H, η	e	ἥλιος	<i>hélíos</i>
Teta	Θ, θ	th	θεός	<i>theós</i>
Iota	I, ι	i	ιδέα	<i>idéa</i>
Iota Subscrito	ι	i	τραγωδία	<i>trago(i)dia</i>
Capa	K, κ	k	κακόν	<i>kakón</i>
Lambda	Λ, λ	l	λέων	<i>léon</i>
Mi	M, μ	m	μαρτυρία	<i>martyría</i>
Ni	N, ν	n	νόμος	<i>nómos</i>
Xi	Ξ, ξ	x	ξύλον	<i>xylon</i>
Ômicron	O, ο	o	ὀλίγος	<i>olígos</i>
Pi	Π, π	p	ποταμός	<i>potamós</i>
Rô	P, ρ	r	ὀργή	<i>orgé</i>
Rô aspirado	P, ρ	rh	ῥυθμός	<i>rhythmós</i>
Sigma	Σ, σ, ς	s	Σφίγξ	<i>Sphínx</i>
Tau	T, τ	t	ταῦρος	<i>tauros</i>
Ípsilon	Υ, υ	y	λύρα	<i>lyra</i>
Ípsilon em ditongos	αυ	au	αὐγή	<i>augé</i>
	ευ	eu	εὐαγγέλιον	<i>euangélion</i>
	ου	ou	Μούσα	<i>Moúsa</i>
	ηυ	eu	ἠυξάμεν	<i>euxámen</i>
	υι	ui	εὐδύα	<i>eudúia</i>
Fi	Φ, φ	ph	φάρμακον	<i>phármakon</i>
Qui	Χ, χ	kh	χάρις	<i>kháris</i>
Psi	Ψ, ψ	ps	ψυχή	<i>psykhé</i>
Ômega	Ω, ω	o	ὠδή	<i>o(i)dé</i>
Espírito Forte	´	h	ἱστορία	<i>historía</i>
Espírito Brando	˘	-	ἄνθρωπος	<i>ánthrapos</i>

1.1 Observações

Mantêm-se os acentos agudo, grave e circunflexo nos locais em que se encontram em grego.

O iota subscrito virá entre parênteses.

Exemplo: τῷ τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος.

τῷ(i) τόξῳ(i) ónoma bíos, érgon dè thánatos.

Será destacado apenas o espírito rude, acrescentando-se a letra “h” antes da vogal aspirada

Exemplos: ἡγεμονία *hegemonía*; ὑποψία *hypopsía*.

2. Referências bibliográficas

2.1 Localização e abreviação

As referências bibliográficas aparecerão em notas de rodapé, vindo completas na primeira ocorrência, e resumidas da segunda ocorrência em diante, contendo apenas o último sobrenome do autor, o ano da publicação e a página citada. Exemplo:

a) Primeira ocorrência:

¹ PRESS, Gerald. The Logic of Attributing Characters' Views to Plato. In: _____ (Ed.). *Who Speaks for Plato?: Studies in Platonic Anonymity*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2000. p. 27-38.

b) Segunda ocorrência (numa hipotética nota 12):

¹² PRESS, 2000, p. 30.

2.2 Formato

As referências bibliográficas devem seguir as normas da ABNT (NBR6023 de 2002), com grifos em itálico. Exemplos:

[i] *Livro*

DE CAMP, L. Sprague. *Lost Continents: The Atlantis Theme in History, Science, and Literature*. New York: Dover, 1970.

[ii] *Parte de livro*

RAMAGE, Edwin S. Perspectives Ancient and Modern. In: _____ (Ed.). *Atlantis: Fact or Fiction?* Bloomington: Indiana University Press, 1978. p. 3-45.

[iii] *Artigo de periódico*

GILL, Christopher. Plato's Atlantis Story and the Birth of Fiction. *Philosophy and Literature*, Dearborn, v. 3, n. 1, p. 64-78, Spring 1979.

2.3 Autores antigos

As referências a autores antigos devem vir, em português, na forma: AUTOR. *Obru*, passagem citada. Exemplos:

PLATÃO. *Timen*, 17a1-20c3.

ESTRABÃO. *Geografia*, 2.3.6.

Quando for necessário apontar a edição utilizada, devem-se seguir as normas mencionadas no item 2.2

3. Endereçamento de textos para publicação

Os originais de textos encaminhados para publicação, formatados de acordo com as normas editoriais de Kléos, devem ser enviados para:

Kléos – Revista de Filosofia Antiga

Programa de Estudos em Filosofia Antiga

Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ

Largo de São Francisco de Paula, 1 – Sala 397 A

Centro – 20051.070 – Rio de Janeiro – Brasil

e-mail: kleos@globocom.com



Kléos, Revista de Filosofia Antiga, foi composta
em Garamond e Graece (by R. Maier, 1996),
impressa em papel pólen soft 80 gr/m² e capa
em papel vergê quartzo rosa 180 gr/m²
pela Gráfica da UFRJ,
no Rio de Janeiro, RJ,
em novembro
de 2007.