



HYPNOS 52

REVISTA DIGITAL DE FILOSOFIA GRECO-ROMANA





HYPNOS 52

REVISTA DIGITAL DE FILOSOFIA GRECO-ROMANA

A HYPNOS É UMA REVISTA DE ESTUDOS DA ANTIQUIDADE CLÁSSICA

Hypnos is a JOURNAL of studies of classical Antiquity



HYPNOS, SÃO PAULO, v. 52, 1º SEM., 2024, p. 1-144

ISSN 2177-5346

Acesso à Hypnos digitalizada:

<https://hypnos.org.br>

Editor Responsável:

Editor:

Rachel Gazolla (rachelgazolla@gmail.com)

Auxiliares de edição:

Assistant Editors:

Prof. Ivanete Pereira (UFAM) (ivanetepereira7@gmail.com)

Prof. Bruno L. Conte (PUC-SP) (bruno@brunoc.com.br)

Conselho Editorial:

Editorial Council:

Nacional: FERNANDO SAPATERRO (Fac. de Filosofia e Teologia São Bento, SP, Brasil)
HENRIQUE G. MURACHCO (*in memoriam*)
JAYME PAVIANI (Univ. de Caxias do Sul, RS, Brasil)
RENATO AMBRÓSIO (Univ. Federal da Bahia, Brasil)
JOSÉ GABRIEL TRINDADE SANTOS (Univ. Federal da Paraíba, Paraíba, Brasil)
LUIZIR DE OLIVEIRA (Univ. Federal do Piauí, Brasil)
RACHEL GAZOLLA (Editora)

Internacional: ELISABETTA CATTANEI (Univ. Studi di Cagliari, Itália)
FRANCISCO BRAVO (*in memoriam*)
GIOVANNI CASERTANO (*in memoriam*)
GRACIELA MARCOS DE PINOTTI (Univ. de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina)
HUGO RENATO OCHOA DISSELKOEN (Univ. Católica de Valparaíso, Chile)
JESÚS DE GARAY (Univ. de Sevilla, Espanha)
JORGE MARTINEZ BARRERA (Pont. Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile)
LIVIO ROSSETTI (Univ. de Perugia, Perugia, Itália)
LUIS ALBERTO FALLAS (Univ. de Costa Rica)
PETER P. SIMPSON (City Univ. of New York, EUA)
THOMAS M. ROBINSON (*in memoriam*)

Revisores:

Revisers:

Ana Sofia Schmidt de Oliveira (Fac. de Filosofia de São Bento, São Paulo, Brasil)
Bruno Conte (Pont. Univ. Católica de São Paulo, Brasil)
Gabriel Balog (Pont. Univ. Católica de São Paulo, Brasil)
Ivanete Pereira (UFAM, Manaus, Brasil)
Julio Cesar Moreira (Pont. Univ. Católica de São Paulo, Brasil)
Luciana Soares Bandeira (Centro Universitário Claretiano, São Paulo, SP, Brasil)
Ricardo Freitas Cavalcante (Pont. Univ. Católica de São Paulo, Brasil)

Diagramação:

Desktop Publishing:

Waldir Alves (waldir@waldir.com.br)

Capa:

Cover:

Rachel Gazolla e Waldir Alves

Imagem: Cerâmica grega antiga com figura de *daímon*

Para envio de textos use o site www.hypnos.org.br
com cópia para a editora responsável (rachelgazolla@gmail.com)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Hypnos : revista do Centro de Estudos da Antiguidade Greco-Romana (CEAG) . Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Ano I, n. 1 (1996) . - São Paulo : EDUC ; PAULUS ; TRIOM, 1996 - Periodicidade Semestral.

A partir de 2002 Semestral - revista do Instituto Hypnos e da Pontifícia Universidade Católica de SP, Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia.
ISSN 1413-9138

A partir do 2º sem. de 2015 - revista do Instituto Hypnos e da Fac. de Filosofia de São Bento

1. Estudos gregos - Periódicos. 2. Grécia - Antiguidades - Periódicos. I. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Centro de Estudos da Antiguidade Greco-Romana (CEAC).

CDD 938.005



Cabeça de Hypnos: “Hypnos, segundo a *Teogonia* de Hesíodo, é filho de Nyx, irmão de Thánatos e Oneíron. Da primeira geração dos deuses, é o sono e a inspiração, por isso sua cabeça esculpida tem, do lado direito, asa em vez de orelha.”

(Cópia romana de original grego, século IV. d.C.
Museu do Prado, Madri)

Head of Hypnos: “Hypnos, in *Hesiod's Theogony*, is Nyx's son, Thánatos and Oneíron's brother. From the first generation of gods, Hypnos is sleep and inspiration, therefore his sculptured head has a wing on the right side, instead of an ear”.

(Roman copy from a Greek original, 4th century AD.
Museum of Prado, Madrid)

Indexação:



ELSEVIER
Scopus



THOMSON REUTERS
WEB OF SCIENCE



THE *Philosopher's* INDEX



Catálogo:



1. A *Hypnos* é, qualitativa e quantitativamente, uma revista de Filosofia Greco-romana. Busca ampliar, também, o diálogo com outros saberes da Antigüidade Clássica, hoje bem delineados em nossas Universidades: Literatura Clássica, História Greco-romana, História das Religiões, Línguas Clássicas etc. Acreditamos que a cultura Greco-romana deve ser assumida pelos estudiosos em Filosofia com o máximo de abrangência. A Editoria persegue esse objetivo e procurará publicar, sempre que possível, não só os textos sobre Filosofia Greco-romana mas as pesquisas literárias, lingüísticas, históricas, psicológicas, antropológicas e outras condizentes com esse período histórico. A extensão da cultura grega e romana antigas faz com que as atuais divisões acadêmicas sejam uma necessidade, mas não uma regra que venha a limitar o investigador, filósofo ou não. Por isso, a ***Hypnos*** apresenta largos limites para a recepção desses estudos. Basicamente, esta revista é um veículo de auxílio para a interação dos estudos Greco-romanos brasileiros e não brasileiros.

2. A Editoria da *Hypnos* compreende que os estudos filosóficos posteriores à Grécia e Roma, até os nossos dias, também devam ser publicados, porém em menor número que as investigações sobre o período clássico, desde que obedeçam à temática principal de cada número. Assim, é rico e vigoroso que pesquisas de outros momentos da História da Filosofia sejam aceitas se concernentes ao tema central, por exemplo, se um número tiver como temática central a “Ética” e os textos em questão versarem sobre “Ética”.

3. Havendo um Conselho Consultivo e um Conselho Editorial para decisões, artigos apresentados fora da temática de um número, porém expondo uma relação entre um texto de autor grego ou romano com outro de qualquer outro período histórico, podem ser aceitos. Outras áreas de investigação que não se refiram à Filosofia e aos Estudos Clássicos poderão dar eventual contribuição, ficando a cargo da Editoria deliberar sobre a aceitação desses trabalhos, levando-se em conta sua pertinência e o peso que venham a ter para as pesquisas filosóficas.

Os textos publicados são de **responsabilidade exclusiva dos autores**. Os textos devem **ser originais**. Caso tenham sido publicados em alguma revista não brasileira, favor indicar claramente o nome, número e data da publicação e país. A editoria decidirá sobre o interesse em publicar na ***Hypnos*** (máximo 40.000 palavras).

1. *Hypnos* is a journal for Greco-Roman Philosophy. We also seek to increase the dialogue between Philosophy and other subject areas in Classical Antiquity that are nowadays well established in universities: Literature, History, Philology etc. It is the conviction of *Hypnos* that researchers in Philosophy should approach the culture of Antiquity in a comprehensive way. The Editors pursue this aim by publishing not only texts that are specific to Philosophy, but also those that concern the areas of Literature, Linguistics, History, Psychology, Anthropology, and so forth. *Hypnos* has a generous policy as regards acceptance of works that extend beyond the academic boundaries. Basically the journal is a vehicle to enhance the study of Greco-Roman studies and to further interactions between students in the area, whether they are Brazilian or not, and whether they are academic scholars or not.

2. The Editors of *Hypnos* have adopted the policy that, despite the preference of the journal for studies in the Philosophy of Classical Antiquity, studies in periods of philosophy other than that, up to and including the present day, can also be published provided that they are in agreement with the main theme for each issue. So if a particular issue's central theme is, say, “Ethics”, then texts from periods of the History of Philosophy other than Antiquity and which deal with Ethics will be welcome.

3. Papers not pertaining to the main theme for a particular issue of the journal, but presenting a relationship between a Greek or Roman thinker and another from a historical period other than that of Classical Antiquity, may be accepted for evaluation by the Consultative Council and the Editorial Council. Texts from other areas of investigation besides those of Philosophy or Classical Studies might be featured occasionally, depending on the editors' acceptance and on the pertinence and importance of the given text for philosophical studies in Brazil.

*Published material is the sole responsibility of their authors. The texts must be originals. For texts previously published outside Brazil, this fact must be mentioned clearly, indicating the name, number or edition, publishing date, and country of origin of the journal. *Hypnos* Editorial Committee will then decide about the publication (maximum 40,000 words).*

I – NORMAS AOS AUTORES

1. Os textos devem contemplar a área da revista, ou seja, História da Filosofia Antiga e Estudos Clássicos – no todo ou em parte –, ficando a cargo da editoria a publicação eventual de outra área caso seja de seu interesse;
2. Os textos passarão pelo seguinte trâmite: recebimento pelo editor responsável, envio ao conselho de pareceristas, decisão de publicação do conselho de publicação, envio do parecer ao autor e publicação digital e em papel;
3. Nos artigos apresentados à revista deve constar a data de envio, e-mail do autor, instituição em que trabalha e/ou investiga, endereço;
4. Os textos devem ter um pequeno resumo de 8 linhas no máximo, com até quatro palavras-chaves, no idioma do autor e em inglês;
5. A formatação dos textos deve seguir as regras de publicação de periódicos (vide normas ABNT), em fonte Times New Roman, letra 12, espaço 1.5;
6. No caso de não haver parecerista no conselho de pareceristas que responda pela área de investigação do autor, a editoria indicará parecerista ad hoc;
7. A publicação exige que o autor dispense direitos autorais, uma vez que a *Hypnos* não tem fins lucrativos;
8. O conselho de publicação decidirá sobre o interesse em publicar, eventualmente, textos não originais; neste caso, o autor deve indicar as referências da primeira publicação;
9. O conteúdo dos textos é de inteira responsabilidade do autor, reservando-se a editoria a não aceitar aqueles que trouxerem em seu bojo ilegalidade de qualquer gênero, quer por discriminação de sexos, orientação sexual, religiosa, política, étnica ou incitação à violência;
10. Cabe ao autor, caso se sinta prejudicado pela publicação de seu texto de modo incorreto, dar ciência aos editores das devidas reclamações.

I – RULES FOR AUTHORS

1. *The subjects of History of Ancient Philosophy or Classical Studies, which are the areas of interest of our journal, must be fully or partly addressed by the article; it is the editors' role to decide a possible publication of another area;*
2. *On receipt of the article by the editor, it will be analyzed by the board of reviewers, the publication board will decide upon its publication, authors will be notified about the article acceptance or not, case positive then it will be published in paper and online.*
3. *The following information is necessary for articles submitted to the journal: submittal date, author's email address, the institution for which he or she works, and post address;*
4. *The text must be accompanied by an abstract comprising at most eight lines, with up to four key-words, both in its original language and English, as the case may be;*
5. *The text must be formatted according to the rules for publication of periodicals (check ABNT rules), written in font "Times New Roman", size 12, line spacing 1.5;*
6. *If a reviewer is not available for the author's field of investigation, an ad hoc reviewer will be appointed by the editorial board;*
7. *Hypnos is a non-profit-making journal, therefore authors should not expect payment for published articles;*
8. *Eventually secondary publication of material published in other journals may be justifiable and beneficial. The board may decide, in these conditions, for the publication of non-original texts. In this case, the authors must provide the references for the original publication of their articles;*
9. *The contents of the text are the sole responsibility of their authors, while reserving the editorship the denial of those which bring in its body illegality of any kind, such as discrimination of gender, sexual orientation, religious, political, ethnic or incitement to violence;*
10. *In case the author feels injured or notice any significant error in their publication, it is his responsibility to notify promptly the journal editor.*

II – NORMAS AOS EDITORES, CORPO DE REVISORES, PARECERISTAS, TRADUTORES E DIAGRAMADORES

1. Os editores assumem o direito de não publicar artigos cujo conteúdo venha a ferir qualquer dos itens expostos no item 9 das Normas aos Autores, além de seguirem estritamente essas normas no processo de recebimento do material até sua eventual publicação;
2. Os editores se comprometem a investigar, após a publicação dos textos, problemas jurídicos que venham a prejudicar os autores e, na medida de seu alcance, saná-los, tais como retratações, correções, republicações, a depender de cada caso, se receberem reclamações a respeito;
3. Os editores, tradutores e pareceristas obrigam-se a preservar o anonimato do material recebido dos autores até sua eventual publicação;
4. Os editores, revisores, pareceristas, tradutores e diagramadores não podem apresentar conflitos de interesses em relação aos autores, instituições financeiras, temas ou qualquer outro tipo de conflito nesse sentido, que venham a prejudicar a eticidade do seu trabalho na Hypnos;
5. Os pareceristas estão proibidos de emitir pareceres caso haja interesse particular com relação ao autor ou conflito de interesse de qualquer espécie.

III – SOBRE EVENTUAIS FALTAS ÉTICAS

1. A Hypnos se compromete com os mais altos padrões de integridade alinhados à legislação vigente. Má conduta e comportamento antiético podem ser identificados e levados ao conhecimento do editor a qualquer momento, por qualquer pessoa. Quem informa o editor de tal falta deve fornecer informações e provas suficientes para que uma investigação seja iniciada. Todas as denúncias serão respeitadas da mesma maneira, desde que não firam as normas já estabelecidas pela revista, até chegar-se a uma decisão clara. 2. Uma decisão inicial para a investigação será tomada pelo editor, que seguirá o seguinte trâmite:
 - As provas serão recolhidas com zelo e anonimato; em qualquer caso será dada ao autor o direito de defesa;

II – RULES FOR EDITORS, BOARD OF REVIEWERS, REVIEWERS, TRANSLATORS AND VISUAL DESIGNERS

1. *The editors assume the right not to publish articles whose content hurts any of the items outlined in item 9 of the Rules for Authors, in addition to strictly follow these rules from the receipt process of the text until its eventual publication;*
2. *The editors are committed to undertake investigations of any legal problems that may harm the authors after the publication of the texts, and in the extent of their power, to adopt and follow reasonable procedures, such as retractions, corrections, republication, depending on each case, if they receive complaints about;*
3. *Editors, translators and reviewers are obliged to preserve the anonymity of the received authors' material until its eventual publication;*
4. *Editors, reviewers, translators and visual designers may not have any conflicts of interest in relation to the authors, financial institutions, themes or any other type of conflict that may harm the eticity of his work on Hypnos;*
5. *Reviewers are forbidden to issue opinions if there is any particular interest in relation to the author or conflict of interest of any kind.*

III – ON ETHICAL ISSUES

1. *Hypnos is committed to the highest standards of integrity and in accordance with relevant legislation. Misconduct and unethical behavior may be identified and brought to the attention of the editor and publisher at any time, by anyone. Whoever informs the editor or publisher of such conduct should provide sufficient information and evidence in order for an investigation to be initiated. All allegations should be taken seriously and treated in the same way, until a successful decision or conclusion is reached. 2. An initial decision for investigation should be taken by the editor, then the investigation runs as follows:*
 - *Evidence should be gathered with zeal and anonymity. In any event, the author will be given the opportunity to respond to any allegations.*

- Carta de advertência ao autor ou a qualquer outra pessoa envolvida no assunto deverá ser enviada pela editoria;
 - Em caso de um assunto que fira gravemente a ética social, a editoria deverá buscar uma autoridade superior para posterior investigação e ação.
- *A warning letter to the author or to any other person involved in the matter should be sent by the editors;*
 - *In case of serious misconduct the editor may report the case and outcome to a higher authority for further investigation and action.*

IV – POLÍTICA DE PRIVACIDADE

Os nomes e endereços informados nesta revista serão usados exclusivamente para os serviços prestados por esta publicação, não sendo disponibilizados para outras finalidades ou a terceiros.

IV – PRIVACY STATEMENT

Names and addresses informed to this publication are used exclusively for our publishing ends, and will in no occasion be disclosed to third parties.

ENVIO DE ARTIGOS, COMUNICAÇÕES, RESENHAS, ENTREVISTAS, PERMUTAS E DOAÇÕES

ARTICLES, EXCHANGE AND DONATIONS

Direção para envio de livros e revistas:

Rachel Gazolla (editora)
Rua Monte Alegre, 1352 - São Paulo - SP
CEP: 05014-002
E-mail: rachelgazolla@gmail.com

ARTIGOS (ARTICLES)

- ¿Dialogar con qué? La vía socrática sobre los nombres en el *Crátilo*
y la posibilidad de la dialéctica como método de investigación
Dialogue with what? The Socratic way on names in the *Cratylus* and
the possibility of dialectics as a research method
Leonardo Rodríguez Acuña..... 1
- Considerações acerca de um certo uso do método diairético
no tratamento do problema das virtudes nas *Leis* de Platão
Considerations about a certain use of diairetic method in the treatment
of the problem of the virtues in Plato's *Laws*
Izabella Simões..... 27
- Aristóteles historiador: a opinião dos predecessores
como fonte histórica na construção do método diaporético
Aristotle the historian: the opinion of predecessors as a historical source
in the construction of the diaporetic method
Antonio Carlos da Silva Pinheiro..... 41
- Acrasia* y conflicto disposicional en la *Medea* de Séneca
Akrasia and Dispositional Conflict in Seneca's *Medea*
Milagros Maribel Barroso Rojo 65
- Sócrates Odisseu, Protágoras Orfeu: o arco da homerização
no início do *Protágoras* de Platão
Odysseus Socrates, Orpheus Protagoras: the dramatic arc of homerization
at the beginning of Plato's *Protagoras*
Pedro Ivo Souza de Alcântara..... 89
- COMUNICAÇÃO (COMMUNICATION)**
- O medo da morte e a misologia no *Fédon* de Platão
Fear of death and misology in Plato's *Phaedo*
Leonardo Guimarães da Costa
Gabriele Cornelli 119
- RESENHA (REVIEW)**
- SPINELLI, Miguel. *Epicuro e as bases do epicurismo II: a Física de Epicuro*
Rogério Lopes dos Santos 143

¿DIALOGAR CON QUÉ? LA VÍA SOCRÁTICA SOBRE LOS NOMBRES EN EL *CRÁTILLO* Y LA POSIBILIDAD DE LA DIALÉCTICA COMO MÉTODO DE INVESTIGACIÓN

DIALOGUE WITH WHAT?

THE SOCRATIC WAY ON NAMES IN THE *CRATYLUS* AND
THE POSSIBILITY OF DIALECTICS AS A RESEARCH METHOD

LEONARDO RODRÍGUEZ ACUÑA*

Resumen: En este ensayo, sostenido en una interpretación del *Crátilo*, defiendo que Platón concibe necesaria la mediación del lenguaje natural para la investigación dialéctica de la realidad. En la discusión sobre la adecuación de los nombres, Sócrates sostiene una posición compatibilista entre el convencionalismo y el naturalismo que le permite juzgar la imperfección en el establecimiento de nombres. Tal reconstrucción nos permite concebir tanto la crítica a la etimología como método de investigación, como también a la dialéctica como método superador. El dialéctico, para tener éxito, debe tener en cuenta la necesaria imperfección de nuestros nombres.

Palabras claves: lenguaje; dialéctica; epistemología; *Crátilo*.

Abstract: In this essay, based on an interpretation of the *Cratylus*, I defend that Plato conceives the mediation of ordinary language as necessary for the dialectical investigation of reality. In the discussion about the rightness of names, Socrates maintains a compatibilist position between Conventionalism and Naturalism that allows him to judge the imperfection in the establishment of names. Such reconstruction allows us to conceive both the criticism of etymology as a research method, and the dialectics as an overcoming method. The dialectician, to be successful, must consider the necessary imperfection of our names.

Keywords: language; dialectics; epistemology; *Cratylus*.

* Pesquisador na Universidad de los Andes, Santiago, Chile. <https://orcid.org/0000-0002-5524-7700>. E-mail: lrrodriguez@miuandes.cl

I. INTRODUCCIÓN: ¿DIALÉCTICA CON UN *LÓGOS* UNÍVOCO?

¿Cómo podemos conocer la realidad de las cosas? Una orientación común a lo largo de la filosofía platónica es la apuesta por la dialéctica como el único método filosófico capaz de conducirnos “hacia arriba”, un regalo de los dioses a los hombres (*República* 533c-d; *Filebo* 16c). Es difícil sobreestimar la importancia metódica que tiene la dialéctica y, sin embargo, existe una gran variedad de interpretaciones sobre sus alcances precisos.

En este artículo quiero referirme a las dificultades propias de la relación entre el conocimiento y el lenguaje por medio de una interpretación del *Crátilo*. Defenderé que Platón no confía en un lenguaje ideal-unívoco para el acceso al conocimiento, sino que el dialéctico requiere valerse siempre del lenguaje natural, que es imperfecto, y esto implica que debe estar en guardia constante para evitar caer en las trampas del lenguaje. En concreto, defenderé una interpretación del *Crátilo* en donde puede reconocerse una posición socrático-platónica independiente de la de Hermógenes y Crátilo, pues integra tanto un aspecto convencionalista como uno naturalista, y es capaz de advertir que los nombres son irrenunciables e imágenes necesariamente imperfectas de la realidad.

Ahora bien, para mostrar el alcance de esta tesis en una discusión sistemática de la epistemología platónica, consideremos lo siguiente: si seguimos la línea dividida de *República* VI, donde se distingue entre la *διάνοια* (“pensamiento discursivo”) y la *νόησις* (“pensamiento intuitivo”), pareciera que en el ejercicio de la *νόησις* el discurso no cumple ninguna función, es decir, que se trata de un tipo de pensamiento sin palabras, alingüístico. Sin embargo, el camino de la dialéctica es el único capaz de arribar hacia el tipo de certeza propia de la *νόησις*:

[...] el razonamiento mismo aprehende “con la capacidad dialéctica” sin hacer de las hipótesis principios sino verdaderas hipótesis, como peldaños y trampolines, para llegar hasta lo que ya no tiene hipótesis, hasta el principio de todo, y tras captarlo, tomándose de nuevo de las cosas que de él dependen, baja así hasta la conclusión, sin valerse de manera alguna de nada sensible, sino de las Formas mismas a través de Formas y hacia Formas concluyendo en Formas. (*República* 511b-c; trad. Divenosa y Mársico, énfasis añadido; cf. 533c ss.)

En el pasaje citado hay una clara conexión de la dialéctica con la *νόησις*, si bien es posible reconocer dos etapas: la primera es una especie de camino de ascenso mediante hipótesis, que funcionan como peldaños, y el término

de este ascenso está en la intelección del principio de todo, que ya no es hipotético sino seguro; la segunda etapa es de descenso, donde se realiza una deducción que ya no es hipotética (como es el caso de la *διάνοια*, cf. 510b) sino a partir del principio, cuyo término es una conclusión. Si la *νόησις* se refiere estrictamente al momento de captación del principio del todo, y no al proceso de ascenso ni de descenso, bien podría ser que se trate de una operación alingüística; pero el método dialéctico, tanto en su uso de ascenso hacia el principio como de descenso hacia la conclusión, debería requerir de *lógos*, del lenguaje.

Hay dos dificultades que es preciso señalar aquí: en primer lugar, si tanto el ascenso como el descenso dialéctico se valen del lenguaje, ¿cómo un método lingüístico es capaz de conducir a un momento noético alingüístico? El tránsito entre el pensamiento discursivo y no-discursivo requiere de algún tipo de explicación, salvo que se entienda a la *νόησις* como una intuición misteriosa.¹ La segunda dificultad se refiere a la posibilidad de que “nuestro” lenguaje sea capaz de ser utilizado dialécticamente: ¿es que Platón creyó que era posible utilizar la lengua griega para captar la realidad de cada cosa sin reparar en las distorsiones de su lengua? ¿O acaso confiaba no en su lengua natural, sino en alguna especie de lenguaje ideal? Aunque ambas dificultades están relacionadas, centraré la discusión especialmente en la segunda.

Diferentes intérpretes han sostenido posiciones en las cuales se elimina la lengua natural en el ejercicio de la dialéctica. Más bien, Platón creería que la dialéctica opera mediante un lenguaje técnico-ideal, que supera todas las imperfecciones de nuestro lenguaje actual. Bastará con exponer dos ejemplos. Pierre Aubenque, un reputado intérprete de Aristóteles, que cuenta con penetrantes estudios sobre la mediación del lenguaje para el acceso al conocimiento en el Estagirita, caracteriza la concepción platónica del siguiente modo:

Aristóteles está más dispuesto que Platón a conceder a rétores y sofistas que el lenguaje es como el horizonte inmediato de nuestra experiencia,

¹ Una interpretación deflacionaria, donde la diferencia entre *διάνοια* y *νόησις* se refiere solo al grado de certeza epistémica alcanzada, elude este tipo de problemas. Véase Boeri (2017: 19-20): “No se trata, en efecto, de “descubrir” la Idea o Forma por una especie de intuición intelectual misteriosa. El “pensamiento intuitivo” en que consistiría la *νόησις* simplemente debería leerse como el momento de comprensión que el sujeto cognoscente tiene en el momento en que capta directamente un objeto de conocimiento, sin necesidad ya de recurrir a procedimientos deductivos que, no obstante, ayudan a preparar o entrenar el alma de quien comienza a familiarizarse con el trato de entidades abstractas”.

dado que es el intermediario obligado entre el espíritu cognoscente y las cosas que trata de conocer. (...) Aristóteles sabe mejor que Platón que esta posibilidad de hacer un mal uso del lenguaje forma parte de su esencia misma y no debe ser subestimada.²

En la lectura de Aubenque, como puede reconocerse, Platón creería posible la experiencia sin el horizonte del lenguaje, sin una mediación lingüística-conceptual, y además, sería posible conocer valiéndose de un lenguaje ideal, incapaz de mal uso. Entre las evidencias textuales cita un discutido pasaje del *Crátilo*: “no hay que aprender e investigar a partir de los nombres, sino mucho más a partir de las cosas mismas que de los nombres” (439b6-8; trad. Mársico). Me reservo la discusión de este pasaje para más adelante (sección III.3), aunque su concurrencia como una supuesta prueba de la independencia de Platón respecto del lenguaje natural justifica volver sobre el estudio de este diálogo.

El otro intérprete que traigo a colación es Hans-George Gadamer, quien, en *Verdad y Método* sostiene, a diferencia de Aubenque, que para Platón no hay un conocimiento libre de palabras,³ por lo que, aún si se aceptara la tesis de que es posible un cierto tipo de experiencia sin mediación lingüística, no sería posible prescindir del lenguaje en lo que respecta a la constitución del conocimiento racional. Pero Gadamer sí tiene en común con Aubenque la tesis de que Platón oculta la esencia equívoca del lenguaje a la hora de tratar las Ideas:

Indudablemente Platón “no” reflexiona sobre el hecho de que la realización del pensamiento, concebida como diálogo del alma, implica a su vez una vinculación al lenguaje; y si en la *Carta séptima* se expresa aún algo de esto, esta referencia se da sin embargo en el contexto de la dialéctica del conocimiento, esto es, de la orientación de todo movimiento del conocer hacia lo uno. (...) Hay que concluir pues que el descubrimiento de las ideas por Platón oculta la esencia del lenguaje aún más de lo que lo hicieron los teóricos sofísticos, que desarrollaron su propio arte en el uso y abuso del lenguaje.⁴

² Aubenque (2021: 45-46). En otro lugar (p. 110) interpreta que Aristóteles realiza un abordaje dialéctico a la ciencia total, ahí donde “las grandes cosas” platónicas pretendían ser abordadas con la mera intuición.

³ Gadamer (2017: 489).

⁴ Gadamer (2017: 490), énfasis en el original.

En la concepción gadameriana, el lenguaje para Platón es mero signo, definido artificialmente de manera unívoca, lo que sería un precedente para la concepción ilustrada del lenguaje en filósofos como Leibniz.⁵ Platón sostendría una concepción del lenguaje como un instrumento capaz de ser neutral, por lo cual, daría por superados los problemas que trae la mediación del lenguaje en el acceso al conocimiento.

Tanto Aubenque como Gadamer, para confirmar sus afirmaciones, extraen evidencia del *Crátilo*. Este diálogo, aunque no es tan atendido como otros en las discusiones de epistemología platónica, es uno de los más disputados en su cronología⁶ e interpretación. Pese al desconcierto que provoca el diálogo, su interés se encuentra en que en él Platón realiza su tratamiento más exhaustivo sobre la relación entre el lenguaje, nuestro conocimiento y la realidad.

Es cierto que en el *Crátilo* no hay más que unas breves referencias a la dialéctica, pero durante el diálogo sí se desarrolla una dura crítica a la etimología como método de investigación filosófica, sostenida a su vez en una discusión sobre la adecuación (ὀρθότης)⁷ de los nombres a la realidad. Me parece razonable suponer que, aunque no se haga un tratamiento temático de la dialéctica, Platón la ha tenido a la vista como el método alternativo (y exitoso) al objeto de su crítica, o en otras palabras, los problemas de la etimología para acceder a la realidad deben estar en sintonía con la propia caracterización de la dialéctica, de modo que el filósofo-dialéctico debe resguardarse de cometer los mismos errores en los que incurre un pretendido filósofo-etimólogo.

⁵ Gadamer (2017: 498 ss.).

⁶ Al respecto, sigue siendo útil el resumen de Guthrie (1992 [1978]: 11-12). Hay un grupo de intérpretes que lo sitúa como un “diálogo de transición”, especialmente puesto que se juzga que las Ideas platónicas todavía se encuentran en un estado inmaduro (lo cual, evidentemente, requiere de una interpretación sobre qué son las Ideas, véase *infra*, n. 18), y otro grupo que lo sitúa como un “diálogo de madurez”, cercano al *Teeteto* y el *Sofista*, puesto que el diálogo trata temáticas cercanas (la tesis del flujo, la predicación). Quizás habría que añadir como novedad en la datación la tesis de Sedley (2003), según la cual el texto que tenemos es un compilado de dos o más versiones de diferente periodo; aunque Sedley utiliza argumentos, en mi opinión, muy dudosos. En cualquier caso, no es el propósito de este artículo entrar en este debate, pues si bien me inclino más por una datación de madurez, creo que mi interpretación puede sostenerse también con una datación más temprana.

⁷ Claudia Mársico (2006: 83) ha dicho que es preferible traducir ὀρθότης por “adecuación”, “para señalar que en la base de este enfoque está siempre el problema de la verdad, pensada como adecuación del pensamiento a lo real”. Pero también se ha traducido por “exactitud” (J. L. Calvo 2019) y “rectitud” (Martínez García 2014). Utilizaré indistintamente una u otra traducción.

Como he dicho al comienzo, en las siguientes líneas defenderé una interpretación del diálogo de donde se concluye que los nombres son tan imperfectos como necesarios para el pensamiento, y son por tanto la única herramienta de la dialéctica. Para desarrollar el argumento, en la Sección II trataré la discusión sobre la adecuación de los nombres, en donde primero intentaré establecer con precisión qué es lo que se está discutiendo por medio de la distinción entre uso y establecimiento de reglas, y luego daré mi interpretación sobre la posición de Sócrates. En la sección III utilizaré las conclusiones precedentes para la discusión propiamente epistemológica, discutiendo primero las limitaciones de los nombres para conocer la realidad y luego el contraste entre la etimología y la dialéctica como dos métodos rivales de acceso al conocimiento.

II. LA TERCERA OPCIÓN DE SÓCRATES SOBRE LOS NOMBRES

La crítica a la etimología como método filosófico está fundada en un examen sobre la adecuación de los nombres. Por lo tanto, resulta necesario detenerse en primer lugar en cuáles son aquellas consideraciones que se extraen de dicho examen.⁸

Sobre la discusión en torno a la adecuación, hay que notar que el diálogo es bastante elusivo, puesto que comienza presentando un conflicto entre Crátilo y Hermógenes, naturalismo y convencionalismo, que no parece llegar a una solución satisfactoria. Sócrates no presenta de modo explícito y diferenciador una tercera posición distinta de las combatientes, de modo que si se lee el diálogo a partir del dilema inicial, se termina en aporía: en un primer momento (384d-390e) Sócrates refuta al convencionalismo de Hermógenes con premisas naturalistas, dando lugar a un extenso examen etimológico (391a-427e), pero luego, en un segundo momento (427e-440d), Sócrates refuta al naturalismo de Crátilo, volviendo a una premisa convencionalista

⁸ Keller (2000) sostiene que la discusión entre convencionalismo y naturalismo no es zanjada satisfactoriamente en el diálogo, a diferencia de la crítica a la etimología como método, la cual vendría a ser el verdadero interés de Platón. Esta interpretación tiene el gran atractivo de que no hace depender la crítica metódica de la árida discusión sobre la adecuación de los nombres, pero tiene el problema de que parece romper la unidad del diálogo, y en particular, impide las conclusiones de esta discusión informen a la posterior discusión sobre el método para conocer la realidad en sí misma. Si nos quedamos solo con la crítica a la etimología, como hace Keller, perdemos orientación a la hora de perfilar la dialéctica como método alternativo. Como sostendré en breve, creo que la insatisfacción de Keller se debe a su interpretación dilemática de la discusión entre convencionalismo y naturalismo, que no comparto.

(esp. 434e ss.). Ciertamente se podría criticar la etimología a partir de la posición inicial de Hermógenes, pero entonces habría que hacerse cargo de las críticas hechas antes a su convencionalismo.⁹

La gran mayoría de los intérpretes han juzgado que para conciliar las críticas de Sócrates a Hermógenes y Crátilo es preciso reconstruir una posición socrática independiente, ya sea como un cierto tipo de convencionalismo moderado,¹⁰ un tipo de naturalismo moderado,¹¹ o bien algún tipo de integración de aspectos convencionalistas y naturalistas, por lo cual no sería apropiado reducirlo a alguno de los dos bandos.¹² Yo sostendré una interpretación de este último tipo, es decir, que Sócrates sostiene una posición compatibilista entre naturaleza y convención, y es esta concepción la que está en la base tanto de la crítica a la etimología como en la posibilidad de la dialéctica. Pero para reconstruir esta tercera posición, es necesario precisar mejor en qué consiste el convencionalismo y el naturalismo inicial.

1. Seguimiento y establecimiento de reglas

Me parece conveniente comenzar la exposición sobre la exactitud de los nombres mediante la distinción entre lo que podríamos llamar el “uso o seguimiento” de una regla (de significación léxica), y por otro lado, el “establecimiento” de una regla.¹³ La diferencia estriba en que el uso de una regla supone la existencia de un criterio de corrección (*i.e.*, la regla) que permite valorar si es que tal seguimiento corresponde o no a una aplicación particular válido de la regla. Por el contrario, el establecimiento de una regla versa

⁹ Bestor (1980) es un ejemplo de quien interpreta el *Crátilo* a partir de un enfoque dilemático. Entre una “teoría descriptiva” (naturalista) del lenguaje y una “teoría proxy” (convencionalista), el intérprete reúne en una tabla todos los argumentos a favor y en contra de cada teoría, juzga qué tan bueno es cada argumento y concluye en que Platón es un adepto de la “teoría proxy” (pp. 326-327). Pero tal interpretación descansa en la problemática suposición de que las críticas hacia el convencionalismo son falsos problemas. También Keller (2000: 293-294), quien cree que esta discusión queda sin zanjar (véase *supra* n. 8), considera que Sócrates hace una falsa refutación del convencionalismo.

¹⁰ Robinson (1955), Bestor (1980), Keller (2000), Schofield (1982).

¹¹ Ketchum (1979), Spellman (1993), Barney (1997, 2001).

¹² Williams (1982), y también de un modo algo irónico, Demand (1975).

¹³ Recojo la terminología de Ackrill (1997), aunque la misma distinción ha sido desarrollada antes en Ketchum (1979), y luego en Barney (1997), utilizando otras etiquetas: “uso de nombres” y “bautizo”. Si bien estas etiquetas pueden ser más intuitivas para la discusión presente, prefiero “seguimiento” y “establecimiento” puesto que así se puede relacionar con mayor facilidad la discusión léxica con otro tipo de reglas (políticas, por ejemplo). También Williams (1982) realiza una distinción parecida, que llama “correctitud interna” y “externa”.

sobre aquello que está supuesto en el uso, y no supone necesariamente que exista un criterio superior de validez (*i.e.*, una regla para establecer reglas).

Por ejemplo, en nuestra lengua se utiliza la regla léxica “perro” para designar a un perro, y sería un “error de uso” el empleo de un nombre distinto para designar a un perro. Pero si bien “perro” es la regla existente en nuestra lengua la regla, nada impide que pudiese haber existido una regla diferente. Si nos propusiéramos (re)inventar nuestra lengua: ¿existe algún motivo para preferir “perro” antes que “dog”, “Hund” o cualquier otra regla de designación? Esta pregunta ya no pertenece al “seguimiento” de reglas, sino a su “establecimiento”.

Con respecto al seguimiento de reglas, la regla predeterminada funge como criterio normativo, puesto que gracias a ella podemos reconocer un error en el uso; así, quien quiera identificar a un perro con un nombre distinto está usando mal nuestra lengua. Pero, con respecto al establecimiento de reglas, no está claro si es que existe algún criterio normativo ulterior que permita distinguir buenas y malas reglas. Bien parece que podríamos colocar arbitrariamente cualquier nombre para designar perro, y si la decisión es arbitraria, no habría ningún criterio de corrección entre el nombre y la realidad. Pero, por otro lado, nos parece razonable el que debe haber cierta armonía entre los diferentes nombres dentro de una lengua, y sería muy confuso si, por ejemplo, al paraguas decidiéramos designarlo como “parafuego”, manteniendo todo el resto de nuestras reglas léxicas iguales; sería confuso puesto que “paraguas” es un nombre compuesto que, de algún modo, su significado es informado a partir de los nombres más simples “para” y “agua”.

La situación inicial del *Crátilo* es parecida a los ejemplos descritos, puesto que Crátilo afirma que “Hermógenes” no es el nombre de Hermógenes (383b). Por un lado, y tal como repara Hermógenes, somos libres de colocar arbitrariamente el nombre que queramos a las personas, e incluso rebautizarlos, como es la práctica usual entre los esclavos; pero por otro lado, el nombre “Hermógenes” comparte con “paraguas” una construcción compuesta, cuya etimología vendría a ser “de la stirpe de Hermes”. Pero Hermes es el dios del comercio y la palabra, dos actividades en las cuales Hermógenes es un fracaso, ya que no es rico como su hermano y tampoco es especialmente diestro en la retórica o la interpretación.

Lo que quiero sugerir con todo esto es que las posiciones de Hermógenes, Crátilo y Sócrates son todas relativas a la discusión sobre el establecimiento de reglas y no sobre el uso de estas reglas. Ninguno de los participantes está dispuesto a defender que, una vez que un nombre ha sido establecido,

no haya criterio alguno para seguirlo, lo cual llevaría al absurdo de que ninguna lengua (un sistema de reglas léxicas) es capaz de constituirse como tal, pero el mismo hecho de que estén discutiendo da cuenta de que existe una lengua en uso. Creo que es relevante reparar en esto pues algunas veces los intérpretes han confundido ambos planos, dando con interpretaciones extravagantes de los interlocutores de Sócrates.

Hermógenes niega que exista un criterio más allá de la propia regla para juzgar su adecuación, sino más bien, sostiene que todo establecimiento de reglas léxicas es igualmente adecuado:

Pues yo, personalmente, Sócrates, no conozco otra adecuación del nombre que ésta: me es posible llamar [καλεῖν] a cada cosa con un nombre diferente, el que yo haya colocado [ἑθέμην], y a ti con otro, el que a su vez hayas colocado tú. (385d7-e2).

En el fragmento se presenta la posición de Hermógenes como relativista, pero no con respecto al uso de los nombres, sino con respecto al “establecimiento” de las reglas de aquellos nombres. La distinción entre *καλεῖν* y *τιθεῖναι* denota esta diferencia entre llamar (siguiendo reglas preestablecidas) y colocar (reglas nuevas).¹⁴ En consecuencia, incluso en el caso extremo que señala Hermógenes, donde cada individuo podría establecer su propia convención, sigue siendo posible el error de uso pues un individuo podría incumplir su propia regla: por ejemplo, si decido colocar el nombre “caballo” al hombre y viceversa (como pregunta Sócrates en 385a), y si luego digo “el hombre es un animal racional”, queriendo expresar que el hombre es un animal racional, estaré errando en el uso de “mi” lenguaje. Además, Hermógenes no tiene problemas con aceptar que se puede “hablar con verdad” y “con falsedad” (385b), pero esto obviamente requiere de un uso corriente del lenguaje capaz de tener un significado estable y, por ello, reglas de significación. En suma, Hermógenes no niega que exista un criterio para juzgar la rectitud del seguimiento de reglas, sino que su posición se caracteriza por negar la existencia de un criterio para establecer dichas reglas.

En el caso de Crátilo no está tan claro que asuma la distinción entre uso y establecimiento de reglas, puesto que él defiende una versión del motivo sofístico sobre la imposibilidad del error: en efecto, niega que se pueda

¹⁴ En este punto sigo completamente a Barney (1997: 149-151), contra la interpretación del convencionalismo de Hermógenes como un “todo vale” o Humpy Dumpty (Williams 1982: 90; Spellman 1983: 198; Spangenberg 2016: 248 n. 4). Hay una argumentación paralela en Barney (2001: 26-28).

“decir [φάναι] cosas falsas” (429e1-2). Sin embargo, a diferencia de Protágoras y Eutidemo que creen que la verdad es lo que le parezca a cada uno (386c-d), Crátilo sí concibe posible un tipo de error: por eso es capaz de negar al inicio del diálogo que a Hermógenes le pertenezca ese nombre (383b6-7); y luego, al ser interrogado por Sócrates, designa a los intentos de afirmar algo falso como “ruido” (ῥοφεῖν) (430a5). Entonces, si bien no es posible hablar falsamente, sí es posible fallar intentando comunicarse. Esta clase de fallo corresponde, en nuestro vocabulario, a un error con el seguimiento de las reglas naturales.

Por lo tanto, Crátilo no pretende estar en contra de que hay ciertos criterios de uso para el lenguaje corriente que lo dotan de eficacia comunicativa. En el caso de que utilicemos nombres que efectivamente lo son (*i.e.*, que se corresponden con la realidad), podremos tener éxito y decir algo; mientras que si pretendemos utilizar pseudo-nombres (*i.e.*, que no se corresponden con la realidad), caeremos en el error, diciendo mero ruido. Por lo tanto, en el uso de las reglas se puede tanto acertar como fallar.

En cambio, en lo que respecta al establecimiento de reglas, aquí es donde Crátilo sostiene que no es posible el error, pues niega que existan nombres mejores y peores (429b); más bien, sostiene que todos los nombres (que realmente lo son) deben tener una relación natural exacta con aquello a lo que refieren¹⁵. El establecimiento de reglas léxicas que tiene en mente Crátilo es de tal manera que el nominador es menos un inventor que un descubridor: cae en cuenta de una relación natural de un nombre con la realidad.¹⁶

El significado del nombre depende de aquella relación con la realidad, y por ello hacer un uso incorrecto del nombre le hace perder su significación, convirtiéndose en ruido. El naturalismo de Crátilo, entonces, depende tanto de una diferenciación entre uso y establecimiento de reglas, como también descansa en una tesis extrema con respecto al establecimiento, que elimina cualquier función de la convención en el significado de los nombres.

Como argumento adicional a la necesidad de diferenciar entre seguimiento y establecimiento de reglas para la discusión del *Crátilo*, se puede añadir que todos los participantes del diálogo están convencidos de que existen convenciones (*i.e.*, reglas de uso) que constituyen diferentes dialectos

¹⁵ Ademollo (2011: 25), aunque él interpreta más bien que todas las “realizaciones grafonéticas” se corresponden con la realidad, cuestión que elude el momento de establecimiento de una regla.

¹⁶ Este punto, y su contraste con el convencionalismo, ha sido puesto de relieve por Kretzmann (1971: 126).

y lenguas, griegas y bárbaras (383a ss., 389e, 409e). La cuestión en disputa, una vez más, es sobre cómo se constituyen aquellas reglas. Así entonces, un primer paso para comprender la propuesta socrática sería reconocer que tanto la posición de Hermógenes como la de Crátilo compiten como teorías sobre el establecimiento de reglas léxicas. También la concepción de Sócrates versará sobre el establecimiento.¹⁷

Si he insistido tanto con esta distinción es porque creo que resulta crucial para evaluar el interés de Platón con respecto a la imperfección de los nombres. Ninguno de los interlocutores, y probablemente ninguna persona razonable, estaría dispuesta negar la posibilidad del error en el seguimiento de reglas léxicas. Pero, aunque por caminos totalmente contrarios, tanto el convencionalismo de Hermógenes como el naturalismo de Crátilo niegan la posibilidad de que nuestras reglas léxicas sean imperfectas. El primero porque asume que todas las reglas establecidas son tan correctas como cualquier otra (384d), el segundo porque sostiene que todos los nombres (que realmente lo son) están bien puestos (429b).

Como espero mostrar, la posición de Sócrates es en un sentido intermedia respecto de las de Hermógenes y Crátilo, pero en otro sentido las supera, pues es la única que permite advertir la exactitud “parcial” de los nombres o, dicho de otro modo, la posibilidad de que haya nombres no adecuados a la realidad, pero perfectamente operativos en la lengua. Tal reconocimiento será el fundamento de la crítica a la etimología como método de investigación de la realidad, pero también es importante para el mismo ejercicio dialéctico porque solo cuando se advierte la eventual imperfección de nuestras reglas lingüísticas se puede tomar distancia de ellas y atender a la realidad en sí misma.

2. La producción de nombres como un modelo hilemórfico

Hasta ahora no hemos hecho más que establecer los términos de la discusión sobre la adecuación de los nombres. Decía que entre los intérpretes unos consideran a Sócrates un convencionalista moderado, otros un naturalista y otros una posición intermedia entre ambas. Pero esta posición intermedia, la cual suscribo, debería mostrar que efectivamente es posible

¹⁷ Contra Spellman (1993), Schofield (1982) y Williams (1982), que limitan la intervención de Sócrates a demostrar la posibilidad del error en el uso de los nombres. Spangenberg (2016: 227), quien interpreta a Sócrates como un convencionalista moderado, confunde ambos planos (esp. p. 233).

integrar la convención y la naturaleza en una explicación sobre el establecimiento de los nombres. O dicho en otros términos, se debe mostrar que ambos conceptos son compatibles en una explicación, a pesar de que la primera impresión del diálogo, a partir del antagonismo entre Hermógenes y Crátilo, es que son incompatibles.

En mi interpretación, Sócrates consigue volver compatibles la convención y la naturaleza en una explicación que podríamos llamar hilemórfica, en el contexto de la producción de artefactos. Prestemos atención al conocido pasaje sobre la lanzadera (388a-390a). Una vez establecido que el nombre es un cierto tipo de instrumento para hablar, Sócrates realiza una analogía con el proceso de construcción de una lanzadera (que es un instrumento para tejer), con el que pretende iluminar la situación sobre la fabricación de los nombres. El carpintero construye la lanzadera ordinaria mirando a la “lanzadera en sí” (389b); análogamente, el nominador (νομοθέτης) construiría los nombres ordinarios mirando hacia el “nombre en sí”.

Este pasaje ha sido muy discutido en el contexto del desarrollo de las Ideas en el pensamiento de Platón¹⁸, cuestión sobre la que no me pronunciaré. Más bien lo que me interesa es la distinción entre lo que podríamos llamar “nombre-como-concepto”, y “nombre-ordinario”.¹⁹ El “nombre en sí” vendría a ser lo que aquí estamos llamando como un nombre-como-concepto, mientras

¹⁸ La interpretación más clásica, ya en Grube (1987 [1935]) y Ross (1955), es que en el *Crátilo* se presenta una versión preliminar de las formas platónicas, lo que constituiría un argumento que sitúa al diálogo antes del *Fedón*; también Luce (1965) y Calvert (1970). En el otro lado de la discusión, se plantean una datación tardía del diálogo y una posición revisionista sobre la concepción platónica de las formas en Bestor (1980) y Hestir (2016). Mársico (2006: 63-74), quien toma una posición revisionista, ofrece un buen resumen de la discusión. Calvert (1970) ha discutido si debe entenderse tal figura como formas platónicas o como un modelo intermedio, una suerte de forma inmanente de la realidad. Para una presentación de la discusión, cf. nota 2.

¹⁹ Nuevamente, acojo la terminología de Ackrill (1997: 44). Más popular, sin embargo, parece ser la terminología de “tipo” [*type*] y “caso” [*token*] (Kretzmann 1971, Bestor 1980, Spellman 1993, Hestir 2016). Desisto de utilizarla puesto que encierra una ambigüedad problemática: a veces se entiende que un caso es una palabra en una lengua (“perro”) y otras veces que es cada realización grafofónica (cada escritura o pronunciación de “perro” constituye un caso diferente). No creo que haya evidencia para aducir que Sócrates estuviese pensando en un caso en el último sentido; no solo no hay referencias textuales, sino que tal interpretación es sistemáticamente problemática con que la discusión verse sobre el establecimiento de reglas. Sorprendentemente, Hestir (2016: 42) señala que Platón no emplea al concepto como intermediario entre significado y significante, aunque sí hace referencia a los “casos del lenguaje” (p. 56).

que los nombres-ordinarios serían reglas léxicas particulares establecidas a partir del concepto, es decir, las reglas establecidas y utilizadas, que fueron introducidas en la subsección anterior. Por ejemplo, “perro”, “dog” y “Hund” son tres nombres-ordinarios del mismo nombre-como-concepto.

El nombre-como-concepto es un criterio de exactitud, percibido con la razón, con el cual se fabrican los nombres-ordinarios; sirve como un modelo para la producción. Esto es plenamente consistente con otros pasajes donde Platón analiza la producción (la idea de cama en *República* 596b y la producción del mundo en *Timeo* 28a, 48e). En este caso –el de la producción de nombres– la relación entre paradigma y objeto fabricado implica que hay una dependencia semántica, puesto que el nombre-ordinario será exitoso en la medida en la que revele un nombre-como-concepto. Esto implica, si se quiere, dos momentos: primero, que el nombre-ordinario se corresponda con un nombre-como-concepto genuino, capaz de distinguir las cosas como son (388b-c); segundo, que la referencia a ese nombre-como-concepto esté bien informada, es decir, que efectivamente sea capaz de revelar el concepto pretendido. Así, pues, un nombre-ordinario podría ser fallido tanto si no refiere a un concepto genuino, que articula la realidad tal como es, o bien si pese a referir a un concepto genuino, no es capaz de plasmarse adecuadamente.

El argumento en su conjunto forma parte de una crítica al convencionalismo de Hermógenes pues indicaría que es necesario un conocimiento experto para la producción de nombres, a saber, uno capaz de reconocer el modelo y que sea capaz de generar un nombre-ordinario a partir de él. Ahora bien, lo primero excede las competencias propias del nominador, y esto justifica que tal oficio deba estar bajo la dirección del dialéctico (390d), pues el dialéctico es quien conoce la estructura de la realidad, pero también es el dialéctico el que mejor “usa” los nombres generados. Así que, podríamos decir, lo propio del arte de establecer nombres es la habilidad para generar un nombre-ordinarios que reproduzcan eficazmente el nombre-como-concepto.

Dado nuestro interés por la dialéctica, conviene detenernos brevemente en este punto. El citarista es capaz de juzgar el trabajo del fabricante de liras, el piloto juzga al constructor de navíos y el dialéctico al nominador (390b-c). El alcance de la comparación es revelador, puesto que ni el citarista podría tocar la lira sin su instrumento, ni el piloto podría navegar sin un barco; del mismo modo, el dialéctico no podría preguntar ni responder sin nombres-ordinarios. Esto ya muestra lo que estoy intentando probar: el dialéctico es quien mejor se vale del lenguaje natural, y si bien su estado no depende de este o aquel nombre, no podría desempeñar su actividad sin ningún

nombre-ordinario en absoluto, tal como el piloto no podría ni aprender ni ejercer el arte de la navegación sin un barco.

Antes he llamado al modelo de la construcción de nombres como hilemórfico, pues si bien se trata de una terminología aristotélica, me parece legítimo entender la producción en estos términos. Si mi interpretación es correcta, el compuesto vendría a ser el nombre-ordinario, la forma del compuesto sería el nombre-como-concepto, y la materia del compuesto serían las convenciones semánticas previas de una lengua concreta. Para fabricar un nombre, entonces, se requiere informar la materia exitosamente. Si bien el modelo permite explicar el alcance de la comparación con la construcción de una lanzadera, es mucho más explícito en el siguiente modelo que Sócrates utiliza en el argumento: el oficio de un herrero.

Pero si cada nominador no coloca las mismas sílabas, no hay que sorprenderse, porque tampoco todo herrero moldea en el mismo hierro cuando fabrica el mismo instrumento para el mismo fin. Al contrario, mientras apliquen la misma forma [τὴν αὐτὴν ἰδέαν], ya sea en el mismo o en otro hierro [ἄλλω σιδήρῳ], de todos modos el instrumento es adecuado, ya lo haga alguien aquí, ya entre los bárbaros. (389d8-390a2)

Aunque sin un vocabulario aristotélico, en la analogía claramente se presenta un modelo de producción hilemórfica, donde hay, por un lado, la forma de la herramienta (ἡ ἰδέα) y, por otro, el hierro (ὁ σίδηρος) como materia. En el caso de los nombres, siguiendo la analogía, la materia vendría a ser las sílabas de cada lengua.²⁰ Así, bien podríamos decir que “perro”, “dog” y “Hund” (nombres-ordinarios) son todos productos con la misma forma (nombre-como-concepto), pero diferente materia (sílabas).

El modelo de producción de nombres muestra que se requiere cierta competencia técnica a la hora de crear un buen nombre, como dijimos, tanto

²⁰ El pasaje, en realidad, se puede interpretar de otra manera, pues ἄλλω σιδήρῳ podría referirse a otro hierro del mismo tipo en el mismo lugar, como un herrero que fabrica dos herramientas idénticas en forma, pero distintas en materias, aunque la materia en ambos casos es del mismo tipo. Esta interpretación apoyaría entender la “materia” del nombre como un caso del mismo tipo, entendiéndose por esto que cada pronunciación del nombre es un caso distinto (cf. *supra* nota 19). Pero esta interpretación tiene dos problemas: en primer lugar, contradice el que la discusión verse sobre el establecimiento de reglas (y no sobre su seguimiento), y en segundo lugar, no permite explicar el sentido del argumento en el contexto de una crítica sobre el convencionalismo. La interpretación que acojo, más consonante con el desarrollo argumentativo del pasaje, es que la “materia” del nombre vendría a ser aquello que diferencia diferentes dialectos y lenguas griegas o bárbaras, pluralidad que era el punto de apoyo para el convencionalismo (385e).

respecto del reconocimiento acertado de un nombre-como concepto, como también respecto de la habilidad requerida para informar las sílabas. Ambos momentos, reconocer un modelo y reproducirlo en el mundo sensible, atentan contra la tesis convencionalista esgrimida por Hermógenes. Por un lado, el reconocimiento de un nombre-como-concepto como modelo se constituye como criterio de éxito para el establecimiento de nombres, de suerte que un nombre será poco adecuado si designa un modelo falso, por ejemplo, si la misma palabra designa tanto a “perro” como a “rinoceronte”.²¹ Pero, por otro lado, se sugiere que no cualquier materia sirve para fabricar un nombre con la forma deseada: hay un tipo de cualificación que debe tener la materia (i.e., ser hierro) que le hace apta para ser formada en el instrumento, y entonces, así como no sería adecuado hacer un instrumento con madera en vez de hierro, tampoco es adecuado hacer un nombre con determinado fin por medio de cualquier sílaba.

Como resultado de la analogía, se reconoce que existe cierta relación natural entre el nombre-como-concepto y el nombre-ordinario, con lo cual se supera el convencionalismo de Hermógenes. La posición naturalista de Crátilo, en este punto del diálogo, aún no es superada puesto que no se ha aclarado aún que la materia productiva de los nombres remite a las diferentes convenciones lingüísticas previas que le dotan de significación al nombre-ordinario. En este sentido, creo que la analogía introducida por Platón es conscientemente imperfecta, pues el hierro es un elemento natural, y si bien puede ser construido por los humanos en diferentes aleaciones, las propiedades que le dotan de eficacia para la producción de herramientas no dependen de alguna convención, a diferencia de los elementos constitutivos lingüísticos que tiene a la vista el nominador.

Por lo pronto, la ambigüedad del modelo hilemórfico, que no descarta la tesis naturalista, permite presentar el método etimológico como una continuación natural del argumento, puesto que la etimología vendría a ser el equivalente de la metalurgia, un proyecto que descansa en la posibilidad de revelar las propiedades formales (i.e., el nombre-como-concepto) por medio del estudio de la materia (los componentes de los nombres, sílabas y en

²¹ Esto es lo que Kretzmann (1971: 128) ha llamado una “adecuación taxonómica objetiva” (también en Spellman 1993: 199; Barney 2001: 8). Aristóteles comienza su estudio de las *Categorías* examinando este tipo de problemas en los nombres homónimos (ὁμώνυμος): “los que tienen el nombre en común, pero la explicación del nombre es de sustancias diferentes” (1a). En este caso, la οὐσία aristotélica se identifica con la ἰδέα platónica, lo que estamos llamando aquí un nombre-como-concepto.

último término, la exactitud de los nombres primarios, cf. 422c ss.)²². Pero si existe una concepción socrática diferente a la continuación naturalista, resulta que la posterior crítica a la etimología no perturba el modelo hilemórfico de producción de nombres, sino específicamente a la versión cratileana de él, reconduciendo el modelo a uno donde la materia requiere ser convencional y, de este modo, a una posición ajena tanto al convencionalismo como el naturalismo, según los términos originales en los que se han planteado.

La posición de Crátilo solo se podría sostener si es posible rastrear una relación natural entre los elementos de un nombre (su materia, en nuestros términos). Así, se alza la pregunta sobre la legitimidad de la etimología como método de investigación filosófica, proyecto que terminará fracasando. En retrospectiva, la posición de Sócrates no requiere de la validez de la etimología puesto que las palabras, si bien muchas veces son construidas a partir de otras anteriores (como es el caso de “Hermógenes”, o en nuestra lengua, “paraguas”), cuentan con propiedades de eficacia comunicativa que son, en último término, convencionales.

Si mi interpretación es correcta, Sócrates sostendría una posición sobre la adecuación de los nombres que es intermedia entre el convencionalismo y el naturalismo, puesto que el primero está en lo cierto respecto de la materia de los nombres, mientras que el segundo está en lo cierto respecto de la forma. El compuesto de materia y forma puede realizarse de mejor o peor manera. Ahora bien, si es cierto que el dialéctico *usa* los nombres-ordinarios, creo que es crucial advertir que Platón no cree posible valerse de los nombres-como-conceptos para la comunicación y el pensamiento (al menos, el pensamiento discursivo)²³. Así como no se puede navegar con la idea de barco, sino que hace falta formar un barco materializado, del mismo modo no es posible pensar (*διανοεῖν*) ni dialogar (*διαλέγομαι*) con un lenguaje ideal. Solo por esto, si toda materia lingüística es producto de una convención

²² Mársico (2006: 67) señala cómo la ambigüedad de Platón es intencional, como una “estrategia orientada al diseño de un modelo de naturalismo que Crátilo no rechace”.

²³ Contra Spellman (1993: 203), quien cree que Platón sí creería posible pensar con los nombre-como-conceptos. En 391ss., Sócrates refiere a unos “nombres que existen por naturaleza [*φύσει ὀνόματα*]” (391e1), el cual sería utilizado por los dioses, pero no hay ninguna evidencia de que este lenguaje divino sea una facultad humana. Incluso Proclo (1999), quien comenta extensamente la cuestión de los nombres de los dioses en el contexto del ascenso hacia el Uno, realiza una distinción tajante entre los dioses, cuyo nombrar es idéntico al pensar, y los humanos, donde estas facultades están divididas (*In Crat.* LXXI 31.10, 33.5). Esto le lleva a concluir que los dioses no tienen dialéctica (*In Crat.* LXXII). Sólo el intelecto humano discurre en la temporalidad, y para ello requiere de un lenguaje dividido.

previa, se concluye que el dialéctico debe tener especial cuidado con las imperfecciones de nuestros nombres. En otras palabras, si bien los conceptos no son convencionales, solamente pueden ser expresados por medio de un lenguaje que sí es convencional.

III. ETIMOLOGÍA Y DIALÉCTICA COMO MÉTODOS FILOSÓFICOS

En la sección anterior he intentado ofrecer una interpretación sobre la discusión del *Crátilo* relativa a la adecuación de los nombres. Esto ha sido relevante porque es a partir de aquella discusión que podemos comprender las limitaciones de los nombres que dan lugar a las críticas a la etimología, pero también a una serie de consideraciones que el dialéctico debe tener en cuenta. En esta sección primero me referiré de modo general a las limitaciones de los nombres para el acceso a la realidad, bajo el entendido de que el dialéctico utiliza el lenguaje natural en su ejercicio, para concentrarme después en la crítica a la etimología, mostrando cómo, en cambio, la dialéctica no incurre en esos problemas.

1. Limitaciones epistémicas de los nombres

El modelo hilemórfico de constitución de los nombres, tal como lo entiende Sócrates, muestra necesaria tanto la naturalidad como la convencionalidad del lenguaje humano, y esta es propiamente la originalidad socrática del *Crátilo*. Hermógenes falla porque no concibe la relación natural de los nombres-como-conceptos y la realidad, cuyo juicio experto requiere del dialéctico. Por otro lado, Crátilo falla al concebir una noción des-socializada de la materia del lenguaje: pues si bien reconoce la posibilidad de muchas lenguas, niega cualquier rol de la convención en la producción de un nombre, en la constitución de dichas lenguas; por ello cree que investigando el origen de los nombres es posible conocer la estructura de la realidad. El hilemorfismo socrático integra tanto el aspecto naturalista como el convencionalista, en distintos niveles: por un lado, reconoce que existe una estructura de la realidad que sirve como criterio funcional (la forma) del lenguaje, pero al mismo tiempo reconoce en las palabras un componente convencional (la materia) que no tiene ni puede tener una justificación naturalista.

Los alcances del modelo socrático permiten establecer que ningún nombre-ordinario se puede homologar sin más al nombre-como-concepto, por lo cual, Platón es plenamente consciente de que el griego o cualquier otra lengua tiene un componente arbitrario en su constitución. Y al mismo tiempo,

el tener como referencia a un modelo conceptual le permite volver posible un juicio sobre el establecimiento de los nombres que en las posiciones de Crátilo y Hermógenes no tenía lugar, ya que si la función de los nombres es “enseñarnos algo unos a otros y distinguir las cosas como son” (388b13-c1), un nombre será mejor que otro, por un lado, si es capaz de distinguir mejor la realidad, que permita aprender de un modo más preciso cómo son las cosas, y por otro lado, sin sacrificar su comunicabilidad, amarrada a una convención.

Conviene detenerse en los problemas epistémicos que pueden traer los nombres imperfectos. El ejemplo del nombre “perro” no parece muy problemático puesto que la realidad parece dividirse de tal modo que podemos señalar una categoría correspondiente a los perros; pero, además del ya aludido ejemplo imaginario de una palabra que agrupe a “perro” y “rinoceronte”, hay otros nombres directamente criticados por Platón como impidiendo la correcta división de la realidad: tal es el caso de “bárbaro”. En el *Político* 262c ss. se critica la división del género humano entre griegos y bárbaros puesto que tal partición no se corresponde con la realidad. No existe una especie (o forma, εἶδος) de bárbaros propiamente tal. En este caso, pues, el término “bárbaro” no es exacto, por cuanto no está basado en un nombre-como-concepto, sino que corresponde más bien a un conjunto definido por exclusión de lo que no es griego²⁴. En este ejemplo, pues, por mucho que se investigue la etimología de “bárbaro” no se conocerá mejor la realidad. Y, al contrario, comenzar desde la base de que hay una correspondencia de “bárbaro” con la estructura de la realidad llevará a una mala apreciación del mundo.

Advertida la crítica al filósofo-etimólogo, sería esperable que el dialéctico desista de utilizar un nombre que no tiene correspondencia con la realidad. Pero resulta impresionante (y, según creo, decisivo para mi argumento) el que Platón utiliza el nombre “bárbaro” profusamente en todas sus obras, incluso en el mismo *Crátilo*, sin ninguna connotación sospechosa o duda respecto de su legitimidad. Creo que reconocer la relevancia de este hecho permite entender algo más sobre la dialéctica, pues se trata de un nombre poco adecuado que, sin embargo, no es eliminado del diálogo. El dialéctico debe estar consciente de los límites que posee el nombre “bárbaro” a la hora de describir la realidad, pero solo prescindirá de su uso cuando al hacerlo incurra en equívocos. El *Político* presenta un caso muy lúcido donde aquel

²⁴ Kretzmann (1971: 132 n. 20); Barney (2001: 8-11, 98).

nombre deviene problemático; pero cuando no lo es, no solo es legítimo usarlo sino que es necesario en la medida en que “bárbaro” es parte del lenguaje natural del griego y permite la comunicación del pensamiento. El dialéctico, en sus preguntas y respuestas, se vale del lenguaje natural. Es imposible evitar estos equívocos pues es imposible tener nombres-ordinarios equiparables a los conceptos, pero también porque un pretendido lenguaje de esa naturaleza sería incomunicable, al desentenderse del lenguaje natural.

El carácter dialógico de la dialéctica le obliga a valerse del lenguaje natural, pero eso no impide ni el resguardo de conceptos problemáticos como “bárbaro”, ni que mediante la misma práctica dialógica se realice una especialización del significado de los nombres. Podemos ver en la misma práctica de la filosofía platónica cómo ciertos vocabularios tomados del lenguaje natural se tecnifican (εἶδος, como es sabido, originalmente refiere a una apariencia visual. Platón no inventa la palabra, pero la resignifica para emplearla con lo que considera un mejor acceso a la realidad). Con ello se pretende capturar con aquel nombre un concepto que estructure la realidad, pero por otro lado, es un nombre que cualquier hablante griego podría reconocer con facilidad, al participar ya del sentido originario.

Ahora bien, la misma adopción de un significado preciso de los nombres, que posibilita la dialéctica, también marca sus limitaciones, puesto que los nombres resultan equívocos si se les interpreta mal. La tecnificación solo es funcional cuando el dialéctico está atento a los deslices semánticos, pues de otro modo existe el riesgo de vulgarización de los nombres y, en definitiva, que los enunciados ya no manifiesten aquello que pretendían manifestar. Esto implica que el dialéctico debe tener en consideración a su receptor: adaptar sus preguntas y respuestas de manera tal que pueda ser suficientemente entendido por su interlocutor. La tecnificación y la tergiversación de un nombre son, por así decirlo, dos caras de una moneda.

Hay varias actitudes de Platón que señalan su distancia con los nombres: por ejemplo, en *República* 533d, justamente en la caracterización de la dialéctica, duda sobre si llamar δίανοια (“abstracción”, en la traducción de Divenosa y Mársico) al intermedio entre conocimiento y opinión es el nombre más adecuado. En otros casos juzga mejor no detenerse en establecer un nombre preciso, sino que es mejor referirse a una forma con un enunciado más largo (*Político* 265c: el arte de apacentar a animales terrestres).

2. Problemas de la etimología como método filosófico

A partir de lo anterior, resulta bastante claro ya cuáles son los problemas de la etimología como método filosófico, pero es pertinente reunir las críticas para revisar, en contraste, cuál es la posición de la dialéctica como metodología alternativa. Como ya se ha dicho, tanto la posición socrática como la de Crátilo se presentan en un primer momento confundidas a través del modelo de producción de nombres; pero si bien ambas se pueden entender a partir de tal esquema, la materia a partir de la cual se construyen los nombres es considerada de modo diferente, pues mientras en la posición socrática se integra al convencionalismo en el aspecto material del nombre-ordinario, encargado de su eficacia comunicativa, en el naturalismo se pretende explicar la eficacia de la producción únicamente a partir de una relación natural entre el nombre-ordinario y el nombre-como-concepto.

En ambos enfoques los nombres-ordinarios son una revelación o mostración (δήλωμα) de los nombres-como-concepto. Atender con más detalle a cómo ocurre en ambos casos aquella mostración puede hacer más clara la diferencia. El nominador crea los nombres atendiendo al modelo, pero en la versión naturalista dicha representación ocurre de dos maneras distintas: (i) para representar a un nombre compuesto basta combinar acertadamente los nombres más simples (391d-421c); (ii) los nombres simples, por su parte, deben representar naturalmente a los conceptos, para lo cual se propone la tesis del nombre como imitación (μίμησις): “el nombre es una mostración de la cosa [δήλωμα πράγματος] con sílabas y letras [συλλαβαίς και γράμμασι]” (433b3). Según la tesis de la imitación, es por medio de una cierta disposición particular de las sílabas y las letras que la cosa es revelada, de modo que bajo la premisa de que un nombre esté bien hecho, habría que estudiar el tipo de disposición de sílabas y letras de las palabras para aprender la realidad misma. La etimología sería, entonces, el método filosófico por excelencia.

La contraargumentación de Sócrates a la construcción precedente tiene varios pasos, desentendiéndose poco a poco de la interpretación naturalista. En primer lugar, critica la tesis de Crátilo sobre la perfección de los nombres (429b-433b); más bien, muestra que dado que los nombres son imágenes de los modelos, serán mejores o peores según manifiesten mejor o peor al modelo (433d-e). En segundo lugar, una peor imagen también es comprensible, como lo muestra el caso de σκληρός (duro), que posee una λ que representa blandura (434c-435b). Por lo tanto, para que un nombre muestre su significado no es necesario que sus elementos constitutivos sean

sea similares a lo mostrado, más bien, es la costumbre aquello que tiene poder mostrador (435b1-3).

Tal argumentación hace colapsar al naturalismo, pero en seguida Sócrates continúa con los peligros epistémicos que trae la confianza ciega en el método etimológico para el acceso a la realidad, siendo el naturalismo falso. Si el poder mostrativo de los nombres (la materia, siguiendo la analogía hilemórfica) es convencional, seguir a la etimología como método de conocimiento tiene el peligro de incurrir en el error, puesto que se creará ingenuamente al nominador, por imperfecta que haya sido su concepción originaria. Incluso si todos los nombres aluden coherentemente a una creencia, eso no es garantía de que tal creencia sea verdadera (436b).²⁵

La propuesta de la mimesis, en opinión de Sócrates, es ridícula (425d) y con ella cae la seriedad de la etimología, pero su colapso deja pendiente la cuestión sobre cómo pensar el modelo productivo en el caso de la interpretación socrática. Si no es mediante la mimesis²⁶, ¿cómo se juzga la mostración del nombre-ordinario al nombre-como-concepto? La respuesta puede encontrarse tras la reincorporación de la convención:

¿Al decir “costumbre” [ἔθος] crees decir algo diferente de “convención” [συνθήκη]? ¿O llamas costumbre a algo distinto del hecho de que, cuando pronuncio esto, yo lo concibo [διανοοῦμαι ἐκείνο], y tú sabes que yo lo concibo? (434e5-8)

En el momento de reincorporar la convención, Sócrates introduce como mediador al pensamiento (διάνοια).²⁷ Mientras la concepción naturalista vincula directamente al lenguaje y la realidad, en la concepción socrática el pensamiento desempeña una función mediadora entre ambos, de tal manera que cualquier lenguaje, sin la dirección de la διάνοια, no podrá corresponderse con la realidad. Se trata de un esquema tripartito: “es de algún modo necesario que tanto la convención como la costumbre contribuyan con la mostración de aquello que decimos al pensarlo” (435b5-6). Así, la materia de los nombres-ordinarios puede contribuir, con mayor o menos perfección, a mostrar lo que se menta en el pensamiento. Una mostración exitosa implica, por un lado, concebir correctamente la realidad, y por otro lado, contar con las palabras para expresarlo.

²⁵ Véase Ackrill (1997: 49-50); Keller (2000: 300-303).

²⁶ Con Williams (1982: 92), creo que Sócrates no defiende como válido el recurso a la mimesis para la adecuación de los nombres simples.

²⁷ Mársico (2006: comentario *ad loc.*); Spangenberg (2016: 244).

Mientras que el filósofo-etimólogo hace descansar su conocimiento de la realidad sobre los nombres, confiando en el criterio del nominador (436a-b), el filósofo-dialéctico debe juzgar los nombres creados a partir de un examen de la realidad (390d). Para ello, se requiere emprender una larga investigación sobre los principios a partir de los cuales se piensa (436d). El punto clave, me parece, es que se trata de un ejercicio de tan larga envergadura puesto que no podría ser acertado mediante un lenguaje unívoco, ya que tal establecimiento traería de vuelta la etimología como atajo para los sucesores filósofos.

El filósofo-etimólogo esperaría conocer la realidad a partir del examen de los nombres, pero esto implica que las diversas mostraciones de los nombres son coherentes entre sí, puesto que el conocimiento de la realidad debe ser coherente. A lo largo del ejercicio etimológico Sócrates deja ver cómo muchos nombres parecen revelar como real la tesis heracliteana de que todo fluye.²⁸ Ahora bien, Sócrates muestra cómo existe otro conjunto de nombres cuya etimología sugiere todo lo contrario, la preminencia de la estabilidad. La conclusión es, por lo tanto, que si asumimos que el ejercicio etimológico es correcto, este no será capaz de juzgar cuál concepción de la realidad es la definitiva. Ante concepciones contrarias, no es válido concebir la mayoritario como verdadera (437b, *Laques* 184d).

3. “No hay que aprender e investigar a partir de los nombres”

Tras la revisión de las críticas a la etimología y la posición socrática de los nombres, podemos cerrar la discusión comentando el controvertido pasaje del final, antes antes de la introducción de las Formas (437d-439b), el cual, como hemos mostrado en la Introducción, muchas veces se ha utilizado como un argumento a favor de que Sócrates estaría planteando la posibilidad de investigar (y pensar) sin valerse de nombres, a pesar de que ello contradiga lo que sostiene en otros lugares (*Teeteto* 189e-190a; *Sofista* 263e, 264a).

Sócrates plantea que las cosas se pueden aprender por medio de otras o por sí mismas (438e). Así, si es que realmente el nombre(-ordinario) es semejante a aquello que denomina (el nombre-como-concepto), estudiar al nombre-ordinario será útil en orden a la cognición de la realidad. Sin embargo, este método depende de que efectivamente exista esa semejanza, y como lo muestra el caso de *σκληρός*, esto no siempre ocurre a pesar de que el nombre siga teniendo validez convencional. Ahora bien, Sócrates sugiere que también es posible aprender las cosas por sí mismas:

²⁸ Aunque esta es en realidad una concepción parcial de Heráclito. Véase Colvin (2007).

¿cuál sería el estudio más bello y claro? ¿Aprender a partir de la imagen [ἐκ τῆς εἰκόνοϛ] la imagen misma, si es una buena imitación, y además la verdad de la que era imagen, o a partir de la verdad [ἐκ τῆς ἀληθείας] aprender no solo la verdad misma sino también su imagen, si está hecha convenientemente? (439a7-b2)

Teniendo las dos opciones, es preferible, “más bello y claro”, aprender a partir de la verdad que es el modelo de las imágenes, y por esto el argumento concluye con: “no hay que aprender e investigar a partir de los nombres [ἐξ ὀνομάτων], sino mucho más a partir de las cosas mismas [αὐτὰ ἐξ αὐτῶν] que de los nombres” (439b6-8).

Como hemos visto más arriba, intérpretes como Pierre Aubenque se valen de este último pasaje para concluir que Platón creería posible aprender sin experiencia lingüística. Esta interpretación entra en contradicción con lo que hemos defendido hasta aquí, pero no es la única lectura posible. En primer lugar, deberíamos fijarnos en que en los dos fragmentos citados ocurre un contraste entre dos métodos de estudio, aprendizaje e investigación: por un lado, uno en el que se prioriza la imagen o los nombres, y por otro lado, uno en el que se prioriza la verdad o las cosas mismas.

En segundo lugar, podríamos reparar en que ambos métodos son descritos por medio de la construcción ἐκ + genitivo (en la traducción, “a partir de”) que parece tener un significado temporal: en la primera opción, se estudia la imagen y luego la verdad, mientras que en la segunda opción se estudia la verdad y luego la imagen; o bien, en la primera opción se estudia el nombre y luego las cosas mismas, mientras que en la segunda opción se estudian las cosas y luego el nombre.

Con todo, esta prioridad temporal aun resulta algo oscura. Sospecho que en la lectura de Aubenque, se entiende la oposición entre métodos de acuerdo con una diferencia de instrumentos: así, se podría aprender e investigar utilizando nombres (y no las cosas mismas), o bien se podría aprender e investigar utilizando las cosas mismas (y no los nombres). Para esta segunda posibilidad sería necesario aprender sin mediación lingüística.

Pero otra posibilidad de interpretación, que me parece preferible, es entender la oposición no como indicativa de un instrumento diferente, sino una autoridad epistémica diferente: así, es posible aprender e investigar tomando como autoridad a los nombres, o bien a la realidad misma. En esta interpretación, Sócrates no estaría negando que siempre utilizamos nombres para la investigación, y tampoco prefiriendo una misteriosa investigación

alingüística; el punto del argumento sería más bien que los nombres que usamos no deben contar como principios del conocimiento.

El punto de Sócrates, me parece, no es que se pueda aprender sin imágenes, sino más bien, que la adecuación de las imágenes depende de un conocimiento que la excede a ella misma. No se puede saber “si es una buena imitación” sin haber conocido antes el modelo en el cual se basa. Únicamente al conocer la verdad misma se termina de comprender la imagen, puesto que recién entonces se es capaz de reconocer la imagen como imagen y valorar su grado de exactitud (cf. *República* 516c y 598d). En el primer método, que se corresponde con la etimología, se debe confiar acríticamente en la autoridad de los nombres, cuando en realidad estos son imperfectos como imágenes que son; el segundo método, que se corresponde con la dialéctica, no es que no utilice los nombres, sino que estos no son el criterio con el cual se juzga su propia adecuación.

En lo que sigue del diálogo vemos una exploración (¿investigación?) sobre el conocimiento a partir de las Formas. Creo importante mencionar que este es un intento de Sócrates por examinar las cosas por sí mismas, es decir, de utilizar el método que le parece preferible, y al mismo tiempo, como es evidente, se vale del lenguaje para la conversación. (cf. *Fedón* 99e, donde ocurre un motivo similar). Pareciera que la conclusión, a fin de cuentas, es que el lenguaje debe quedar remitido a su carácter de instrumento del pensamiento, y no debe tomárselo como atajo del conocimiento, precisamente por su equivocidad; pero al mismo tiempo, se trata de un instrumento necesario, pues no hay una dialéctica alingüística.

IV. CONCLUSIÓN

Cuando se examina la dialéctica platónica, un problema importante es su relación con el lenguaje. Hay una línea de interpretación según la cual Platón creería posible construir un lenguaje unívoco, herramienta del pensamiento dialéctico. En este ensayo he intentado mostrar por medio de un examen del *Crátilo* que se trata de una interpretación errada, pues Platón reconoce la necesaria equivocidad del lenguaje. Al mismo tiempo, reconoce su irrenunciabilidad: bien puede ser que la νόησις se trate de una operación alingüística, pero la dialéctica tanto en su investigación ascendente como descendente requiere valerse del lenguaje, y es más, de nuestro lenguaje, imperfecto como es.

Si esta interpretación del *Crátilo* es correcta, Platón, a través de Sócrates, presentaría una vía intermedia entre el naturalismo y el convencionalismo, a través del cual posibilita el error con respecto al establecimiento de reglas léxicas. Tales consideraciones implican que el lenguaje es necesariamente equívoco, tanto respecto de los nombres que no se correspondan con la realidad, como también respecto de la necesaria sujeción a la convencionalidad de una lengua, lo que constituye la base para criticar a la etimología como método filosófico. En el *Crátilo* se presenta evidencia de una concepción platónica sobre el lenguaje que, lejos de ser instrumental y neutral respecto de la búsqueda del conocimiento, se presenta como necesariamente ambigua e inexacta.

El dialéctico debe constantemente hacerse cargo de la naturaleza esquivada del lenguaje, y para ello debe evitar el uso de nombres cuando estos resultan perjudiciales para el buen acceso al conocimiento, pero también situando al diálogo como el método más seguro de comunicar conocimiento, al construir preguntas y respuestas de tal manera que se adapten a la comprensión situacional del interlocutor. Creo que esto permite terminar de comprender la afirmación de que el dialéctico es “el que sabe preguntar y responder” (490c), puesto que la pregunta es tan importante como la respuesta en la investigación de la realidad. Si el dialéctico confiara en un lenguaje perfecto, bien podría dedicarse a solo responder, transmitir la realidad en fórmulas eternas.

Me parece que Platón es completamente consciente de la imposibilidad de un lenguaje técnico unívoco, y esto justifica sus conocidas reservas hacia la escritura, siendo esta incapaz de responder y clarificar el sentido de lo que se dice (*Fedro* 275c ss.). También permite comprender mejor el recurso del mito para persuadir a quienes no son capaces de seguir los argumentos dialécticos. Si Platón creyese superados los problemas que trae la mediación del lenguaje en el acceso al conocimiento tras la tecnificación del vocabulario, entonces sus reservas a la escritura solo podrían entenderse como ocultismo sectario, y su apelación a los mitos como mera manipulación.

[Recebido em novembro/2023; Aceito em fevereiro/2024]

- ACKRILL, J. L. Language and Reality in Plato's *Cratylus*. En *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 33-52, 1997.
- ADEMOLLO, F. *The Cratylus of Plato. A Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- AUBENQUE, P. *Problemas aristotélicos*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2021.
- BARNEY, R. Plato on Conventionalism. En *Phronesis* 42(2). 143-162, 1997.
- BARNEY, R. *Names and Nature in Plato's Cratylus*. London: Routledge, 2001.
- BESTOR, T. W. Plato's Semantics and Plato's *Cratylus*. En *Phronesis* 25(3), 306-330, 1980.
- BOERI, M. D. Dialéctica, pensamiento 'intuitivo' y 'discursivo' en Platón. En *Tópicos, Revista de Filosofía* 52, 12-42, 2017.
- CALVO, J. L. Platón. Crátilo. J. L. Calvo (trad.), en *Diálogos II*. Madrid: Gredos, 1983.
- COLVIN, M. Heraclitean Flux and Unity of Opposites in Plato's *Theaetetus* and *Cratylus*. En *The Classical Quarterly* 57(2), 759-769, 2007.
- DEMAND, N. The Nomothetes of the *Cratylus*. En *Phronesis* 20(2), 106-109, 1975.
- DIVENOSA, M. y MÁRSICO, C. *Platón. República*. Buenos Aires: Losada, 2005.
- GADAMER, H-G. *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2017.
- GRUBE, G. M. A. *El pensamiento de Platón*. Madrid: Gredos, 1987.
- GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la Filosofía Griega* (Vol. V). Madrid: Gredos, 1992.
- HESTIR, B. *Plato on the Metaphysical Foundation of Meaning and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- KELLER, S. An Interpretation of Plato's *Cratylus*. En *Phronesis* 45(4), 284-305, 2000.
- KETCHUM, R. J. Forms and Conventionalism: *Cratylus*, 383-395. En *Phronesis* 24(2), 133-147, 1979.
- MÁRSICO, C. *Platón. Crátilo*. C. Mársico (trad.), Buenos Aires: Losada, 2006.
- MARTÍNEZ GARCÍA, O. *Platón. Apología de Sócrates, Menón, Crátilo*. O. Martínez García (trad.). Madrid: Alianza, 2004.
- PROCLO. *Lecturas del Crátilo de Platón*. Madrid: Akal, 1999.
- ROBINSON, R. The Theory of Names in Plato's *Cratylus*. En *Revue Internationale de Philosophie* 9(32), 221-236.
- ROSS, D. The Date of Plato's *Cratylus*. *Revue Internationale de Philosophie* 32, 187-196, 1955.
- SCHOFIELD, M. The dénouement of the *Cratylus*. En Schofield y Nussbaum (eds.). *Language and Logos*. New York: Cambridge University Press, 61-81, 1982.
- SEDLEY, D. *Plato's Cratylus*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- SPANGENBERG, P. Platón contra el naturalismo: la dialéctica escalonada del *Crátilo*. *Archai* 18, 217-257, 2016.
- SPELLMAN, L. Naming and Knowing: The *Cratylus* on Images. *History of Philosophy Quarterly* 10(3), 197-210, 1993.
- WILLIAMS, B. *Cratylus' Theory of Names and Its Refutation*. En Schofield y Nussbaum (eds.). *Language and Logos*. New York: Cambridge University Press, 83-93, 1982.

CONSIDERAÇÕES ACERCA DE UM CERTO USO DO MÉTODO DIAIRÉTICO NO TRATAMENTO DO PROBLEMA DAS VIRTUDES NAS *LEIS* DE PLATÃO

CONSIDERATIONS ABOUT A CERTAIN USE OF DIAIRETIC METHOD
IN THE TREATMENT OF THE PROBLEM OF THE VIRTUES IN PLATO'S *LAWS*

IZABELLA SIMÕES*

Resumo: O objetivo deste artigo é analisar como uma certa prática da divisão é utilizada por Platão nas *Leis*. Em várias passagens da obra, o filósofo recorre à realização de distinções entre termos, no intuito de estabelecer esclarecimentos lexicais e mesmo conceituais, evidenciando a possibilidade da existência de um certo uso da *diaíresis* nesse importante texto do *Corpus*. É o que parecem sugerir determinadas ocorrências do verbo *diairéo* em alguns momentos do diálogo (I, 647c, II, 672e, III, 700a-b, VII, 815e e IX, 874e). Nossa intenção é ver como tal procedimento é aplicado em relação àquele que é um dos problemas mais fundamentais com que o diálogo se confronta, a saber: o problema concernente à unidade e à multiplicidade das virtudes.

Palavras-chave: *Diaíresis*; virtude; *Leis*; Platão.

Abstract: The purpose of this article is to analyze how a certain practice of division is used by Plato in the *Laws*. In several passages of the work, the philosopher makes distinctions between terms, in order to establish lexical and even conceptual clarifications, highlighting the possibility of the existence of a certain use of *diairesis* in this important text of the *Corpus*. That is what some occurrences of the verb *diaireo* seem to suggest in several moments of the dialogue (I, 647c, II, 672e, III, 700a-b, VII, 815e e IX, 874e). Our intention is to examine to what extent such a procedure is applied in relation to what is one of the most fundamental problems that dialogue faces, namely: the problem concerning the unity and multiplicity of virtues.

Keywords: *Diairesis*; virtue; *Laws*; Plato.

* Pesquisadora na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), RJ, Brasil.
E-mail: izabellasilmoes@hotmail.com

O problema metodológico constitui uma das preocupações centrais do pensamento de Platão, representando uma temática recorrente em vários diálogos compostos pelo filósofo. De fato, avesso ao dogmatismo e esposando uma concepção antes de tudo investigativa ou zetética da filosofia, Platão parece em suas obras, na grande maioria das vezes, mais interessado em fornecer ao seu eventual leitor uma representação viva, dramática e ricamente complexa dos métodos e procedimentos intelectuais próprios do ato concreto de filosofar do que em lhe apresentar doutrinas ou ensinamentos já prontos e devidamente sistematizados, os quais poderiam ser por ele assimilados de maneira passiva como uma ciência já arrematada. Segundo alguns comentaristas, por trás desse tipo de preocupação metodológica presente nas obras platônicas estaria um interesse de natureza pedagógica, o qual teria como principal escopo fazer com que aquele que entra em contato com tais obras, de alguma maneira, desperte pessoalmente para experiência da reflexão e, despertando para a experiência da reflexão, compreenda o que está em jogo no exercício real e rigoroso do pensamento.¹

Temos aí, sem dúvida alguma, uma característica decisiva do diálogo de Platão, que se choca contra uma visão muito comum (e, por isso mesmo, vulgarizada) acerca do significado do platonismo, característica esta que foi muito bem apreendida por um intérprete como Goldschmidt (2002, p. 2-3), que a expressou nos seguintes termos: “o diálogo quer formar de preferência a informar. [...] Longe de ser uma descrição dogmática, o diálogo é a ilustração viva de um método que investiga e que, com frequência, se investiga”. Ora, como uma leitura ainda que superficial dos textos platônicos nos mostra, o núcleo fundamental em torno do qual se articulam os interesses metodológicos, pedagógicos e reflexivos de Platão é a dialética, entendida antes de mais nada como a *démarche* própria de um pensamento zetético ou investigativo que, trabalhando a partir do questionamento dialógico e sistemático das opiniões já dadas, tem em vista, no limite, a cognição daquilo que efetivamente é: a essência (*οὐσία*)² ou forma (*εἶδος, ἰδέα*). A dialética aparece, assim, nessa perspectiva, a um só tempo, como o nome mesmo que designa o que é próprio do exercício do pensamento verdadeiro, por

¹ Sobre isso, cf. as observações de Gill (in Fronterotta; Brisson, 2011, p. 56-57).

² Como esclarece Stevens (in Motte; Somville, 2008, p. 449-453), embora o termo *ousia* não constitua uma invenção lexical platônica, foi nos diálogos de Platão que tal termo adquiriu sua valência filosófica própria, na medida em que foi nos diálogos que o vocábulo *ousia* passou a ser usado para designar, numa acepção ontológica, “o que uma coisa é em si mesma”, a “natureza da coisa” ou mesmo, em um sentido mais amplo, o “ser”.

oposição à mera atitude doxástica, e como aquilo em que esse pensamento acaba por se converter a partir de sua efetivação mais rigorosa: o saber ou o conhecimento.³ Como se pode ver facilmente a partir dessa formulação, a dialética não é senão, portanto, aos olhos de Platão, uma outra forma de designar a filosofia.⁴

Pois bem, no interior dessa complexa abordagem dos procedimentos intelectuais de caráter dialético envolvidos no exercício concreto da filosofia que nos é proposta pelos diálogos, uma das questões que emerge de maneira robusta tem a ver precisamente com o dispositivo da *diaíresis* ou da divisão. Trata-se, como viram inúmeros intérpretes, de um recurso metodológico que aparece preferencialmente (se aceitamos a ordem cronológica tradicional em que os diálogos platônicos nos são comumente apresentados)⁵ nos textos platônicos considerados tardios (*Sofista*, *Político* e *Filebo*), encontrando, porém, uma primeira expressão contundente de seu valor filosófico em um conhecido trecho do *Fedro*,⁶ obra tradicionalmente considerada como pertencente à fase intermediária. De fato, no trecho em questão, Sócrates deixa claro para seu interlocutor, o orador Fedro, que o que caracteriza a démarche dialética é a conjugação do duplo mecanismo intelectual da reunião (*συναγωγή*) e da divisão (*διαίρεσις*), de modo que um bom dialético é aquele que sabe, por um lado, conduzir a uma forma única, por meio de uma visão de conjunto, uma multiplicidade de elementos heterogêneos e originalmente dispersos (*εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῆ διεπαρμμένα*), e, por outro lado, dividir uma única forma de acordo com as múltiplas espécies que a constituem (*κατ'εἶδη διατέμνειν*), observando as articulações naturais (*κατ'ἄρθρα*) que entre

³ Sobre isso, cf. as observações de Dixsaut (2001, p. 8-9). Ver também, acerca da concepção platônica da dialética como expressão mesma do movimento do pensamento, as considerações Delcomminette (in Dixsaut, 2013, p. 43): “*La dialectique, en tant qu'elle correspond à ce mouvement incessant de la pensée, n'est pas une simple 'méthode' de la science, si l'on entend par là un instrument préalable qui nous permettrait d'atteindre la science comme son résultat: elle est la science véritable, en tant que celle-ci s'identifie au mouvement de la pensée pure.*”

⁴ A partir da observação desses elementos, Berti (2010, p. 404) explica que Platão, ao identificar dialética e filosofia e conceber ambas, em sua unidade fundamental, como a “ciência suprema”, promove uma “valorização sem precedentes da dialética” no contexto da história do pensamento grego, elevando, por aí mesmo, a dialética à condição de um tipo de racionalidade especial e superior cujos procedimentos intelectuais próprios seriam acessíveis apenas a uma elite filosófica.

⁵ Ver, p. ex., Vlastos (1995, p. 135).

⁶ Cf. Delcomminette (in Dixsaut, 2013, p. 49).

elas existem.⁷ Em outras palavras, ser um bom dialético consiste fundamentalmente em ser capaz de apreender, em um complexo, tanto aquilo que é responsável pela sua unidade, num movimento de compreensão sinóptica, quanto aquilo que faz com que suas partes se diferenciem.

Essa concepção dialética avançada pelo *Fedro* é aplicada de maneira mais sistemática em determinados diálogos pertencentes ao que teria sido o último período da produção filosófica de Platão, como o *Sofista*, o *Político* e o *Filebo*, no intuito de se alcançar a produção de definições mais rigorosas e a elaboração de taxonomias capazes de esclarecer as relações entre espécies dentro de determinados gêneros.⁸ O *Político*, em particular, num determinado momento de suas discussões, reitera de maneira explícita e quase nos mesmos termos, a necessidade, na prática da dialética, do recurso ao duplo procedimento da reunião e da divisão preconizado originalmente pelo *Fedro*,⁹ e enuncia claramente a regra fundamental que deve presidir ao exercício de uma boa *diaíresis*, a saber: a de que a *diaíresis* correta deve se fazer não meramente por partes (*μέρη*), mas por partes que constituam ao mesmo tempo espécies (*εἶδη*).¹⁰ O pressuposto que opera por trás dessa regra, como o protagonista do diálogo, o Estrangeiro de Eleia, de certa forma evidencia, é que, embora toda espécie seja uma parte, nem toda parte é uma espécie.¹¹

Não pretendemos explorar aqui, de um modo mais aprofundado, o emprego do método diairético e seus fundamentos filosóficos em todos aqueles que são tradicionalmente tidos como os diálogos tardios. O que nos interessa analisar, no âmbito do presente artigo, é uma questão mais limitada e específica, a saber: como uma certa prática da divisão é utilizada por Platão naquele que é o seu último e mais longo trabalho, as *Leis*.¹²

Para dar início a essa análise, uma primeira coisa que deve ser desde já observada é que as *Leis* são um texto de natureza fundamentalmente política (na verdade, o texto mais político produzido por Platão, segundo alguns intérpretes),¹³ o que faz com que sua organização discursiva seja habitada, por

⁷ *Fedro*, 265c-266c.

⁸ Cf. Delcomminette (in Dixsaut, 2013, p. 49).

⁹ *Político*, 258a-b.

¹⁰ *Político*, 262b-c.

¹¹ Cf. as explicações de Guthrie (1978, p. 168).

¹² Sobre o caráter tardio da composição das *Leis*, ver as explicações de Stalley (1983, p. 2-4).

¹³ Sobre isso, cf. Oliveira (2011, p. 86-89). Ver também os comentários de Brisson; Pradeau (2012, p. 26-27).

assim dizer, por uma orientação decididamente prática e mesmo pragmática, que encontra sua expressão concreta no pormenorizado código legislativo elaborado em seu interior. Ora, é fácil ver que tais elementos operam, nessa obra, uma forte restrição das preocupações de caráter mais teórico, de modo que não devemos esperar encontrar nela uma reflexão filosófica mais sistemática e aprofundada sobre os mecanismos lógicos do método da *diaíresis*, acompanhada de uma aplicação de tais mecanismos no trabalho de definição de um objeto de pesquisa determinado, tal como acontecia no *Sofista* e no *Político*. Não obstante, pode-se dizer, porém, que em várias passagens das *Leis* Platão recorre à realização de distinções ou divisões entre termos, no intuito de estabelecer esclarecimentos lexicais e mesmo conceituais, evidenciando a possibilidade da existência de um certo uso da *diaíresis* nesse importante texto do *Corpus platonicum*. De resto, é o que parecem sugerir determinadas ocorrências do verbo *diairéo* em alguns momentos do diálogo. Veja-se, por exemplo, *Leis*, I, 647c, passo em que o Estrangeiro de Atenas, protagonista do diálogo, afirma que ele e seus interlocutores distinguiram (*διηρήμεθα*) os motivos pelos quais cada homem deve ser, ao mesmo tempo, temeroso e destemido; ou *Leis*, II, 672e, trecho que se insere numa discussão sobre as duas partes da arte coral e em que Clínicas, um dos interlocutores do Estrangeiro, pergunta-lhe como essas partes são por ele distinguidas (*πῶς ἐκάτερα διαίρων*); ou *Leis*, III, 700a-b, que trata da forma como a música, nos tempos antigos, encontrava-se dividida em gêneros e modos definidos (*διηρημένη γὰρ δε τότε ἦν ἡμῖν ἢ μουσική κατὰ εἶδη τε ἑαυτῆς ἅττα καὶ σχήματα*); ou *Leis*, VII, 815e, em que o Estrangeiro considera que é possível dividir (*διαίροῦμεν*) a dança a ser realizada em tempos de paz em dois tipos; ou, finalmente, *Leis*, IX, 874e, que, no contexto da legislação penal consagrada aos casos de agressão e violência, afirma que é preciso distinguir (*διαίρετέον*), no que diz respeito às lesões corporais (*τραύματα*), aquelas que são cometidas voluntariamente, aquelas cometidas por causa da cólera, aquelas cometidas por medo e aquelas que são premeditadas.

Esses trechos das *Leis*, contendo ocorrências do verbo *diairéo*, nos mostram, assim, que há, na obra, um certo uso da divisão na tentativa de estabelecer, como dissemos, distinções terminológicas e mesmo conceituais. Nossa intenção, na sequência do texto, consistirá em ver como, nas *Leis*, tal procedimento é aplicado em relação àquele que é um dos problemas mais fundamentais com que o diálogo se confronta, a saber: o problema concernente à unidade e à multiplicidade das virtudes. Trata-se de se compreender como se dá a unidade entre as virtudes que são inicialmente determinadas

como elementos axiológicos diferenciados, distintos uns dos outros. O diálogo procura no primeiro momento mostrar que há uma diferenciação entre as virtudes e uma certa hierarquia entre elas, o que pressupõe uma separação entre os tipos de virtude, mas ao mesmo tempo há um esforço filosófico para tentar compreender o que unificaria essas virtudes que são determinadas inicialmente como diferenciadas, como distintas.

As *Leis* têm por cenário a ilha de Creta e contam com três personagens principais: Clíncias, Megilo e o Estrangeiro de Atenas, que permanece anônimo durante toda a obra. Clíncias e Megilo são cidadãos de duas comunidades extremamente reputadas no mundo grego pela sua estabilidade política e pela sua ordem: Creta e Esparta, respectivamente. Esses cidadãos, membros dessas veneráveis comunidades políticas, não são, contudo, homens inteiramente comuns: na verdade, eles fazem parte de uma comissão de legisladores e receberam da cidade de Cnossos, capital de Creta, a incumbência de fundar uma nova colônia. Antes, porém, de executarem essa importante empresa legislativa, eles decidem se engajar com o misterioso ateniense numa discussão sobre regime político e leis (*περί τε πολιτείας καὶ νόμων*). O ponto de partida estabelecido pelo Estrangeiro de Atenas, para o desenvolvimento dessa discussão, é que toda legislação deve visar a uma meta¹⁴, a qual determinará o tipo de regime que inspirará o funcionamento e o modo de vida de uma comunidade política. A perspectiva do Estrangeiro parece ser a de que uma boa legislação deve ser inspirada por um princípio ético norteador, a partir do qual ela procurará estabelecer uma determinada ordem moral na cidade, ordem moral que fornecerá aos homens que habitam a cidade um *éthos* comum.

Ora, assumindo esse pressuposto teleológico, ele pergunta, assim, aos seus interlocutores, qual foi o objetivo que orientou os legisladores de Creta e Esparta na confecção dos seus *nómoi* e no estabelecimento de instituições como as refeições masculinas em comum, os exercícios físicos e o porte de armas.¹⁵ À pergunta do Ateniense, Clíncias responde então que tanto o legislador cretense quanto o legislador espartano julgavam que a guerra é o fato político primordial (uma vez que as cidades se encontram, por natureza, numa

¹⁴ Embora isso pareça óbvio, é preciso reconhecer que a maior parte das legislações carece de uma finalidade última que oriente as suas exigências. Elas são, portanto, muitas vezes instituídas ao acaso, seus regulamentos sendo estabelecidos em função de circunstâncias acidentais e particulares.

¹⁵ *Leis*, I, 625c.

situação de conflito umas com as outras)¹⁶ e, assim julgando, consideraram que a guerra e os valores guerreiros (como a coragem, a força etc.) devem ser estabelecidos como o referencial supremo de toda legislação. Eis porque Creta e Esparta se constituíram como comunidades essencialmente marciais, erigindo a guerra e a coragem guerreira como sua preocupação principal. Nas palavras do próprio Clínius:

Para qualquer pessoa, forasteiro, é muito fácil, me parece, compreender o sentido dessas instituições. Observem a natureza do terreno de toda Creta como não é, como a da Tessália, plana (*τὴν γὰρ τῆς χώρας πάσης Κρήτης φύσιν ὁρᾶτε ὡς οὐκ ἔστι, καθάπερ ἡ τῶν Θετταλῶν, πεδιάς*); daí, prevalecer na Tessália o uso de cavalos, e entre nós as corridas a pé; aqui, a irregularidade do terreno presta-se a exercícios desse gênero. Por isso mesmo, é de necessidade usar armas leves, para correr com desembaraço, sendo indicado para esse fim o nenhum peso dos arcos e das flechas. Tudo isso foi estabelecido com vistas à guerra, e foi com os olhos nela, quero crer, que o legislador fez o que fez (*ταῦτ' οὖν πρὸς τὸν πόλεμον ἡμῖν ἅπαντα ἐξήρτηται, καὶ πάνθ' ὁ νομοθέτης, ὡς γ' ἔμοι φαίνεται, πρὸς τοῦτο βλέπων συνετάττετο*), parecendo, até, que instituiu as próprias sissítias por haver observado nas campanhas militares como todos são forçados, pelas condições do momento e para maior segurança, a comer juntos durante o decurso das hostilidades. A meu parecer, com isso ele pretendeu condenar a ignorância de muita gente (*ἄνοιαν δὴ μοι δοκεῖ καταγνῶναι τῶν πολλῶν*), que não chega a compreender que há, para todos, uma guerra contínua, por toda a vida, contra todas as cidades (*ὡς οὐ μανθανόντων ὅτι πόλεμος αἰεὶ πᾶσιν διὰ βίου συνεχῆς ἔστι πρὸς ἀπάσας τὰς πόλεις*); e se na guerra, para segurança de todos, é preciso fazer as refeições em comum e haver comandantes e comandados, distribuídos em pontos certos, como guardas, a mesma coisa terá de ser feita em tempo de paz. O que a maioria dos homens denomina paz, disso tem apenas o nome, pois em verdade, conforme a natureza, há sempre, para todas as cidades, uma guerra não declarada contra todas as cidades (*ἦν γὰρ καλοῦσιν οἱ πλεῖστοι τῶν ἀνθρώπων εἰρηνην, τοῦτ' εἶναι μόνον ὄνομα, τῷ δ' ἔργῳ πάσαις πρὸς πάσας τὰς πόλεις αἰεὶ πόλεμον ἀκήρυκτον κατὰ φύσιν εἶναι*). Se considerares o assunto por esse prisma, chegarás quase à conclusão de que foi pensando na guerra

¹⁶ Na visão que Clínius apresenta do pensamento do legislador cretense, esse conflito deve ser entendido como uma tensão permanente que existe desde sempre nas relações entre as cidades, o qual está presente, de forma velada, surda, silenciosa, mesmo quando não se verifica uma situação bélica efetiva, ou seja, uma situação de guerra declarada. Assumindo essa perspectiva, Clínius julga que constitui uma completa ingenuidade considerar que a paz seja algo além de um mero nome.

que o legislador cretense criou nossas instituições, tanto públicas como particulares, e determinou que observássemos suas leis, na convicção de que nada poderá ser de vantagem sem a superioridade na guerra, nem os bens materiais nem as instituições, pois todos os bens dos vencidos caem em poder dos vencedores¹⁷ (Tradução de Nunes, 1980, com modificações).

Como se vê pela fala de Clínias, os legisladores de Creta e Esparta, ao considerarem a guerra o fenômeno político mais crucial e decisivo, foram orientados por um militarismo radical em seu trabalho de estabelecimento dos *nómoi* responsáveis pelo ordenamento dessas comunidades, o que fez com que elas se definissem como regimes de caráter essencialmente marcial. Mais ainda: na medida em que as leis de Creta e Esparta se encontravam imbuídas desse espírito marcial e foram instituídas a partir da crença de que a guerra é o fenômeno político mais fundamental, elas não poderiam deixar de fazer de uma virtude particular – a coragem (*ἀνδρεία*) – a virtude mais importante. É por isso que, como o Estrangeiro deixará claro depois, as legislações cretense e espartana estabeleceram todo um conjunto de instituições e costumes para promover a coragem, compreendida como valor máximo da cidade.

Pode-se considerar que o ponto de vista militarista que se encontra presente nas leis cretenses e espartanas, de acordo com a explicação proposta por Clínias do caráter dessas leis, não tem nada de ingênuo, revelando, pelo contrário, uma visão realista e bastante amadurecida acerca do que é a vida política. De fato, tal ponto de vista é o elemento teórico fundamental que estrutura a organização de uma das obras mais importantes do pensamento político grego: a *História da Guerra do Peloponeso*, de Tucídides. Nesse texto, realmente, Tucídides constrói toda uma reflexão consistente sobre o desenvolvimento da história da Hélade que nos mostra como a lógica da força e do conflito é um dado essencial e inescapável para se compreender o caráter das relações que as cidades gregas sustentam entre si, o que parece indicar que a sua perspectiva se coaduna, pois, com a posição belicista defendida por Clínias. Seguindo essa linha de raciocínio, o historiador grego chega mesmo a compreender, na referida obra, a guerra mortal entre Esparta e Atenas que quase levou o mundo helênico ao colapso não como um simples acidente histórico, mas como a expressão inevitável desse cruel princípio da força que governa desde sempre o comportamento das comunidades políticas. Na perspectiva de Clínias, os legisladores de Creta e Esparta concordariam inteiramente com a explicação histórica proposta por Tucídides.

¹⁷ *Leis*, I, 625c-626b.

Não obstante, na sequência do livro I, o Ateniense buscará problematizar essa perspectiva militarista dos legisladores cretense e espartano, mostrando que a sua concepção da guerra e da coragem marcial como metas supremas da legislação é profundamente unilateral ou parcial. O ponto de vista que o Ateniense tenta estabelecer é que se a coragem é um valor importante para a cidade, ela é, porém, do ponto de vista moral, um princípio insuficiente, se considerada por si só: a boa ordem da cidade exige, além da coragem, valores adicionais, capazes de fazer com que a cidade atinja a excelência em seu sentido mais completo.

O elemento central da argumentação que o Estrangeiro desenvolve para evidenciar isso consiste em tornar manifesto o fato de que os valores guerreiros fomentados pelas leis dóricas (força, coragem, vitória) apresentam um caráter essencialmente problemático, quando tomados isoladamente. Com efeito, como ele faz ver aos seus interlocutores, homens que se mostram superiores aos seus inimigos pela força e pela destreza militar podem, não obstante, ser inferiores a si mesmos, isto é, podem não ser capazes de dominar a si mesmos e, apresentando um caráter mau ou ruim, se revelar, assim, como moralmente inferiores àqueles que subjagam em um combate. Em outras palavras, a superioridade bélica e material não significa necessariamente superioridade moral, de forma que a simples coragem não pode ser concebida como valor supremo.¹⁸ Conforme esclarece Oliveira (2011, p. 113), em relação a esse aspecto do argumento desenvolvido pelo Ateniense:

a conclusão a que chega o Ateniense implica uma restrição do valor da vitória militar, indicando que o triunfo na batalha e o êxito guerreiro, por si mesmos, não são um bem absoluto e incontestável, mas algo relativo, cujo mérito depende essencialmente do caráter daqueles que vencem: há vitórias que podem ser vergonhosas ou injustas.

Explicitando essa insuficiência das leis de Creta e Esparta, o Ateniense tornará ao mesmo tempo manifesto o fato de que o *téllos* verdadeiro da legislação é um princípio moral mais abrangente, superior à mera coragem, e que ele chama de virtude completa ou integral (*πᾶσα ἀρετή*).¹⁹ A fim de esclarecer esse ponto, o Ateniense explica então a Clíncias que ele, Clíncias, assumiu um ponto de partida correto em sua explicação das leis cretenses, ao dizer que essas leis visavam à virtude. No entanto, acrescenta imediatamente o Ateniense, Clíncias se equivocou, na continuação de sua exposição, ao tomar a parte pelo

¹⁸ *Leis*, I, 626b-628c.

¹⁹ *Leis*, I, 630c-d.

todo e ao considerar uma mera porção da virtude (*μόριον ἀρετῆς*), e mesmo aquela que é a mais ínfima (*σμικρότατον*), a saber, a coragem, como sendo a virtude na sua inteireza. Avançando em seus esclarecimentos, o protagonista do diálogo apresenta então para Clínias as seguintes formulações, decisivas para o tipo de projeto político delineado na obra, e em que o participio aoristo do verbo *diairéo* é usado de maneira significativa:

Estrangeiro de Atenas – Nessas condições, qual distinção eu teria desejado te ouvir acrescentar à tua exposição? (*πῆ δὴ οὖν σε ἔτ' ἄν ἐβουλόμην διελόμενον λέγειν αὐτός τε ἀκούειν;*) Queres que eu te explique?

Clínias – Sim, certamente.

Estrangeiro de Atenas – Estrangeiro, teria sido preciso dizer que não é por caso que as leis de Creta gozam de uma excepcional reputação em toda a Hélade: são, de fato, boas leis, que garantem a felicidade dos que as observam. A verdade é que elas propiciam todos os bens. Mas há dois tipos de bens (*δίπλα ἀγαθά*): os humanos (*ἀνθρώπινα*) e os divinos (*θεία*). Os bens humanos dependem dos bens divinos, e se uma cidade acolhe os bens superiores, ela adquire também os inferiores; caso contrário, ela será privada de ambos. Ora, entre os bens de menor importância, é a saúde (*ὕγεια*) que vem em primeiro lugar; em segundo lugar, encontra-se a beleza (*κάλλος*); em terceiro, a força (*ἰσχύς*), aplicada à corrida e a outros exercícios físicos; em quarto, vem a riqueza (*πλοῦτος*) [...] Entre os bens divinos, aquilo a que cabe o comando e que assume o primeiro lugar, é a sabedoria (*φρόνησις*); em segundo lugar, vem a disposição moderada de uma alma (*σώφρων ψυχῆς ἔξις*) que acompanha o intelecto; desses dois primeiros bens, mesclados à coragem, nascerá o terceiro bem, a justiça (*δικαιοσύνη*); em quarto lugar, se encontra a coragem (*ἀνδρεία*). Todos esses bens foram estabelecidos por natureza antes daqueles outros dos quais falamos, e é evidente que o legislador deve respeitar essa ordem²⁰ (versão nossa a partir da tradução francesa de Brisson; Pradeau, 2006, com modificações).

As palavras do Ateniense articulam, como se vê, aquela que é, para ele, a verdadeira tábua de valores a ser entronizada como norma reguladora da vida ética e política da cidade, tábua esta que, pelo seu caráter normativo, deve orientar conseqüentemente todo e qualquer trabalho legislativo. Além disso, a base de semelhante tábua é, conforme se verifica pelo trecho citado, a distinção fundamental entre dois tipos de bens (*δίπλα ἀγαθά*): os humanos (*ἀνθρώπινα*) e os divinos (*θεία*). Segundo o Estrangeiro de Atenas, os primeiros dependem dos segundos e não vice-versa, de forma que se uma cidade é

²⁰ *Leis*, I, 631b-d.

capaz de propiciar para si os bens divinos, ela alcança também os humanos, mas numa situação contrária, ela permanecerá desprovida de ambos. Os bens humanos, ou inferiores, são, segundo o Estrangeiro, em ordem decrescente, a saúde, a beleza, a força e a riqueza; já os bens divinos, que se confundem com as virtudes, são, também em ordem decrescente, a sabedoria, a disposição moderada da alma ou temperança, a justiça e, por último, a coragem. Tal é, pois, a complexa ordem valorativa que um bom legislador deve adotar no exercício de sua função.

É importante observar aqui que, num momento posterior da obra, essa ordenação dos bens que funciona como o referencial axiológico que orienta o trabalho legislativo e a vida ética e política da cidade será retomada pelo Estrangeiro com uma leve modificação: em vez de uma hierarquia moral baseada na distinção de dois níveis valorativos, fala-se agora em uma hierarquia moral que se funda em três níveis valorativos, atribuindo à riqueza e às posses materiais um estatuto próprio. O ponto central, porém, é que o protagonista da obra, com essa retomada, reiterará, naquilo que ele possui de mais fundamental, o sistema axiológico por ele delineado inicialmente, recorrendo mais uma vez ao verbo *diairéo* para designar a necessidade de se realizar uma diferenciação entre os diferentes tipos de bens. Leiamos este trecho:

Estrangeiro de Atenas – Queres que deixemos o legislador discernir todas essas honras segundo cada ação e nos seus pormenores, enquanto nós, de nossa parte, uma vez que também temos o desejo de legislar, tentemos efetuar uma tripla divisão e distinguir o que é mais importante, o que vem em segundo e o que vem em terceiro? (*τὸ δὲ τριχῆ διελεῖν, ἐπειδὴ νόμων ἔσμεν καὶ αὐτοὶ πως ἐπιθυμηταί, πειραθῶμεν διατεμεῖν χωρὶς τὰ τε μέγιστα καὶ δεύτερα καὶ τρίτας;*)

Megilo – Exatamente.

Estrangeiro de Atenas – Pois bem, nós afirmamos que, se uma cidade deve sobreviver e alcançar a felicidade que é permitida ao homem, é preciso que ela distribua corretamente os sinais de honra e de desonra. Ora, o que é correto, é considerar os bens da alma como os mais preciosos e de colocá-los no primeiro lugar, com a condição de que na alma reine a temperança; pôr em segundo o que diz respeito à beleza e ao bem-estar do corpo; e, em terceiro lugar, o que se relaciona com as riquezas e a propriedade. Mas se o legislador ou a cidade se afasta dessa via, seja dando às riquezas o lugar de honra, seja atribuindo uma posição mais elevada a alguma coisa

de inferior, adotar-se-á uma ação que não é correta nem no que diz respeito aos deuses, nem no que diz respeito aos homens.²¹ (Versão nossa a partir da tradução francesa de Brisson; Pradeau, 2006, com modificações).

Como percebemos facilmente pelas passagens acima citadas das *Leis*, há uma forte orientação normativa no tipo de projeto político desenvolvido por Platão nesse diálogo, o que equivale a dizer que, no âmbito desse projeto político, a função principal exercida pelo legislador será concebida como uma função de caráter essencialmente ético e prescritivo: trata-se, realmente, de conferir à cidade um *éthos* ou sistema axiológico próprio, por meio da promoção da excelência completa na comunidade, excelência esta que inclui em si, ao mesmo tempo, os bens humanos (materiais) e os bens divinos (as diferentes virtudes). Com a realização desse *éthos*, segundo o Estrangeiro, a cidade disporá então de uma ordem moral satisfatória, alcançando sua felicidade e sua harmonia.²² Seja como for, o elemento que gostaríamos de ressaltar aqui é que a base da formulação desse sistema axiológico, como pudemos observar por meio dos passos analisados, é um procedimento de divisão ou separação entre os diferentes tipos de valor que se impõem como referenciais para a práxis humana. Todo o problema posterior do diálogo, no que diz respeito a esse ponto, consistirá em compreender como esses múltiplos valores ou bens se articulam entre si, formando algum tipo de unidade. É o que aparece, de resto, num trecho decisivo das *Leis*, localizado quase ao final da obra, e que trata da formação e dos conhecimentos a serem ministrados aos membros daquele que é considerado pelo Estrangeiro como o órgão intelectual máximo da cidade: o conselho noturno. De fato, nesse trecho, o misterioso Ateniense explica aos seus interlocutores que uma das funções precípuas do conselho noturno consistirá em alcançar uma compreensão intelectual cada vez mais aprofundada daquele objeto que é o escopo supremo visado pela legislação, a saber: a virtude ou excelência humana. A virtude ou excelência humana, porém, esclarece o Estrangeiro de Atenas, se manifesta, como vimos, sob quatro formas, cada uma delas sendo observada como única: coragem, justiça, temperança, sabedoria. Mas, complementa o Ateniense, não obstante

²¹ *Leis*, III, 697a-c.

²² Remetemos aqui, mais uma vez, aos comentários de Brisson; Pradeau (2012, p. 34): “Os interlocutores [das *Leis*] entram em acordo desde o início de sua conversação sobre dois pontos. Por um lado, sobre o fato de que a melhor legislação e a melhor pólis são as que visam e alcançam a virtude plena, e não apenas a coragem, como em Creta e em Esparta; por outro lado, sobre o fato de que cabe ao legislador fornecer uma ordem à pólis e que a legislação que ele institui é um ordenamento.”

sua multiplicidade, coragem, justiça, temperança e sabedoria recebem uma mesma designação, o que sugere que há entre elas algum tipo de unidade. Como compreender essa questão? Tal será uma das incumbências fundamentais dos membros do conselho noturno, a realização da qual envolverá o desenvolvimento daquela capacidade intelectual diferenciada de ver o uno no que é múltiplo e vice-versa, o múltiplo no que é uno.²³

Por meio das análises acima efetuadas, percebe-se que Platão, nas *Leis*, como já havíamos indicado, assume uma orientação radicalmente axiológica na compreensão da vida política, concebendo a realização da *areté* como objetivo verdadeiramente soberano da *pólis*. A cidade é, na perspectiva proposta pelo filósofo, uma comunidade moral e, na medida em que ela é uma comunidade moral, sua instituição não é, portanto, efetivada apenas para propiciar benefícios materiais e econômicos para o indivíduo, mas, pelo contrário, para fornecer ao homem as condições adequadas para que ele possa se elevar ao plano de uma vida superior: a vida virtuosa, a vida que se realiza em conformidade com a *areté*.²⁴ Essa visão produz, como é fácil ver, um profundo entrelaçamento entre ética, política e direito, entrelaçamento que resulta na concepção da lei como instrumento moral de organização do *éthos* de uma sociedade.²⁵ Ora, o que é importante frisar aqui, para concluirmos esse artigo, é que toda essa formulação moral que servirá de base para a concepção política que Platão pretende elaborar nas *Leis* repousa, como vimos, sobre um sistema axiológico rigoroso, cujo fundamento mais elementar é a divisão ou diferenciação entre tipos de bens (*ἀγαθὰ*) que são concebidos como superiores ou inferiores. Tal elemento textual nos mostra, assim, que, embora não haja, nas *Leis*, uma reflexão mais sistemática e

²³ *Leis*, XII, 965b-e.

²⁴ Sobre a excelência como fim supremo da vida política, cf. também *Leis*, IV, 704a-705e. Essa perspectiva normativa na compreensão da vida política, que institui a excelência como meta soberana da cidade, será, como se sabe, abandonada na modernidade. De fato, no pensamento político moderno, o princípio da excelência, que em Platão funcionava como uma norma ou um dever-ser, será posto de lado como algo excessivamente utópico, e uma reflexão de orientação mais realista pretenderá pensar a política a partir do modo como os homens vivem de fato, e não mais a partir da maneira como eles deveriam viver. Assim, no registro da modernidade, a função da sociedade política será concebida não mais em termos morais, ou seja, como educação dos homens para a virtude, mas em termos instrumentais, ou seja, como a produção de um mecanismo jurídico-administrativo (o Estado), capaz de garantir para os homens o desfrute de determinados direitos individuais e materiais (segurança, propriedade etc.). Em relação a essa questão, ver as análises de Strauss (1988, p. 27-55).

²⁵ Cf. Stalley, 1983, p. 40-42.

aprofundada sobre o método da *diaíresis*, existe, em contrapartida, nessa obra, uma certa prática diarética que serve de base para alguns de seus mais importantes ensinamentos.

[Recebido em Julho/2023; Aceito em Agosto/2023]

REFERÊNCIAS

- BERTI, E. *Novos Estudos Aristotélicos I*. Epistemologia, lógica e dialética. Tradução de Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- BRISSON, L. *Platon. Phèdre*. Traduction et présentation. Paris: Flammarion, 2020.
- BRISSON, L.; PRADEAU, J-F. *Platon. Le Politique*. Traduction et présentation. Paris: Flammarion, 2003.
- BRISSON, L.; PRADEAU, J-F. *Platon. Les Lois. I à VI*. Traduction. Paris: Flammarion, 2006.
- BRISSON, L.; PRADEAU, J-F. *Platon. Les Lois. VII à XII*. Traduction. Paris: Flammarion, 2006.
- BRISSON, L.; PRADEAU, J-F. *As Leis de Platão*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- DELCOMMINETTE, S. Devenir de la dialectique. In: DIXSAUT, M. et al. (orgs.) *Lectures de Platon*. Paris: Ellipses Édition, 2013. p. 41-52.
- DIXSAUT, M. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: J. Vrin, 2001.
- GILL, C. O diálogo platônico. In: FRONTEROTTA, F.; BRISSON, L. (orgs.). *Platão: leituras*. Tradução de João Carlos Nogueira. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. 53-71.
- GOLDSCHMIDT, V. *Os diálogos de Platão*. Estrutura e método dialético. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*. Volume V. The Later Plato and the Academy. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- NUNES, C. A. *Diálogos de Platão*. Volumes XII - XIII. *Leis e Epinomis*. Tradução. Belém: UFPA, 1980.
- OLIVEIRA, R. R. *Demiurgia política: as relações entre a razão e a cidade nas Leis de Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- STALLEY, R. F. *An Introduction to Plato's Laws*. Oxford: Basil Blackwell, 1983.
- STEVENS, A. Conclusions générales. In: MOTTE, A.; SOMVILLE, P. (éds.). *Ousia dans la philosophie grecque des origines à Aristotle*. Travaux du Centre d'études aristotéliennes de l'Université de Liège. Louvain-la-Neuve: Peeters, 2008, p. 449-453).
- STRAUSS, L. *What is Political Philosophy?* And other studies. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- VLASTOS, G. *Socratic Studies*. New York: Cambridge University Press, 1995.

ARISTÓTELES HISTORIADOR: A OPINIÃO DOS PREDECESSORES COMO FONTE HISTÓRICA NA CONSTRUÇÃO DO MÉTODO DIAPORÉTICO

ARISTOTLE THE HISTORIAN: THE OPINION OF PREDECESSORS AS A HISTORICAL SOURCE IN THE CONSTRUCTION OF THE DIAPORETIC METHOD

ANTONIO CARLOS DA SILVA PINHEIRO*

Resumo: São notórias as contribuições de Aristóteles para a história da filosofia. No entanto, até que ponto as citações das opiniões dos predecessores feitas pelo Estagirita refletem o pensamento deles é motivo de divergências. O presente artigo visa explorar esse aspecto historiográfico de Aristóteles por meio uma pesquisa exploratória de abordagem bibliográfica que ajude a compreender o conceito de “história” na *Poética* IX, 1451a36-1451b7 e o uso que o filósofo faz das opiniões dos predecessores em seu método de condução da investigação filosófica.

Palavras-chave: Aristóteles; história; filosofia; *Poética*.

Abstract: Aristotle's contributions to the History of Philosophy are notorious. However, the extent to which the Stagirite's quotations of the views of predecessors reflect their thinking is subject to disagreement. This article aims to explore this historiographical aspect of Aristotle through an exploratory research with a bibliographical approach that sustains the understanding of the concept of “history” in *Poetics* IX, 1451a36-1451b7 and the use that the philosopher makes of the opinions of his predecessors in his method of conducting philosophical research.

Keywords: Aristotle; history; philosophy; *Poetics*.

* Professor do CEJAP Maria Joélia de Carvalho Silva, Pacajus, CE, Brasil. <https://orcid.org/0000-0002-3438-4482>. E-mail: ant.carlos@alu.ufc.br

Gerald A. Press (1977) inicia seu artigo intitulado *History and the Development of the Idea of History in Antiquity*¹, afirmando que o desejo humano de autoconhecimento é também expresso em sua tentativa de compreender o passado como uma unidade. Disso se segue a importância da “ideia de história”, que, segundo Press (1977), “[...] desempenha um papel muito importante no pensamento ocidental moderno”², principalmente depois do Renascimento, seja pelos vários temas desenvolvidos, bem como pelo caráter de “reflexividade” que a “[...] investigação da história da ideia de história”³ apresenta, levando ao entendimento da própria “ideia de história”, pesquisa e compreensão histórica.

Diante da importância do tema, Press (1977) propõe uma questão norteadora para a investigação histórica da “ideia de história”. O seu ponto é questionar que distintos referentes o termo “história” teve para as diferentes culturas⁴ ao longo dos séculos. Press (1977) argumenta que a questão posta nesses termos é mais satisfatória do que a antiga pergunta sobre “que ideias as pessoas tiveram sobre (o único referente estável do termo) ‘história?’”. Para Press (1977), ao perguntar pelos “diferentes referentes” do termo “história”, admitisse um desenvolvimento no conteúdo das ideias, partindo de “[...] termos que compõem o vocabulário intelectual da tradição ocidental”.

Em concordância com a perspectiva apresentada por Press (1977), o presente trabalho se propõe compreender como Aristóteles entendia a história e qual o uso ele fez dela em seu método de investigação. Para isso, será feita, primeiramente, uma breve síntese do uso do termo por dois historiadores que o antecederam, que são Heródoto e Tucídides. Como referência bibliográfica, será usada as respectivas obras desses historiadores: *História* (Heródoto) e *História da Guerra do Peloponeso* (Tucídides).

¹ PRESS, Gerald A. *History and the Development of the Idea of History in Antiquity*. *History and Theory*, vol. 16, no. 3, 1977, pp. 280–96. JSTOR. Disponível em: <<https://doi.org/10.2307/2504834>>. Acesso em: 26 jul. 2023.

² “[...] *the idea of history seems to play a very important role in modern Western thought*” (Press, 1977, p. 280, tradução nossa).

³ “[...] *reflexivity in investigating the history of the idea of history*” (Press, 1982, p. 281, tradução nossa)

⁴ *Ibid.*, p. 282.

Para o exame dessas obras, optou-se por uma abordagem combinada das escolas “analíticas” e “unitárias” – semelhante a Donald Lateiner (1989)⁵ – guiada pelos comentários de especialistas como, Francois Hartog, Egbert J. Bakker, A. D. Morrison entre outros. Tal abordagem visa revelar como o termo “história” foi entendido por Heródoto e Tucídides. Em relação a perspectiva de Aristóteles, será utilizado principalmente a *Poética* como obra de referência para definir o sentido do termo “história” para o filósofo, bem como para comparar com aqueles que o antecederam, especificando em quais pontos eles concordam e divergem.

Partindo do pressuposto de que o termo “história” teve diferentes referentes e que o seu estudo revela um desenvolvimento no conteúdo das ideias, defende-se aqui a hipótese de que Aristóteles entendia a história como uma das obras miméticas, diferindo de outras em relação ao seu objeto e modo de representação. Sustenta-se ainda que o Filósofo foi um dos primeiros a incorporar as opiniões dos predecessores ao seu método de investigação, estabelecendo-as como pré-requisito na investigação de qualquer assunto. Por esses motivos, advoga-se que Aristóteles foi o primeiro historiador da filosofia.

A presente pesquisa se justifica mediante a compreensão de que o termo “história” compõe o vocabulário intelectual da tradição ocidental e, por esse motivo, é de extrema relevância para o esclarecimento do desenvolvimento das ideias e dos problemas que surgiram em virtude de seus usos. Para realização desta investigação, optou-se por adotar como abordagem metodológica a pesquisa exploratória-bibliográfica, por se tratar de um tipo de trabalho de natureza teórica. Acredita-se que a relevância do trabalho está em esclarecer como Aristóteles, um dos filósofos mais importantes do Ocidente, entendeu e definiu o termo “história”, bem como isso pode ter influenciado na forma de fazer história da filosofia.

2. PARADIGMAS HISTORIOGRÁFICOS

Não há como falar de historiografia Antiga sem mencionar aqueles que são considerados como os primeiros historiadores: Heródoto e Tucídides. Também não é possível entender o significado do termo “história” na antiguidade sem examinar as várias formas linguísticas que foram utilizadas para expressar o que se pensava ser a “história”. Portanto, recorrendo às obras

⁵ LATEINER, Donald. *The historical method of herodotus*. Canada: University of Toronto Press, 1989.

dos respectivos historiadores, serão examinadas “as antigas palavras gregas”⁶ ἱστορεῖν (*historein*), ἱστορία (*historía*), ἱστορικός (*historikós*) e seu ancestral ἵστωρ (*histôr*) a fim de explicar a ideia de história na antiguidade antes de Aristóteles.

2.1. Heródoto

As informações sobre a vida de Heródoto são poucas⁷ e talvez por isso algumas divergências surgiram. Uma delas é a questão do ano de seu nascimento. Segundo M. I. Finley (1959) e Francois Hartog (1999), Heródoto teria nascido por volta de 480 a.C. em Túrios, no sul da Itália. Já para Francisco R. Adrados (1992) não há dúvida que Heródoto tenha nascido em 526 a.C., na cidade grega de Halicarnasso. A diferença entre as datas não é pequena e daria uma discussão à parte. Contudo, esse não é o problema que será discutido aqui. Reconhecendo que a dificuldade em apresentar todos os pressupostos e princípios que serviram para formulação do método⁸ historiográfico de Heródoto é bem maior do que as questões relacionadas a sua própria biografia, o que se segue agora é uma breve análise do desenvolvimento do termo “história”, detalhando como Heródoto estabeleceu um novo significado para esse vocábulo.

Heródoto pode até ter sido o primeiro a escrever uma obra longa em forma de prosa⁹, mas não foi o primeiro a usar o substantivo *historía* (ἱστορία). Press (1977) afirma que o substantivo remonta à antiga palavra *histor* (ἵστωρ), que poderia se referir tanto “[...] a alguém que era conhecido pela capacidade de ‘ver’ claramente qual dos dois relatos conflitantes de um assunto emocionalmente carregado era o correto...” ou como um adjetivo que “[...] atribuía essa capacidade a alguém”¹⁰.

No primeiro caso, a palavra *histor* refere-se a um indivíduo dotado de uma espécie de capacidade judicativa. Este é reconhecido por sua habilidade

⁶ Press, 1977, p. 283.

⁷ Ver a “*Introducción*” de Francisco R. Adrados (1992, p. 15) em: HERÓDOTO. *Historia*. Libro I – Clío. Madrid: Editorial Gredos”. Outros que parecem confirmar essa escassez são M. I. Finley (1959, p. 27), Francois Hartog (1999, p. 32).

⁸ Lateiner (1989) afirma que a dificuldade consiste no fato de Heródoto nunca ter apresentado de maneira clara esses pressupostos e princípios metodológicos (ver Lateiner, 1989, p. 56).

⁹ Ver Heródoto, Libro I, 1992, p. 7.

¹⁰ “[...] *to someone who was known for a capacity to ‘see’ clearly which of two conflicting accounts of an emotionally charged matter was correct, or, used as an adjective, it attributed that capacity to someone*” (Press, 1977, p. 284, tradução nossa).

de julgar entre dois relatos conflitantes de maneira racional, ou seja, sem deixar-se influenciar pelas emoções empregadas nos relatos. Segundo a definição apresentada por Press (1977), o termo ainda parece sugerir que tal capacidade era uma espécie de atributo específico de alguém que tinha, entre os seus pares, o reconhecimento de ser capaz de “*ver*” entre os relatos conflitantes qual era o correto.

Émile Benveniste (1969) foi mais abrangente afirmando que o *histor* acumulava a dupla função de juiz e testemunha¹¹. O *histor*, segundo a definição de Benveniste (1969), era alguém procurado para dirimir certas discussões ao mesmo tempo que era tido como uma testemunha ocular. Considerando essa dupla função, Benveniste (1969) sugere que a melhor forma de compreender o sentido de *histor* seria como “quem decide por um julgamento sem apelação sobre a questão de boa fé”¹², ou seja, ele daria a palavra final acerca de qualquer assunto.

O segundo uso de *histor* parece se relacionar com o primeiro, mas com uma certa modificação. Se no primeiro caso a palavra é usada para se referir a alguém que é reconhecidamente dotada da capacidade de julgar entre relatos conflitantes, sendo capaz de determinar qual estaria correto, no segundo caso a palavra era usada para qualificar uma pessoa que poderia agir semelhante ao primeiro indivíduo, mas sem ser confundido com ele. A distinção parece ser simples. Enquanto o primeiro é uma figura notoriamente reconhecida pela capacidade judicativa que possui, o segundo pode ser, eventualmente, reconhecido por agir semelhante ao primeiro. Nesse caso, o segundo indivíduo não é um *histor*, mas agiu de tal forma que sua ação é comparada à ação de um *histor*. Para exemplificar é possível usar a figura do juiz e da pessoa comum. O primeiro é um juiz e é reconhecido como tal e, conseqüentemente, por sua capacidade de julgar. O segundo, em determinada situação, pode agir como um juiz, deliberando sobre uma determinada questão. Apesar de se atribuir à ambos a mesma capacidade, somente o primeiro é de fato um juiz.

Segundo Press (1977), da palavra *histor* parece que se derivou o verbo *historein* (ἱστορεῖν) que, de acordo com Press (1977), teria sido utilizada na Era Helênica (até meados do século IV) para indicar “a atividade característica

¹¹ Benveniste, 1969, tomo II, p. 174.

¹² “[...] *qui tranche par un jugement sans appel sur une question de bonne foi*” (Benveniste, 1969, tomo II, p. 174, tradução nossa).

do *hístōr*¹³. Com “atividade característica do *hístōr*”, Press (1977) se refere a atividade de “[...] descobrir ou indagar o relato correto em um caso em que o assunto é tanto disputado quanto carregado emocionalmente”¹⁴. Por sua vez, do verbo *hístōrein* parece ter surgido, na mesma época, o substantivo *hístōria* (ἱστορία)¹⁵. Apesar de ser menos frequente, o substantivo *hístōria* passou a ser usado na Era Helênica para descrever “uma indagação ou uma investigação”¹⁶ do mesmo tipo que era designada pelo verbo *hístōrein*.

Contudo, afirma Press (1977), é com Heródoto que “[...] o substantivo passou a indicar os resultados de tais indagações, escritas ou não”¹⁷. É com a publicação do seu relato sobre as *Guerras Persas* que Heródoto passou a usar o termo não apenas como a descrição de uma ação investigativa (*hístōrein*), ou um tipo de investigação (*hístōria*), mas o resultado da combinação dessas¹⁸. Press (1977) afirma que “o que subjaz a esses usos é uma ideia-atividade: a história como indagação de informações precisas sobre pessoas, coisas ou eventos”¹⁹. Assim, Heródoto parece assumir o papel do *hístōr* que julga entre os relatos conflitantes qual é o correto, mas também acrescenta um novo elemento ao seu trabalho, estabelecendo a obra escrita como resultado desse “ver” do *hístōr*. Nesse sentido, Heródoto aparenta instituir o que se pode chamar de elementos básicos de uma historiografia²⁰.

O termo historiografia²¹ deve ser entendido aqui como o registro escrito de relatos ou realizações. Como proposto por Press (1977), esse registro passou a ser compreendido como o resultado das indagações do *hístōr*, ou seja, como

¹³ Press, 1977, p. 284

¹⁴ “[...] *finding out or inquiring the correct account in a case where the matter is both disputed and emotionally charged.*” (Press, 1977, p. 284, tradução nossa). Press (1977) oferece algumas passagens que parecem comprovar tal afirmação (ver Press, 1977, p. 284, n. 11).

¹⁵ *Ibid.*, p. 284.

¹⁶ *Ibid.*, p. 284. Algumas referências a passagens do segundo livro de Heródoto em que esse substantivo supostamente foi usado no sentido apresentado podem ser encontradas em Press (1977, p. 284, n. 12).

¹⁷ “[...] *the noun came to indicate the results of such inquiring, and these either written or not.*” (PRESS, 1977, p. 284, tradução nossa).

¹⁸ *Ibid.*, p. 284.

¹⁹ “*What underlies these uses is an activity-idea: history as inquiring for accurate information about persons, things, or events*” (Press, 1977, p. 284, tradução nossa).

²⁰ A. D. Morrison (2020, p. 29) afirma que a descrição de Heródoto como “*pater historiae*”, feita por Cícero, deve levar a compreensão de Heródoto não como o “primeiro historiador, nem mesmo o seu ápice”, mas como alguém “absolutamente crucial para determinar o caráter e a forma do gênero da historiografia” (tradução nossa).

²¹ Ver Fontoura, 2016, p. 22.

aquilo que resulta da reflexão e do julgamento de um determinado indivíduo. Tal definição parece se confirmar na leitura inicial da obra de Heródoto. Já no próêmio da *Historia*²², Heródoto descreve os seus registros como a “exposição dos relatos das investigações de Heródoto de Halicarnasso” (Ἡροδότου Ἀλικαρνησέος ἱστορίας ἀπόδεξις)²³. A forma e a descrição como a obra é apresentada atestam a sua natureza, enquanto a identificação da autoria parece corroborar para identificação de sua origem e lhe emprestar alguma autoridade.

A forma é o modo como o relato foi conservado através dos tempos, ou seja, sua forma escrita. A descrição consiste nas próprias palavras que Heródoto utilizou para descrever o seu relato como uma “exposição” (ἀπόδεξις) de suas “investigações” (ἱστορίας). Egbert J. Bakker (2002) explica que *apodexis* (ἀπόδεξις) caracteriza-se tanto como a realização de grandes feitos como o registro deles, o que reforça a natureza do relato como um tipo de registro²⁴. Contudo, tão importante quanto *apodexis* é o termo *historiē* que o antecede, complementando e aparentemente revelando uma dependência de um para com o outro. Segundo Bakker (2002):

No quadro das *Histórias* e na realidade histórica que ela evoca, a *historiē* é o que possibilita a *apodexis*, seja sob a forma de opiniões apresentadas por personalidades históricas, seja como uma realização por parte dos agentes do processo histórico: a grande realização do passado que se tornam uma *apodexis* especificamente no contexto da *História* de Heródoto (Bakker, 2002, p. 29)²⁵.

De acordo com as palavras de Bakker (2002), é possível compreender que a obra de Heródoto passa a reunir sob o mesmo termo (*historia*) a ideia de *historiē*, como sendo a reunião de “opiniões apresentadas por personalidades

²² Apesar da obra original não ter um título, Egbert J. Bakker explica que “*History*” ou “*Histories*” são formas de como a maioria dos leitores da obra de Heródoto a chamam (ver “*The Making of History: Herodotus’ Histories Apodexis*” em Brill’s Companion to Herodotus, 2002, p. 3).

²³ *Hdt.*, I.1.0 (tradução nossa). As citações gregas de Heródoto foram retiradas do site do Perseus, disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0125%3Abook%3D1%3Achapter%3D1%3Asection%3D0>.

²⁴ Bakker, 2002, p. 28.

²⁵ “*Within the framework of the Histories and in the historical reality that it evokes, historiē is what makes apodexis possible, either in the form of opinions presented by historical personalities or as a matter of accomplishment on the part of agents in the historical process: the great achievements of the past that become an apodexis specifically in the context of Herodotus’ History*” (Bakker, 2002, p. 29, tradução nossa).

históricas” ou suas realizações, e *apodexis*²⁶ como o registro dessas opiniões ou realizações. Isso não só confirma o que foi dito anteriormente por Press (1977) acerca do uso de *historia* por Heródoto, como chama atenção para o papel do *hisor* na elaboração da *historia*. A relação entre eles parece ser lógica à medida que a *historia* é entendida como o resultado de habilidades como ver²⁷, julgar e descrever. Essas habilidades pressupõem um agente capaz de realizá-las, portanto, é deste modo que o *hisor* passa ser uma figura importante para o desenvolvimento da ideia de história em Heródoto.

Heródoto parece fazer questão de marcar bem a participação do *hisor* na elaboração da *historia*, associando a “exposição dos relatos das investigações” a sua própria pessoa. Essa associação aparenta reforçar um caráter pessoal da *historia*. Recordando a primeira definição de *hisor* apresentada por Press (1977), o *hisor* é alguém capaz de “ver” entre relatos conflitantes qual o correto. Como A. D. Morrison (2020) bem apontou, “[...] Heródoto emprega uma inteligência crítica aguçada para coleta, avaliação e apresentação de suas fontes”²⁸. Iniciando pela opinião dos persas, Heródoto passa a apontar os pontos divergentes entre os grupos étnicos e finalmente “[...] restringe seu próprio relato ao conhecimento do qual ele pode ter certeza”²⁹. Assim, o que Morrison (2020) sugere, e o que parece subentendido nas palavras e no método de Heródoto, é que o relato não é uma descrição imparcial de opiniões ou realizações, mas o resultado de um “ver” e de um julgar de um *hisor*, que tem em sua “inteligência e julgamento”³⁰ os pontos vitais para decidir sobre suas fontes. Esse julgar também é perceptível, segundo Lateiner (1989), na seleção daquilo que Heródoto ouviu e escolheu dizer ao leitor³¹.

Como bem apontou Francois Hartog (1999), “descrever é ver e fazer ver”³². As palavras de Hartog (1999) não reforçam simplesmente a ideia de que a descrição tem como base um “ver”, ele é categórico em afirmar que “em Heródoto, não existe nenhuma distância entre o dizer e ver”³³. Com

²⁶ Hartog (1999, p. 286) também afirma que esse termo pertence ao mundo da oralidade.

²⁷ Hartog (1999, p. 283) completa afirmando que, além de um “ver”, há também um “ouvir” que resulta em “saber”.

²⁸ “[...] *Herodotus employs a sharp critical intelligence to the collection, assessment and presentation of his sources...*” (Morrison, 2020, p. 43, tradução nossa).

²⁹ “[...] *restricts his own account to knowledge of which he can be certain*” (Morrison, 2020, p. 43, tradução nossa).

³⁰ Morrison, 2020, p. 43.

³¹ Lateiner, 1989, p. 59.

³² Hartog, 1999, p. 261.

³³ *Ibid.*, p. 264.

isso, Hartog (1999) afirma não haver dissociação entre o resultado e a ação, confirmando que a *historia* em Heródoto é tanto a ação investigativa quanto o relato descritivo dela. Porém, a participação do sujeito que “vê” não se restringe apenas ao “ver”, mas também ao querer “fazer ver”. Assim, Hartog (1999) acrescenta um elemento importante à ideia de história em Heródoto: a persuasão.

Essas descrições fazem ver e fazem ver um saber: têm o olho como ponto focal, já que é ele que as organiza (o visível), delimita sua proliferação e as controla (campo visual), bem como as autentifica (testemunha). É, pois, ele que faz crer que se vê e que se sabe, é ele que é produtor de *peithô*, de persuasão: eu vi, é verdadeiro (Hartog, 1999, p. 264).

Ao querer “fazer ver”, Heródoto usa da *historia* como uma ferramenta de persuasão, induzindo seus leitores a aceitação dos seus relatos. Para isso, Heródoto utiliza sua própria figura como a autoridade validadora desses relatos. O que Heródoto parece fazer aqui é aproveitar a notoriedade que o *histor* possuía diante da comunidade como elemento de convencimento e a partir dele validar o seu relato. Ao introduzir a persuasão como elemento constitutivo da ideia de história para Heródoto, Hartog (1999) revela também um outro elemento implícito: o destinatário.

A própria natureza da persuasão já sugere a necessidade de um outro que se visa convencer. Nesse sentido, a *histor* para Heródoto não é um tipo de saber desinteressado, mas um saber dotado de intencionalidade. D. Lateiner (1989) defende algo parecido quando sustenta a tese de que “as Histórias têm método, propósito e construção literária conscientes”³⁴. Hartog (1999) argumenta que por meio de “marcas da enunciação” – o uso de certas palavras por parte do narrador, pronomes pessoais de 1ª pessoa ou pronomes demonstrativos etc. –, ou pela ausência delas, Heródoto indica ao destinatário como receber o quadro descritivo apresentado e como ele dever ser lido³⁵. Conclui-se, então, que a história para Heródoto seria uma certa investigação, organizada em forma de registro escrito, das opiniões apresentadas por personalidades históricas e/ou suas realizações a partir do olhar de um certo indivíduo que tem por finalidade persuadir seu(s) destinatário(s) através de sua exposição.

³⁴ “[...] *the Histories have a conscious method, purpose, and literary construction*”. (LATEINER, 1989, p. 3, tradução nossa)

³⁵ Hartog, 1999, p. 269. Para mais informações sobre o “método histórico de Heródoto”, ver texto de D. Lateiner (1989).

M. I. Finley (1959) comentou que se há poucas informações sobre Heródoto, sabe-se menos ainda sobre Tucídides³⁶. Pela forma que Tucídides entendia a história e por suas próprias palavras³⁷, especula-se que ele tenha vivido próximo ao período da Guerra de Peloponeso. Como Hartog (1999)³⁸ bem observou, o “ver” que está subtendido na proposta de Heródoto é um dos pontos que levaram Tucídides a elaborar sua própria ideia de história. Partindo do pressuposto de que o fazer história implica em “ver” o desenrolar dos acontecimentos, a história do passado passa a ser vista como uma impossibilidade. É a partir da impossibilidade de uma história do passado que Tucídides, segundo Hartog (1999), propõe a ideia da única forma de história possível: a história contemporânea.

Por defender a história contemporânea como a única “factível”, Hartog (1999) explica que Tucídides chegou a ser considerado o primeiro historiador de fato, passando a servir de modelo para os historiadores “positivistas”³⁹. Tucídides, no entanto, não aparenta ter rompido inteiramente com Heródoto. Na verdade, A. D. Morrison (2020) chegou a afirmar que Heródoto preparou o cenário para Tucídides aperfeiçoá-lo⁴⁰. O que Tucídides parece fazer é – aproveitando⁴¹ certos elementos da ideia de história de Heródoto – propor um novo tipo de história que enfatiza mais o “ver” e o papel de testemunha ocular do *histor*. Como explica Hartog (1999):

O sentido jurídico de *histor* (aquele em que devemos acreditar é aquele que viu e não aquele que ouviu) indica claramente uma inferioridade do ouvido com relação à vista. Para Tucídides, o saber histórico funda-se antes de tudo na *ópsis* (ou eu próprio vi, ou interrogo alguém que viu – e, nos dois casos, pode-se falar de *ópsis*); quanto à *akoé*, não tem ela grande

³⁶ Finley, 1959, p. 217.

³⁷ Finley (1959, p. 217) sustenta, como base numa declaração de Tucídides, que ele tenha nascido por volta de 460 a. C.

³⁸ Hartog, 1999, p. 277.

³⁹ Hartog, 1999, p. 278.

⁴⁰ Morrison, 2020, p. 29.

⁴¹ Zacharias Rogkotis (2006) sustenta a hipótese de que a obra de Tucídides exhibe certas semelhanças metodológicas com Heródoto, bem como a influência deste sobre o historiador. (ver ROGKOTIS, Zacharias. “Thucydides and Herodotus: Aspects of Their Intertextual Relationship”. eds. A. Rengakos and A. Tsakmakis. In Brill’s Companion to Thucydides. Boston: Brill, 2006, p. 57-86).

valor de verdade, motivo por que o passado não pode ser conhecido com certeza (Hartog, 1999, p. 283).

Ao estabelecer o “ver” como fundamento do “saber histórico”, Tucídides reforça o papel do *histor* como o juiz/testemunha descrito por Benveniste (1969). O *histor* é aquele que goza de certa confiança da comunidade e tem a prerrogativa de decisão sobre determinada causa, atuando não só como juiz, mas como se fosse uma testemunha ocular da causa resultante do conflito⁴². O que habilita o *histor* como autoridade parece ser uma certa credibilidade que ele tem junto à comunidade, fruto de um saber notório. A diferença entre a ideia de história de Heródoto e a de Tucídides parece partir da fonte desse saber.

Como Hartog (1999) sugere, para Heródoto o saber pode ter tanto “o ver” quanto “o ouvir” como fontes⁴³. Dessa forma, a história para Heródoto seria um tipo de saber que poderia ser construído a partir de coisas que ele tenha visto, mas também como fruto de coisas que ele tenha ouvido⁴⁴. Isso foi o que se tentou demonstrar ao investigar os vocábulos *historiē* e *apodexis*. Em ambos os casos, o *histor* seleciona, a partir de seus próprios princípios, aquilo que será comunicado. Sobre quais princípios Heródoto fundamenta sua decisão é algo de difícil determinação, como afirma Lateiner (1989)⁴⁵.

Apesar de admitir “o ver” e “o ouvir” como fontes válidas para produção de saber ou conhecimento, Heródoto não parecer dar a mesma credibilidade ou atenção a tudo que ouviu, omitindo deliberadamente certas informações⁴⁶. Hartog (1999) ainda explica que os relatos de Heródoto pressupõem “[...] um mundo onde é natural que a palavra valha como conhecimento”⁴⁷, onde a oralidade domina amplamente. Nesse sentido, o diferencial de Heródoto é apresentar por meio da escrita esse conhecimento, não que isso lhe desse maior credibilidade, mas simplesmente porque Heródoto não queria que essas informações fossem esquecidas ou alteradas com o passar do tempo⁴⁸. A autoridade continua repousando sobre quem diz, mas muda de figura

⁴² Benveniste, 1969, tomo II, p. 174.

⁴³ Hartog, 1999, p. 283.

⁴⁴ Lateiner (1989, p. 56) menciona que Heródoto teria listado mais de trezentos informantes.

⁴⁵ Lateiner, 1989, p. 59.

⁴⁶ Um exemplo disso são os casos relacionados a Ciro, apontados por Lateiner (1989, p. 60), em que Heródoto informa omitir certos relatos historiográficos (ver *Hrd.* I. 95. 1; 177; 214.5). Para outros exemplos, ver também Hartog (1999, p. 292).

⁴⁷ Hartog, 1999, p. 284.

⁴⁸ Ver *Hdt.*, I.1.0.

quando Heródoto se coloca como esse que diz, contrastando com a antiga tradição épica⁴⁹.

Com Tucídides parece haver uma mudança na forma como ele apresenta os seus relatos e no foco entre as funções do *histor*. Logo no início do seu texto, Tucídides expressa algumas diferenças em relação a Heródoto. O primeiro ponto é o modo como a obra é apresentada: “O ateniense Tucídides escreveu [sobre] a guerra...” (Θουκυδίδης Ἀθηναῖος ξυνέγραψε τὸν πόλεμον...) ⁵⁰. A primeira mudança que pode ser observada é a ausência do termo *historiē*, que Hartog (1999) afirma que Tucídides jamais utilizou⁵¹.

A proposta de Tucídides parece reforçar mais a função testemunhal do que a judicativa. Isso aparentemente teve um papel importante para a mudança de visão acerca da ideia de história. Lateiner (1989) sugere que Tucídides estabeleceu os princípios metodológicos ou “[...] a regra que os historiadores antigos endossavam ao lidar com os eventos do passado muito recente”⁵². De acordo com Lateiner (1989), a regra consistia em que:

[...] o historiador não deve aceitar a versão do informante aleatório ou o que parece plausível para ele, mas deve basear seu relato publicamente em relatos de testemunhas oculares que são meticulosamente comparados, uma vez que a memória e a lealdade (para não mencionar a perspectiva limitada no campo de batalha) produzem versões conflitantes (I. 22. 2-3; Lateiner, 1989, p. 76, tradução nossa)⁵³.

A descrição de Lateiner (1989) parece reforça a hipótese anterior de que Tucídides passou a valorizar mais a função testemunhal do *histor*. Vale ressaltar que não há aqui, necessariamente, uma substituição de uma função por outra. O historiador continua tendo a dupla função de “juiz/testemunha” que o *histor* desempenhava, mas, diferente de Heródoto, suas escolhas não

⁴⁹ Hartog, 1999, p. 286.

⁵⁰ *Tcd.* 1.1 (tradução nossa). Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0199>>. Acesso em: 03 de ago. de 2023. Optou-se por acrescentar a preposição “sobre” na tradução para completar o sentido do acusativo que coloca “*tὸν πόλεμον*” como objeto direto e assunto de “*ξυνέγραψε*” (ξυνέγραψε).

⁵¹ Hartog, 1999, p. 17. Por esse motivo não foi utilizada a tradução de Mario da Gama Kury (2001) para *Tcd.* 1.1.

⁵² “[...] *the rule that ancient historians endorsed when dealing with the events of the very recent past*” (Lateiner, 1989, p. 76, tradução nossa).

⁵³ “[...] the historian must not accept the random informant’s version or what merely seems plausible to him, but must base his published account on eye-witness reports which are meticulously compared, since memory and allegiance (not to mention limited perspective on the battlefield) produce conflicting versions (I. 22.2-3).”

são mais fruto de uma decisão arbitrária. Tucídides, segundo Lateiner (1989), estabelece como critério para tomada de decisão, sobre aquilo que parece confiável ou não, a seleção das testemunhas e a comparação dos relatos.

Tim Rood (2006) em seu artigo intitulado *Objectivity and Authority: Thucydides Historical Method*, explica que Tucídides tenta “[...] construir uma imagem de si mesmo como um narrador imparcial”⁵⁴. Assim como no início da *História* de Heródoto, a primeira linha da obra não serve apenas como apresentação da autoria e assunto, mas também como base para construção da autoridade das informações. Ao se apresentar como ateniense (Ἀθηναῖος), Tucídides revela sua ligação estreita com a Guerra do Peloponeso ao mesmo tempo que parece convencer seus leitores de que suas informações são confiáveis justamente por ele ter sido uma testemunha ocular dos acontecimentos. O que parece estar por trás dessa simples apresentação é, de certa forma, a defesa da validade dos escritos de Tucídides a partir da prerrogativa de que ele poderia descrever os acontecimentos, com uma maior credibilidade, simplesmente pelo fato de ter participado desse momento da história dos atenienses. Como afirma Rood:

A alusão de Tucídides à sua nacionalidade no início de sua *História* não apenas aumenta sua autoridade ao estabelecer sua estreita ligação com “a guerra do Peloponeso e dos atenienses”. Tucídides também estava se alinhando com dois importantes predecessores da prosa: o geógrafo e mitógrafo Hecateu e o Historiador Heródoto (Rood, 2006, p. 230)⁵⁵.

Como participante e testemunha ocular dos acontecimentos, Tucídides parece advogar para si uma posição privilegiada⁵⁶ que lhe daria um certo poder para julgar as versões e os informantes a partir da identificação das testemunhas oculares e da comparação dos seus relatos. As fontes de informação histórica seriam validadas por meio da comparação dos relatos de outras testemunhas que também participaram do desenrolar dos eventos. Contudo,

⁵⁴ “[...] *build up a n image of himself as an impartial narrator*” (Rood, 2006, p. 229, tradução nossa).

⁵⁵ “*Thucydides’ allusion to his nationality at the start of his History does not merely boost his authority by establishing his close link with “the war of the Peloponnesians and Athenians”. Thucydides was also aligning himself with two important prose predecessors: the geographer and mythographer Hecataeus and the historian Herodotus*” (Rood, 2006, p. 230, tradução nossa).

⁵⁶ Rood (2006, p. 230) cita uma outra passagem em que Tucídides faz questão de se aprestar como ateniense e do momento em que ele foi exilado. Este exílio, para Rood (2006), teria proporcionado a Tucídides “[...] uma excelente posição para obter informações de ambos os lados” (Rood, 2006, p. 230, tradução nossa).

a identificação dessas testemunhas só seria possível se o próprio historiador tivesse a certeza de que elas estiveram presentes, ativa ou passivamente, no momento dos acontecimentos. Essa certeza, por sua vez, só poderia ser obtida se o próprio historiador também fosse uma testemunha ocular dos fatos. Assim, Tucídides parece ratificar a sua própria regra acerca de como o historiador deveria basear seu relato ao mesmo tempo que confirmaria a ideia de história contemporânea como a única factível.

As palavras de Rood (2006) também confirmam o que foi dito anteriormente sobre uma certa ligação que Tucídides manteve com Heródoto. Alguns dos elementos historiográficos de Heródoto permanecem também na obra de Tucídides, por exemplo, a escrita como resultado das reflexões e do julgamento de um determinado indivíduo, bem como uma forma de registro da investigação acerca dos relatos ou realizações. Um outro ponto da historiografia de Heródoto, que ainda persiste na proposta de Tucídides, é a ideia da história como resultado de um ver. O nome de Tucídides no início de sua obra, assim como de Heródoto, não marca só autoria, mas serve também para lembrar ao leitor que tal relato é resultado de um ver particular, dirigido ao convencimento de seus destinatários.

A proposta de Tucídides se diferencia de Heródoto, basicamente, por sua mudança em relação a forma como o *histor* deve julgar os relatos. A mudança não se trata de um rompimento, mas de uma espécie de reordenamento da função do *histor*. Agora a função de testemunha tem primazia em relação ao juiz. Apesar de sutil, o impacto sobre a forma de fazer história é radical. Para que o *histor* julgue os relatos e determine qual é digno de confiança ou não, ele deve necessariamente ter estado presente como testemunha ocular dos eventos. A sua presença é necessária para legitimar a sua escrita como alguém não que ouviu, mas que viu os acontecimentos. Isso afasta a possibilidade de uma história do passado, feita apenas com base nos relatos de informantes aleatórios e no julgamento arbitrário de um indivíduo, ao passo que estabelece a história contemporânea como a única factível.

3. ARISTÓTELES E AS OPINIÕES DOS PREDECESSORES

Émile Boutroux (2000, p. 141) afirma que Aristóteles “[...] foi o verdadeiro fundador da linguagem científica universal”⁵⁷. Com essa afirmação, Boutroux parece mirar nas contribuições de Aristóteles na ressignificação de algumas

⁵⁷ Boutroux, 2000, p. 141.

palavras, dando-lhes um sentido mais rigoroso, e na ampliação do vocabulário⁵⁸ da língua ática por meio da criação de novos termos. Sendo assim, além de sua fama de “ledor”⁵⁹, Aristóteles também figura como um notável escritor. Essas características parecem ser relevantes para compreensão do pensamento do Estagirita. Portanto, levando em conta esses pontos iniciais, a análise da própria definição de história dada por Aristóteles deve ser o ponto de partida.

Com efeito, o historiador e o poeta não no dizer coisas com metro ou sem metro diferem (pois seria possível colocar os escritos de Heródoto em metros e em nada seria menos história com metro que sem metros); mas diferem nisto: em o primeiro dizer as coisas que aconteceram e o segundo as que poderiam acontecer. Por isso, a poesia é algo não só mais filosófico, mas também mais elevado que a história; pois a poesia diz de preferência as ações de modo universal e a história, as ações de modo singular (*Poética*, IX, 1451a36-1451b7)⁶⁰.

Se em Heródoto e Tucídides a análise das palavras é relevante, em Aristóteles não só as palavras, mas também o espaço dedicado para apresentação dessas e a forma como as define. Começando por esse último ponto, Aristóteles inicia sua definição propondo que o que distingue o *historiador* (ιστορικός) do *poeta* (ποιητής) não é o “dizer coisas com metro ou sem metro” (*Poética*, IX, 1451b), mas “o objeto” e “modo” próprio de ser⁶¹ de suas representações. A forma como Aristóteles constrói sua definição do conceito de *história*, partindo do esclarecimento daquilo que diferencia ou separa o “historiador” do “poeta”, ao mesmo tempo em que admite que ambos dizem alguma coisa, parece indicar não só diferenças, mas pelo menos um ponto de contato entre eles.

⁵⁸ Para uma lista de palavras criadas por Aristóteles, ver Boutroux, 2000, p. 141-142.

⁵⁹ “Diz-se que Platão, tendo notado o zelo e a vivacidade de espírito de Aristóteles, o chamava ‘o ledor’ e ainda ‘a inteligência’” (Boutroux, 2000, p. 32).

⁶⁰ “ὁ γὰρ ἱστορικός καὶ ὁ ποιητής οὐ τῷ ἢ ἔμμετρα λέγειν ἢ ἄμμετρα διαφέρουσιν (εἴη γὰρ ἂν τὰ Ἡροδότου εἰς μέτρα τεθῆναι καὶ οὐδὲν ἦττον ἂν εἴη ἱστορία τις μετὰ μέτρου ἢ ἄνευ μέτρων): ἀλλὰ τοῦτω διαφέρει, τῷ τὸν μὲν τὰ γενόμενα [5] λέγειν, τὸν δὲ οἷα ἂν γένοιτο. διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποιήσις ἱστορίας ἐστίν: ἡ μὲν γὰρ ποιήσις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἡ δὲ ἱστορία τὰ καθ’ ἕκαστον λέγει” (Aristóteles, 2018, p. 56-7, *Poética*, IX, 1451a36-1451b7).

⁶¹ No prefácio da tradução da *Poética*, publicada pela editora Autêntica (2018), o prof. Jacyntho Lins Brandão (2018, p. 10) afirma que Aristóteles foi o responsável pela elaboração do modelo teórico que se aplicava ao *corpus* da literatura disponível na época. O modelo seria constituído, basicamente, de três parâmetros simples: em quê (os meios), o que (os objetos) e como (os modos).

Aristóteles é claro ao afirmar que a metrificacão não diminuiria o valor histórico dos escritos de Heródoto. Por outro lado, o objeto e o modo desses escritos marcam uma distinção fundamental para o Estagirita. No primeiro caso, os objetos são descritos como “as coisas que aconteceram” ou “as que poderiam acontecer”. As primeiras são objetos da “história” enquanto as outras seriam próprias da “poética”. Já em relação aos modos de representacão desses objetos, a “história” é sempre representacão do “particular” (ἔκαστος) e a “poética” é sempre “universal” ou “geral” (καθόλου). Assim, a “história” é uma representacão de coisas particulares que aconteceram enquanto a “poética” consiste numa representacão de coisas que universalmente poderiam acontecer. Desta forma, descartada a metrificacão como elemento distintivo e demonstrado os pontos que de fato revelam as diferenças entre o “historiador” e o “poeta”, resta apontar o ponto de contato entre eles.

Ao voltar-se mais uma vez às palavras de Aristóteles, constata-se que o que “historiador” e “poeta” têm em comum é o “dizer” (λέγειν). O Filósofo é luminoso ao afirmar que não é no “dizer” que o “historiador” difere do “poeta”, visto que ambos dizem algo sobre alguma coisa de um determinado modo. O primeiro diz coisas que aconteceram de uma maneira particular. O segundo diz coisas que poderiam acontecer de maneira generalizada ou universal. O primeiro diz coisas que alguém “fez” (ἔπαθεν) ou que “lhe aconteceu” ou “experimentou” (ἔπραξεν)⁶². O segundo diz coisas que certo personagem “dirá” (λέγειν) ou “fará” (πράττειν) de acordo com a “verossimilhança” (εἰκὸς) ou a “necessidade” (ἀναγκάϊον)⁶³. Um diz coisas factíveis enquanto o outro diz coisas possíveis. Logo, se por um lado, os objetos e modos distinguem o “historiador” do “poeta”, por outro, é no “dizer” que eles se assemelham.

Nesse ponto, Aristóteles parece estabelecer como o papel do “historiador”, o dizer coisas particulares que aconteceram. Mas por quais meios o “historiador” deve dizer essas coisas o Filósofo não especifica nessa passagem, apenas afirma que “com metro ou sem metro” isso não desabonaria o seu valor histórico. Será em uma passagem posterior que Aristóteles parece responder mais claramente essa questão. Aparentemente aludindo a esse “dizer” dos “historiador”, Aristóteles o descreve como *narrativas históricas* (ιστορίας τὰς συνθέσεις)⁶⁴. Malcolm Heath (2009)⁶⁵ parece concordar com essa

⁶² *Poética*, IX, 1451b10.

⁶³ *Poética*, IX, 1451b8-9.

⁶⁴ *Poética*, XXIII, 1459a21-22.

⁶⁵ HEATH, Malcolm. Cognition in Aristotle's Poetics. *Mnemosyne*, 62 (1), p. 51-75. White Rose Research Online. Disponível em: <https://brill.com/view/journals/mnem/62/1/article-p51_4>.

suposta alusão quando afirma que ao mencionar Heródoto na *Poética*, IX, 1451b5-7, Aristóteles provavelmente estaria pensando na “história narrativa”⁶⁶.

Heath (2009) entende que Aristóteles vê o “trabalho do historiador” apenas como a produção de um relato sobre o que aconteceu⁶⁷. É aparentemente dessa compreensão simples do “trabalho do historiador” que Aristóteles coloca a “poética” em uma posição privilegiada em relação à “história”. Nas palavras do Filósofo, “[...] a poesia é algo não só mais filosófico, mas também mais elevado que a história”⁶⁸. Aqui, mais uma vez, é necessário observar como Aristóteles constrói sua definição. O primeiro ponto a ser observado é que Aristóteles não está comparando a “história” com a “poética” apenas, mas contrastando-as com o pensamento filosófico. É supostamente em vista da proximidade com o pensamento filosófico que Aristóteles atribui o grau de superioridade de uma sobre a outra.

Nesse ponto, Aristóteles parece apresentar mais um elemento distintivo entre a “história” e a “poética”. Além dos tipos de objetos e o modo como são expressos pelo dizer do “historiador” e do “poeta”, Aristóteles também aparenta usar o “pensamento filosófico” como critério de avaliação. Heath (2009) parece identificar o “pensamento filosófico” com a busca pelo “porque” determinadas coisas seguem um determinado padrão⁶⁹. Heath parece apoiar-se no modo com que a “história” e a “poética” se referem as coisas, justificando a relevância de uma em relação à outra a partir da proximidade desse tipo de pensamento. Segundo Heath (2009), “o ponto de Aristóteles em *Poética* 9, então, é que os historiadores não estão comprometidos com o projeto explanatório sistemático e profundo que é a filosofia”⁷⁰.

A justificativa de Heath, para tal afirmação, reside no fato de que historiadores como Tucídides, ainda que possam observar um “padrão recorrente” nos assuntos humanos, não explicam por que esse padrão é recorrente⁷¹. Com isso Heath não está dizendo que Tucídides fosse incapaz de perceber a “verdadeira causa” da Guerra do Peloponeso, mas que qualquer causa que

xml>. Acesso em: 19 de ago. de 2023.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 63 (13).

⁶⁷ *Ibid.*, p. 64 (14).

⁶⁸ *Poética*, IX, 1451b5-6.

⁶⁹ Heath, 2009, p. 63-4 (13-4). O Autor (2009) parece partir da ideia de *causa*, desenvolvida por Aristóteles em suas obras, para definir o que caracteriza o “pensamento filosófico”.

⁷⁰ “*Aristotle’s point in Poetics 9, then, is that historians are not committed to the systematic, deep explanatory project that is philosophy*” (Heath, 2009, p. 64 (14), tradução nossa).

⁷¹ *Ibid.* p. 64 (14).

ele aponte será sempre referente aquele evento, ou seja, a sua explicação consistiria em “[...] apenas um conjunto de declarações particulares sobre essa guerra em particular, não uma declaração explicitamente universal”⁷². Heath até especula que Tucídides pudesse ter esse padrão em mente, mas sem a explícita articulação e explicação desse padrão, a descrição de Tucídides não passaria de uma experiência (*empeiria*)⁷³.

Em contrapartida, Heath (2009) afirma que “a descrição do trabalho do poeta é mais exigente do que a do historiador”⁷⁴. A sua justificativa é que “o historiador relata uma série de eventos, enquanto o poeta constrói uma sequência de eventos”⁷⁵. Ao descrever o trabalho do historiador como um “relato”, Heath parece compreendê-lo como o registro de uma “série de eventos” que são apresentados um depois do outro sem uma ligação necessária entre eles. Para Heath a falta de uma conexão causal, que explique a relação entre os eventos, tornaria a “história” inferior a “poética”. Nas palavras de Heath:

A sequência não deve ser apenas uma coisa após a outra, mas uma coisa por causa da outra, de acordo com a necessidade ou probabilidade. É isso que dá aos enredos poéticos sua universalidade; e é isso que faz da poesia – não uma filosofia, mas algo *mais* filosófico do que histórico (Heath, 2009, p. 65)⁷⁶.

Mais uma vez é necessário chamar atenção para o que Aristóteles aparentemente estar fazendo. A organização hierárquica estabelecida tem o “pensamento filosófico” como critério ordenador. É comparando a “história” e a “poética” com o “pensamento filosófico” que Aristóteles parece colocar uma à frente da outra. Não se trata de dizer qual a mais importante, mas qual está mais próxima da filosofia. Ste Croix (1992, p. 29) destaca que na *Poética* IX, a “história” não é absolutamente menosprezada, mas é dito apenas que ela é menos filosófica e valiosa do que a poesia. Heath (2009, p. 64 (14)), por

⁷² *Ibid.* p. 64 (14).

⁷³ *Ibid.* p. 64 (14).

⁷⁴ “*The poet’s job description is more demanding than the historian’s*” (Heath, 2009, p. 65 (15), tradução nossa).

⁷⁵ “*The historian reports a series of events, while the poet constructs a sequence of events*” (Heath, 2009, p. 65 (15), tradução nossa).

⁷⁶ “*The sequence must be not just one thing after another, but one thing because of another, in accordance with necessity or probability. That is what gives poetic plots their universality; and that is what makes poetry—not into philosophy, but into something more philosophical than history*” (Heath, 2009, p. 65 (15), tradução nossa).

sua vez, afirma que a utilidade dos relatos históricos não é necessariamente menor do que os enredos poéticos, haja vista que Aristóteles, em certas ocasiões, advogaria que a *empeiria* seria mais útil na prática do que *tebknê*.

A ordem hierárquica entre “história” e “poesia” leva em consideração a sua proximidade com o “pensamento filosófico” e no fato deste ter como principal característica a compreensão de certos padrões, identificando sua “causa”. O caso da “poética” ser mais filosófica do que a “história”, não a torna inutilizável. Nesse sentido, a história seria útil na reunião e apresentação daquilo que aconteceu de maneira individual, mas, pela falta do conhecimento ou identificação de suas causas, ela estaria desprovida da universalidade, que é aquilo que aproximá-la-ia da filosofia.

As palavras de Aristóteles comprovam que ele tinha conhecimento da obra de Heródoto e aparentemente de Tucídides⁷⁷. A sua definição de “história” parece vir do conhecimento que ele possuía desses e possivelmente de outros historiadores⁷⁸ de sua época, Xenofonte, por exemplo. O historiador, provavelmente, foi um dos autores que teria influenciado o entendimento de Aristóteles sobre a “história” e o papel do “historiador”. Xenofonte aproxima-se de seus predecessores (Heródoto e Tucídides) à medida que trata de temas e personagens apresentados nas obras desses respectivos historiadores⁷⁹. Porém, os escritos de Xenofonte são geralmente associados às obras de ficção. A justificativa para tal associação está no suposto aproveitamento de Xenofonte dos lapsos⁸⁰ temporais nos relatos históricos dos predecessores para, a partir daí, preenchê-los com narrativas provavelmente ficcionais⁸¹. Nesse sentido, Xenofonte parece utilizar os relatos históricos para dar aos seus relatos ficcionais um verniz de verossimilhança.

⁷⁷ Ste. Croix (1992, p. 24; 27) presume, a partir da referência a Alcibiades na *Poética*, IX, 1451b10, que Aristóteles teria em mente Tucídides como um exemplo desse tipo de fazer história.

⁷⁸ Ste Croix (1992, p. 27) sugere que Aristóteles tenha tido conhecimento de outros historiadores da época como Xenofonte, Éforo, Teopompo, Calístenes (parente de Aristóteles) e atidógrafos como Hellanicus, Cleidemus e Androtion.

⁷⁹ A *Cirópédia* é geralmente classificada como uma espécie de biografia parcialmente ficcional acerca da vida de Ciro. Este personagem foi tratado por Heródoto no primeiro livro das *Histórias* (ver *Hrd* 1.35.1; 46.1; 54.1; 71.1; 72.1...) e por Tucídides (1.13; 16). Para outras comparações entre a obra de Xenofonte e Hérodoto, ver a obra de Bodil Due (*The Cyropaedia: Xenophon's Aims and Methods*. Aarhus: Aarhus University Press, 1989).

⁸⁰ Ver Cerdas, 2011, p. 83; 109.

⁸¹ Cerdas (2011, p. 102; 109) fala de uma manipulação do material histórico de Heródoto por parte de Xenofonte.

Apesar da relevância de Xenofonte, reconhecemos que um artigo não poderia dar conta desse e de outros autores que deram suas contribuições para o desenvolvimento da ideia de “história”. Dessa forma, optou-se apenas por fazer uma breve referência ao modo como Xenofonte se apropriou dos relatos históricos e como desenvolveu seu relato verossímilante. Um aprofundamento desse autor e de seu método deverá, necessariamente, passar por um estudo sobre a influência do movimento sofistas sobre o seu pensamento, bem como de uma exposição comparativa entre as obras dos predecessores e seu próprio relato. Assim, para um exame mais criterioso desses pontos, recomenda-se a leitura de obras de referência como a *Historia de la filosofía griega* (1988, v. III) de W. K. C Guthrie e especialmente o estudo publicado pelo Prof. Dr. Emerson Cerdas (2011), intitulado “A Ciropedia de Xenofonte: um romance de formação na Antiguidade”.

Além das influências de outros historiadores, alguns *scholars*, como G. E. M de Ste Croix (1992, p. 29), afirmam que o próprio Aristóteles também teria sido um historiador. A justificativa para tal afirmação estaria em uma série de obras⁸² atribuídas ao Estagirita. Como historiador, Aristóteles reuniu e registrou uma série de eventos. Dessa forma, tendo se utilizado desse gênero, seria estranho que Aristóteles desprezasse completamente as “narrativas históricas”. Contudo, como filósofo, Aristóteles parece incorporar o trabalho do historiador ao seu próprio método de investigação.

Heath (2009, p. 64) explica que “[...] em seu papel de filósofo, Aristóteles foi capaz de detectar um padrão nos dados, explicar o padrão e usar a explicação para apoiar um argumento”⁸³. É basicamente desses pontos que o “método diaporético”⁸⁴ de condução de investigação parece se constituir. Primeiramente, com o fim de “bem solucionar aporias”, Aristóteles recomenda que a investigação inicie “pelo conhecimento geral das dificuldades apresentadas pelos predecessores, das dificuldades que resultam das formulações deles e daquelas que não foram tratadas”⁸⁵. No entanto, para dar esse primeiro passo, é necessário reunir as “opiniões dos predecessores”.

⁸² Para a lista de obras, ver Ste Croix, 1992, p. 29.

⁸³ “But in his role as a philosopher, Aristotle was able to spot a pattern in the data, explain the pattern, and use the explanation to support an argument (*Pol.* 8.4, 1338b40-9a4).” (HEATH, 2009, p. 64 (14), tradução nossa).

⁸⁴ Para uma descrição detalhada deste método, recomendasse a leitura do artigo intitulado “Aristóteles e a pertinência do método diaporético” (*Hypnos*, v. 50, 1º sem., 2023, p. 30-42), disponível em: <<https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/677/639>>.

⁸⁵ Pinheiro, 2023, p. 36. Ver também *Metafísica*, III. 1, 995a27-29.

É na reunião e apresentação das opiniões dos predecessores que Aristóteles exerce seu papel de “historiador”. Por mais que existam críticas que questionem a confiabilidade do testemunho de Aristóteles, como a feita por Harold Fredrik Cherniss⁸⁶, é inegável que ao reunir e apresentar as “opiniões dos predecessores”, Aristóteles forneceu – ainda que não seja totalmente confiável – uma série de informações e autores importantes para a história da filosofia. O próprio Cherniss (1964) admiti que o material reunido por Aristóteles pode ser aproveitado por historiadores modernos, desde que “o processo de interpretação de Aristóteles” possa ser revertido⁸⁷. A crítica de Cherniss é importante para lembrar que o objetivo de Aristóteles é o pensamento filosófico. Isso, no entanto, não exclui o aspecto histórico de sua obra, assim como não impede que um historiador também possa apresentar uma postura filosófica, como sugere W. K. C. Guthrie (1998) ao se referir a Tucídides como “o historiador filosófico”⁸⁸.

A “história”, na busca de Aristóteles por causas que expliquem certos padrões, é incorporada como um passo metodológico na ação investigativa⁸⁹. Enrico Berti (1998, p. 80) sugere que Aristóteles agia como uma espécie de juiz, julgando quais dos argumentos dos seus predecessores eram válidos ou não. As palavras de Berti lembram uma das funções do *histor* que foi apresentada no início deste trabalho e que fora exercida por Heródoto e Tucídides. Para Berti (1998), Aristóteles se apropriaria das opiniões dos predecessores como “uma espécie de confirmação histórica”⁹⁰, não apenas descrevendo de maneira imparcial, mas interpretando-as e incorporando ao desenvolvimento do seu próprio pensamento.

⁸⁶ CHERNISS, H. *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. New York: Octagon Books, 1964. Em 1935, Cherniss publica sua crítica a forma como os historiadores modernos da filosofia reproduzem as interpretações de Aristóteles acerca dos pré-socráticos. Para Cherniss (1964), “não há relatos nas obras de Aristóteles, porque Aristóteles não era um doxógrafo, mas um filósofo que buscava construir uma filosofia completa e final” (Cherniss, 1964, p. 347, tradução nossa).

⁸⁷ Cherniss, 1964, p. 347.

⁸⁸ GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Editorial Cremos, 1988, v. III, p. 92.

⁸⁹ Aristóteles recomenda que ao abordar qualquer tema, se deve iniciar a investigação pela “opinião do predecessores” (ver: *Met.* I. 3, 983b1-3; *Met.* III. 1, 995a27-29, também *De Anima* I. 2, 403b20-23.)

⁹⁰ Berti, 1998, p. 80.

A presente investigação levou à conclusão de que o termo “história” parece ter surgido a partir da figura do *histor*. Levando em consideração a dupla função de juiz e testemunha que o *histor* desempenhava, Heródoto parece ter enfatizado mais a função judicativa e a partir dessa posição definiu a “história” como uma certa investigação, organizada em forma de registro escrito, das opiniões apresentadas por personalidades históricas e/ou suas realizações a partir do olhar de um certo indivíduo que tem por finalidade persuadir seu(s) destinatário(s) através de sua exposição.

Tucídides, sem romper completamente com Heródoto, parece ter entendido que a função testemunhal do *histor* teria primazia em relação a judicativa, visto que o “historiador” só estaria em condições seguras para deliberar sobre os relatos dos informantes/testemunhas, se ele mesmo tivesse sido uma testemunha ocular dos eventos. A mudança estabelecida por Tucídides parece ter levado a ideia de que a única história factível é a história contemporânea, compreendida como o registro escrito que não resultaria apenas de uma decisão arbitrária do *histor*, mas de sua visão testemunhal.

Aristóteles, dando evidências de que não só conhecia as obras historiográficas dos seus predecessores, como também acabou se utilizando de suas contribuições, descreve-as como “narrativas históricas”. Essas foram entendidas como o relato de coisas que aconteceram de maneira particular. A ausência da “universalidade” apesar de afastar a “história do pensamento filosófico”, não a esvazia por completo de sua utilidade. O filósofo parece se utilizar da investigação histórica na medida em que reúne e registra as opiniões dos predecessores, incorporando essas ao seu método de condução da investigação. A interpretação que Aristóteles fez dessas opiniões pode ser passível de crítica, mas não invalida totalmente o relato dessas.

A busca por uma narrativa imparcial ou desprovida de algum grau de interpretação parece ser utópica. Os historiadores (Heródoto/Tucídides) não parecem ter cogitado essa hipótese. Em suas respectivas obras, eles tiveram o cuidado de vincular seus relatos ao olhar que cada um lançou sobre os eventos, divergindo entre si na forma como eles julgaram suas fontes. Aristóteles não parece muito distante, nesse aspecto, dos seus predecessores historiógrafos.

Contudo, o seu compromisso com o pensamento filosófico faz com que o Estagirita vá além do papel do historiador. Não se trata de um rompimento, com a “história”, mas um reordenamento dessa dentro de um método que tem

como primazia o pensamento filosófico. A “história” não seria, em Aristóteles, um fim em si mesma, mas um meio para se chegar ao verdadeiro objetivo da ação investigativa. Aqui vale ressaltar que não é objetivo deste artigo defender a exclusividade do uso das opiniões dos predecessores por parte de Aristóteles. É notório que outros, como seu mestre Platão, utilizaram das opiniões dos predecessores como fontes para o desenvolvimento de suas próprias ideias. O ponto que se buscou demonstrar é que o Estagirita é o primeiro a estabelecer a opinião dos predecessores como parte fundamental do método de investigação. Logo, com base no que foi apresentado aqui, parece razoável que Aristóteles seja identificado não só como filósofo, mas também um historiador da filosofia.

[Recebido em agosto/2023; Aceito em setembro/2023]

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ed. Trilingüe. Grego – Espanhol – Latim. Trad. Valentín García Yebra. Madrid: Editorial Gredos, 1998.
- BAKKER, Egbert J.; JONG, Irene J.F. de; WEES, Hans Van. *Brill's Companion to Herodotus*. Boston: Brill, 2002.
- BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions ind-européennes*. Tomo II. Paris: Minuit, 1969.
- BOUTROUX, Émile. *Aristóteles*. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- CERDAS, Emerson. *A Ciropedia de Xenofonte: um romance de formação na Antiguidade*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011.
- CHERNISS, H. *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. New York: Octagon Books, 1964.
- BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 1988.
- FINLEY, M. I. *The Greek Historians: The Essence of Herodotus, Thucydides, Xenophon e Polybius*. New York: The Viking Press, 1959.
- FONTOURA, Antonio. *Teoria da história*. Curitiba: InterSaberes, 2016.
- GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Editorial Credos, 1988. Volume III, página 92.
- HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: Ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.
- HERÓDOTO. *Historia*. Libro I – Clío. Introducción de Francisco R. Adrados; Traducción y notas de Carlos Schrader. Madrid: Editorial Gredos, 1992.
- HERODOTUS. *The Histories*. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0125%3Abook%3D1%3Achapter%3D1%3Asection%3D0>. Acesso em 27 jul. 2023.
- LATEINER, Donald. *The historical method of Herodotus*. Canada: University of Toronto Press, 1989.
- MORRISON, A. D. *Apollonius Rhodius, Herodotus and Historiography*. New York: Cambridge University Press, 2020.

- PINHEIRO, A. C. S. Aristóteles e a Pertinência do Método Diaporético. *Hypnos*, v. 50, 1º sem., 2023, p. 30-42.
- PRESS, Gerald A. History and the Development of the Idea of History in Antiquity. *History and Theory*, vol. 16, no. 3, 1977, p. 280–96. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/2504834>. Acesso em 26 jul. 2023.
- ROAD, Tim. Objectivity and Authority: Thucydides Historical Method. In: A. Rengakos and A. Tsakmakis (eds.). *Brill's Companion to Thucydides*. Boston: Brill, 2006, p. 225-49.
- ROGKOTIS, Zacharias. Thucydides and Herodotus: Aspects of Their Intertextual Relationship. In: A. Rengakos and A. Tsakmakis (eds.). *Brill's Companion to Thucydides*. Boston: Brill, 2006, p. 57-86.
- STE CROIX, G.E.M. "Aristotle on history and poetry (Poetics, 9, 1451a36-b11)." In: A.O. Rorty (ed.). *Essays on Aristotle's Poetics*. Princeton, 1992, 23-32.
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Mário da Gama Kury. Edição 4ª. Brasília: UnB, 2001.

ACRASIA Y CONFLICTO DISPOSICIONAL EN LA *MEDEA* DE SÉNECA

AKRASIA AND DISPOSITIONAL CONFLICT IN *SENECA'S MEDEA*

MILAGROS MARIBEL BARROSO ROJO*

Resúmen: En el presente artículo se propone una interpretación *acrática* de la *Medea* de Séneca en la que se plantea el conflicto moral como una batalla entre dos disposiciones dentro del principio rector: una disposición orientada hacia la recta razón, o voluntad de Zeus, y otra hacia la opinión. En tal sentido, se intenta desafiar los análisis que niegan la posibilidad de la *akrasia* en la doctrina estoica al proporcionar una perspectiva alternativa para el estudio del fenómeno de la incontinencia fuera de la teoría motivacional aristotélica y del intelectualismo socrático. Esta interpretación se apoya en el análisis de Richard Joyce de la *Medea* de Eurípides, que caracteriza la *akrasia* como un conflicto que surge de la autonomía del *hegemonikon*, y en la tesis disposicional del *hegemonikon* de Irene Liu, quien aboga por una lectura del Sabio estoico que va más allá de las visiones tradicionales.

Palabras claves: *Akrasia*; Estoicismo; *Medea*; Séneca.

Abstract: This article proposes an *akratic* interpretation of Seneca's *Medea* that views the conflict as a battle between two dispositions within the ruling principle: one oriented toward right reason, or Zeus' will, and the other toward the opinion. This interpretation relies on Richard Joyce's analysis of Euripides' *Medea*, which characterizes *akrasia* as a conflict arising from the autonomy of the ruling principle, or *hegemonikon*, and Irene Liu's dispositional thesis of the *hegemonikon*, which contends for a reading of the Stoic Sage that goes beyond the traditional views. The present is an attempt to challenge analyses that deny the possibility of *akrasia* in the Stoic doctrine and provide an alternative perspective for studying the phenomenon of incontinence, which is so common among human beings, outside of Aristotelian motivational theory, and Socratic intellectualism.

Keywords: *Akrasia*; Stoicism; *Medea*; Seneca.

* Investigadora en la Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Chile. <https://orcid.org/0000-0002-3918-8210>. Email: mbarroso@alumnos.uahurtado.cl

INTRODUCCIÓN

El personaje trágico Medea fue muy importante en el estoicismo antiguo ya que este encarna el impacto negativo que tienen las pasiones en el alma humana, las cuales los estoicos desaconsejaban. Lucio Anneo Séneca, integrante del llamado estoicismo imperial, reinterpretó la tragedia original de Eurípides de acuerdo con la psicología estoica con el fin de ilustrar la importancia de extirpar las pasiones en vez de moderarlas.

Es bien sabido que Jason, esposo de Medea y a quien ella ha apoyado incondicionalmente en el pasado, la repudió. Además de ello, Creonte, rey de Corinto y padre de la nueva esposa de Jasón, ha condenado a Medea al exilio sin sus hijos. En respuesta a lo que considera una injusticia, Medea decide vengarse de la traición de su marido poniendo fin a la vida de a quienes él más ama, sus hijos, así que en el lapso de un día planea su crimen. Sin embargo, durante este tiempo Medea duda horrorizada por lo que está a punto de hacer, al reconocerlo opuesto a la recta razón: “*Could I shed the blood of my children, my own youngsters? Do not say so, mad rage! Let that unbeard-of deed, that abomination, be left untouched by me as well.*” (*Med.*, 930). A pesar de su reflexión, Medea recuerda que ha sido condenada al exilio sin su marido e hijos, centrando de nuevo su atención en la traición sufrida y asintiendo a la pasión exclama: “*Anger, where you lead, I follow.*” (*Med.*, 950). Acto seguido, comete el doble infanticidio.

Desde una perspectiva estoica, Medea proporciona un ejemplo de cómo las pasiones pueden afectar la racionalidad del agente. La Medea de Séneca delibera sobre su ira y finalmente decide asentir a la idea que le informa acerca de la injusticia sufrida, en tanto, sigue el impulso que la obliga a ejecutar un curso de acción que ella cree reparatorio, la venganza, a pesar de que sabe que el crimen que está a punto de cometer va en contra de la naturaleza o recta razón.

Desde la teoría estoica de la acción, el comportamiento de Medea puede ser visto como el resultado de una fuerte reacción emocional ante una grave ofensa, la cual puede expresarse como (primera presentación): ‘He sido traicionada y ofendida’. Medea asiente (*sunkatathesis*) a esta presentación inaprehensible (*akataleptikai phantasia*), es decir, a un juicio falso o sostenido débilmente¹, y actúa guiada por la presentación impulsiva (*hormetike*

¹ Desde la perspectiva estoica, las presentaciones pueden ser aprehensibles e inaprehensibles. Las opiniones, las cuales no son más que asentimientos a presentaciones inaprehensibles, son

phantasia): ‘Quiero devolver el daño recibido’, pero lo hace de manera excesiva, es decir, apasionadamente: ‘Quiero devolver el daño recibido de la manera más espectacular’. Entonces, impulsada por la ira, Medea planea el daño más increíble para Jasón: la muerte de sus hijos, quienes, ¡vaya!, son sus propios hijos. Después de esto surge otra presentación, pero esta vez aprehensible (*kataleptike phantasia*): (segunda presentación) ‘Matar a mis propios hijos va en contra de la naturaleza o recta razón’, e inmediatamente se genera un nuevo impulso (*hormetike phantasia*): ‘No debo matar a mis hijos’, la cual, a pesar de su elocuencia, no es lo suficientemente fuerte como para persuadir y modificar la acción de Medea, quien termina matando a sus hijos.

La pregunta que naturalmente surge es: ¿por qué Medea actúa con base en la primera presentación y no a la segunda? Una posible respuesta es que Medea, guiada por la pasión, asiente la primera presentación luego de considerarla como la más convincente y persuasiva. Sin embargo, esta respuesta aún debe aclarar la razón por la cual Medea considera esta primera presentación más convincente que la segunda.

De acuerdo con Séneca, el error de Medea fue permitir que la pasión incursione en su alma ya que es imposible mantener el control sobre la pasión una vez que esta ha entrado. La razón por sí sola es impotente cuando se enfrenta a un curso de acción apasionado. En palabras de Séneca,

Reason herself, to whom the reins of power have been entrusted, remains mistress only so long as she is kept apart from the passions: if once she mingles with them and is contaminated, she becomes unable to hold back those whom she might have cleared from her path. For when once the mind has been aroused and shaken, it becomes the slave of the disturbing agent.²
(*On Anger*, II, VII, 3-4).³

La adaptación de Séneca de la tragedia de Eurípides tiene el propósito de mostrar el efecto nocivo de permitir que las pasiones, especialmente la más destructiva de todas, la ira, entren en el alma humana. Medea, quien no

proposicionalmente falsas o débiles. Cuando una proposición es verdadera pasa a ser entonces una presentación aprehensible, esto es, un conocimiento.

² “*Commota enim semel and excussa mens ei serve to convince.*” Séneca se adhiere a la ortodoxia estoica, que concede a las pasiones un contenido judicativo, y se aparta de la posición de Posidonio, quien, adhiriéndose a una ontología platónica, afirmaba que las pasiones no eran juicios, sino que eran el resultado de la parte apetitiva del alma (cf. *SVF* 1.209; *SVF* 3.461).

³ La versión de *On Anger* corresponde a la traducción de John W. Basore (The Loeb Classical Library, London, 2003).

era una sabia estoica⁴, se encontraba en un dilema entre buscar venganza dañando a Jasón de la manera más apoteósica posible o abstenerse de matar a sus propios hijos. Su decisión no se basó en los preceptos de la sabiduría estoica, sino en una razón apasionada a la que luego no pudo controlar.

Los antiguos ocupaban el término *acrasia* para denotar una falta de auto-control o cierta incontinencia en los actos humanos. Aristóteles pensaba que la acción incontinente surgía de la debilidad de la voluntad o del conflicto entre el deseo y la razón como elementos constitutivos de diferentes partes del alma humana. Mientras Sócrates consideraba que nadie escogía hacer mal de manera voluntaria sino por ignorancia. En consecuencia, no tenía sentido para Sócrates considerar la incontinencia como parte de la conducta humana. Estas dos posturas son más conocidas como la teoría motivacional y el intelectualismo socrático, respectivamente.

Sin embargo, interpretar la incontinencia tal y como se hereda de la tradición dentro de la doctrina estoica sin distorsionarla en gran medida es un verdadero desafío. Aunque hay poca evidencia de la respuesta de los estoicos ortodoxos a las ideas de Platón y Aristóteles sobre la *acrasia*, su psicología monista hace difícil interpretar las acciones incontinentes como contrarias a lo que constituye la mejor decisión o el conocimiento de todas las cosas (*the all-things-considered judgments*) (Gerson, 2016). Esta aparente inconsistencia es problemática porque sugiere que la doctrina estoica, que es principalmente una práctica moral, no aborda un comportamiento tan común entre los seres humanos como los actos incontinentes.

Son conocidas las objeciones de fervientes detractores del estoicismo, como Galeno y Plutarco, contra Crisipo por su aparente inconsistencia en la negación del fenómeno de la incontinencia y su interpretación de Medea. A su vez, estos detractores son criticados por fomentar una interpretación platónica o, en todo caso, no estoica, del análisis de Crisipo.

Richard Joyce ha propuesto recientemente una interpretación diferente para el comportamiento incontinente de la Medea de Eurípides, la cual no implica un conflicto entre diferentes partes del alma. Joyce sugiere abordar

⁴ A pesar de que la Medea de Séneca es una bruja con poderes extraordinarios y sobrenaturales (una bruja de corazón negro) y a veces también se describe como semihumana (Griffiths, 2006), no es de esta manera que se retrata al Sabio estoico. Una de las virtudes del Sabio estoico es que tiene una disposición ecuánime y serena, en tanto, no acepta presentaciones inaprensibles. El juicio del Sabio es siempre consistente con la recta razón o naturaleza. Incluso si duda de una presentación, el Sabio suspende el juicio y se abstiene de tomar decisiones precipitadas (cf. *SVF* 3.548).

la incontinencia desde la tesis estoica de la autonomía del principio rector o *hegemonikon* y en tanto, desde su capacidad de dar asentimiento, no solo de manera voluntaria sino también valóricamente. Joyce afirma que Medea no es incontinente por asentir a presentaciones contradictorias sino por cometer infanticidio de una manera “*free, conscious, and intentional*” (Joyce 1995, 315), a la par que evalúa lo contrario como mejor o apropiado.

Por otra parte, la obra de Séneca excluye la posibilidad de que Medea se conduzca mal por ignorancia, ya que Medea es consciente en todo momento de que su plan es contrario a la recta razón o naturaleza. Lo anterior parece ser sugerente de un marco aristotélico para discutir la incontinencia de Medea, pero a diferencia de la filosofía de Aristóteles que permite una partición del alma, la doctrina estoica se basa en un claro monismo psicológico que hace imposible interpretar el conflicto de Medea como un conflicto motivacional como el planteado por Aristóteles.

En el presente trabajo se sostiene que la profundidad de la descripción de la psicología detrás del infanticidio de Medea por parte de Séneca puede ser útil para determinar de donde proviene la acción incontinente en el marco de la doctrina estoica. Para asegurarnos de que esta interpretación senequiana de Medea sea coherente con la teoría estoica de la acción y su monismo psicológico, también es necesario considerar los principios estoicos ortodoxos compartidos por Séneca (véase Inwood, 1985; 1993).

Luego, en lugar de interpretar la Medea de Séneca como un personaje acrático a través del intelectualismo socrático o la teoría motivacional aristotélica, este artículo explora la incontinencia en esta tragedia desde una perspectiva disposicional que se condice con la doctrina estoica. El conflicto disposicional se entiende como la tensión inapropiada de una disposición que va hacia dos direcciones diferentes, una hacia la naturaleza/recta razón y la otra hacia la opinión/deseo. Sin embargo, en contraste con los otros relatos de la *acrasia*, la díada opinión/deseo se coloca en un dominio más apropiado dentro de la doctrina estoica: el principio rector o *hegemonikon*. Esta lectura se apoya principalmente en dos interpretaciones: la defensa de Irene Liu del carácter disposicional del *hegemonikon* y la interpretación de Richard Joyce de la *acrasia* en Medea de Eurípides.

Finalmente, el presente es un intento de explicar la incontinencia en la Medea de Séneca a través de los principios estoicos y, por lo tanto, de ofrecer una posible perspectiva estoica sobre la psicología detrás del comportamiento incontinente, una ocurrencia extendida en la vida humana. Para lograr lo anterior, en primer lugar, se vinculan las ideas de Séneca sobre la ira con su

interpretación de Medea. A continuación, se combinan los puntos de vista de Richard Joyce e Irene Liu con el fin de desarrollar una comprensión estoica de los actos incontinentes. Finalmente, se describe la Medea de Séneca como un caso de conflicto disposicional en consonancia con las interpretaciones anteriores.

IRA EN LA *MEDEA* DE SÉNECA

A diferencia de Epicteto (*Diss.* 1.28.6-12), quien empatizaba con el sufrimiento de la Medea de Eurípides y hasta cierto punto reconocía como moralmente legítimo su deseo de venganza, Séneca retrata a Medea como una figura oprobiosa y colérica desde el principio de la obra.

Séneca coincidía con los filósofos antiguos en considerar la ira como el deseo de devolver un daño. Creía que la ira era exclusiva de los seres racionales porque solo puede surgir donde existe la razón. Además, concebía la ira como la más inhumana de todas las pasiones, dado que a pesar de que los humanos tienen una tendencia natural a la mansedumbre, bajo los efectos de la ira son compelidos a hacer el mal. De acuerdo con Séneca, “*wild beasts and all animals, except man, are not subject to anger; for while it is the foe of reason, it is, nevertheless, born only where reason dwells.*” (*On Anger*, II, III.4).

Está bien establecido que el movimiento estoico se divide en tres períodos: el estoicismo temprano (la “Stoa antigua”) del siglo III al II a.C.; el estoicismo medio desde el siglo II hasta el siglo I a.C.; y el estoicismo tardío (también conocido como el estoicismo imperial o romano) del siglo I al III d.C. Séneca pertenece al tercer período, el cual se caracteriza por enfatizar la ética moral y su práctica, así como por revitalizar las ideas estoicas ortodoxas.

Debido a lo anterior, Séneca es a veces descrito como un filósofo “eclectic” en la literatura experta, ya que algunas de sus ideas difieren de la filosofía estoica ortodoxa. Sin embargo, uno podría preguntarse si eso que llaman “doctrina estoica” realmente existió o si es solo una construcción exegética moderna. En cualquier caso, no es ampliamente aceptado entre los expertos utilizar el término “eclectic” para describir la filosofía de Séneca. Algunos de ellos argumentan que si esto tiene algo de cierto, sólo lo es de una pequeña parte de todo su sistema (Inwood, 1993).

Séneca, en realidad, sigue la ortodoxia estoica que enfatiza evitar las pasiones porque surgen de razones equivocadas y conducen al exceso. Critica a Aristóteles por argumentar que las acciones languidecen sin pasiones y por creer que estas son útiles en contextos específicos, como la ira entre los

soldados. Séneca sostenía que las pasiones no afectaban provechosamente a la acción humana porque el comportamiento virtuoso podía llevarse a cabo sin ellas. Por el contrario, los que están bajo el control de las pasiones pueden cometer crímenes brutales e inhumanos. Séneca fue testigo de ello al presenciar de primera mano los excesos de Nerón y Calígula (*On Anger*, L.IX.1-4).

Séneca también critica a Teofrasto, discípulo de Aristóteles, por creer que una buena persona debe reaccionar con ira ante la injusticia. Por el contrario, Séneca define la ira como la reacción de una mala disposición al daño recibido. Frente a la deshonra, una persona virtuosa “*Will perform his duties undisturbed and unafraid (...) My father is being murdered-I will defend him; he is slain-I will avenge him, not because I grieve, but because it is my duty.*” (*On Anger*, LI, XII, 2). La persona virtuosa actúa basándose en la recta razón y no en la mera opinión.

El Sabio estoico emplea la razón sin dejarse afectar por las pasiones ya que siempre mantiene una disposición alegre (*gaudium*) (*Epistles* LIX, 2). Cuando alguien actúa mediante una pasión específica, solo emplea la razón para justificar sus acciones, siendo la misma pasión la que lo impulsa. En palabras de Séneca, “*reason wishes the decision that gives to be just; anger wishes to have the decision which it has given seem just. Reason wants to judge what is equitable, while anger wants what it has judged to appear equitable.*” (*On Anger*, LI, XVIII, 1).

Para ilustrar su punto, Séneca usa el ejemplo de Cneo Calpurnio Pisón, ex gobernador de Siria, quien condenó a muerte a un soldado bajo la influencia de la ira por llegar sin su compañero de batalla. El día de la ejecución, el soldado desaparecido reapareció, y el centurión encargado de ejecutar la pena de muerte pidió a Cneo Pisón que reconsiderara el veredicto. Cneo Pisón, enojado por ser contradicho frente a la multitud reunida, ordenó la ejecución de los dos hombres inocentes y del centurión. Condenó al primer hombre a muerte por regresar sin su compañero de batalla, al segundo por desencadenar la condena de su compañero de batalla y al tercero por desobedecer la orden de ejecutar la sentencia.

El ejemplo anterior muestra cómo la pasión puede distorsionar la razón, especialmente en el caso de la ira, la cual Séneca caracteriza como un deseo de castigar una injuria (*On Anger*, LI, III, 2). Cree que la ira es la emoción humana más desagradable porque, en otras pasiones, se puede reconocer un grado de quietud y tranquilidad (*On Anger*, LI, I, 1).

Junto con definirla, Séneca enumera las características fisiológicas de la ira: rostro temerario y amenazante, semblante sombrío, apariencia ceñuda, andar apresurado, respiración acelerada, ojos brillantes, dientes apretados y cabello erizado. Aunque otras pasiones tienen signos físicos (*Epistles* CVI⁵; *On Anger*, LI, I, 3-5), los marcadores somáticos de la ira son tan obvios que no se pueden ocultar. Esto explica por qué la Medea de Séneca no engaña a Creonte para ganar otro día para su plan de venganza, a diferencia de la Medea de Eurípides. Según Séneca, la ira se puede observar a través de las expresiones faciales, no se puede ocultar.

Séneca enfatiza la importancia de evitar que las pasiones entren en el alma en lugar de tratar de expulsarlas una vez que lo hacen. La razón de esto es que las pasiones comienzan siendo débiles y se fortalecen con el tiempo (*Epistles* CXVI, 3). Sólo el sabio estoico es capaz de separarse voluntariamente de las pasiones (*Epistles* CXVI, 4). Séneca compara la voluntad con el deseo, diciéndole a Lucilio: “*I shall be kindly and indulgent toward the objects for which you strive (...). For after I have issued my prohibition against the desire, I shall still allow you to wish that you may do the same things.*” (*Epistles* CXVI, 1). La suposición detrás de esto es que el agente moral siempre es libre de dar su asentimiento o no.

Siguiendo la tradición estoica, Séneca cree que las pasiones provienen de los juicios, esto es, de dar asentimiento a presentaciones inaprehensibles – falsas- o sostenidas de manera débil. Aun así, el principio rector⁶ sigue siendo la fuente tanto de las pasiones como de las acciones rectas:

For, as I said before, these two do not dwell separate and distinct, but passion and reason are only the transformation of the mind [regium principale] toward the better or the worse. How, then, will the reason, after it has surrendered to anger, rise again, assailed, and crushed as it is by vice? Or how shall it free itself from the motley combination in which a blending of all the worse qualities makes them supreme? (On Anger. LI, VIII, 3) [Corchetes nuestros].

Las pasiones implican modificaciones en la facultad racional (cf. Nussbaum, 1994); más específicamente, son desviaciones del principio rector. La toma de decisiones inapropiadas por parte del principio rector muestra su

⁵ La versión de *Epistles* corresponde a la traducción de John G. Fitch, The Loeb Classical Library, (2000).

⁶ En el estoicismo griego, *hegemonikon*, en Séneca *regium principale* (*On Anger*, LI, III, 7) o *principale animi* (*Epistles* CXXI, 10).

apego a un sistema de valores contrario a la recta razón, es decir, muestra la preferencia o estimación del agente moral por las cosas que están fuera de su control, lo que hace que el alma se mueva de manera errática y violenta. Séneca cree que la pasión sólo puede ser reprimida por otra pasión: la ira por el miedo, la apatía por la ira, el miedo por el deseo, etcétera. (*On Anger*, LI, X, 1). Por lo tanto, cuando damos crédito a la opinión y dejamos entrar la pasión, somos conducidos irremediabilmente más allá de la razón (*On Anger*, LI, VIII, 1).

Volvamos a Medea. ¿Por qué Medea se debate entre dar su asentimiento a la presentación aprehensible, que le informa que matar a sus propios hijos va en contra de la naturaleza y la presentación inaprehensible, que la impulsa a buscar venganza motivada por lo que percibe como una injuria? Además, ¿por qué Medea da su asentimiento a esta última y no a la primera?

Podríamos intentar considerar lo que debió haber sucedido desde una perspectiva estoica. Medea pudo haber buscado venganza de manera más apropiada, dirigiendo su venganza hacia Jasón, castigándolo a él en lugar de a sus propios hijos. Alguien que aspire a la sabiduría estoica habría hecho lo anterior, ya que el castigo tiene un valor terapéutico para corregir el comportamiento (*On Anger*, LI, XII, 1-2; LII, XXXI, 8; LI, XIX, 5-7). Alternativamente, Medea pudo haber reconocido que su hogar, su marido y sus hijos, todos ellos arrebatados de su lado, entraban en la taxonomía estoica de los indiferentes, posesiones externas que están más allá del control del agente. En resumen, Medea pudo haber aceptado su destino y lidiado con su sufrimiento de una mejor manera.

Sin embargo, Medea, impulsada por la pasión, optó por buscar el mayor mal para Jasón: la muerte de sus propios hijos. Está claro que Medea no era una Sabia estoica, de serlo hubiese retirado a tiempo su fatal plan. De hecho, Séneca sitúa a Medea en la antítesis del Sabio estoico. A pesar de ir en contra de la naturaleza o recta razón, los actos de Medea no son el resultado de la ignorancia o de una voluntad débil. Medea tampoco actuó desde un lugar fuera de la razón sino a través (más allá) de la razón y del libre albedrío. ¿Dónde surge la falta de autocontrol de Medea (si es que existe tal cosa)? ¿Es posible una interpretación incontinente de su situación?

LAS INTERPRETACIONES DE LIU Y JOYCE SOBRE LA AUTONOMÍA Y LA DISPOSICIÓN RACIONAL EN EL *HEGEMONIKON*

En *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Brad Inwood discute si el alma en la doctrina estoica tiene varias facultades o si su psicología es meramente monista. Inwood también se pregunta si el *hegemonikon* puede oponerse a la recta razón y si algún factor puede disminuir su control sobre la conducta humana. Inwood sostiene que lo anterior es clave para entender la relación entre la psicología y la ética estoica (Inwood, 1985, 28). Esto es bastante cierto.

El *hegemonikon* puede definirse como el centro de las operaciones de la mente en la epistemología estoica. También se le llama el “principio rector” o la “parte dirigente” del alma. Este se encarga de cuatro capacidades tanto teóricas como prácticas: recibir presentaciones, asentir (o no) a las presentaciones, generar un impulso acorde al asentimiento y razonar.

Por último, la capacidad de razonamiento juega un papel crucial en la organización y producción de la experiencia humana. El razonamiento es responsable de conectar la recta razón, naturaleza o la voluntad de Zeus (todas expresiones de virtud en la doctrina estoica) con las acciones humanas, así como de la evaluación con base en la disposición del *hegemonikon*. El *hegemonikon* del Sabio, lleva a cabo el razonamiento de manera virtuosa y de acuerdo con la naturaleza (*kata physin*). En cambio, el *hegemonikon* del necio razona de manera inconsciente o descuidada.

A pesar de centrarse en temas diferentes, las interpretaciones de Richard Joyce e Irene Liu abordan, de una u otra manera, la capacidad del *hegemonikon* para asentir de diferentes maneras. Como resultado, ambas perspectivas comparten aspectos clave que permiten una lectura convergente y facilitan la comprensión del razonamiento llevado a cabo por Medea y su decisión de actuar en contra de la recta razón.

En su análisis de la Medea de Eurípides, Richard Joyce argumenta que la incontinencia de Medea consiste en desobedecer la voluntad de Zeus. Medea cree que dañar a sus propios hijos es contrario a la recta razón, pero continúa haciéndolo con el fin de causar el daño más grave posible a Jasón, incluso si para ello es necesario matar a sus propios hijos. ¿Por qué Medea toma esta decisión? Según Joyce, la falta de autocontrol de Medea puede estar relacionada con la falibilidad de su *hegemonikon* durante la etapa de evaluación. Incluso el *hegemonikon* es capaz de cometer errores, señala

Joyce, por ejemplo: “*it can judge that there is a dog when there is no dog, and is no less rational for that.*” (Joyce, 1995, 331).

Irene Liu, por su parte, critica la exégesis tradicional que enfatiza el contenido del conocimiento del Sabio, presuponiendo un concepto de logos que los estoicos en realidad no compartían (Liu, 2008, 247). Según Liu, esta interpretación retrata al Sabio estoico como un ideal inalcanzable y pasa por alto el hecho de que la filosofía estoica implica una práctica y no un mero conocimiento teórico. En lugar de centrarse en el contenido del conocimiento del Sabio, Liu propone ver la sabiduría estoica como la práctica de una “*careful, methodical, and perfectly rational disposition.*” (Liu, 2008, 247), características distintivas del Sabio estoico. Cualquier interpretación de la sabiduría estoica que consistentemente falle en explicar esta práctica es deficiente.

A continuación se analizan las dos interpretaciones.

(i) La interpretación caritative de Richard Joyce

Richard Joyce ofrece una interpretación alternativa de la incontinencia en el estoicismo temprano, según la cual afirmar que una acción es incontinente exige dos características clave. El primer requisito es que debe ser una acción libre, consciente e intencional; y el segundo es explicar cómo un acto contra la recta razón, o la voluntad de Zeus, puede ser libre, consciente e intencional. En otras palabras, se debe poder explicar cómo es posible el comportamiento incontinente dentro de la psicología estoica a pesar de que sostiene que el alma no tiene partes distintas sino facultades distintas. Ambas condiciones hacen poco probable que la *acrasia* de Medea pueda atribuirse a un conflicto motivacional o que pueda leerse a partir del intelectualismo socrático.

La razón prescribe la acción según la teoría estoica de la acción (*De Stoic. Repug.* 1037F; DL, VII 86), la irracionalidad no tiene cabida en el alma estoica. Sin embargo, las acciones que son motivadas por la pasión requieren una explicación dentro de esta doctrina. Joyce interpreta el acto de dar asentimiento en la epistemología estoica como la instanciación de términos generales o particulares preexistentes en el alma, a través de la percepción con base en las presentaciones (*aísthçsis*). La facultad responsable del asentimiento es el principio rector o *hegemonikon*.

It is the hegemonikon which applies the concepts and makes logical connections, and the hegemonikon is entirely rational. The fact that it may, on

occasions, misapply concepts and make false connections does not mean that it ceases to be rational (Joyce, 1995, 324).

El caso del aracnofóbico pone de relieve este punto. A pesar de sostener la falsa creencia de que ‘Todas las arañas son aterradoras’ y deducir ‘Esto es aterrador’ ante la presentación de una araña y, en tanto, huir ante su presencia, aun así su acción puede considerarse racional porque es su principio rector o *hegemonikon* el que está produciendo este razonamiento. Supongamos que a lo largo de los años, la misma persona ha recibido suficiente información de su terapeuta de que ‘No todas las arañas son aterradoras’. A pesar de ello, lo más probable es que nuestro aracnofóbico siga evitando las arañas, como es el caso de muchas personas con fobias. El conocimiento experto no altera la forma en que el aracnofóbico reacciona ante la presencia de arañas.

Según la interpretación de Joyce, en presencia de una araña, el aracnofóbico podía asentir a dos presentaciones, a saber, una con el contenido proposicional ‘Esta es una araña; luego es peligrosa y debo huir’, y otro con el contenido proposicional ‘Esto es una araña pero la razón indica que no todas las arañas son peligrosas; luego, debo quedarme’. A pesar de reconocer que la razón le aconseja actuar de acuerdo con el conocimiento informado de que no todas las arañas son peligrosas, como se afirma en la segunda presentación, el aracnofóbico corre desfavorido porque ya está bajo el control del impulso excesivo y apasionado producido por la primera presentación. En consecuencia, el aracnofóbico actúa incontinentemente desobedeciendo a la razón al huir aterrado ante la presencia del arácnido. Esta explicación muestra el mecanismo de una pasión específica, el miedo, dentro la teoría estoica de la acción; sin embargo, no da cuenta de la acción incontinente en sí misma, ya que,

[I]f the rational processes of the soul judge that Ψ is best, and it is the soul alone that is responsible for action, then what room is there for the agent to choose not to Ψ ? where would the urge to Φ come from? (Joyce, 1995, 325).

Crisipo propuso el modelo de oscilación para explicar los actos acráticos, sugiriendo que el alma del agente fluctúa muy rápidamente y que debido a ello, los asentimientos contradictorios no ocurren simultáneamente. Por lo tanto, no habría un conflicto genuino, sólo un cambio de mentalidad entre asentimientos a proposiciones opuestas (Joyce, 1995, 325). Otra interpretación posible, dice Joyce, es asignar las características idiosincrásicas del impulso del agente a la acción asociada con el asentimiento, lo que determinaría el

impulso de este. Joyce considera que estas interpretaciones son fundamentalmente eliminativistas (1995, 326).

La interpretación de Joyce retrata a Medea como siendo presionada por dos presentaciones distintas pero no necesariamente contradictorias: Ψ exige venganza [(a) conduce al infanticidio], y Φ exige amor maternal por sus hijos [(b) siempre conduce a evitar el infanticidio]. Sin embargo, no hay contradicción directa porque Ψ y Φ no son proposicionalmente opuestas, aunque sus resultados sí lo sean, ya que conducen a las acciones (a) y (b) las cuales están claramente en oposición.

Lo anterior es coherente con la doctrina estoica, que afirma que el principio rector o *hegemonikon*, no puede admitir contradicción. Sin embargo, como dice Joyce, si puede dar su asentimiento a dos o más proposiciones simultáneamente. Por ejemplo, puede dar su consentimiento tanto a Ψ como a Φ simultáneamente. En la doctrina estoica, el asentimiento no es obligatorio, ya que el principio rector o *hegemonikon* es libre y autónomo, es decir, tiene el poder de rechazar o asentir a las presentaciones.⁷

La incontinencia de Medea es causada por su determinación de realizar Φ a pesar de que sabe que va en contra de la voluntad de Zeus o la recta razón. Da su asentimiento a los juicios evaluativos “ Ψ es la mejor opción disponible para mí” y “La situación es Ψ -exigente”, pero finalmente decide seguir adelante con la opción Φ . Asentir simultáneamente a estos dos últimos juicios de valor no trae consigo una contradicción, aunque sus consecuencias -incluido cualquier impulso asociado-, se contradigan entre sí.

It is not because this constitutes assent to a contradiction that she is irrational (for I have argued that we need not interpret her as doing so), nor is it because she assents to something against the will of Zeus that she is irrational (that would be mere error). She is irrational because she assents to something against the will of Zeus while believing that it is against the will of Zeus; knowing that the rational design of the universe prescribes Ψ , she chooses not to Ψ . (Joyce, 1995, 331).

⁷ Ted Brennan sostiene que la noción de autonomía en el estoicismo debe entenderse como cierto tipo de autonomía relativa a si la causa que conduce a la acción del agente es externa, es decir, puede encontrarse fuera o dentro de él. Según Brennan, “*I am free to do otherwise, so far as external factors are concerned; that is what it means to say that I am autonomous.*” (Brennan, 2005, 293).

La desobediencia de Medea revela el aspecto intencional de su acción incontinente. Ella elige seguir su propia opinión, deseo o voluntad en lugar de la voluntad de Zeus.

Joyce cumple con los criterios para una interpretación incontinente de Medea mencionados anteriormente en esta sección: el infanticidio que comete es un acto “libre, consciente e intencional”. Esta interpretación proporciona una explicación completa de la acción incontinente de Medea, sin descuidar la psicología monista estoica. En lugar de enfatizar un conflicto entre partes del alma, ilumina la relación no necesaria -o contingente- entre el juicio y la verdad dentro de la doctrina estoica, reconociendo con ello la posibilidad de error. Encontrar una explicación para esta acción dentro del alma humana permite la acción incontinente y, de alguna manera, explica cómo un agente decide no realizar lo que ha evaluado como “la mejor” acción.

Sin embargo, Joyce no explica por qué el incontinente actúa así.

(ii) La tesis disposicional de Irene Liu

Un desafío importante para la tradición ha sido conciliar el consenso que existe sobre estos tres temas: 1) que el telos humano consiste en una vida guiada por la razón perfecta; 2) que la razón perfecta es el acuerdo con la naturaleza (*kata physin*); y 3) que la naturaleza es el orden providencialmente establecido de todas las cosas (Liu, 2008), con la posibilidad epistemológica y moral de captar este orden tanto por el Sabio como por el necio.

De acuerdo con la tradición, lo que distingue al Sabio del necio es el conocimiento que cada uno posee. Mientras el primero solo tiene creencias verdaderas y conocimientos estables e inquebrantables, el segundo tiene creencias verdaderas y falsas, lo que limita su comprensión de los principios de la naturaleza. Es cierto que, según la doctrina ortodoxa, se necesitan conocimientos significativos de física para convertirse en un Sabio. Sin embargo, en opinión de Liu, ninguno de los héroes estoicos, Odiseo, Sócrates o Diógenes de Sinope, tuvo grandes conocimientos en esta materia.

Por encima de todo, la sabiduría estoica requiere una comprensión integral del orden ocupado por todas las cosas. Como ya se ha dicho, se trata de un “*knowledge [epistêmê] of things human and divine*” que no admite grados. No hay término medio (*meden metaxy*): se es Sabio o se es necio. Por lo tanto, la sabiduría es vista como unívoca e iguala al Sabio y a Zeus, lo que hace que el Sabio sea moral y epistemológicamente perfecto (Liu, 2008, 249). Liu cree que una interpretación que solo se centra en el contenido del

conocimiento del Sabio, sin considerar otros aspectos de la sabiduría estoica, pasa por alto este aspecto práctico de la moralidad.

Una interpretación de la sabiduría estoica debe explicar cómo lo extraordinario en el Sabio estoico -representado por figuras como Odiseo, Sócrates y Diógenes de Sinope- coincide con lo que es común u ordinario para todos los humanos. Esto se debe a que el estoicismo sostiene que la sabiduría es accesible a todo el género humano.

En este sentido, tanto el necio como el Sabio comparten la misma fuente de creencias derivadas de la naturaleza que adquirimos cuando fuimos niños. Los antiguos griegos se referían a esta fuente de creencias como *katalepsis*, que se traduce como “aprehensión” y significa la capacidad de “captar” algo con la mente. El Sabio y el necio comparten por igual esta habilidad. Esta habilidad permite al género humano desarrollar tanto sus tareas diarias como sus reflexiones más profundas. Lo anterior hace posible el progreso intelectual dentro de la doctrina estoica (*prokopē*) o —para no confundir este progreso con grados— lo que es lo mismo, posibilita el cambio de un estado de ignorancia a uno de sabiduría repetidamente sostenido por los estoicos.

Wisdom, for Stoics, represents the perfection of reason. Humans are rational beings, and human reason is perfectible. Thus, through cultivation and practice, wisdom is both possible and natural for all humans (Seneca, *Eps* 89.4; 124.14; Liu, 2008, 250).

Sin embargo, no debemos dejarnos engañar: la distinción entre el Sabio y el necio no se basa únicamente en el contenido de sus creencias. La singularidad del Sabio radica en la firmeza y seguridad con la que sostiene sus creencias, mientras que el necio tiene un control débil sobre ellas. Zenón ilustró esto con la conocida analogía de la mano derecha cerrando el puño: la mano abierta es la presentación, cerrar la mano es dar el asentimiento a la presentación, el puño es la aprehensión o cognición, y la mano izquierda sosteniendo el puño es el conocimiento (*SVFI* 66: *Acad.* 2.144-145; *SVF* 1.66).

El punto crucial en la sabiduría estoica no consiste en aquello que el Sabio sabe, sino cómo lo sabe. Esto no significa que el contenido no juegue un papel importante en la sabiduría estoica. Lo que significa es que lo que hace la diferencia y marca lo extraordinario en el Sabio es cómo recibe ese conocimiento y en tanto, cómo actúa con base en él.

Liu afirma que el conocimiento es fundamental, pero que este se describe como un saber qué, por qué y, lo que es más importante, cómo. El “cómo” tiene que ver con cómo las acciones del Sabio están alineadas con el orden

natural. El orden consiste principalmente en la armonía y la conservación de uno mismo y de los demás seres vivos (Liu, 2008, 254). En la cosmología estoica, este orden se expresa por la razón perfecta y bondad de la naturaleza. Los seres humanos tienen acceso a este orden a través de ideas preconcebidas (*prolêpseis*) que emergen “naturalmente” (*physikôs*) y “sin intención” (*anepitechnêtôs*), mientras que las concepciones emergen a través de la “instrucción” (*didaskalias*) y la “atención” (*epimeleias*)” (Liu, 2008, 261). Por lo tanto, Liu sostiene que “*On the Stoic view, all humans have some grasp of goodness and truth simply in virtue of being rational.*” (Liu, 2008, 262).

El argumento de Liu recupera dos significados del término *episteme* en griego: el conocimiento como *corpus* de conocimiento y el conocimiento como el proceso de conocer (Liu 2008, 263). En este último sentido, el conocimiento se define como una disposición (*hêxis proairetikê*) a adquirir creencias de dos maneras: precipitadamente, como el necio, o metódicamente, como el Sabio:

Thus, in the practical domain, what differentiates the Sage from the Fool is that his actions emanate from a perfectly rational disposition, such that he will never be susceptible to moral error. This will show in a kind of equanimity and tranquility. (Liu, 2008, 268).

En primer lugar, el sabio estoico no acepta presentaciones inaprehensibles (*akataleptikai phantasia*) y, en segundo lugar, compara las impresiones basadas en la percepción (*aisthesis*) con las ideas que ya posee. Por ejemplo, a pesar de que el necio sabe que los dulces no son una buena opción para su salud, se apresura a comerlos cuando los ve. En circunstancias similares, el Sabio evalúa la situación con ecuanimidad y sin pasión (*apatheia*), esto es, sopesa la presentación del dulce con el conocimiento de que comerlo es dañino para su salud y actúa adecuadamente, es decir, no lo come.

La disposición racional para el entendimiento ecuánime y desapasionado “*is achieved through honing one’s reasoning ability and cultivating a rational attitude toward life.*” (Liu, 2008, 270). Liu compara esta disposición práctica con andar en bicicleta. Más allá de los conocimientos teóricos y prácticos, la capacidad de andar en bicicleta finalmente ocurre cuando se alcanza el equilibrio, lo que permite que la bicicleta sea guiada. La agencia moral debe ser una tensión neumática perfecta por parte del principio rector o *begemonikon*. Además del conocimiento de la física, la lógica y la ética, es fundamental cultivar esta disposición perfectamente racional “*practicing caution and reserve when assessing complicated situations.*” (Liu, 2008, 270).

En resumen, la interpretación de Liu es coherente con, por un lado, los tres puntos estoicos fundamentales, a saber, el propósito de la vida es ser guiada por la naturaleza o recta razón, la exigencia de una comprensión profunda del orden universal de todas las cosas y el rechazo de los grados de conocimiento o virtud; y por el otro, la caracterización de la sabiduría estoica como una práctica accesible para todas las personas.

ACRASIA COMO UN CONFLICTO DISPOSICIONAL EN LA MEDEA DE SÉNECA:
LA RAZÓN VS. LA RAZÓN

Joyce y Liu comparten dos puntos. Están de acuerdo en que la distinción entre el Sabio y el necio está determinada principalmente por sus prácticas morales. Por lo tanto, desafían las interpretaciones que solo se refieren al contenido del conocimiento en la sabiduría estoica para explicar la acción humana. En segundo lugar, coinciden en la centralidad epistémica y ética del principio rector o *hegemonikon* en la doctrina estoica. Ambos la ven como la facultad racional responsable tanto de la adquisición como de las conexiones lógicas, así como de los juicios morales y cómo el agente los ejecuta. Esta facultad racional, sin embargo, en ambos casos, no es inmune al error, lo que no la hace irracional (Joyce, 1995, 331; Liu 2008, 266).

Incluso si el principio rector o *hegemonikon* asiente a una presentación inaprensible, esto es a una mera opinión que puede o bien ser falsa o bien sostenida de manera débil, lo hace voluntariamente. El error es causado no solo por sus creencias, sino también por la forma en que interpreta los objetos, las personas y las situaciones desde una disposición inadecuada. Se puede dar tanto el asentimiento a las presentaciones verdaderas como a las falsas, ya que el principio rector o *hegemonikon* es libre y autónomo. Este punto es crucial porque permite la desobediencia del agente y, eventualmente, el acto incontinente en los humanos.

El acto continente requiere de un mandato externo y del *desideratum* de actuar siguiendo la voluntad de Zeus. Sin embargo, Joyce utiliza términos judicativos -rationales- en lugar de pasionales para describir este deseo. Este es un punto esencial de su interpretación porque pone de relieve el hecho de que el deseo en el estoicismo no pertenece a una parte irracional del alma, sino que, por el contrario, tiene cabida en el principio rector o *hegemonikon*.

El deseo del Sabio se traduce en el sentido del deber actuar de conformidad con la recta razón, deseo/deber que el Sabio tiene automáticamente porque solo posee conocimiento -no meras opiniones-. Para aquellos que

no son sabios, el deseo puede moverse o bien en la dirección correcta (el deber) o bien en la dirección equivocada (la pasión). Un acto de incontinencia ocurrirá dentro de la doctrina estoica si esto último sucede.

Con frecuencia, las personas consideran los actos incontinentes como un indicador de ausencia de voluntad. La persona que sucumbe a los dulces, o que tiene miedo a las arañas, o que dominada por la ira busca hacer daño es, en última instancia, una persona con débil voluntad. Sin embargo, esta visión de la incontinencia puede que coincida con la psicología aristotélica, que se basa en una ontología compuesta por diferentes partes del alma, pero no se corresponde, en absoluto, con el estoicismo. Los estoicos creían que las pasiones, que se refieren a asentir a presentaciones falsas o débiles, eran las responsables de las acciones contrarias a la recta razón o a la voluntad de Zeus. Por lo tanto, abogaban por la erradicación de las pasiones, en especial, por aquello que no son sabios.

Como afirma Liu, el margen para el fracaso de la racionalidad está dado, no sólo por el contenido de las verdades fundamentales o principios de la naturaleza, sino también por la forma en que las personas las aprehenden, es decir, por la disposición con la dan su asentimiento.

El hecho de que Medea no siguiera la voluntad de Zeus muestra una falta de autocontrol o autodominio, bajo el entendido de que el dominio de sí mismo consiste en actuar conforme a la naturaleza o recta razón. Sobre todo, muestra un principio rector apasionadamente dispuesto desde el principio que la compele a abandonar el razonamiento basado en la recta razón y seguir el razonamiento con base en su ira. Esto tiene sentido cuando nos damos cuenta de que una de las definiciones estoica de *episteme* es “*a disposition in the reception of phantasiai, ametaptotos hipo logoi*” (DL VII; 47; Stobaeus II, 74), o como dice Gerson, “*a disposition toward all-things-considered.*” (Gerson, 2016).

La virtud implica no sólo los preceptos morales relacionados con las verdades y los principios naturales, sino también la manera o disposición en que un agente moral recibe las presentaciones y da su asentimiento. La recepción adecuada de las presentaciones requiere que el agente moral tenga “*a highly developed sense of consistency*”, así como una “*healthy amount of caution*” (Liu, 2008, 265). De esta manera es posible evitar dar asentimiento a presentaciones que son inconsistentes o débiles. El estado mental en el que asignamos ideas preconcebidas a los objetos del mundo debe ser expresión de una tensión neumática equilibrada. El Sabio estoico supera a otros

mortales debido a su estado mental de calma, ecuanimidad e impasibilidad, comúnmente conocido como *ataraxia*.

El extenso pasaje de Séneca a continuación parece apoyar esta interpretación:

The fiery mind is by its nature most liable to wrath. For as there are the four elements of fire, water, air and earth, so there are the corresponding properties, the hot, the cold, the dry, and the moist. (...) Hence it is that we call some regions moist, some dry, some hot, some cold. The same distinctions apply to animals and to men; it makes a great difference how much of the moist and the hot each man has in him; his character will be determined by that element in him of which he will have a dominant proportion. (On Anger, LII, XIX,1).

Más allá de los factores naturales, otras situaciones pueden cambiar el carácter de alguien y hacerlo susceptible a la ira,

But while nature makes certain persons prone to anger, there are likewise many accidental causes which are just as effective as nature. Some are brought into this condition by sickness or injury of the body, others by toil or unceasing vigils, by nights of anxiety, by yearnings and the affairs of love; whatever else impairs either body or mind, produces a diseased mental state prone to complaint. But these are all only beginnings and causes; habit counts for most, and if this is deep-seated, it fosters the fault. (On Anger, LII, XX, 1).

Disposición debe entenderse aquí como una inclinación o estado mental que lleva al Sabio a actuar con prudencia (*kata physin*) y al necio de manera precipitada. Si hubiese sido sabia, Medea se habría visto que lo que pensaba que era preferible para ella (causar el daño más extremo a Jasón) iba en contra de su condición de madre y, en la terminología de Joyce, en contra de la naturaleza o de la voluntad de Zeus. Sin embargo, Medea estaba apasionadamente dispuesta desde un principio, por lo que no evaluó la situación de una manera ecuaníme y sosegada. Ella recibió dos presentaciones, Φ y Ψ , una que la dirigía hacia el conocimiento o recta razón y la otra hacia la opinión o pasión, pero para el momento en que ambas fueron asentidas ya la pasión estaba dentro de ella.

Por lo tanto, el conflicto en la Medea de Séneca puede enmarcarse como un conflicto disposicional en el sentido descrito anteriormente. El argumento procede de la siguiente manera: Medea recibe una presentación inaprehensible (*akataleptos fantasia*) acerca del nuevo matrimonio de Jasón, así como

también es informada de su inminente exilio sin sus hijos. Debido a que no es una sabia estoica, recibe la noticia con una disposición descuidada y repentina. Por lo tanto, Medea definió su situación como “traición” y asintió a la presentación (1) ‘He sido agraviada’. Su asentimiento a (1) la lleva a la opinión de que debe vengarse. Dado que (1) es una presentación inaprehensible, es decir, una presentación falsa o débil o lo que es lo mismo, una opinión, el comportamiento de Medea se inclina hacia el exceso, a la pasión: (1. A) ‘Mataré a sus hijos’. Sin embargo, en este punto, Medea recibe otra presentación, esta vez aprehensible (*kataleptiké fantasia*), es decir, indiscutiblemente verdadera, que le revela que estos niños son suyos. Esta nueva presentación clasifica sus acciones como “impiedad”. Como resultado, ella asiente a la presentación (2) ‘No debo matar a mis hijos’.

Hasta aquí, el comportamiento de Medea ha sido impulsado por la misma facultad racional, el principio rector, pero de diferentes maneras: por una parte, la disposición se inclina hacia la opinión o el deseo apasionado (1) y por la otra, hacia el conocimiento o deseo recto (2). Debido a que Medea no es una sabia su principio rector la lleva al primero (1). Una vez más: la doctrina estoica no requiere una división del alma para explicar el conflicto acrático, porque el impulso (*horme*) del que emanan todas las acciones puede basarse en la mera opinión (*alogos orexis*) o en el conocimiento (*eulogos orexis*), proviniendo ambos del principio rector.

Volviendo a la pregunta original de este texto, ¿por qué Medea elige la primera presentación en lugar de la segunda? Se puede decir que a pesar de que Medea está de acuerdo con (2) y se ha hecho cargo de su afinidad con sus hijos, ha estado pasionalmente dispuesta desde el principio. Solo necesita recordar las condiciones en las que la fortuna la ha puesto para restaurar su ira.

Medea no es incontinente porque asiente a dos presentaciones contrarias. En la psicología estoica esto no es posible. Sin embargo, como se ha dicho, (1) y (2) no son contradictorios, sino dos presentaciones diferentes. La presentación (1) es inaprehensible y la (2) es aprehensible, cada una asociada a dos impulsos diferentes: (1) opinión/deseo de venganza y (2) deber de madre. Por lo tanto, Medea puede dar su asentimiento a ambos al mismo tiempo. Sin embargo, como afirma Liu (2008, 265), es difícil, sino imposible, para alguien que carece de una disposición ecuánime, tranquila y cuidadosa, sino que actúa precipitadamente, determinar si una presentación (1) y el impulso que la acompaña (1. A) colide con las ideas previamente adquiridas o presentaciones verdaderas (2).

Medea es incontinente porque su principio rector se encuentra dispuesto de una manera apresurada y descuidada, exhibiendo una disposición propia del necio. Esta disposición hace que asienta a dos presentaciones a la vez: una inaprehensible y otra aprehensible. A pesar de tener la capacidad de decidir de acuerdo con la naturaleza, Medea, persuadida por la pasión, decide lo que es opuesto a la naturaleza, recta razón o voluntad de Zeus, es decir, decide de acuerdo con una escala de valores que sitúa en el punto más alto las cosas externas, susceptibles del azar o la fortuna.

La falta de autocontrol o debilidad de Medea no puede atribuirse a una falta de voluntad. En la psicología estoica, estamos, por así decirlo, condenados al asentimiento voluntario. Medea es plenamente consciente de que matar a sus hijos va en contra de la naturaleza, lo que hace imposible la tesis de que los actos acráticos respondan a la ignorancia. En cambio, la falta de autocontrol podría ser explicada dentro de la doctrina estoica como el resultado de una toma de decisión influenciada por un principio rector pasionalmente dispuesto. La disposición de Medea muestra que se adhiere a una escala de valores que prioriza las cosas externas por encima de la naturaleza, recta razón o voluntad de Zeus, lo que la lleva indefectiblemente a inclinarse por el exceso y la pasión.

La interpretación disposicional de la incontinencia de Medea de Séneca propuesta aquí parece ser más consistente que el modelo de oscilación de Crisipo. La indecisión de la Medea senequiana es manifestación de un conflicto continuo y genuino, como lo demuestra el siguiente pasaje en el que Séneca muestra a Medea planteando el conflicto en una misma declaración:

Why do you vacillate, my spirit? Why are tears wetting my face, and anger leading me to shift in one direction, love in another? Conflicting currents whirl me from side to side. Just as, when the whirling winds wage savage warfare, the contending waves drive the seas both ways, and the Waters see the in confusion: so my heart wavers; anger puts mother love to flight, then mother love, anger. (Med., 935).

Esta interpretación también explica la convicción estoica de que la razón humana puede perfeccionarse y pone de manifiesto el papel de la filosofía en este proceso de perfeccionamiento. Séneca le dice a Lucilio: “*Conduct will not be right unless the will to act is right; for this is the source of conduct. Nor, again, can the will be right without a right attitude of mind; for this is the source of the will.*” (*Epístolas* XCIV, 57). Debido a que la voluntad y la acción correcta emergen de la condición de la mente, es decir, del principio

rector, parece razonable buscar allí los insumos necesarios para la acción correcta. Séneca también instruye a Lucilio,

Furthermore, such an attitude of mind will not be found even in the best of men unless he has learned the laws of life as a whole and has worked out a proper judgment about everything, and unless he has reduced facts to a standard of truth. Peace of mind is enjoyed only by those who have attained a fixed and unchanging standard of judgment; the rest of mankind continually ebb and flow in their decisions, floating in a condition where they alternately reject things and seek them. (Epistles XCIV, 57).

La disposición o estado mental de un agente depende no sólo de una comprensión proposicional de los principios de la naturaleza, sino también, de su atención consciente continua. Tanto el vicio como la virtud se encuentran en el alma, no en el mundo (*Epistles* LII; III, 12). La disposición de la mente hacia la virtud puede mejorarse mediante la retrospección constante y la meditación diaria (*Epistles* XVI, 1). Como resultado, Séneca aconseja a Lucilio no dejar que el impulso de la mente hacia la rectitud se debilite o disminuya, sino que lo convierta en un hábito del alma (*Epistles* LII; XVI, 6).

Para lograr lo anterior, el estoico recomienda su filosofía como forma de terapia o ejercicio espiritual, el cual puede comprarse con la preparación física a la que se someten los gladiadores antes de entrar en combate en la arena (*Epistles* LXXX, 3). Solo que en este caso, el campo de batalla es el principio rector el cual debe ser entrenado para resistir los embates y vaivenes de la Fortuna.

CONCLUSIÓN

En la *Medea* de Séneca, el principio rector es el escenario donde la recta razón lucha contra la pasión. Medea puede parecer débil en la superficie al sucumbir ante la ira. Sin embargo, el comportamiento de Medea no puede atribuirse a una falta de voluntad. Por el contrario, en lugar de salvar a sus hijos, Medea eligió llevar a cabo el infanticidio de manera libre, consciente y voluntaria.

En general, la acción incontinente se interpreta como un conflicto entre la razón y la pasión, asumiendo que la pasión se encuentra en una parte del alma humana diferente que la razón, o que la ignorancia es la causa de un “aparente” comportamiento incontinente. Sin embargo, el estoicismo, cuya psicología no permite la división del alma ni los actos involuntarios,

no permite evaluar de la misma manera la falta de autocontrol. Luego, ni la teoría motivacional aristotélica ni el intelectualismo socrático proporcionan un marco adecuado para revisar una posible interpretación incontinente dentro del estoicismo.

En el presente artículo se dilucida la posibilidad de una interpretación incontinente de la Medea de Séneca, la cual permite iluminar los aparentemente actos reflejos de la incontinencia dentro de la doctrina estoica. Se expuso dos interpretaciones: la interpretación de Richard Joyce de la *acrasia* en la *Medea* de Eurípides como una desobediencia voluntaria a la recta razón, naturaleza o voluntad de Zeus; y la tesis de Irene Liu sobre el carácter disposicional del principio rector o *hegemonikon*. Con base en estas dos interpretaciones, se planteó una tercera tesis, a saber, que el conflicto en la Medea de Séneca puede reinterpretarse como un conflicto entre una disposición hacia la recta razón y otra hacia la opinión/pasión.

La inclinación al error exhibida por la Medea de Séneca se deriva del carácter disposicional de su principio rector el cual es proclive a tomar malas decisiones debido a su poca precaución. En este sentido, disposición debe entenderse como una aptitud que inclina o bien a tomar decisiones sabias y prudentes, como en el caso del Sabio, o bien de manera incauta y precipitada, como en el caso del necio.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a mis colegas y profesores, Dr. Deyvis Deniz Machín y Dra. Trinidad Silva Irrarrázaval, quienes, con sus comentarios y observaciones a las versiones iniciales del manuscrito, contribuyeron a enriquecerlo en importantes aspectos. Este trabajo fue financiado por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID)/Programa de Becas/DOCTORADO BECASCHILE/2021folio 21210954.

[Recebido em dezembro de 2023; aceito em fevereiro de 2024.]

REFERENCIAS

- ARNIM, H. von. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Teubner: Leipzig, 1978.
 BOERI, M. D., Salles, R. *Los filósofos estoicos. Ontologîa, loigica, fiîsica y eîtica*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2018.
 BRENNAN, T. *The Stoic Life. Emotions, Duties and Fate*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
 EPÍCTETO. *Discourses*. William Abbott Oldfather ed. Harvard: Loeb Classical Library, 1928.

- GERSON, L. P. Plotinus and the Platonic response to Stoicism. In: J. Sellars, ed. *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*. London: Routledge, 2016, p. 44-55.
- GRIFFITHS, E. *Medea*. London: Routledge, 2006.
- INWOOD, B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Oxford University Press, 1985.
- INWOOD, B. Seneca and Psychological Dualism. In: Brunschwig, J. & NUSSBAUM, M. C., ed. *Passions & Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind: Proceedings of the Fifth Symposium Hellenisticum*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 147-150.
- JOYCE, R. Early Stoicism and Akrasia. *Phronesis* 40, 1995, p. 315-335.
- LIU, I. Nature and Knowledge in Stoicism: On the Ordinarity of the Stoic Sage, *Apeiron* 41, 2008, p. 247-276.
- MENN, S. Physics as a Virtue. In: *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy* 11, 1995, 1-34.
- NUSSBAUM, M. C. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- SENECA. *Epistles* 1-65. Translated by R. M. Gummere. *Seneca IV*. Harvard: Loeb Classical Library, 2000.
- SENECA. *Epistles* 66-92. Translated by R. M. Gummere. *Seneca V*. Harvard: Loeb Classical Library, 2000.
- SENECA. *Epistles* 93-104. Translated by R. M. Gummere. *Seneca VI*. Harvard: Loeb Classical Library, 2000.
- SENECA. *Hercules, Trojan Women, Phoenician Women, Medea, Phaedra*. Translated by J. G. Fitch. *Seneca VIII Tragedies*. Harvard: Loeb Classical Library, 2002.
- SENECA. *Moral Essays I*. Translated by J. W. Basore. *Seneca I*. Harvard: Loeb Classical Library, 2003.
- WESTMAN, Rolf; POHLENZ, Max. *Plutarchi moralia*. Leipzig: Teubner, 1958.

SÓCRATES ODISSEU, PROTÁGORAS ORFEU:
O ARCO DA HOMERIZAÇÃO NO INÍCIO
DO *PROTÁGORAS* DE PLATÃO
ODYSSEUS SOCRATES, ORPHEUS PROTAGORAS:
THE DRAMATIC ARC OF HOMERIZATION AT THE BEGINNING
OF PLATO'S *PROTAGORAS*

PEDRO IVO SOUZA DE ALCÂNTARA*

Resumo: O tema central do diálogo *Protágoras* é a ensinabilidade da excelência política. Mas a forma de escrita de Platão não é o tratado e sim o diálogo dramático. No presente artigo, elabora-se uma discussão sobre a primeira parte do diálogo em seu elemento dramático. Visa-se pôr em questão principalmente a visão de Heda Segvic de que Sócrates se assimila a Hermes na metáfora inicial criada pela homerização de Sócrates. Em oposição, apresenta-se a hipótese de que Sócrates voluntariamente está se equiparando a Odisseu e que, quando ele faz a equiparação de Protágoras a Orfeu, ele produz uma equiparação dupla de personagens que visitam, de alguma forma, o Hades. E isso tem um valor exegético significativo para a compreensão do diálogo.

Palavras-chave: Protágoras; Sócrates; Odisseu; Orfeu.

Abstract: The central theme of the *Protagoras* dialogue is the teachability of political excellence. Yet Plato's form of writing is not the treatise but instead the dramatic dialogue. This article brings up a discussion about the first part of the dialogue delineating its dramatic element. The main aim is to question Heda Segvic's view that Socrates is assimilated to Hermes in the initial metaphor created by Socrates' homerization. In opposition, the hypothesis purported herein is that Socrates claims to be comparable with Odysseus and that, when he equates Protagoras with Orpheus, he performs a double equating of characters who, in some way, visit Hades. We contend for the significant exegetical value for the understanding of the dialogue.

Keywords: Protagoras; Socrates; Odysseus; Orpheus.

* Pesquisador na Universidade de Brasília, DF, Brasil. <https://orcid.org/0000-0002-8643-5464>
E-mail: pedroivosa@gmail.com

1º Ὀμηρίζω: JOVENS ALCIBÍADES E HIPÓCRATES E “AH, SOFISTAS!” (309-314c)

Logo no início do diálogo *Protágoras*, a menção a Alcibíades na fala de abertura feita pelo Companheiro Anônimo de Sócrates não pode ser menosprezada, tampouco devendo ser ignorada a homerização¹ de Sócrates na primeira resposta²:

Companheiro: Vem de onde, Sócrates? É claro que da caça à beleza primaveril de Alcibíades, não é? De fato, quando o vi anteriormente a mim pareceu um belo homem, embora já homem, Sócrates, pois, como nos dizem, já nele nasce a barba.

Sócrates: É isso então? Você não é um admirador de Homero, o qual diz que a beleza juvenil vem da primeira barba, sendo que agora Alcibíades a tem?³

Tratemos, primeiramente, da figura de Alcibíades de modo separado do uso que Sócrates faz de Homero nessa passagem.

Temos evidência interna no *corpus platonicum* para ligar diretamente a figura de Alcibíades à questão da educação política proporcionada por Sócrates, em virtude, sobretudo, mas não somente, do texto *Alcibíades I*⁴.

Nesse diálogo, Sócrates caracteriza Alcibíades como um grande privilegiado, de corpo e alma, beneficiado por ter Péricles como seu tutor e por ser um rapaz rico e belo, soma de atributos que leva o próprio Alcibíades a sentir-se como um grande homem, destinado a grandes realizações políticas.

E Sócrates, no *Alcibíades I*, claramente age como quem pretende, acima de todos os outros, guiar de alguma forma o jovem Alcibíades, o qual confirma a Sócrates suas pretensões de futura ação política:

¹ O verbo Ὀμηρίζω equivale a fazer isso que Sócrates faz, falar com passagens de Homero. Conforme Liddel; Scott; Jones (1996), Ὀμηρίζω pode significar “imitar Homero” e “usar frases homéricas”.

² Todas as traduções no presente artigo são do autor.

³ Ἐταῖρος

πόθεν, ὃ Σώκρατες, φαίνῃ; ἢ δῆλα δὴ ὅτι ἀπὸ κωνηγεσίου τοῦ περὶ τὴν Ἀλκιβιάδου ὄραν; καὶ μὴν μοι καὶ πρόφην ἰδόντι καλὸς μὲν ἐφαίνετο ἀνὴρ ἔτι, ἀνὴρ μέντοι, ὃ Σώκρατες, ὥς γ' ἐν αὐτοῖς ἡμῖν εἰρῆσθαι, καὶ πάγωνος ἤδη ὑποπιπλάμενος.

Σωκράτης

εἶτα τί τοῦτο; οὐ σὺ μέντοι Ὀμήρου ἐπαινέτης εἶ, ὃς ἔφη χαριεστάτην ἦβην εἶναι τοῦ πρώτου ὑπηνήτου, ἦν νῦν Ἀλκιβιάδης ἔχει; Pl. *Prt.* 309a.

⁴ Para uma apresentação histórica e crítica da questão da autoria de *Alcibíades I* desde a contestação de Schleiermacher até 2009, cf. Jirsa (2009). Para uma defesa, como a nossa, de que a intertextualidade do *Alcibíades I* é pertinente para a análise do *corpus platonicum*, independente dos desfechos modernos de investigação de autoria, cf. Renaud; Tarrant (2015, p. 4-6). Para uma defesa recente da autoria platônica do *Alcibíades I*, Cf. Altman (2020, pp. 1-25).

Para você <Alcibíades>, a realização de todas as intenções sem mim é impossível. Tamanho é o poder que eu penso ter sobre você e sobre seus assuntos, que, em razão disso, de fato, há muito tempo eu pressagiava que o divino não me permitia dialogar contigo e eu esperei o momento que permitiria. Portanto, assim como você tem esperanças de, na *polis*, exibir que é de todo valioso, ao mostrar que não há nada que você não seja capaz de fazer imediatamente; também dessa forma eu espero, mais que tudo, para você ser capaz de provar que eu sou de total valor para você e que nenhum tutor, nem familiar, nem um outro qualquer vem a oferecer a capacidade que você anseia plenamente como eu ofereço, ao lado do divino, é claro⁵.

Note que a intenção tutorial de Sócrates em relação a Alcibíades é clara no referido diálogo.

Por sua vez, na literatura clássica, é rica a quantidade de evidências externas sobre a importância de Alcibíades na vida política de Atenas no final do século V AEC. E, como sabido, a imagem de Alcibíades formada a partir desses registros, tanto internos quanto externos ao *corpus platonicum*, em regra, não beneficia particularmente a memória que temos sobre Alcibíades.

Em Tucídides, provavelmente a fonte mais próxima dos eventos que nos chegou sobre o assunto da Guerra do Peloponeso, Alcibíades é retratado, por exemplo, como (1) incentivador da - desastrosa - expedição à Sicília, por motivos pessoais⁶; (2) um desertor a caminho da Sicília, para escapar de uma condenação por impiedade⁷; (3) um traidor, que além de desertar foge e apoia Esparta, com motivação vingativa⁸; (4) um sedutor da esposa do rei espartano que o acolheu⁹; e (5) um ludibriador em duas frentes, eis que engana seu segundo hospedeiro, o Sátrapa Tissafernes, ao mesmo tempo em que ludibria o povo de Atenas, fazendo isso a fim de parecer para ambos mais influente do que é, com o objetivo de conseguir realizar seus interesses¹⁰.

⁵ τούτων γάρ σοι πάντων τῶν διανοημάτων τέλος ἐπιτεθῆναι ἄνευ ἐμοῦ ἀδύνατον: τοσαύτην ἐγὼ δύναμιν οἶμαι ἔχειν εἰς τὰ σὰ πράγματα καὶ εἰς σέ, διὸ δὴ καὶ πάλοι οἶμαι με τὸν θεὸν οὐκ εἶν διαλέγεσθαί σοι, ὃν ἐγὼ περιέμενον ὀπηνίκα εἶσαι. ὥσπερ γὰρ σὺ ἐλπίδας ἔχεις ἐν τῇ πόλει ἐνδειξασθαι ὅτι αὐτῇ παντὸς ἄξιός εἰ, ἐνδειξάμενος δὲ ὅτι οὐδὲν ὅτι οὐ παραντικά δυνήσεσθαι, οὕτω κἀγὼ παρὰ σοὶ ἐλπίζω μέγιστον δυνήσεσθαι ἐνδειξάμενος ὅτι παντὸς ἄξιός εἰμί σοι καὶ οὔτε ἐπίτροπος οὔτε συγγενῆς οὔτ' ἄλλος οὐδεὶς ἰκανὸς παραδοῦναι τὴν δύναμιν ἧς ἐπιθυμεῖς πλὴν ἐμοῦ, μετὰ τοῦ θεοῦ μέντοι. Pl. *Alc.* 105d-e.

⁶ Thc. 6.15-18.

⁷ Thc. 6.27-29; 53; 60-61.

⁸ Thc. 6. 89-92.

⁹ Thc. 8. 45-46.

¹⁰ Thc. 8. 47.

Esses são apenas alguns exemplos da imagem que nos foi legada sobre Alcibíades.

Tucídides¹¹ chega a dizer que a primeira vez que Alcibíades fez algo de verdadeiramente útil para Atenas foi no momento em que ele, quando mais ninguém poderia fazê-lo, impediu os marinheiros atenienses em Samos de voltarem para Atenas com o objetivo de iniciarem uma Guerra Civil com os Quatrocentos, o que fatalmente adiantaria a perda da influência de Atenas na Iônia e no Helesponto, na última década do Século V AEC.

Dito assim, se tomarmos a valoração de Tucídides como verdadeira, isso significa que os atos de Alcibíades teriam rendido aproximadamente quarenta anos de prejuízo aos atenienses antes de uma realização positiva.

Essa imagem só seria parcialmente recuperada em Atenas, segundo Tucídides¹², Xenofonte¹³ e Plutarco¹⁴, exatamente por questões pragmáticas, haja vista a possibilidade de Alcibíades fazer a Guerra do Peloponeso pender em favor dos Atenienses pela influência que Alcibíades tinha - ou simulava ter - sobre o Sátrapa de Sardes.

É necessário observar a relevância que Alcibíades teve para a história de Atenas para perceber que a simples evocação de seu nome no início do *Protágoras* não pode ser destituída de grande significado. A mera menção a seu nome poderia trazer ao leitor uma série de emoções e de memórias.

Esse tipo de recurso cênico silencioso à imagem socialmente estabelecida de Alcibíades é plausível, eis que em *Rãs*, de Aristófanes, quando o deus Dionísio questiona os dramaturgos mortos, Eurípedes e Ésquilo, sobre o que pensam de Alcibíades, o trecho também é lacônico.

Veja-se:

Dionísio: [...] Primeiro, então, quanto a Alcibíades, que pensa cada um de vocês? Pois a *polis* sofre as dores do parto <de ter dado Alcibíades à luz>.

Eurípedes: E o que ela <a *polis*> pensa a respeito dele?

Dionísio: Sente sua falta. O detesta. Quer tê-lo de volta. Mas o que vocês dois têm em mente e a dizer?

Eurípedes: Detesto cidadão que só muito devagar se mexe para trazer benefícios à sua terra natal, mas bem rapidinho a prejudica. De fato, é inventivo, mas um dano irremediável para a *polis*.

¹¹ Thc. 8. 85.

¹² Thc. 8. 85.

¹³ Xen. *Hell.* 1.2.8-20. Para a fala de que Alcibíades seria o mais degradado de Atenas, Cf. Xen. *Mem.* 1.2.12.

¹⁴ Plut. *Vit. Alc.* 64-71.

Dionísio: Por Poseidon, muito bem. E você <Ésquilo>, que coisas tem em mente?

Ésquilo: Por um lado, que não se deve alimentar um filhote de leão na *polis*, acima de tudo não se alimenta um leão na *polis*, por outro, que, uma vez alimentado, se deve acomodar a seus modos¹⁵.

Portanto, não se deve negligenciar o fato de que a abertura dramática de um diálogo, que basicamente se inclinará sobre a discussão acerca da possibilidade de ensinar excelência política, se dê com uma menção explícita à relação de Sócrates com Alcibíades. Essa cena dramática provavelmente tem função fulcral no enredo do texto.

Para um leitor moderno, tanto a menção em *Rãs* quanto a em *Protágoras* podem parecer triviais ou sem motivo aparente, mas, para um leitor ático do final do século V e início do século IV, tal nome certamente evocava uma carga de informações a respeito da vida pública, da política e da moral política em Atenas.

¹⁵ Διόνυσος

[...]

πρῶτον μὲν οὖν περὶ Ἀλκιβιάδου τίς ἔχεται
γνώμην ἐκότερος; ἢ πόλις γὰρ δυστοκεῖ.

Εὐριπίδης

ἔχει δὲ περὶ αὐτοῦ τίνα γνώμην;

Διόνυσος

τίνα;

ποθεῖ μὲν, ἐχθαίρει δέ, βούλεται δ' ἔχειν.

ἀλλ' ὅ τι νοεῖτον εἶπατον τούτου πέρι.

Εὐριπίδης

μισῶ πολίτην, ὅστις ὠφελεῖν πάτραν

βραδὺς πέφυκε μεγάλη δὲ βλάπτειν ταχύς,

καὶ πόριμον αὐτῷ τῇ πόλει δ' ἀμήχανον.

Διόνυσος

εὖ γ' ὃ Πόσειδον: σὺ δὲ τίνα γνώμην ἔχεις;

Δις.

οὐ χρὴ λέοντος σκύμνον ἐν πόλει τρέφειν,

μάλιστα μὲν λέοντα μὴ ν' πόλει τρέφειν,

ἦν δ' ἐκτραφῆ τις, τοῖς τρόποις ὑπηρετεῖν.

Διόνυσος

νῆ τὸν Δία τὸν σωτήρα δυσκρίτως γ' ἔχω:

ὁ μὲν σοφῶς γὰρ εἶπεν, ὁ δ' ἕτερος σαφῶς.

ἀλλ' ἔτι μίαν γνώμην ἐκότερος εἶπατον

περὶ τῆς πόλεως ἦντιν' ἔχεται σωτηρίαν. Ar. *Ran.* 1420-1436.

Ademais, é de se destacar que, no comentário de J. Adam e A. M. Adam¹⁶, foi notado que a conotação sexual do verbo caça em “κυνηγέσιον”¹⁷, no início de *Protágoras*, é equivalente ao sentido de caça evocado pelo verbo “θηράω”¹⁸, em *Sofista* 222d. Portanto, a relação inicialmente ressaltada em *Protágoras* é, pelo contexto, de mais do que apenas tutoria.

Mas quaisquer que tenham sido os termos da relação amorosa e educacional entre Sócrates e Alcibíades, é fato que o autor do *Protágoras* deliberadamente inicia a discussão enunciando, por boca anônima, que Sócrates estaria à caça do jovem Alcibíades. Leve-se em conta que, em *Sofista*, o Estrangeiro de Elea conduz a uma parte da definição de sofista como “caçador de jovens ricos e ilustres, dando-lhes presentes, assim como os amantes caçam”¹⁹. Portanto, Sócrates está sendo representado no início do *Protágoras*, considerada a definição do próprio Estrangeiro de Elea no *Sofista*, com a imagem semelhante à de um sofista.

Dessa forma, não há de se perder de vista o quanto o próprio texto aproxima a imagem de Sócrates à de Alcibíades, por intenção do próprio narrador, Sócrates.

Há ainda um detalhe sobre o qual Capra²⁰ jogou luzes: a menção a Homero, feita no início, liga a imagem de Sócrates à de Odisseu logo após ele afirmar sua percepção de que Alcibíades havia se posicionado em público naquele dia como um defensor de Sócrates.

Isso porque a menção que Sócrates faz - em concordância com Homero sobre o belo jovem com barba despontando - remete lexicalmente à imagem de Hermes, descrita na *Odisseia*²¹, quando o deus aparece para ajudar Odisseu contra Circe.

Nesse contexto do *Protágoras*, Sócrates afirma que, embora tenha visto Alcibíades, nem prestava atenção ao rapaz por estar encantado com a figura de Protágoras, que lhe parecia ser o mais sábio daquele tempo:

Companheiro: E aí, vem da companhia dele? Como o jovem tem se comportado com você?

¹⁶ ADAM, J.; ADAM, A. M. Notes. In: PLATO. *Protagoras*: with introduction, notes and appendices. J. Adam; A. M. Adam (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 1893, p. 76.

¹⁷ I. e., “caça”, “caçada”, ou “perseguição”.

¹⁸ I. e., também “caça”, “caçada”, com significado metafórico também de buscar avidamente algo.

¹⁹ τῆ τῶν ἐρόντων θήρα τὸν νοῦν, ὡς ἔοικας, οὐπω προσέσχες. Pl. *Soph.* 222d.

²⁰ Capra, 2001, p. 68.

²¹ Hom. *Od.* 10.279.

Sócrates: Bem, ao que me parece. Ao menos de fato não foi diferente no dia de hoje. Pois disse muitas coisas em meu favor, ajudando-me. Afinal, acabei de deixá-lo. No entanto eu quero te dizer algo excêntrico: ele estava lá, mas eu nem o notava, e esquecia, por vezes, dele²².

Tendo em vista o que notou Capra, se, de fato, Sócrates aproxima sua própria imagem da imagem de Odisseu, em referência ao Canto X da *Odisseia*, essa aproximação só é possível porque Alcibíades foi duplamente comparado ao Hermes da *Odisseia*. Primeiro, por causa da descrição de sua aparência de jovem barbado; segundo por exercer função narrativa de auxiliar, tal como quando Hermes, que aparece, como esse belo jovem de barba despontante, para ajudar Odisseu a não ser vencido por Circe.

No contexto da *Odisseia*, após bem se relacionar com Circe, Odisseu recebe o conselho de ir às portas do Hades e invocar a sombra de Tirésias²³. É em razão desse conselho, então, que se desata, no Canto XI, a *vékua*²⁴ de Odisseu diante do mundo dos mortos.

É de se lembrar que o *Protágoras* é uma narração em primeira pessoa, feita por Sócrates a um Companheiro Anônimo identificado apenas como “Ὁμήρου ἐπαινέτης”²⁵. E aí se compreende melhor porque a narrativa, na altura da entrada na casa de Cálías, ganha um apelo homérico nesse contexto.

É de se destacar, no entanto, que Heda Segvic, em importante artigo, defendeu uma leitura que complexifica o tema, deslocando, uma a uma, as assimilações entre personagens da *Odisseia* e do *Protágoras*. Esse destaque é importante para nós porque, na leitura de Segvic, nega-se a identificação de Alcibíades com Hermes. Veja-se:

Eles <Hermes e Sócrates> são simbolicamente uma unidade. Quando Hipócrates, no alvorecer, indica a Sócrates a necessidade de ir à casa de Cálías, isso corresponde a Circe dizendo a Odisseu, na escuridão de antes do amanhecer, de sua necessidade de ir ao submundo. Mas Protágoras é a força que dirige Hipócrates e a força sedutora ativa. Ele <Protágoras> é

²² Ἐταῖρος

τί οὖν τὰ νῦν; ἢ παρ' ἐκείνου φαίνη; καὶ πῶς πρὸς σε ὁ νεανίας διάκειται;

Σωκράτης

εὖ, ἔμοιγε ἔδοξεν, οὐχ ἥκιστα δὲ καὶ τῇ νῦν ἡμέρᾳ: καὶ γὰρ πολλὰ ὑπὲρ ἐμοῦ εἶπε βοηθῶν ἐμοί, καὶ οὖν καὶ ἄρτι ἀπ' ἐκείνου ἔρχομαι. ἄτοπον μέντοι τί σοι ἐθέλω εἰπεῖν: παρόντος γὰρ ἐκείνου, οὔτε προσεῖχον τὸν νοῦν, ἐπελανθανόμην τε αὐτοῦ θαμά. Pl. *Prot.* 309b.

²³ Hom. *Od.* 24.537.

²⁴ I. e., o rito de invocar fantasmas de mortos e questioná-los.

²⁵ I. e., um “admirador de Homero”.

o mais bem-associável a Circe. De forma similar, Sócrates é o mais bem alinhado com Hermes. Alcibíades irá, no resto do diálogo, lançar-se à tarefa de ficar ao lado de Sócrates. Mas não providenciará, ainda assim, direção e não desempenhará o papel de guia²⁶.

De fato, a construção simbólica feita por Segvic é bastante interessante, mas ela extrapola o conteúdo do texto do *Protágoras* ao dizer que Sócrates é mais assimilável a Hermes do que Alcibíades.

Defendemos que o personagem Sócrates brinca com a assimilação entre Alcibíades e Hermes da *Odisseia* porque Hermes opera, no Canto X, como um auxiliar de Odisseu e parece ser nesse sentido restrito que Sócrates faz essa assimilação. Tanto que a narrativa, mais à frente, persiste na assimilação de Sócrates a Odisseu (não a Hermes), quando evoca o Canto XI, como veremos.

Portanto, sugiro, contra Segvic, que não podemos abdicar da assimilação que Sócrates faz de si mesmo à figura de Odisseu.

Mas não só sugiro isso pelo que argumentamos acima, mas também porque manter Sócrates assimilado a Odisseu terá um papel importante quando o próprio Sócrates assimila, em contraponto, Protágoras a Orfeu, outro personagem que visita o Hades nas narrativas da cultura em que o texto foi produzido. Mas isso será um pouco melhor abordado mais à frente.

Enfim, Sócrates conclui o trecho de abertura fazendo o que parece ser um elogio a Protágoras:

Companheiro: E de que forma esse estrangeiro lhe parece ser belo, a ponto de ofuscar a beleza do filho de Clínius?

Sócrates: Como ele não está destinado a ser mais belo, meu caro, acaso se manifeste como o mais sábio?

Companheiro: Um sábio entre nós, Sócrates, e você aí parado?

Sócrates: Provavelmente o mais sábio de agora, se a você parece ser Protágoras o mais sábio²⁷.

²⁶ *They are symbolically a unit. When Hippocrates at dawn indicates to Socrates the need to go to Callias' house, this corresponds to Circe telling Odysseus in predawn darkness of his need to descend to the underworld. But Protogoras is the force that drives Hippocrates, and the active bewitching force. He is the one more properly conjoined with Circe. Similarly, Socrates is the one properly aligned with Hermes. Alcibiades will, in the rest of the dialogue, throw himself into the task of standing by the side of Socrates. Yet he does not provide direction, and does not play the role of a guide.* SEGVIC, Heda. *Homer in Plato's Protagoras*. *Classical Philology*, v. 101, n. 3, jul., 2006, p. 262.

²⁷ Ἐταῖρος

καὶ οὕτω καλὸς τις ὁ ξένος ἔδοξέν σοι εἶναι, ὥστε τοῦ Κλεινίου ὑέος καλλίων σοι φανῆναι; Σωκράτης

Não se pode perder de vista que o elogio de Sócrates tem um pequeno condicionante: “εἴ σοι δοκεῖ”²⁸, dado pela conjunção “εἴ”. Como bem nota Segvic²⁹, o trecho não parece manifestar qualquer desdém cínico por parte de Sócrates, uma vez que ele se apresenta genuinamente empolgado para contar como foi a conversa. Entretanto, claramente, o recurso condicional permite que Sócrates não se comprometa com a afirmação de que Protágoras é, de fato, o mais sábio dos homens.

Dito tudo isso, sintetizemos a primeira parte da exposição do diálogo antes da entrada de Hipócrates em cena.

Como bem apontado por Nicholas Denyer³⁰, a colocação de que a sabedoria é bem mais bela do que a beleza corporal guarda coerência com a elaboração do *Banquete*³¹, sendo o trecho do *Banquete* inclusive bem mais incisivo contra a imagem de Alcibíades.

O pequeno trecho inicial do *Protágoras* é rico em referências e, em apenas duas páginas (*stephanus*), a personagem Sócrates situou importantes questões contextuais sobre o diálogo que teve com Protágoras, antes mesmo de adentrar a narrativa sobre essa conversa.

Sócrates e Protágoras haviam conversado sobre a ensinabilidade da excelência (política) e é isso que Sócrates expõe ao seu Companheiro Anônimo, com tal exposição compreendendo as próximas páginas do diálogo até o seu fim.

Mas o autor do texto teve o cuidado de situar essa discussão com mesclas da imagem de Sócrates relacionada à de Alcibíades, bem como o de apontar que a impressão sobre a sabedoria de Protágoras no tema talvez dependa de uma condicional aparência.

Insisto na afirmação de que a riqueza dramática do trecho faz antever o conteúdo do texto. É improvável que seja à toa que o autor esteja levantando a questão da ensinabilidade da excelência humana em um texto que se inicia

πῶς δ' οὐ μέλλει, ὃ μακάριε, τὸ σοφώτατον κάλλιον φαίεσθαι;

Ἐταῖρος

ἀλλ' ἢ σοφῶ τινι ἡμῖν, ὃ Σώκρατες, ἐντυχὼν πάρει;

Σοκράτης

σοφωτάτῳ μὲν οὖν δήπου τῶν γε νῦν, εἴ σοι δοκεῖ σοφώτατος εἶναι Πρωταγόρας. Pl. *Prt.* 309c-d.

²⁸ I. e., “se a você parece”.

²⁹ Segvic, 2006, p. 254.

³⁰ DENYER, Nicholas. Commentary. In: Plato. *Protagoras*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 67.

³¹ Pl. *Sym.* 204b-223a.

aproximando a imagem de Sócrates do jovem Alcibíades, considerado, em parte, seu aluno.

Como dito anteriormente, Xenofonte, em *Memoráveis*³², afirma que a acusação contra Sócrates e os males que Alcibíades e Crítias trouxeram para Atenas se imbricavam como escopo do acusador. O autor de *Protágoras* parece produzir, em nível dramático, efeito discursivo semelhante ao da defesa de *Memoráveis*, mas, por seus próprios modos. Ao ceder a existência da relação em cena, abre espaço para torná-la no *Banquete*, de alguma forma, minimizável.

Por sua vez, ao representar a relação de Sócrates com Alcibíades logo na abertura do diálogo, a questão fulcral (a ensinabilidade da excelência política) é antecipada em nível dramático, eis que, conforme constatado, o problema da possibilidade de ensinar a excelência pode saltar à consciência de um leitor que conheça a relação de Sócrates com Alcibíades, bem como a imagem não favorável de Alcibíades em Atenas. A introdução cede ao leitor: a relação existe. Mas o contexto aponta para a minimização de seus efeitos.

Afinal, se a excelência política é ensinável, é notório que haveria de se questionar por qual motivo Alcibíades agiu como agiu, mesmo após ter tanto convivido com Sócrates. Mas a antecipação temática não se limita à figura de Alcibíades, dando um contraponto, em cena, para se observar como um conviva de Sócrates pode, de fato, ser beneficiado por ele.

Logo em seguida, na narrativa, Sócrates diz a seu Companheiro Anônimo as circunstâncias que o levaram ao encontro com Protágoras: a vontade de aprender de um jovem Hipócrates.

No relato da história, Sócrates menciona que Hipócrates, empolgado pela presença de Protágoras, queria com este aprender, porque o sofista seria considerado o mais sábio em raciocinar/discursar.

O interesse de Hipócrates pelos ensinamentos de Protágoras levanta, na narrativa, a questão sobre o que seria a *paideía* de Protágoras. Ou seja, Sócrates questiona o que, de fato, Protágoras pretendia ensinar. Sócrates, a fim de testar Hipócrates, indaga-o sobre o que queria aprender, considerando o fato de Protágoras ser um sofista.

É sua primeira resposta: “por suposto que eu sustento, - disse ele, - como diz o nome, que sofista é o conhecedor de coisas sábias”³³. Pressionado a especificar que tipo de coisas sábias são essas, Hipócrates responde com

³² Xen. *Mem.* 1.2.12.

³³ ἐγὼ μὲν, ἢ δ' ὅς, ὡσπερ τοῦνομα λέγει, τοῦτον εἶναι τὸν τῶν σοφῶν ἐπιστήμονα Pl. *Prt.* 312c.

uma pergunta retórica: “Que responderemos senão que isso é, oh Sócrates, o conhecimento da realização de ‘tremendo’³⁴ raciocinar/ discursar?”³⁵ (grifo nosso).

Questionado, em seguida, a respeito do sofista tornar alguém tremendamente hábil em discursar/raciocinar (a exemplo do citarista se tornar hábil nos discursos/raciocínios sobre a cítara), Hipócrates não tem mais o que responder³⁶.

No trecho final dessa discussão, Sócrates introduz o problema da possibilidade de enganar-se acerca de uma boa educação, o que faz com a metáfora mercantil (que, como sabemos, torna a aparecer como eixo do diálogo *Sofista*).

A esse ponto, atenta Sócrates para o risco envolvido em submeter a alma ao sofista, uma vez que este age como “um mercador e um ambulante”³⁷ ao elogiar o que vende, podendo o mercador sempre enganar acerca do que vende, a fim de efetivar sua venda.

Caracterizado o sofista como “mercador ou ambulante de coisas portáteis das quais a alma se nutre”³⁸, Sócrates finalmente define tais nutrientes como, “talvez, ‘ensinamentos’”³⁹ (grifo nosso).

Finalizada a discussão com esse acautelamento, as duas personagens se dirigem ao portão da casa de Cálías.

É de se dar atenção ao fato de que Hipócrates vai até Sócrates com a esperança de que ele o leve até Protágoras, não pensando, portanto, que o próprio Sócrates seria a pessoa que lhe traria qualquer forma de conhecimento.

Sócrates também não diz ter qualquer forma de conhecimento, mas aplica questionamentos a Hipócrates que vão revelando lacunas em sua interpretação sobre as circunstâncias de sua própria decisão de entregar sua ψυχή⁴⁰ a alimentos que sequer sabe se são bons ou ruins. Antes de ser uma ofensa

³⁴ Optamos por traduzir δεινός por “tremendo”, mantendo emular a ambiguidade que há em grego de se usar um adjetivo com valorização positiva a partir de um termo que remete à noção de “terror”.

³⁵ τί ἂν εἴποιμεν αὐτὸν εἶναι, ὃ Σώκράτης, ἢ ἐπιστάτην τοῦ ποιῆσαι δεινὸν λέγειν; Pl. *Prt.* 312e.

³⁶ μὰ Δί', εἶφη, οὐκέτι ἔχω σοι λέγειν Pl. *Prt.* 312e.

³⁷ ἔμπορος τε καὶ κάπηλος Pl. *Prt.* 313d.

³⁸ ἔμπορος τις ἢ κάπηλος τῶν ἀγωγίμων, ἀφ' ὧν ψυχή τρέφεται; Pl. *Prt.* 313c.

³⁹ μαθήμασιν δῆπου, ἦν δ' ἐγώ. Pl. *Prot.* 313c.

⁴⁰ I.e. “alma”, a *anima* que dirige e toma as decisões que movem o corpo, também identificável como a própria pessoa, de modo que o cuidado de si mesmo se torna o cuidado da ψυχή em Pl. *Alc.* 130a-c.

expressa a Protágoras, a dúvida que Sócrates levanta é claro um acautelamento saudável contra entregar a própria consciência a quem quer que seja.

Ao chegarem aos portões da casa de Cálías, as personagens são surpreendidas por um guardião, que solta uma interjeição – em aparente tom de indignação – pelo fato de que lhe parecem chegar ali mais sofistas, informando-lhes, então, que Cálías não estaria desocupado⁴¹.

Conforme Arieti e Barrus⁴², a cena da batida na porta seria um clássico da comédia grega e romana. Mas, para além da graça da cena, é de se dar ênfase também, conforme insistimos em destacar, a como todo o diálogo até aqui faz uma representação de Sócrates que, insistentemente, remete-o à imagem da sofística.

Em retrospecto, Sócrates é, primeiramente, apresentado por um Companheiro Anônimo que o conhece como caçador do jovem Alcibiades; depois, Sócrates faz um aparente elogio a Protágoras (que mais a frente se apresentará como sofista); em seguida, Sócrates se mostra como um conselheiro do jovem Hipócrates e, enfim, chegando ao portão de Cálías, é rejeitado, junto desse jovem, pelo porteiro, que não quer mais saber de sofistas no recinto.

Prosseguindo na narrativa, as duas personagens que chegam, então, só conseguem adentrar o recinto após explicarem que não são sofistas e que não procuram Cálías.

Portanto, mais do que um simples gracejo, a cena da porta parece fechar um conteúdo retórico da primeira parte do diálogo sobre a plausibilidade de que Sócrates fosse visto pelo público como mais um típico educador de jovens, mais um típico sofista.

Não é só no *Protágoras* que isso ocorre. O exemplo mais evidente em que uma obra do *corpus platonicum* parece fazer essa aproximação é o *Mênon*, exatamente quando, debatendo a figura de Protágoras com Ânito, Sócrates faz Ânito perder a paciência com ele. Não se devendo perder de vista que, na *Apologia*, Ânito figura como um dos acusadores de Sócrates.

Já no *Protágoras*, quando Sócrates narra a sua entrada na casa de Cálías, um lugar notadamente frequentado por famosos sofistas, como provavelmente já tinha sido amplamente representado na cultura ateniense, dados os atestos que temos de *Aduladores* de Eupolis e do *Banquete* de Xenofonte,

⁴¹ 'ἔα,' ἔφη, 'σοφισταί τινες; οὐ σχολή αὐτῷ.' Pl. *Prt.* 314d.

⁴² ARIETI, James A.; BARRUS, Roger M. Introduction. In: PLATO. *Protagoras*. James A. Arieti e Roger M. Barrus (eds.). New York: Rowman and Littlefield, 2010.

mais uma vez Sócrates pode ser visto como parecendo para o público como sofista, já que está entre eles. Nota-se que há, portanto, mais um elemento de aproximação da imagem de Sócrates da sofística.

É bastante intuitivo, pelo que se sabe do *corpus platonicum*, suspeitar que essa série de aproximações serve ao objetivo de mostrar exatamente que Sócrates é diferente dos, assim chamados, sofistas, embora destaque que seria plausível, ao público, a assimilação.

Nossa leitura precisa se afastar daquela de Segvic, que vê Sócrates mais como Hermes do que como Odisseu, por um motivo interpretativo que julgamos importante na metáfora criada pela aproximação criada pelo próprio Sócrates com a figura de Odisseu.

Na brincadeira com o Companheiro Anônimo, Sócrates evoca a *Odisseia* não só para descrever Alcibiades, mas também o cenário da sofística na casa de Cálías, em que Sócrates não estará jamais se comparando a um Deus guia, mas a Odisseu, que entra em contato com as sombras do Hades sem, ele mesmo, se tornar uma delas.

Se mantivermos a cômica comparação nos termos da própria personagem, revela-se a sutileza literária e retórica do autor do *Protágoras*. Sócrates está entre os sofistas, em cena, como Odisseu está entre os mortos na *véκνια* da *Odisseia*. Ou seja, sem ser um deles (sofista), Sócrates caminha entre aqueles que agem como se tivessem adquirido “a Verdade”⁴³.

Daí que, quando o porteiro anônimo faz a interjeição: “ἔα, (...) σοφισταί τινες”⁴⁴, a assimilação de Sócrates e Hipócrates aos sofistas tem conexão direta com a representação que Sócrates faz de si mesmo, apresentando-se como um homem *ἄτοπος*⁴⁵ na casa de Cálías, assim como Odisseu o era entre os mortos.

O CORO DE ORFEU, O 2º Ὀμηρίζω (véκνια) E A παιδεία DE PROTÁGORAS (314E-319A)

Na entrada dos dois personagens na casa de Cálías, a cena de apresentação dos demais personagens por Sócrates acontece em três etapas. Dá-se (1)

⁴³ Para a descrição de Sócrates, quando do dia de sua morte, de que a filosofia é própria do homem, é buscar sempre se aproximar da verdade, que apenas pode ser perfeitamente adquirida após a morte, cf. Pl. *Phd.* 66b-67b. O que sugiro é que talvez haja uma conexão entre a metáfora homérica da *véκνια* no passo seguinte do *Protágoras* e a modéstia epistêmica de Sócrates no trecho mencionado do início do *Fédon*.

⁴⁴ I.e., “ah, uns sofistas!” Pl. *Prt.* 314d.

⁴⁵ I.e., “fora de lugar”.

a comparação de Protágoras a Orfeu, regendo um coro órfico; depois, como já dito, Sócrates faz (2) uma bela remissão metafórica à *νέκυια* da *Odisséia* para a apresentação dos demais sofistas; e, enfim, Sócrates termina em uma conclusão na qual (3) justamente Alcibiades e Crítias, dentre os presentes, se aproximam dele.

Vamos expor os três temas em separado, a começar pelo trecho da narrativa socrática sobre o Orfeu-Protágoras e seu coro e depois comentaremos cada um dos três momentos de maneira conjunta.

Veja-se a apresentação que Sócrates faz da visão inicial que teve de Protágoras:

Então, ao nos aproximarmos, alcançamos Protágoras perambulando no pórtico, seguido, por um lado, de Cálías, filho de Hipônico; seu irmão materno <irmão materno de Cálías>, Párolο, filho de Péricles; e Cármides, filho de Gláucon, enquanto que, pelo outro lado, era seguido pelo outro filho de Péricles, Xantipo; Filípides, filho de Filomelo; e Antímero de Mendes, o qual é o mais bem reputado aprendiz de Protágoras e que aprende sobre a técnica como alguém que será sofista.

Dentre esses, muitos dos que seguiam, logo atrás, ouvindo os discursos, nos pareciam estrangeiros - que Protágoras traz de cada uma das *poleis* pelas quais passa, encantando-os pelo som da voz, como Orfeu, enquanto eles, encantados, passam a seguir a voz -, sendo alguns daqui <de Atenas> também a compor o coro. Esse coro era o que mais me aprazia observar. Quão belamente se acautelam para jamais pôr o pé à frente do de Protágoras, mas quando ele virava também eles viravam com ele, em boa forma e em harmonia, dividindo-se os ouvintes aqui e ali e estabelecendo sempre um belíssimo círculo atrás dele⁴⁶.

⁴⁶ ἐπειδὴ δὲ εἰσῆλθομεν, κατελάβομεν Πρωταγόραν ἐν τῷ προστώφῳ περιπατοῦντα, ἐξῆς δ' αὐτῷ συμπεριεπάτουσαν ἐκ μὲν τοῦ ἐπὶ θάτερα Καλλίας ὁ Ἰππονίκου καὶ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὁ ὁμομήτριος, Πάραλος ὁ Περικλέους, καὶ Χαρμοίδης ὁ Γλαύκωνος, ἐκ δὲ τοῦ ἐπὶ θάτερα ὁ ἕτερος τῶν Περικλέους Ξάνθιππος, καὶ Φιλιππίδης ὁ Φιλομήλου καὶ Ἀντίμορος ὁ Μενδαῖος, ὅσπερ εὐδοκμεῖ μάλιστα τῶν Πρωταγόρου μαθητῶν καὶ ἐπὶ τέχνῃ μανθάνει, ὡς σοφιστῆς ἐσόμενος. τούτων δὲ οἱ ὀπισθεν ἠκολούθουσαν ἐπακούοντες τῶν λεγομένων τὸ μὲν πολὺ ξένοι ἐφαινόσαντο—ὄς ἄγει ἐξ ἐκάστων τῶν πόλεων ὁ Πρωταγόρας, δι' ὃν διεξέρχεται, κηλῶν τῆ φωνῇ ὡσπερ Ὀρφεύς, οἱ δὲ κατὰ τὴν φωνὴν ἔπονται κεκλημένοι—ἦσαν δὲ τινες καὶ τῶν ἐπιχωρίων ἐν τῷ χορῷ. τοῦτον τὸν χορὸν μάλιστα ἔγωγε ἰδὼν ἦσθην, ὡς καλῶς ἠύλαβοῦντο μηδέποτε ἐμποδὼν ἐν τῷ πρόσθεν εἶναι Πρωταγόρου, ἀλλ' ἐπειδὴ αὐτὸς ἀναστρέφοι καὶ οἱ μετ' ἐκείνου, εὖ πως καὶ ἐν κόσμῳ περιεσχίζοντο οὗτοι οἱ ἐπήκοοι ἔνθεν καὶ ἔνθεν, καὶ ἐν κύκλῳ περιούντες αἰεὶ εἰς τὸ ὀπισθεν καθίσταντο κάλλιστα. καὶ ἡμεῖς μὲν ἄρτι εἰσεληλύθεμεν, κατόπιν δὲ ἡμῶν ἐπεισῆλθον Ἀλκιβιάδης τε ὁ καλός, ὡς φησὶ σὺ καὶ ἐγὼ πειθόμεθα, καὶ Κριτίας ὁ Καλλιαισχρου. Pl. *Prt.* 315e-316a.

Em seguida, Sócrates narra a visão que teve de Hípias e Pródico com uma evidente remissão à *νέκυια* do Canto XI da *Odisseia*: a invocação de espíritos que Odisseu faz às portas do Hades a fim de chegar ao profeta Tirésias para ouvir deste acerca do caminho para casa.

Assim narra Sócrates:

“Ao lado dele, notei com a mente”, como diz Homero, Hípias, o élio, sentado em um trono no pórtico oposto; sentados ao redor dele sobre bancos estavam Erixímaco, filho de Acumeno; e Fedro, de Mirrine; bem como Andron, filho de Androtião. Também <havia> os estrangeiros; e, dentre os estrangeiros, muitos concidadãos dele <Hípias>; além de uns outros <atenienses, presume-se>. Pareciam acerca da natureza e das regras astronômicas dos corpos celestes perguntarem a Hípias, enquanto ele, sentado no trono, separava cada uma das questões e atravessava em detalhes as coisas perguntadas. E exatamente “também Tântalo notei com a mente” <assim como fez Odisseu> - pois veio em visita também Pródico, o ceio, - estando em um cômodo o qual Hipônico usava como armazém, mas que agora, em razão da multidão de visitantes, Cálías de fato esvaziou para os estrangeiros convidados. Pródico então estava ainda deitado, enrolado em lã, cobertas e muitas outras coisas, como me pareceu. Sentados ao lado dele em *klinai* próximas estavam Pausânias, aquele de Cerâmico; e, ao lado do Pausânias, estava um novinho, ainda rapaz, que me parece ter um bela e boa natureza, bem como uma totalmente bela forma. Parece que ouvi que seu nome era Agatão e não me espantaria se, por acaso, fosse o jovem namorado de Pausânias. Havia esse jovem e ambos os Adimanto, o filho de Cépide; e o filho de Leucolofides; além de outros que por ali apareciam. Acerca do que dialogam não consegui tomar conhecimento ali de fora, mesmo me esforçando para tentar escutar Pródico - <esforço que eu fazia> porque me parece um homem sapientíssimo e divino -, mas, por causa do barítono de sua voz, um zumbido ressoava no cômodo fazendo emergir indistintamente as falas.

E, exatamente quando chegamos, atrás de nós vieram Alcibíades, o belo (como você disse <que é belo> e eu estou convencido também), e Crítias, filho de Calíscro⁴⁷.

⁴⁷ “τὸν δὲ μετ’ εἰσενόησα,” <Hom. *Od.* 11.601> ἔφη Ὅμηρος, Ἰππίαν τὸν Ἡλείων, καθήμενον ἐν τῷ κατ’ ἀντικρὺ προστώφῳ ἐν θρόνῳ: περὶ αὐτὸν δ’ ἐκάθητο ἐπὶ βάθρων Ἐρυξίμαχος τε ὁ Ἀκουμένου καὶ Φαῖδρος ὁ Μυρρινούσιος καὶ Ἄνδρων ὁ Ἀνδροτίωνος καὶ τῶν ξένων πολῖται τε αὐτοῦ καὶ ἄλλοι τινές. ἐφαίνοντο δὲ περὶ φύσεώς τε καὶ τῶν μετεώρων ἀστρονομικὰ ἄττα διερωτῶν τὸν Ἰππίαν, ὁ δ’ ἐν θρόνῳ καθήμενος ἐκάστοις αὐτῶν διέκρινεν καὶ διεξήγει τὰ ἐρωτώμενα.

καὶ μὲν δὴ “καὶ Τάνταλον” <Hom. *Od.* 11.582> γε “εἰσεῖδον” <Hom. *Od.* 11.582> — ἐπεδήμει γὰρ ἄρα καὶ Πρόδικος ὁ Κεῖος — ἦν δὲ ἐν οἰκίματι τινι, ᾧ πρὸ τοῦ μὲν ὡς ταμειεῖ ἔχρητο Ἰππώνικος, νῦν δὲ ὑπὸ τοῦ

As citações expressas feitas por Sócrates do Canto XI da *Odisseia*, em “τὸν δὲ μετ’ εἰσενόησα” e “καὶ Τάνταλόν εἰσεῖδον”, produzem associações da visão de Odisseu dos sofrimentos de Hércules e Tântalo com a imagem de Hípias e Pródico, respectivamente. Se pensarmos que “τὸν δὲ μετ’”, no início da passagem, refere-se a Protágoras e, no contexto do mesmo jogo de imagens, Protágoras seria associado a Sísifo, como menciona Capra⁴⁸.

Muitas reflexões sobre o poder dessas imagens criadas no diálogo podem ser aventadas. Na elaboração de Segvic⁴⁹, Protágoras é aproximado de Circe, aquela que, no Canto X, encanta os marinheiros de Odisseu e que representa um perigo de prisão eterna em sua ilha.

Penso que essa leitura de Segvic se encaixa perfeitamente no contexto da primeira metáfora feita por Sócrates. Se Sócrates era Odisseu e Alcibíades fora seu Hermes, “vindo em sua ajuda”, o contexto era exatamente de luta contra Circe. Como Alcibíades ajudou Sócrates na conversa com Protágoras, a assimilação parece ser implicação direta da primeira figura de linguagem.

Mas é o próprio Sócrates que, depois, faz outra metáfora. Na cena do Canto XI na entrada do Hades, Circe não está presente. E no *Protágoras*, Sócrates, imediatamente antes de brincar com o ouvinte ao recordar o Canto XI, evoca outra criatura encantadora para falar de Protágoras: Orfeu.

Alberto Bernabé⁵⁰, que dedicou considerável parte de seus estudos ao orfismo, escreveu um importante livro sobre a apropriação que Platão faz da cultura órfica, texto nomeado *Platón y el orfismo: diálogos entre religión y filosofía*, que ajuda a ter um panorama geral dos usos da figura de Orfeu no *corpus platonicum*.

Fora do *corpus*, diversas são as fontes e versões sobre a desventura de Orfeu no Hades, mas como há uma versão particular desta narrativa no

πλήθους τῶν καταλόντων ὁ Καλλίας καὶ τοῦτο ἐκκενώσας ξένοις κατάλυσιν πεποιήκεν. ὁ μὲν οὖν Πρόδικος εἶτι κατέκειτο, ἐγκεκαλυμμένος ἐν κφθίοις τσίην καὶ στρώμασιν καὶ μάλα πολλοῖς, ὡς ἐφαίνετο: παρεκάθητο δὲ αὐτῷ ἐπὶ ταῖς πλησίον κλίνας Πανσανίας τε ὁ ἐκ Κεραμέων καὶ μετὰ Πανσανίου νέον τι εἶτι μενράκιον, ὡς μὲν ἐγὼμαι καλὸν τε κάγαθον τὴν φύσιν, τὴν δ’ οὖν ἰδέαν πάνυ καλὸς. ἔδοξα ἀκούσαι ὄνομα αὐτῷ εἶναι Ἀγάθωνα, καὶ οὐκ ἂν θαυμάζοιμι εἰ παιδικὰ Πανσανίου τυγχάνει ὦν. τοῦτό τ’ ἦν τὸ μενράκιον, καὶ τῷ Ἀδειμάντῳ ἄμφοτέρῳ, ὃ τε Κήπιδος καὶ ὁ Λευκολοφίδου, καὶ ἄλλοι τινὲς ἐφαίνοντο: περὶ δὲ ὧν διελέγοντο οὐκ ἐδυνάμην ἐγὼγε μαθεῖν ἐξῴθεν, καίπερ λιπαρῶς ἔχων ἀκούειν τοῦ Προδίκου—πάσσοφος γάρ μοι δοκεῖ ἀνὴρ εἶναι καὶ θεῖος—ἀλλὰ διὰ τὴν βαρυότητα τῆς φωνῆς βόμβος τις ἐν τῷ οἰκήματι γιγνώμενος ἀσαφεῖ ἐποίησε τὰ λεγόμενα. καὶ ἡμεῖς μὲν ἄρτι εἰσεληλύθεμεν, κατόπιν δὲ ἡμῶν ἐπεισηλθον Ἀλκιβιάδης τε ὁ καλός, ὡς φῆς σὺ καὶ ἐγὼ πείθομαι, καὶ Κριτίας ὁ Καλλαίσχρου Pl. *Prt.* 315b-316a.

⁴⁸ Capra (2001, pp. 67-68).

⁴⁹ Segvic (2006, pp. 258-262).

⁵⁰ Bernabé (2013).

Banquete, colocada na boca de Fedro, no seu discurso sobre Eros⁵¹, é nessa versão que vamos nos concentrar para especular sobre o motivo de Sócrates falar de Protágoras como um Orfeu.

Citemos o trecho do discurso de Fedro no *Banquete* em que Orfeu é mencionado:

(...) E assim, os deuses honram ao máximo a agilidade e a excelência no Eros. Orfeu, filho de Eagro <rei da Trácia>, <os deuses> despacharam do Hades sem ter realizado seu objetivo, mostrando eles um espectro da mulher <Eurídice> que o fez estar presente ali, não tendo eles a trazido eis que <Orfeu> “pareceu se acovardar”, sendo tocador de cítara, e “não ousou morrer pelo amor como Alceste”, mas inventou um jeito de se lançar ao Hades com vida⁵² (grifos nossos).

Apoio-me em Bernabé⁵³ para sustentar a tese de que é seguro inferir que a tradição da lenda de Orfeu resgatando Eurídice sempre descreveu um final *ἀτελῆ*⁵⁴.

Mas a narrativa idiossincrática de Fedro no *Banquete* atribui uma *ἀμαρτία*⁵⁵ a Orfeu bem específica: a de que ele se acovarda (*μαλθακίζεσθαι*) e não ousa morrer pelo seu amor (*οὐ τολμᾶν ἔνεκα τοῦ ἔρωτος ἀποθνήσκειν*), causa de seu infortúnio.

A minha leitura intertextual é de que a *ἀμαρτία* de Orfeu, presente na fala de Fedro no *Banquete*, é presente também na fala de Sócrates sobre Protágoras, no *Protágoras*, a partir da comparação metafórica.

⁵¹ Para uma discussão recente sobre o assunto, que discute como Fedro valoriza negativamente Orfeu e positivamente Aquiles e como isso se associa a questões de gênero e sexualidade, cf. Pio; Gabriele (2023).

⁵² οὗτω καὶ θεοὶ τὴν περὶ τὸν ἔρωτα σπουδὴν τε καὶ ἀρετὴν μάλιστα τιμῶσιν. Ὀρφέα δὲ τὸν Οἰάγρου ἀτελεῖ ἀπέπεμψαν ἐξ Ἄιδου, φάσμα δεῖξαντες τῆς γυναικὸς ἐφ’ ἣν ἦκεν, αὐτὴν δὲ οὐ δόντες, ὅτι μαλθακίζεσθαι ἐδόκει, ἅτε ὦν κίθαρωδός, καὶ οὐ τολμᾶν ἔνεκα τοῦ ἔρωτος ἀποθνήσκειν ὥσπερ Ἄλκηστις, ἀλλὰ διαμηχανᾶσθαι ζῶν εἰσεῖναι εἰς Ἄιδου. Pl. *Sym.* 179d.

⁵³ Bernabé (2013, pp. 44-46).

⁵⁴ I. e., “pendente de realização de objetivo”, um final “não finalizado”.

⁵⁵ I. e., o erro que causa a desventura da personagem principal numa narrativa trágica, conforme capítulo 13 da *Poética*: ὁ μεταξὺ ἄρα τούτων λοιπός. ἔστι δὲ τοιοῦτος ὁ μῆτε ἀρετῆ διαφέρων καὶ δικαιοσύνη μῆτε διὰ κακίαν καὶ μοχθηρίαν μεταβάλλον εἰς τὴν δυστυχίαν ἀλλὰ δι’ ἀμαρτίαν τινά, τῶν ἐν μεγάλῃ δόξῃ ὄντων καὶ εὐτυχίᾳ, οἷον Οἰδίπους καὶ Θυέστης καὶ οἱ ἐκ τῶν τοιούτων γενῶν ἐπιφανεῖς ἄνδρες. Ar. *Poet.* 1453a.

Se essa leitura é verossímil e possível, isso ajuda a explicar por que a discussão no final do Protágoras foca exatamente na parte da “excelência”⁵⁶ política que é a ἀνδρεία⁵⁷.

Se, além disso, acertamos na leitura histórica de que é verdadeira - e não uma invenção do final século IV AEC - a menção de Tímon de Flunte sobre o Peh ter fugido à condenação - diferente do que fez o Seh -, a imagem diferencial que supomos ser criada no *Protágoras* visaria também uma crítica com um lastro histórico. Sócrates enfrentou a morte; Protágoras, Orfeu de Fedro, não teve essa coragem.

O autor de *Protágoras* pode, no nível narrativo, estar associando Sócrates à imagem destemida de Odisseu e impregnando na imagem de Protágoras, pelo veículo da comparação a Orfeu, não apenas a capacidade de encantamento pelas palavras⁵⁸, mas também a ἀμαρτία de não morrer pelo amor à arte da educação, destituindo-o das honrarias que o autor pretende atribuir à imagem de Sócrates.

Claro que essa leitura depende de um nível especulativo considerável, pois presume alguma ligação contextual entre *Protágoras* e *Banquete*. Advogo que somos conduzidos a essa ligação exatamente através da figura de Alcibíades, muitas vezes menosprezada na análise do *Protágoras*.

No *Banquete*⁵⁹, Sócrates sugere aderência antiga dele próprio ao ensinamento de Diótima, de que o correto, quanto ao amor, é o sujeito ser conduzido do amor por um corpo belo (como é descrito ter Alcibíades), a

⁵⁶ “Excelência” é como preferimos traduzir a palavra ἀρετή. Enquanto, na linguagem corrente em português, o termo “excelente” tem um grau de sinonímia com “ótimo”; “ἀρετή” (que contém a mesma raiz de ἄριστος) opera como substantivação e superlativo de ἀγατός. Preferimos à tradução ocasional por “virtude”, porque por mais que a discussão seja eminentemente moral, queremos carregar a interpretação da noção que nos parece implícita desde a intenção de Hipócrates, que é de se tornar, ao fim, uma pessoa excelente (no sentido de melhor do que os demais). Tal interesse implícito sobre a possibilidade de se tornar excelente (no sentido de homem melhor) se manifesta claramente em 318a, como se verá a seguir. O que nos parece uma discussão implícita no correr dos diálogos é a resignificação do que significa ser “excelente”.

⁵⁷ I.e., coragem.

⁵⁸ Acerca dessa função mais imediata, cf. Bernabé (2013, pp. 41-42).

⁵⁹ τοῦτο γὰρ δὴ ἐστὶ τὸ ὀρθῶς ἐπὶ τὰ ἐρωτικά ἰέναι ἢ ὑπ’ ἄλλου ἄγεσθαι, ἀρχόμενον ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν ἐκείνου ἕνεκα τοῦ καλοῦ αἰεὶ ἐπανιέναι, ὥσπερ ἐπαναβασμοῖς χρώμενον, ἀπὸ ἐνὸς ἐπὶ δύο καὶ ἀπὸ δυοῖν ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ σώματα, καὶ ἀπὸ τῶν καλῶν σωμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ ἐπιτηδεύματα, καὶ ἀπὸ τῶν ἐπιτηδευμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ μαθήματα, καὶ ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἐπ’ ἐκείνο τὸ μάθημα τελευτῆσαι, ὃ ἐστὶν οὐκ ἄλλου ἢ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα, καὶ γινῶ αὐτὸ τελευτῶν ὃ ἐστὶ καλόν. ἐνταῦθα τοῦ βίου, ὃ φίλε Σώκρατες, ἐφη ἡ Μαντινικὴ ξένη. εἶπερ που ἄλλοθι, βιωτῶν ἀνθρώπων, θεωμένῳ αὐτὸ τὸ καλόν. Pl. *Sym.* 211b-d.

dois corpos e, enfim, a todos os corpos. Dali, salta o sujeito ao amor pelos hábitos ou práticas belas (como, e. g., o exercício do ofício da educação no sentido da excelência), até ao belo ensino. Enfim, o amante vai à busca do que é o Belo, até contemplar “o próprio Belo”, o Belo “αὐτό”. A última fase seria uma inclinação para a contemplação do “Belo”, do “Galante”. Já no *Protágoras*, Sócrates estaria ainda na prática bela-galante de buscar em Protágoras a possibilidade de encontrar o ensino para melhoria das almas.

Ainda que o foco de *Protágoras* não seja a beleza ou o amor, nem tenha no diálogo uma abordagem detida sobre a noção de Formas, o enredo da narrativa, logo na frase inicial de Sócrates, apresenta um Sócrates que já não presta tanta atenção em Alcibiades (com seu corpo de beleza primaveril) em razão de prestar maior atenção à prática dialógica que estava desenvolvendo com Protágoras.

E não é como se o Sócrates do *Protágoras* não estivesse se aproximando da busca final pelo “αὐτό” - da lição atribuída a Diótima no *Banquete*. Isso porque a questão que Sócrates fará após o *Grande Discurso*⁶⁰ de Protágoras - sobre o que compõe a excelência que Protágoras diz ensinar - é uma maneira de se aproximar da questão da excelência em geral.

Ainda que se possa sugerir ser uma extrapolação essa leitura de que a pergunta pela unidade da excelência seria bem próxima da pergunta pelo “αὐτό” da excelência, não se pode negar que é o próprio Sócrates, ao fim do diálogo, que afirma que o inquérito de ambos falha em responder se a excelência é ensinável pela falta da abordagem prévia sobre “o que é” a excelência:

Eu então, Protágoras, ao olhar do alto todas essas coisas de cima abaixo, fico terrivelmente confuso. Total “ânsia tenho de que venham a ser claras essas coisas”. De fato, eu desejaria que percorrêssemos esses assuntos e <acima de tudo tratar> “sobre o que é excelência”, bem como voltar em revisão sobre se <a excelência> é ensinável ou não ensinável⁶¹ [...] (grifos nossos).

⁶⁰ Grande Discurso, ou *Great Speech* é como se consagrou chamar a fala de Protágoras em Pl. *Prt.* 320c-328d. Cf. VLASTOS, Gregory. Introduction. In: PLATO. *Protagoras*. Tr. revisada por Martin Ostwald. Massachusetts: The Liberal Art Press, 1956, pp. 18-26. A expressão deriva de μάκρος λόγος, a partir da primeira intervenção de Sócrates sobre muitos serem capazes de sustentar grandes discursos, mas poucos capazes de defendê-los perante perguntas e respostas Pl. *Prt.* 329a-b.

⁶¹ ἐγὼ οὖν, ὃ Πρωταγόρα, πάντα ταῦτα καθορῶν ἄνω κάτω ταραττόμενα δεινῶς, πᾶσαν προθυμίαν ἔχω καταφανῆ αὐτὰ γενέσθαι, καὶ βουλοίμην ἂν ταῦτα διεξελθόντας ἡμᾶς ἐξελεθῆιν καὶ ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ὅτι ἔστιν, καὶ πάλιν ἐπισκέψασθαι περὶ αὐτοῦ εἴτε διδασκτὸν εἴτε μὴ διδασκτὸν, μὴ πολλᾶκις ἡμᾶς ὁ Ἐπιμηθεὺς ἐκεῖνος καὶ ἐν τῇ σκέψει. Pl. *Prt.* 361c.

Portanto, estou convencido de que o *Protágoras* encena, na abertura do diálogo⁶², uma representação de um Sócrates em uma “Odisseia rumo ao ensinamento de Diótima”, por assim dizer, dado o anúncio final de Sócrates de que a discussão sobre a ensinabilidade da excelência exigiria o aprofundamento de uma conversa “ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ὅτι ἔστιν”⁶³.

Enfim, retomando o contexto inicial, é de se considerar que o fim desta passagem, que estabelece o cenário onde se desenvolverá a conversa, dá-se com o fecho de que Crítias e Alcibíades se aproximaram de Sócrates. Não deve ser à toa essa escolha textual.

E Sócrates, ao descrever Alcibíades, rememora a afirmação do Companheiro Anônimo de que Alcibíades é belo, dizendo concordar com essa fala inicial do Companheiro Anônimo.

Portanto, sustento, enfim, que há um círculo perfeito que começa com a 1ª remissão à *Odisseia* e 1ª menção a Alcibíades e se fecha com a 2ª remissão à *Odisseia* e 2ª menção a Alcibíades.

Se é pertinente a equiparação de Protágoras, no *Protágoras*, como o herói incompleto, à semelhança do Orfeu de Fedro no *Banquete*, Sócrates está, no *Protágoras*, ainda no meio da jornada (na altura do Canto XI), a caminho das Formas. E o Sócrates da *Odisseia* platônica, diferente do Orfeu do Fedro no *Banquete*, dará a vida por essa paixão.

A minha sugestão é de que se possa ler toda a parte exordial da narrativa do *Protágoras* como uma maneira de, em nível narrativo, desenhar disposições de caráter da personagem Sócrates que ecoarão em outras representações do *corpus platonicum*.

Não precisamos pressupor qualquer tipo de prolepse narrativa entre *Protágoras* e *Banquete*, mas apenas que a imagem do Protágoras-Orfeu e as inferências sobre a imagem de Orfeu são coerentes entre si nesses dois diálogos, enquanto a imagem de Sócrates-Odisseu também guarda coerência com o resto do *corpus platonicum*.

Portanto, produz-se, em cena, uma metáfora diferencial entre Protágoras e Sócrates.

Por sua vez, para além da cena, no âmbito das motivações da atividade de Protágoras, em seguida o diálogo põe na boca de Protágoras um projeto paidêutico, ou seja, um objetivo educacional, muito próximo daquilo que aparece, inúmeras vezes, explícita ou implicitamente, como parte do projeto

⁶² Digo, em Pl. *Prt.* 309c-316a

⁶³ I.e., “sobre o que é a excelência”.

filosófico dos diálogos: o ensino da “excelência” relacionado a um conhecimento (que, diga-se de passagem, é alvo da crítica de Isócrates, como mencionamos no final da seção anterior).

Enfim, aparece um último diferencial, Protágoras assume-se sofista, um conhecedor.

Vejamos o contexto em que isso ocorre.

Assim que Protágoras apresenta sua atividade, o personagem produz um discurso que vincula a sua própria a outras atividades mais antigas. Vale a citação direta das passagens de apresentação de Protágoras desse vínculo:

Preocupa-se corretamente, disse <Protágoras>, em relação àquilo que me concerne. Pois, para um estrangeiro que de fato percorre as maiores *poieis* e nelas persuade os melhores jovens a abandonar a companhia dos outros - sejam estes os concidadãos ou os estrangeiros, os mais velhos ou os mais novos -, para que eles <os jovens>, ao conviver <com este estrangeiro>, sejam melhores, em razão dessa convivência, é preciso ser cauteloso nessas práticas. Pois não são reduzidas, ao redor dessas questões, as invejas que se manifestam, bem como as más-vontades e as atitudes traiçoeiras dos outros. Eu, porém, afirmo que a técnica sofística é de fato antiga, sendo que aqueles que a manejam dentre os homens mais antigos, temendo a onerosidade dela, produziram um manto e se esconderam atrás dele: a poesia, como no caso de Homero, Hesíodo e Simônides; o rito iniciático e a resposta oracular, no caso dos que cercavam Orfeu e Museu; alguns, percebo, também <produziram> a ginástica <como esse manto>, como Ico, de Tarento e o ainda agora <vivo>, nada menos sofista, Heródico, de Selimbria, antes em Mégara. Produziu a arte das musas como esse manto, o seu Agátocles - certamente um grande sofista - e Pitóclides de Ceos, bem como muitos outros. Todos eles, como digo, temendo a inveja, proclamaram essas técnicas como cobertura. Eu, contudo, não me junto a todos eles no tange a esse tema⁶⁴.

⁶⁴ ὀρθῶς, ἔφη, προμηθεῖ, ὃ Σώκρατες, ὑπὲρ ἐμοῦ. ξένον γὰρ ἄνδρα καὶ ἰόντα εἰς πόλεις μεγάλας, καὶ ἐν ταύταις πείθοντα τῶν νέων τοὺς βελτίστους ἀπολείποντας τὰς τῶν ἄλλων συνουσίας, καὶ οἰκείων καὶ ὀθνείων, καὶ πρεσβυτέρων καὶ νεωτέρων, ἑαυτῷ συνεῖναι ὡς βελτίους ἐσομένους διὰ τὴν ἑαυτοῦ συνουσίαν, χρὴ εὐλαβεῖσθαι τὸν ταῦτα πράττοντα: οὐ γὰρ μικροὶ περὶ αὐτὰ φθόνοι τε γίνονται καὶ ἄλλαι δυσμένειαι τε καὶ ἐπιβουλαί. ἐγὼ δὲ τὴν σοφιστικὴν τέχνην φημὶ μὲν εἶναι παλαιάν, τοὺς δὲ μεταχειριζομένους αὐτὴν τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν, φοβουμένους τὸ ἐπαχθὲς αὐτῆς, πρόσχημα ποιεῖσθαι καὶ προκαλύπτεσθαι, τοὺς μὲν ποίησιν, οἷον Ὀμηρὸν τε καὶ Ἡσίοδον καὶ Σιμωνίδην, τοὺς δὲ αὐτὴν τελετὰς τε καὶ χρησμοφάδας, τοὺς ἀμφὶ τὴν Ὀρφέα καὶ Μουσαίου: ἐνίοις δὲ τινὰς ἡσθημαὶ καὶ γυμναστικῆν, οἷον Ἴκκος τε ὁ Ταραντίνος καὶ ὁ νῦν ἔτι ὦν οὐδενὸς ἦττων σοφιστῆς Ἡρόδικος ὁ Σηλυμβριανός, τὸ δὲ ἀρχαῖον Μεγαρεὺς: μουσικὴν δὲ Ἀγαθοκλῆς τε ὁ ὑμέτερος πρόσχημα ἐποίησεν, μέγας ὢν σοφιστῆς, καὶ Πυθοκλείδης ὁ Κεῖος καὶ ἄλλοι πολλοί. οὗτοι

Protágoras considera que esses atores mencionados não conseguiram se disfarçar atrás de outros nomes e técnicas, pois todos eles eram sofistas e eram facilmente pegos em suas intenções, enquanto ele preferia ser claro.

A atitude de Protágoras na fala acima pode ser vista como uma estratégia retórica de tentar se vincular aos famosos antigos, na pretensão de não fazer parecer que sua própria arte é algo novo.

Creio que, embora essa dimensão da pretensão de vínculo da prática nova à prática antiga não deva ser descartada, o autor do *Protágoras* está produzindo um vínculo ainda mais significativo.

Quando Protágoras diz que faz o mesmo que faz Homero, os seguidores de Orfeu e mesmo o ginasta Ico de Tarento, há algo aqui dito que interpreta uma funcionalidade dessas artes antigas: a educação das pessoas.

Resta então tirar essa afirmação do próprio texto, eis que Protágoras é claro quanto a isso:

Pois os que se conduzem dessa forma pelos outros são de fato considerados perversos. Portanto, deles todos, eu percorri o caminho totalmente contrário e homologo “ser sofista e educar os homens”. E a mim parece essa precaução melhor do que é a <precaução> deles, e admitir melhor que negar⁶⁵ (grifo nosso).

Assim, dizemos que a coordenação entre σοφιστής εἶναι e παιδεύειν ἀνθρώπους parece ter muito mais significação do que apenas o vínculo entre a atividade antiga e a nova, pois isso gera algo a mais: o efeito de predicar também a atividade antiga como educacional, adjetivação à poética que foi destacada por Daniel Lopes⁶⁶ como presente em diversas partes do *corpus*.

No *Protágoras*, o que Protágoras está afirmando é que a atividade desde Homero ao contemporâneo Agátocles é a atividade paidêutica, é a educação pública, é a formação do homem.

Evidentemente, pela própria exposição inicial das questões de Sócrates a Hipócrates, esse tipo de afirmação demasiadamente aberta de Protágoras

πάντες, ὡσπερ λέγω, φοβηθέντες τὸν φθόνον ταῖς τέχναις ταύταις παραπετάσμασιν ἐχρήσαντο. ἐγὼ δὲ τούτοις ἅπασιν κατὰ τοῦτο εἶναι οὐ συμφέρομαι: Pl. *Prt.* 316c-317a.

⁶⁵ ἡγοῦνται γὰρ τὸν τοιοῦτον πρὸς τοῖς ἄλλοις καὶ πανοῦργον εἶναι. ἐγὼ οὖν τούτων τὴν ἐναντίαν ἅπασαν ὁδὸν ἐλήλυθα, καὶ ὁμολογῶ τε σοφιστής εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους, καὶ εὐλάβειαν ταύτην οἶμαι βελτίω ἐκείνης εἶναι, τὸ ὁμολογεῖν μᾶλλον ἢ ἔξαρνον εἶναι: καὶ ἄλλας πρὸς ταύτη ἔσκεμμαι, ὥστε, σὺν θεῷ εἰπεῖν, μηδὲν δεινὸν πάσχειν διὰ τὸ ὁμολογεῖν σοφιστής εἶναι. Pl. *Prt.* 317b.

⁶⁶ LOPES, Daniel. A construção da figura do “sofista” no *Protágoras*. In: PLATÃO. *Protágoras*. Tr. de Daniel Lopes. São Paulo, Perspectiva, 2017, pp. 90-91.

também despertará a vocação de Sócrates ao esclarecimento de que tipo de formação é essa.

Sócrates afirma, então, ao Companheiro Anônimo, que suspeitou que Protágoras gostaria de exibir-se a Pródico e Hípias, vangloriando-se de que ele, Sócrates, e Hipócrates tivessem vindo apaixonados por Protágoras e, então, propõe que os outros dois sofistas e seus seguidores se aproximassem, juntamente com Cálidas, o dono da casa. Sócrates sugere, enfim, que se dispusessem todos sentados em círculo para a ocorrência da conversa, com Protágoras lhes pedindo para repetir o que os havia trazido ali⁶⁷.

Sócrates levanta, após isso, a questão da consequência desse ensino, ao dizer que aprazeria a Hipócrates saber o que lhe sucederá a partir do convívio com Protágoras⁶⁸.

Nesse passo, quando Sócrates expõe a razão de sua vinda com Hipócrates, Protágoras diz a Hipócrates que, caso conviva com ele, a cada dia se tornará melhor e caminhará em direção ao melhoramento, o que despertará a questão socrática. Veja-se o trecho da fala de Protágoras: “Protágoras, então, tomando a palavra, disse: - Oh, jovem, se você se permitir estar comigo, então, no dia em que conviver comigo, voltará para casa tornando-se ‘alguém melhor’ e, no dia seguinte a este, da mesma forma. E a cada dia sempre avança na direção do melhor⁶⁹” (grifo nosso).

Enfim, Sócrates qualifica a questão, ao perguntar em que aspecto Hipócrates tornar-se-ia, de fato, melhor, caso convivesse com Protágoras. Sócrates explica o que quer saber ao comparar o ensino da arte de Protágoras à arte da pintura de Zêuxipo e à arte do aulo de Ortágoras tebano⁷⁰.

Um pintor torna alguém que convive com ele melhor em pintura, um tocador de aulo torna o que conviver com ele melhor em tocar o aulo. E a arte de Protágoras, tornaria o conviva melhor em quê?

O abderita responde, afirmando, primeiramente, que as suas lições não envolvem cálculo, astronomia, geometria ou música. Perceba-se que, como

⁶⁷ ὑπολαβὸν οὖν ὁ Πρωταγόρας εἶπεν: ὃ νεανίσκε, ἔσται τοίνυν σοι, ἐὰν ἐμοὶ συνῆς, ἢ ἂν ἡμέρα ἐμοὶ συγγένη, ἀπιέναι οἴκαδε βελτίονι γεγονότι, καὶ ἐν τῇ ὑστεραίᾳ ταῦτά ταῦτα: καὶ ἐκάστης ἡμέρας ἀεὶ ἐπὶ τὸ βέλτιον ἐπιδιδόναι. Pl. *Prt.* 318d.

⁶⁸ Pl. *Prt.* 319a.

⁶⁹ ὃ νεανίσκε, ἔσται τοίνυν σοι, ἐὰν ἐμοὶ συνῆς, ἢ ἂν ἡμέρα ἐμοὶ συγγένη, ἀπιέναι οἴκαδε βελτίονι γεγονότι, καὶ ἐν τῇ ὑστεραίᾳ ταῦτά ταῦτα: καὶ ἐκάστης ἡμέρας ἀεὶ ἐπὶ τὸ βέλτιον ἐπιδιδόναι. Pl. *Prt.* 318a.

⁷⁰ Pl. *Prt.* 318b-d.

bem apontado em nota por Daniel Lopes⁷¹, essas são exatamente as quatro disciplinas recomendadas por Sócrates em *Republica VII*⁷². Mais um ponto diferencial entre a *paideia* do personagem Sócrates e a de Protágoras registrada no *corpus* em intertextualidade.

Enfim, conclui Protágoras, seu ensino é sobre tomar boas decisões tanto em questões particulares – domésticas –, no que toca a melhorar os cuidados relativos à casa, quanto nas questões públicas – políticas –, ou seja, neste último caso, no que toca a fortalecer-se tanto na prática quanto no discurso dessas questões políticas⁷³.

Então, que Protágoras se refere à *ἀρετή τέχνη*⁷⁴, que promete tornar o homem um *ἀγαθὸς πολίτης*⁷⁵, Sócrates diz que é o que lhe parece⁷⁶.

Fica absolutamente claro que Protágoras e Sócrates estão falando da educação enquanto formação, como algo análogo - mesmo muito próximo - ao moderno *Bildung*⁷⁷ do iluminismo alemão⁷⁸. Isso porque, como se vê no diálogo, na parte em que não aprofundaremos, a prática de Protágoras envolve domínio da literatura tradicional, como a interpretação de passagem de Simônides sobre o homem bom.

Ao olhar o trecho do início em perspectiva, é de se considerar que Homero, Hesíodo, Simônides, os seguidores de Orfeu e Museu, e mesmo alguns músicos e treinadores ginastas, para Protágoras, pretendiam igualmente “educar os homens” em um sentido bem amplo, que se equipara ao sentido

⁷¹ Cf. nota 68 em PLATÃO. *Protágoras*. Tr. de Daniel Lopes. São Paulo, Perspectiva, 2017, p. 409.

⁷² Pl. *Resp.* 521-528c.

⁷³ τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικοῖ καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν Pl. *Prt.* 318e-319a.

⁷⁴ I. e., à “arte da excelência”.

⁷⁵ I. e., um “bom cidadão”, ou “bom político”, o que pode ser considerado intercambiável no contexto da política de Atenas e, sobretudo, por causa do contexto em que se inclui o bem formar nas decisões privadas.

⁷⁶ δοκεῖς γάρ μοι λέγειν τὴν πολιτικὴν τέχνην καὶ ὑπισχνεῖσθαι ποιεῖν ἄνδρας ἀγαθοὺς πολίτας Pl. *Prt.* 319a.

⁷⁷ I.e., “formação” ou “educação”, de modo mais geral.

⁷⁸ Havendo interesse em observar as semelhanças e diferenças da *paideia* aqui exposta e a expressão alemã, em uma curta e bem referenciada apreciação geral da *Bildung* alemã, em português, que considera múltiplas dimensões do termo alemão, inclusive a prática da tradução e da visita à antiguidade, a partir de um artigo do filósofo francês Antoine Berman, cf. Suarez (2005, pp 191-198). Como veremos na interpretação inventiva de Protágoras e Sócrates ao texto de Simônides, as balizas do jogo da discussão são a lógica e a contradição, mas a funcionalidade da exegese é ética.

de torná-los melhores, dia após dia, para que aqueles que participassem dessa educação pudessem tomar melhores decisões gerais nas questões domésticas e políticas, o que Sócrates chama de arte política.

E é importantíssimo destacar que é Sócrates quem diz que esse tipo de atividade parece ser a arte política, que promete tornar os homens bons cidadãos.

Conjugadas as duas posições, o *Protágoras* está pintando as atividades desde a apreensão da literatura homérica às lições de Ico, passando pelos mistérios órficos, como formas gerais de convívio que sempre têm o fim de geração de uma *paideia* construtiva do ἀγαθός πολίτης.

Se fui convincente em demonstrar que essa visão não se pretende uma mera exposição retórica de Protágoras que liga o passado à sua técnica, mas uma visão mais geral de que certas técnicas específicas visam sempre a educação pública, como formação cidadã, posso avançar à hipótese de que essa visão é partilhada também por Sócrates.

Ainda que os termos “δοκεῖς γάρ μοι”⁷⁹ no início da frase de Sócrates deem abertura para dúvida se aquela é, de fato, a visão de Sócrates do que torna os homens melhores, essa hipótese de leitura é compatível com a reação de Sócrates à poesia homérica, especialmente na *República II*; e à arte imitativa em geral na *República X*, ainda a partir da imagem de Homero.

A crítica mais genérica de Sócrates a Homero e Hesíodo na *República X* toma quase que literalmente a questão apresentada, no *Protágoras*. Ou seja, o Sócrates de *República X* vê Homero e Hesíodo como pretensos educadores dos homens:

Dos outros <assuntos> não demandemos discurso homérico ou de outro desses poetas, perguntando se um deles é médico e não somente um imitador de discursos médicos. (...) Mas a respeito das maiores e mais galantes, ao avançar-se sobre o que Homero fala - acerca da guerra e acerca da estratégia, da “administração da *polis*”, da “educação do homem” - é justo, talvez, que aprendamos, ao perguntarmos: “Oh amigo Homero, acaso não está em terceiro “em relação a verdade da excelência”, <já que você é> um demiurgo de imagens, sendo mimetizador, como definimos? Mas se, de fato, é segundo <em relação à verdade> e “é como aquele que conhece que tipo de ocupações faz melhores ou piores homens no particular e no relativo ao público”, diga-nos: qual *polis* através de você foi governada melhor,

⁷⁹ I.e., “pois a mim me parece”.

como, através de Licurgo, a dos Lacedemônios, e, através de outros, <foram governadas melhor> muitas *polis* grandes e pequenas⁸⁰? (Grifos nossos.)

[...]

Mas se não exatamente pela <ação> pública, por acaso diz-se que Homero, pela <ação> particular, tornou-se “líder da educação” de alguns que viviam com ele, para os que tiveram sua companhia? E eles <os que tiveram em companhia de Homero>, para os posteriores, transmitiram uma via homérica de vida, como Pitágoras, que, acima de todos, por essas coisas foi cumprimentado com afeição, e ainda agora “pitagóricos” são chamados esses tipos de vida distinguidas da que parece ser a dos outros? Ninguém, - disse <Glauco>, - fala nada disso⁸¹ (grifo nosso).

[...]

Mas você acha, Glauco, que se Homero estivesse a “educar os homens e torná-los completamente melhores”, acerca de assuntos como estes, não por mimetizar, mas por ser capaz de conhecer, não faria muitos companheiros e seria honrado e cumprimentado com afeição por eles? Por outro lado, Protágoras, o abderita, e Pródico, o ceio, bem como muitos outros, são capazes <de convencer>, a partir da convivência individual com eles, que nem em relação à casa nem em relação à *polis*, estão perdidos se não “os encarregarem da educação”, em razão de sua sabedoria. Eles são tão extremamente queridos que os companheiros deles faltam os carregar sobre suas cabeças⁸² (grifos nossos).

⁸⁰ τῶν μὲν τοίνυν ἄλλων περὶ μὴ ἀπαιτῶμεν λόγον Ὅμηρον ἢ ἄλλον ὄντιν οὖν τῶν ποιητῶν, ἐρωτῶντες εἰ ἰατρικὸς ἦν τις αὐτῶν ἀλλὰ μὴ μιμητὴς μόνον ἰατρικῶν λόγων (...) περὶ δὲ ὧν μεγίστων τε καὶ καλλίστων ἐπιχειρεῖ λέγειν Ὅμηρος, πολέμων τε περὶ καὶ στρατηγιῶν καὶ διοικήσεων πόλεων, καὶ παιδείας περὶ ἀνθρώπου, δίκαιόν που ἐρωτᾷν αὐτὸν πυνθανομένους: ὃ φίλε Ὅμηρε, εἴπερ μὴ τρίτος ἀπὸ τῆς ἀληθείας εἶ ἀρετῆς περὶ, εἰδῶλον δημιουργός, ὃν δὴ μιμητὴν ὠρισάμεθα, ἀλλὰ καὶ δεύτερος, καὶ οἷός τε ἦσθα γινώσκειν ποῖα ἐπιτηδεύματα βελτίους ἢ χεῖρους ἀνθρώπους ποιεῖ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ, λέγε ἡμῖν τίς τῶν πόλεων διὰ σὲ βέλτιον ἦκεσεν, ὥσπερ διὰ Λυκούργον Λακεδαιμόνων καὶ δι' ἄλλους πολλοὺς πολλὰ μεγάλα τε καὶ σμικραῖ; σὲ δὲ τίς αἰτιάται πόλιν νομοθέτην ἀγαθὸν γεγενῆσθαι καὶ σφᾶς ὠφελῆκεναι; Χαράνδον μὲν γὰρ Ἰταλία καὶ Σικελία, καὶ ἡμεῖς Σόλωνά: σὲ δὲ τίς; ἔξει τινὰ εἰπεῖν; Pl. *Resp.* 599b-e.

⁸¹ ἀλλὰ δὴ εἰ μὴ δημοσίᾳ, ἰδίᾳ τισὶν ἡγεμῶν παιδείας αὐτὸς ζῶν λέγεται Ὅμηρος γενέσθαι, οἱ ἐκείνων ἡγάπων ἐπὶ συνουσίᾳ καὶ τοῖς ὑστέροις ὁδὸν τινα παρέδωσαν βίου Ὀμηρικῆν, ὥσπερ Πυθαγόρας αὐτὸς τε διαφερόντως ἐπὶ τούτῳ ἡγαπήθη, καὶ οἱ ὑστέροι ἐτι καὶ νῦν Πυθαγόρειον τρόπον ἐπονομάζοντες τοῦ βίου διαφανεῖς πη δοκοῦσιν εἶναι ἐν τοῖς ἄλλοις; Pl. *Resp.* 600a-b.

⁸² ἀλλ' οἷε, ὃ Γλαῦκων, εἰ τῶ ὄντι οἷός τ' ἦν παιδεύειν ἀνθρώπους καὶ βελτίους ἀπεργάζεσθαι Ὅμηρος, ἅτε περὶ τούτων οὐ μιμεῖσθαι ἀλλὰ γινώσκειν δυνάμενος, οὐκ ἄρ' ἂν πολλοὺς ἐταίρους ἐποιήσατο καὶ ἐτιμᾶτο καὶ ἡγαπᾶτο ὑπ' αὐτῶν, ἀλλὰ Πρωταγόρας μὲν ἄρα ὁ Ἀβδηρῆτης καὶ Πρόδικος ὁ Κεῖος καὶ ἄλλοι πάμπολλοι δύνανται τοῖς ἐφ' ἑαυτῶν παριστάναι ἰδίᾳ συγγινόμενοι ὡς οὔτε οἰκίαν οὔτε πόλιν τῆν αὐτῶν διοικεῖν οἷοι τ' ἔσονται, ἐὰν μὴ σφεῖς αὐτῶν ἐπιστατήσωσιν τῆς παιδείας, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ σοφίᾳ οὕτω σφοδρὰ φιλοῦνται, ὥστε μόνον οὐκ ἐπὶ ταῖς κεφαλαῖς περιφέρουσιν αὐτοὺς οἱ ἐταῖροι; Pl. *Resp.* 600c-d.

É claro que a declaração de Sócrates na *República X* não implica em um aval à educação de Pródico e de Protágoras.

Mas a declaração de Sócrates na *República X* implica, sim, em uma assimilação entre a função final da produção de Homero e Hesíodo, por um lado, e a de Pródico e de Protágoras, por outro: a função de educação formadora. Dito em outras palavras, *República X* presume que muitos assumem que Hesíodo e Homero tem uma πολιτικὴ τέχνη, que tem por finalidade tornar o homem um ἀγαθὸς πολίτης. É isso que autoriza a comparação.

Mas Homero e Hesíodo, como imitadores de conhecimento, sequer seriam capazes de causar mesmo a impressão de que eram bons educadores entre os de seu círculo, ao passo que os sofistas teriam conseguido ao menos isso.

Nesse sentido cabe citação a Luc Brisson, que observa a crítica de Platão a Homero e outros poetas como uma crítica ético-política:

Ao contrário dos pitagóricos, Homero era completamente indiferente a Creofilo. E mais. Ao contrário dos sofistas, Protágoras e Pródico, que eram celebrados pelos seus discípulos em várias cidades, Homero e Hesíodo, que não tendo nenhum, ficaram sozinhos, viajando de cidade em cidade sem discípulos. Essa falta de reconhecimento é prova de que eles não faziam ninguém melhor⁸³.

É de se constatar que isso não é um índice de superioridade absoluta de Protágoras, que funcionaria como um elogio irônico contra a imagem dos sofistas. A afirmação na *República X* apresenta apenas uma superioridade relativa entre sofistas e Homero na *paideía*, não havendo porque vê-la como irônica.

Isso porque, como é visto no *Protágoras*, Sócrates aparece como um discursador que consegue colher atenções e defesas de quem convive em sua presença (em especial Alcibiades, como mencionado no início do diálogo), uma imagem superior à de Homero, carregando essa mesma característica de Protágoras e Pródico, ao menos superior a Homero e Hesíodo, portanto.

A questão é que, na *República X*, a ausência de reconhecimento serve como um argumento contra Homero, pois quaisquer boas leis não foram adotadas com base nos ensinamentos de Homero, tampouco grupos de

⁸³ “Unlike the Pythagoreans, Homer was completely indifferent to Creophylus. What is more, unlike the Sophists, Protagoras and Prodicus, who were celebrated by their disciples in various cities, Homer and Hesiod, who had none, remained alone, traveling from city to city without disciples. This lack of recognition is proof that they did not make anyone better” (Brisson, 2017, p. 5).

homeríadas apareciam por aí com o mesmo peso político de validação dos Pitagóricos, ou sequer com o peso de validação aparente de núcleos que circundam os sofistas. Isso aparece, portanto, como um índice de alta ineficácia do teor paidêutico de Homero, que não bateu sequer a tão criticada sofística.

De qualquer sorte, considerada válida ou não a leitura de *República X* realizada acima, fato é que é a partir dessa constatação de Sócrates, no *Protágoras* - sobre a arte que Protágoras advoga ser uma πολιτική τέχνη para tornar homens bons - que a conversa se fixará no debate sobre se, de fato, seria ensinável a “excelência”.

Dada uma primeira dúvida de Sócrates sobre a possibilidade teleológica dessa educação - que Protágoras diz ser sua arte ἀγαθὸς πολίτης -, Protágoras visará provar ser possível criar “excelência”⁸⁴ pela educação.

CONCLUSÃO

Se estamos certos quanto ao que se sucede nas metáforas que ocorrem no nível dramático ao início do *Protágoras*, Sócrates, enquanto personagem, está, para seu Companheiro Anônimo, apresentando-se como um Odisseu no meio de sua aventura. No caso não metafórico, rumo à discussão sobre a excelência moral-política e o tema de sua ensinabilidade.

Por outro lado, nesse mesmo contexto narrativo, Protágoras é assimilado a Circe, pelo efeito de aproximar Alcibiades de Hermes, o auxiliar de Odisseu no enfrentamento de Circe. Ocorre que Circe, além de grande oponente a ser enfrentada por Odisseu, em algum nível, acaba aliada (no caso de Sócrates-Odisseu e Protágoras-Circe, ambos estão atuando em conjunto no projeto de investigar a ensinabilidade da excelência).

Em um segundo momento da narrativa, Protágoras é associado a Orfeu, representado como um encantador, talvez não tão dominante da questão conceitual, em especial no que toca ao tema da Coragem no final do diálogo, mas suficientemente encantador a ponto de convencer Sócrates de que talvez a excelência política seja ensinável.

Assim, pode ser que caiba a Sócrates-Odisseu, no nível meta-narrativo, representar não apenas a aventura do *Protágoras*, mas também um extenso

⁸⁴ Relembre-se que “ἀρετή” i. e., “excelência”, é substantivo abstrato com o mesmo radical do adjetivo “ἄριστος”, i. e., “melhor” ou “nobre”. Protágoras diz que é capaz de tornar um homem “βελτίων”, melhor, então a investigação sobre a “ἀρετή” que emergirá guarda essa pertinência conceitual.

drama apresentado no *corpus platonicum*, que se estende pelo menos entre a *Protágoras* até *República*. Essa seria uma grande “*Odisseia de Platão*”⁸⁵ no sentido da criação de um projeto de estabelecimento das relações conceituais entre as chamadas “virtudes políticas”, para a formação do ἀγαθὸς πολίτης.

[Recebido em julho/2023; Aceito em agosto/2023]

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADAM, J.; ADAM, A. M. Notes. In: PLATO. *Protagoras*: with introduction, notes and appendices. J. Adam; A. M. Adam (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 1893.
- ALTMAN, W. H. F. *Ascent to the beautiful*. Plato the Teacher and the pre-Republic dialogues from Protagoras to Symposium. London: Lexington Books, 2020.
- ARIETI, J. A.; BARRUS, R. M. Introduction. In: Plato. *Protagoras*. James A. Arieti e Roger M. Barrus (eds.). New York: Rowman and Littlefield, 2010.
- ARISTOPHANIS. *Comoediae*: Recogvervnt Breviqve Adnotatione Critica Instrvxervnt v. 2: Lysistratam, Thesmophoriazvsas, Ranas, Ecclesiazvsas, Plvtvm, Fragmenta. F.W. Hall; W.M. Geldart (eds.). Oxford: Clarendon Press, 1907.
- ARISTOTLE. *De Arte Poetica Liber*. Rudolf Kassel (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1966.
- BENOIT, Hector. A odisseia de Platão: as aventuras e desventuras da dialética. São Paulo, Annablume, 2017.
- BERNABÉ, A. *Platão e o orfismo*: diálogos entre religião e filosofia. Tr. de Dennys Garcia Xavier. São Paulo: Annablume, 2013.
- BRISSON, L. Plato's criticism of Homer in book X of the Republic. *Anais de filosofia clássica*, v. 11, n. 22, 2017, pp. 1-9.
- CAPRA, A. *Ἀγὼν λόγων*: Il “Protagora” di Platone tra eristica e commedia. Milano: LED, 2001.
- DENYER, N. Commentary. In: Plato. *Protagoras*. Nicholas Denyer (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- HOMER. *The Odyssey*. A. T. Murray (ed.). v. 1: Books 1-12. London: William Heinemann Ltd, 1919.
- JIRSA, Jakub. Authenticity of Alcibiades I: Some Reflections. *Listy filologicke*, v. 132 n. 3-4, 2009, pp. 225-244.
- LIDDELL, H. G.; SCOTT, Robert; JONES; H. S.; MCKENZIE; Roderick (ed.). *A Greek-English Lexicon*. 9ª ed. Oxford: Claredon Press, 1996.
- LOPES, D. A construção da figura do “sofista” no Protágoras. In: PLATÃO. *Protágoras*. Tr. de Daniel Lopes. São Paulo, Perspectiva, 2017, pp. 45-96.
- PIO, F. I.; CORNELLI, G. O menino amou melhor que uma mulher: a excelência de Aquiles do discurso de Fedro no Banquete de Platão. *Humanitas*, v. 81, 2023, pp. 55-77.

⁸⁵ Devo o nome a Benoit (2017) e seu projeto de ler o *corpus platonicum* como uma longa narrativa dramática centrada na figura de Sócrates.

- PLATÃO. *Protágoras*. Tr. de Daniel Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- PLATONIS. *Opera: Recognoverunt Brevique Adnotatione Critica Instruxit*. E. A. Duke *et al* (eds.). v. 1: Tetralogiae I-II. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- PLATONIS. *Opera: Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit*. Ioannes Burnet (ed.). v. 2: Tetralogiae III-IV. Oxford: Clarendon Press, 1901
- PLATONIS. *Opera: Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit*. Ioannes Burnet (ed.). v.5: Tetralogiae IX, definitiones et spuria. Oxford: Clarendon Press, 1907.
- PLATONIS. *Respublica: Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit*. S. R. Slings (ed.). Oxford: Clarendon Press, 2003.
- PLUTARCH. *Lives*. Bernadotte Perrin (ed.). v. 3: Alcibiades and Coriolanus; Lysander and Sulla. London: William Heinemann, 1959.
- RENAUD, F.; TARRANT, H.. *The Platonic Alcibiades I: The Dialogue and its Ancient Reception*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- SEGVIC, H. Homer in Plato's Protagoras. *Classical Philology*, v. 101, n. 3, jul., 2006, pp. 247-262.
- SUAREZ, R. Nota sobre o conceito de Bildung (formação cultural). *Kriterion: Revista de Filosofia*, v. 46, n. 112, 2005, pp. 191-198.
- THUCYDIDIS. *Iterum Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit*. Henry Stuart Jones; Johannes Enoch Powell (eds.). v. 2: Books V-VIII. 2ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1902.
- VLASTOS, G. Introduction. In: PLATO. *Protagoras*. Tr. revisada por Martin Ostwald. Massachusetts: The Liberal Art Press, 1956.
- XENOPHONTIS. *Opera Omnia*. Edgar Cardew Marchant (ed.). v. 2: Commentarii, Oeconomicvs; Convivium; Apologia Socratis. 2ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1921.

O MEDO DA MORTE E A MISOLOGIA NO *FÉDON* DE PLATÃO

FEAR OF DEATH AND MISOLOGY IN PLATO'S *PHAEDO*

LEONARDO GUIMARÃES DA COSTA*
GABRIELE CORNELLI**

Resumo: Este artigo tem como objetivo investigar a relação entre o diálogo *Fédon* e o mito de Teseu e o Minotauro, descrito no início do diálogo. Se Platão tende a inserir Sócrates como um herói filosófico em um diálogo que é permeado pelo tema religioso, abrindo com a menção do festival da delegação ateniense a festejar Teseu e encerrando-se com a menção de Sócrates de um débito a Asclépio, tal heroicidade coaduna-se com a representação de Sócrates como o herói a libertar a si e a seus companheiros do Minotauro, representado pela ameaça à alma através do medo da morte e da misologia.

Palavras-chave: Platão; *Fédon*; morte; misologia.

Abstract: This article aims to investigate the relationship between the dialogue *Phaedo* and the myth of Theseus and the Minotaur, described at the beginning of the dialogue. If Plato tends to insert Socrates as a philosophical hero in a dialogue that is permeated by the religious theme, opening with the mention of the festival of the Athenian delegation celebrating Theseus and ending with Socrates' mention of a debt to Asclepius, such heroicity is in line with the representation of Socrates as the hero freeing himself and his companions from the Minotaur, represented by the threat to the soul through fear of death and misology.

Keywords: Plato; *Phaedo*; death; misology.

* Pesquisador na Universidade de Brasília (UnB), DF, Brasil. <https://orcid.org/0000-0002-0325-0342>. E-mail: leonardogcosta21@gmail.com

** Professor na Universidade de Brasília (UnB), DF, Brasil. <https://orcid.org/0000-0002-5588-7898>. E-mail: gabriele.cornelli@gmail.com

O *Fédon* de Platão costuma ser tomado como o diálogo por excelência em que o platonismo se enriquece de temas complexos e dele se serve para nutrir algumas de suas teorias. Com razão, Dixsaut (2001) pondera que sua riqueza de temas metafísicos abre espaço para que se entendesse, por muito tempo, o *Fédon* como chave-guia do platonismo:

C'est aussi le texte entre tous qui a permis la substitution du platonisme aux Dialogues, car l'on s'accorde à y trouver la formulation achevée de la théorie des Idées, et l'expression la plus radicale de l'ascétisme, voire même, avant la lettre, du christianisme de Platon (Dixsaut, 2001, p. 219).

De fato, no *Fédon*, há um compilado de ideias com que o platonismo de todos os tempos se nutriu para elaborar suas próprias doutrinas. Como acertadamente nota Dacier (1699), o platonismo necessita de interpretações metafóricas para que ele continue subsistindo. E o *Fédon* é permeado de temas com potenciais interpretações metafóricas. Basta que se pense, por exemplo, nas últimas palavras de Sócrates que, no leito de morte, oferece um galo a Asclépio por libertá-lo de uma doença (118a). Por tratar de temas tão complexos como vida, morte, alma e imortalidade, o diálogo oferece uma variedade de oportunas interpretações acerca do que Platão quis dizer ao inserir tais temas em um diálogo onde se é realizado um monumento em favor do mestre e de seu modo de fazer filosofia.

Casertano (2016) vê os diálogos platônicos como representações teatrais onde Platão ousou tratar daquilo que nenhum outro tragediógrafo e comediógrafo ousou: de filosofia. No diálogo em que se conta como morreu Sócrates e sobre o que ele discorreu neste dia (57a), talvez em nenhum outro diálogo se encontre voo alçado tão alto onde ficção e filosofia se complementem, assim como mito e *lógos* precisem tanto um do outro para que a imagem do filósofo por excelência não venha a cair por terra. A tarefa para Platão não é, portanto, dar uma imagem histórica daquele último dia de Sócrates, mas erguer um monumento em favor da vida do mestre, alçá-lo ao panteão por sua vitória contra a Atenas decadente, vitória esta que só foi possível através de sua vida configurada em sua tarefa suprema: a de filosofar, mesmo em exílio, mesmo na morte, como mostra Platão na *Apologia*.

Para um diálogo que levanta voo tão alto em favor da vida filosófica, espera-se demonstrar uma forma de entender Platão não apenas como um filósofo, mas como um grande escritor de ficções e que se serve desta última

para realizar a sua filosofia. Nesta perspectiva, através da fragilidade dos argumentos da imortalidade da alma e da disposição dos estudos do drama do *Fédon*, percebe-se que Platão não parece ter um interesse primário em demonstrar a imortalidade da alma tal como o platonismo interpretou durante séculos, mas procura, sim, afirmar que a imortalidade do *lógos* socrático encontra-se presente no paradigmático *modus operandi* de Sócrates de viver a filosofia.

Este modo de vida demonstrado por Sócrates faz jus à sua tratativa em favor dos argumentos suscitados por ele para demonstrar aos pitagóricos¹ que ali estavam com ele, cujo medo da morte estava inspirado em uma polimatia infundada e onde a misologia, a aversão aos argumentos, são perigos da alma que só podem ser desfeitos através de encantos e persuasões que a filosofia fornece por meio de hipóteses que necessitem sempre de exames. Assim, espera-se, neste desenrolar dramático, entender a Sócrates como um herói filosófico, um novo Teseu a libertar a si e seus companheiros, naquele último dia, do perigoso Minotauro, monstro que ameaça suas almas, através do medo da morte e da misologia, com instrumentos capazes de desfazer aquilo que a filosofia solidificou com sua operação.

Para tanto, precisamos entender o modo como Platão empreende essa imitação do mito minoico. Em um primeiro momento, Sócrates depara-se com uma constatação sobre as objeções aos seus dois primeiros argumentos levantados por Símiás e Cebes, onde Sócrates afirma que o que move Símiás e Cebes em suas objeções não é a filosofia em si, mas o medo da morte, infundidos por opiniões diversas sobre o que acontece com a alma após a morte (77d-e). Platão nomeia o medo da morte: *τὰ μορμολύκεια* (77e). Logo após, expondo o argumento conhecido como o argumento da afinidade, e encontrando objeções da parte de Símiás e Cebes, Sócrates descobre então o que está acontecendo e que aquilo vai bem além do medo da morte pelos companheiros. Estão prestes a sucumbir ao perigo da misologia (89d), esta sim, inimiga à altura da filosofia de Sócrates.

O *Fédon* mostra, então, Sócrates a combater estes dois perigos da alma, tal como Teseu combateu o híbrido Minotauro a fim de salvar a si e a seus companheiros do labirinto. Para entender o modo como Platão utiliza do

¹ Símiás e Cebes, tebanos, para alguns, pertenciam ao círculo pitagórico de Filolau de Crotona. Rowe (1993) manifesta dúvidas acerca da afirmação de que tenham pertencido ao círculo pitagórico apenas por serem associados a Filolau. Para Rowe, “a adesão de Símiás e Cebes à doutrina da alma-harmonia não infere que estes necessariamente pertençam ao círculo pitagórico” (Rowe, 1993, p. 07).

mito, é necessário tomar a narrativa e a discussão filosófica como um único e mesmo edifício literário, indissociável e necessário para o projeto platônico reservado para o monumento criado em favor de seu mestre. Em um momento, trataremos sobre a primeira diagnose socrática, o medo da morte, sua etimologia e finalidade no texto platônico, confrontado com os dois primeiros argumentos de Sócrates e as objeções de Símiias e Cebes. Logo em seguida, passaremos para a constatação definitiva de Sócrates sobre as objeções de Símiias e Cebes, que estão prestes a lançar ouvintes e leitores no perigo do descrédito dos discursos. Enfim, demonstraremos a forma com que Platão utiliza o mito descrito no preâmbulo do diálogo em sua empreitada literária, onde Sócrates é posto na qualidade de *ἥρωας* a combater os argumentos e a descrença na atividade filosófica, tal como Teseu derrota o Minotauro em campo de batalha no labirinto.

A MORTE COMO *μορμολύκεια*

A morte de Sócrates, dramática nas mãos de Platão, abalou as estruturas emocionais de seus companheiros que estavam presentes na cela. As manifestações de tristeza são contumazmente reprimidas naqueles que lidavam com a morte do filósofo: Xantipa fora retirada entre gemidos e lamentos (60a); os companheiros estavam ora rindo, ora chorando – Apolodoro com maior intensidade que os outros (59a). Este sentimento perante a morte e a mortalidade deixa-os com um sentimento de prazer e dor perante um Sócrates que estava evidentemente feliz. Esta relação de mescla entre prazer e dor, entre choros e gargalhadas, põe em evidência o modo de vida socrática, configurada por sua atividade filosófica que a pôs à margem de qualquer temeridade perante a morte.

Platão parece tomar a morte do mestre com profunda tristeza. Apesar de sua ausência, debatido por muitos comentadores a respeito do motivo de ele se colocar fora do quadro dramático do diálogo, Nucci sugere que Platão “se coloca fora do diálogo por saber que não teria segurança no controle de suas emoções” (Nucci, 2014, p. 14)². Ademais, as advertências de Sócrates a respeito do silêncio que deve tomar o lugar do luto e do choro, corroboram

² Platão, na medida em que pôde, sempre se colocou fora de seus textos. A estratégia de Platão em se colocar fora de seus escritos sempre foi objeto de estudo para os estudiosos dos diálogos platônicos, sinalizando, conforme Perine (2014), que sua obra não tem a pretensão de se tornar um texto histórico, ainda que, ao mesmo tempo, sua *dramatis personae* esteja inserida no condutor dos diálogos. Não obstante, são apenas três vezes que o nome de Platão

para este pensamento. Ainda assim, mesmo com as diversas especulações sobre a ausência de Platão, o fato é que a morte de Sócrates se torna uma peça-chave para uma virada de atitude de Platão a respeito da *pólis*.

A *Carta VII* mostra que Platão se encontra descrente em relação à política ateniense ao condenar Sócrates à morte (*Epist. VII*, 324d-325a). Para ele, Sócrates foi o mais excelente, mais sensato e mais justo em vida. Ainda em seu último dia, conforme Peterson, “Sócrates morre cerceado pelas virtudes como a generosidade, a justiça, a piedade, a temperança, a coragem e a sabedoria” (Peterson, 2003, p. 46). Morrer bem, que é a tarefa do filósofo, é morrer virtuosamente. Uma vida vivida em prol da filosofia não teme a morte, pois o medo da morte pertence ao pensamento comum, daqueles, conforme Dixsaut (1991), que não entendem que a morte e a filosofia trabalham da mesma forma, separando a alma do corpo, onde o corpo se torna obstáculo para o pensamento.

Os que amam o corpo (*φιλοσώματος*), ao contrário dos que amam a sabedoria (*φιλόσοφος*)³, têm o corpo como inimigo da alma na ascese do pensamento, fazendo com que se detenham em assuntos sem sentido, atribuindo falsos valores e falsa certezas, fazendo com que a alma se torne tão dependente do corpo que acredite que a destruição deste, implica também na destruição desta (*Phd.* 68b-c).

Neste sentido, Platão dá um nome específico para o medo da morte. Ao notar que Símiias e Cebes temem que Sócrates não demonstre que a alma seja imortal e indestrutível e que possa se dissipar como fumo pelo ar ao sair do corpo, o filósofo não hesita em declarar que as empreitadas dos dois estão embasadas em um pavor infantil (*δεδιέναι τὸ τῶν παιδῶν*) em relação à operação da separação da alma e do corpo na morte. Nesta diagnose socrática, Cebes ri com vontade e acena para Sócrates:

Faça, pois, de conta que somos uns medrosos, Sócrates, e trate de nos dar ânimo... ou antes, que não somos nós os medrosos, e sim uma certa criança que existe talvez no íntimo de cada um de nós e a quem todas essas histórias apavoram. É a ela, pois, que deverás convencer a não recear

é citado em seus textos, mas, de forma passiva, sua personagem aparece como espectadora ou ausente.

³ É de se ater para a referência que Platão faz do termo “filósofo”, que segundo a tradição, remonta a Pitágoras. O *Fédon* se desenha, no desenrolar da narrativa, como um diálogo repleto de menções ao pitagorismo: a cidade de Fliunte, que abriga uma comunidade pitagórica; a fórmula *soma-sema*; a doutrina da alma-harmonia; e, por fim, os supostos pitagóricos Símiias e Cebes.

a morte como se fosse um bicho-papão (τὰ μορμολύκεια)! (*Phd.* 77e8. Trad. Azevedo, 2000, p. 59.)

Para entender como Platão lida com a questão do medo da morte, é importante entender a forma que ele dá a este medo, que aqui no diálogo toma a forma de μορμολύκεια. Vocábulo raro nos diálogos platônicos, suas variantes são encontradas apenas duas vezes⁴. A primeira variação aparece no *Crítion*, quando Sócrates afirma que o poder da maioria não pode assustá-los como se fossem crianças (ὡσπερ παῖδας ἡμᾶς μορμολύττηται) (*Crt.* 46c); a segunda aparece no *Górgias*, quando Sócrates indaga a Polo se este intenta assustá-lo (μορμολύττη) na tentativa de refutá-lo (*Gorg.* 473d).

Outras variantes verbais são encontradas também nos escritos de Aristófanes. Nas *Tesmoforiantes* (v. 417), cães molossos são colocados pelos maridos para guardarem os recintos das mulheres, criando terror (μορμολυκεῖα) para os possíveis amantes, a fim de que não adentrassem o local. Em *Os Caveleiros* (v. 691-695), a variação o termo “μορμῶ” é utilizado como interjeição. Em *A Paz* (v. 474) e *Arcanenses* (v. 582), a górgona Medusa é descrita como pavorosa (μορμόνος; μορμόνα).

Etimologicamente, na estrutura da língua e da cultura grega, a construção do vocábulo μορμολύκεια está associada a uma história originária e que sofre mutações conforme a história se distancia do fabuloso e adentra no léxico. Por definição, μορμολύκεια são monstros noturnos femininos que eram, segundo Patera, “evocadas pelas mães, amas e guardiãs para apavorar as crianças que se comportassem mal” (Patera, 2015, p. 106). Para Fontenrose (1980), estes monstros eram apenas variantes da Lâmia.

Esta associação com a Lâmia se dá pela proximidade dos mitos. Segundo um escólio antigo a Aristides, Mormó foi uma mulher coríntia que, certa noite, devorou os próprios filhos e fugiu para longe. Por isso, quando as mulheres querem assustar seus filhos invocam a Mormó, resultando daí *mormolúkeia* como terror (*schol. in Aristidis Panathênaiikos* 102, 1-3, 8-13). A Lâmia, mulher transformada por Hera em um monstro viperino, cujos filhos foram raptados pela deusa, é um monstro essencialmente canibal pois, em seu desespero por ter a sua prole raptada, devora a prole de outras mulheres.

⁴ Há uma variação da palavra também no diálogo inautêntico *Axíoco*. Nele, Clínius, filho de Axíoco, com lágrimas nos olhos, pede a Sócrates que console seu pai que se encontra à beira da morte com palavras que o encorajasse a não temer a morte, visto que o seu pai, em tempos passados, zombava daqueles que temiam a morte (μορμολυττημένους τὸν θάνατον) (*Ax.* 364b).

Participando da classe dos terrores noturnos, a Mormó perde a sua humanidade e se transforma em um monstro que vagueia pela escuridão, com fome e rapina por crianças. Sem pertencer à classe das *aōrai*⁵, a Mormó adquire acesso ao mundo do Hades e dos vivos. Tomando cada vez mais um aspecto terrível, Mormó adquire a capacidade de metamorfose, com fins eróticos, mas também com uma dupla característica, conforme Patera (2015) bestial (*ὄνοσκελίδα*) ora se transformando em uma bela moça, ora se transformando em uma loba ou égua. Assim, Mormó irá se aproximando cada vez mais dos espectros pavorosos, nem pertencente ao mundo dos vivos, nem dos mortos.

Nesta dissolução do mito da mulher coríntia em uma besta e um demônio, a história do vocábulo alcança um patamar abstrato, onde a palavra agora designa o terror por excelência. O mesmo nome é atribuído também à máscara do teatro, conforme Wyler (2005). Tais máscaras eram horrendas e feitas para causarem medo. Elas eram encontradas também em túmulos e sarcófagos. Delimitando assim esta relação sinônima entre a máscara do teatro e o medo, é que se pode entender o tratamento que Platão dá para o medo da morte e que Epiteto consegue compreender muito bem. Em *Diatribes*, ele diz a respeito do medo da morte:

É preciso, portanto, usar a intrepidez contra a morte, mas a prudência contra o medo da morte. Mas agora fazemos o contrário: fugimos da morte, mas, em relação à opinião sobre ela, <manifestamos> despreocupação, descuido e indiferença. Sócrates chama belamente essas coisas de ‘máscaras da loba má’, pois como as máscaras parecem terríveis às crianças pela inexperiência, sentimos também algo semelhante em relação às coisas pela mesmíssima razão que as crianças em relação às máscaras da loba má. Pois o que é criança? Ignorância. O que é criança? Desconhecimento. Na medida em que tem conhecimento, a criança em nada é inferior a nós. O que é a morte? Uma máscara. Examina-a atentamente virando-a: vê como ela não morde: é preciso, ou agora ou depois, separar o pequeno corpo da pequena alma, que antes já era separada (*Diatr.* 2.1.14-17; trad. Dinucci, 2019).

Platão entende o medo da morte neste sentido, com algumas diferenças em relação aos estoicos. Ainda que Sócrates manifeste dúvida sobre o que

⁵ Para Johnston (1999), uma *aōrē*, mulher que morre prematuramente ou de modo violento, não pertence a lugar algum, nem ao Hades, pelo qual pode facilmente transitar, nem ao mundo dos mortais. Patera (2015) argumenta, todavia, que a Mormó não pertence à classe das *aōrai*. A razão evidente está no fato de que a mulher Mormó não morreu prematuramente. Sua morte não é afirmada na história, mas a de seus filhos. Portanto, o atributo essencial ser uma *aōrai* deve ser a própria morte.

acontece com a alma na *Apologia*, no *Fédon* a dúvida se transforma no belo risco (114d). Para aquele que aprende a morrer, tarefa da filosofia, a morte é uma máscara, sem estatuto ontológico. O medo da morte é, pois, um medo infantil, de um evento para além da vida que não se tem experiência de um alguém que de lá retornou. Por isso, o medo da morte pertence ao vulgo, aos que são moldados pelos mitos homéricos a respeito da morte. É este medo que se apodera de Símiias e Cebes.

O homem grego conhece, através de Homero, o destino da alma humana após a morte. Ao encontrar a alma de Pátroclo em sonhos, Aquiles procura receber deste um abraço, mas não encontra tato, pois a alma, tal como fumaça, sob a terra sumia sibilando ($\psi\upsilon\chi\eta\ \delta\epsilon\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \chi\theta\iota\nu\omicron\varsigma\ \eta\upsilon\tau\epsilon\ \kappa\alpha\pi\nu\omicron\varsigma$) (*Il.* XXIII, 100-104). Constata então, em sofrimento, que *psique* e imagem havia no Hades, mas ocas, nelas não se encontra a mente (*Il.* XXIII, 104).

É contra esta crença que Platão está a criticar como opinião do vulgo. Na *República*, Platão põe em vigilância os mitos que ofendem a imagem do Hades fomentando o medo da morte. Tais mitos homéricos, que nararam ausência de vida, quanto mais poéticos, menos devem ser ouvidas por crianças e homens (*R.* 386b-387b).

Contudo, Cebes, ainda que pertencesse ao círculo do pitagórico Filolau e que, por consequência, partilhasse da doutrina da metempsicose, quer uma garantia de que a alma sobreviva após a morte. Cebes parece querer ouvir de Sócrates uma palavra que o tranquilize (*παραμυθίας*) e o faça ter confiança de que a alma sobreviva após a morte e que não seja aniquilada, mantendo de alguma forma suas faculdades e entendimento. Para Dixsaut (1991), esta atitude do pitagórico entrelaça mito e discurso de tal forma que ambos pareçam indistinguíveis sob o signo da verossimilhança. Sob este entrelaçamento, esperança e verdade também se entrelaçam na esperança de que Sócrates oferecesse um argumento que pudesse livrá-lo desta desconfiança.

Mas, tal como o entrelaçamento entre mito e discurso, também Sócrates deverá fornecer um argumento onde a crença da conservação da alma após a morte perpassa pelo mito. Recorre, por isso, a uma antiga doutrina que diz que para o Hades vão as almas dos que partem e que voltam para o mundo, renascendo dos mortos (70c-d). Assim, tomando por certo uma doutrina, Sócrates a arremata com a teoria da reminiscência. Responde assim as duas questões de Símiias: que a alma existe para além da morte e de que mantém o uso das faculdades e entendimento. O conceito de alma, nesta parte mais do que nos outros argumentos, mostra um realce para sua atividade cognitiva. A noção de alma permanece em uma variação, como pensa Azevedo (2000)

“ora de intelecto, ora como princípio de vida, e no último argumento sua essência será basicamente como portadora de vida” (Azevedo, 2000, p. 122, n. 15). Platão reaviva um problema antigo sobre a oscilação entre o conceito de alma individual e alma universal. Essa intenção de Platão deixa claro para o leitor que, nas palavras de Hackforth (1955), demonstrar a imortalidade da alma no *Fêdon* não é o objetivo de Platão.

Se o primeiro argumento serve como introdução às ideias complexas que virão nos próximos, e se ela se assenta em uma antiga doutrina, a fragilidade lógica que sustenta o argumento pode ocasionar uma queda de todos os outros argumentos que dele parecem partir. No exercício da dialética, com um ritmo de discurso socrático seguido pelos assentimentos de Cebes, envolvido pelo psicológico medo da morte, a persuasão e o encanto tendem à segurança e à tranquilização da alma – não só dos interlocutores, mas também a alma do ouvinte, do espectador e do leitor – que precisa aceitar que a alma não morra juntamente com o corpo e que continue mantendo suas faculdades, ou seja, que continue vivendo. A criança que existe em cada indivíduo possui obstáculos que a razão não consegue derrotar. Ela precisa de encantamento poderosos que expurgue diariamente as inseguranças e medos que assaltam a alma advindas do pensamento comum e da tradição.

Sócrates lida, no fim do argumento da reminiscência, com um terror que adquire rosto e que, portanto, precisa ser derrotado. O medo da morte, como se fossem *μορμολύκεια*, precisa de um combatente que seja capaz, em toda a Hélade, de descer ao campo da alma para lá travar este combate. Mas o medo da morte encerra em si uma origem tão perigosa quanto esta. Pois se o medo da morte se assenta em uma tradição popular do entendimento de morte, e se a filosofia encontra uma polimatia de conceitos confusos a respeito da alma, então o risco de se cair em uma descrença na razão e, por conseguinte, na filosofia, aumenta gradativamente.

Por isso, Sócrates terá que lidar com este risco e o seu enfrentamento se dá em um campo de batalha que a dialética proporciona: no campo dos discursos. Assim, derrotar as objeções de Símiias e Cebes, requer um cenário próprio de batalha. O que está em jogo é a alma e, se esta é a portadora de vida, necessária para a busca do conhecimento, então o medo da morte e a misologia devem ser derrotados de modo que não sobre dúvidas que o melhor enfrentamento é encarar e não deixar ser vencido, pois ambas produzem malefícios efetivos para a alma.

À primeira constatação de que o medo, a descrença e a insegurança têm protagonismo no diálogo a ponto de utilizar do discurso filosófico e discurso mítico para aplacá-los, segue o terceiro argumento que aos poucos vai construindo ambiente seguro para a hipótese das ideias, no argumento final. A alma, que é mais afinada ao invisível do que o corpo, que pertence à classe do visível, possui em seu predicado de invisibilidade a divindade, a imortalidade, o inteligível, o uniforme, a indissolubilidade e a imutabilidade. Estas características pertencem também às ideias, o que torna a alma afim com estas (79a-b)⁶.

Mas as objeções de Símiias e Cebes agora lançam os argumentos e a própria atividade filosófica no perigo de uma descrença. Símiias expõe que colocar a alma à durabilidade do invisível abre caminhos para que se possa concluir que a harmonia de uma lira deve perdurar mesmo se a lira fosse destruída, o que não é o que se observa. A alma seria como uma harmonia do corpo. Com a destruição do corpo, a alma também é destruída (85e-86d). Cebes não concorda com a exposição de Símiias, mas questiona a durabilidade da alma, comparando o corpo e a alma com os tecidos e um tecelão. O tecelão, isto é, a alma, utiliza vários mantos, analogia do corpo, em suas sucessivas reencarnações. Se um tecelão morre, no fim da vida, não significa que seu último manto que ainda está em pleno uso, durará para sempre. Assim com o corpo, que, por mais que persista por um certo tempo, não garante que ainda haja nele a alma. Deste modo, a alma morre antes mesmo do corpo, assim como o tecelão morre utilizando ainda a sua vestimenta (86e-88b). Portanto, de Símiias e Cebes têm-se um duplo golpe no argumento da afinidade: deve-se ter um argumento forte o suficiente para demonstrar que a alma é imortal, de acordo com Símiias, e que ela seja indestrutível, de acordo com Cebes.

O golpe violento requer uma pausa dramática. Platão faz notar que as objeções não atingem apenas os companheiros na cela, mas também

⁶ O argumento da afinidade parte de uma distinção radical entre o corpo, que se assemelha ao sensível, e à alma, que se assemelha ao inteligível. O perigo está em compreender, como escreve Cornelli (2016), através desta distinção e outras descritas nos diálogos onde filosofar envolve a separação da alma e do corpo, que a distinção operacionalizada por Platão, não é aquela distinção dualista do modo cartesiano. Sócrates não intenta demonstrar que a alma seja incorruptível como as ideias. Ao contrário das ideias, a alma assume traços corpóreos, servindo-se muitas vezes do corpo.

Equécrates que, como nota Casertano, “acreditava na teoria da alma-harmonia e agora precisava ser convencido novamente” (2015, p. 165); até mesmo o leitor, que se vê obrigado a parar, por alguns instantes, a discussão filosófica para apreender o mal-estar que pairava sobre aquela cena. Ante o mal-estar geral, Sócrates parece ser o único a não sentir a violência das objeções. E apercebendo-se do efeito nocivo que pairava sobre a cena, Sócrates retorna com força para combater os argumentos, com Platão utilizando linguagem militar para o reconhecimento de que o que fosse que estava a ameaçar ali, precisava ser combatido como em batalha.

A imagem mítica de Herácles, que sozinho não foi capaz de combater a hidra de Lerna⁷ e o caranguejo (89c), remete ao poder regenerador das objeções: sempre às respostas das objeções de Símiás e Cebes, novas objeções eram levantadas. Dixsaut (1991) afirma que a hidra e o caranguejo correspondem ao desenvolvimento das objeções: a hidra é Símiás e Cebes, a levantar novas objeções; o caranguejo, por sua vez, corresponde à misologia, que, neste momento do diálogo, vem em socorro às objeções dos pitagóricos.

A misologia, neologismo platônico, conforme Casertano, “é a doença que os companheiros que estavam com ele deveriam se precaver para não padecerem (*πάθος μὴ πάθομεν, Phd. 89c*)” (Casertano, 2015, p. 166). A misologia acomete um indivíduo quando este, sem experiência técnica com argumentos, toma por verdadeiro qualquer discurso que lhe surge, para depois, decepcionado com a inconsistência e sem a técnica adequada, tomá-lo como falso. Ao contrário do belo risco da segunda navegação empreendida por Platão após o argumento final, a misologia também é um risco (*κινδυνεύει*), contudo, prejudicial a alma, pois faz esta acreditar que nos argumentos não existe nada de são. Como nota Gallop (1975), a habilidade em argumentos não consiste apenas em saber avaliar um argumento, mas em saber lidar com os argumentos em uma discussão presente. Assim. Sócrates se torna o mestre por excelência em lidar com pessoas e argumentos.

Esta capacidade de lidar com as relações pessoais e os discursos faz de Sócrates o bom encantador (*ἀγαθὸν ἐπωδόν*) da Hélade (78a). Sócrates como encantador das almas, ou curandeiro, é o paradigma do homem virtuoso,

⁷ Matar a Hidra de Lerna foi o segundo dos doze trabalhos de Hércules. A Hidra, monstro de nove cabeças, vivia nos pântanos de Lerna e massacrava rebanhos, devastando a região. Para este trabalho, Hércules recorreu à ajuda de seu sobrinho Iolau. Enquanto Hércules golpeava uma cabeça do monstro, duas cresciam no lugar. Além disso, um enorme caranguejo age em socorro da Hidra, atacando Hércules. Cf. Apolodoro, *Bibliotheca*, II, 5.2; Eurípidés, *Hércules* 419ss.

pois consegue retirar de si o peso da confiança. Ele não ama de modo algum o triunfo de suas teses (φιλονίκως), mas acredita, com plena convicção, que assim é de fato. (91a). A misantropia, pelo qual ele relaciona com a misologia e que consiste na descrença dos homens por um dia ter depositado nestes uma plena confiança, é combatida porque Sócrates, como diz Casertano (2015), não quer enganar nem a si e nem aos seus amigos. O que está em jogo é a perda do discurso, e não a perda de um interlocutor. A perturbação das almas e a responsabilidade por suas tranquilidades, não é tarefa apenas de Sócrates, pois um bom encantador deve ser procurado em si mesmo.

Mas a doença da misologia se torna também um fator cultural da época. Azevedo (2000) bem percebe que um excessivo pendor para o racionalismo projetado pelos sofistas, um gosto e prática por argumentações pró e contra (*dissoi logoi*) com o sentido de fazer triunfar a causa melhor sobre a pior, favorecem esta doença endêmica. Corromper a alma do indivíduo significa um alastramento da doença para a comunidade e, assim, a misologia grassa sobre a cidade.

Estes antilógicos, denunciados também na *República*, são, como diz Gallop (1975), os responsáveis por induzirem o ceticismo intelectual e moral. Emanam deles o desejo que consiste apenas em provar que eles estão certos e os outros estão errados. Este problema se torna endêmico na filosofia, mas Platão, em sua escrita, torna Sócrates isento, devido às acusações cômicas, de parecer um sofista ou um antilógico. A marca do verdadeiro filósofo, como nota Gallop (1975, p. 154-155) está na genuinidade em se convencer dos argumentos.

O antilógico é também, como diz Dixsaut, “um profissional capaz de fabricar raciocínios à vontade” (Dixsaut, 1991, p. 123). Esta capacidade de fabricar raciocínios à vontade tem a capacidade de lançar a realidade na confusão, pois abala e põe em xeque a estrutura da verdade. Protágoras, como escreve Diógenes Laércio (*Vit.* IX, 55), escreveu uma obra chamada *Antilogias*, dividida em dois livros. Para Diógenes, Protágoras foi o primeiro a afirmar que existem dois argumentos opostos para cada assunto (*Vit.* IX, 51). McKirahan (2013) afirma que os sofistas ensinavam a seus pupilos a arte da antilogia, que consiste em argumentar da maneira mais forte possível por ambos os lados de um caso, tornando então o argumento mais fraco mais forte.

Uma coletânea de argumentos da época clássica, chamada *Argumentos Duplos* (*dissoi logoi*), de provável influência de Protágoras, consistia em apresentar considerações sobre ambos os lados de certas questões. Nestes

raciocínios, que versavam sobre diversas questões, encontramos na seção *sobre o Verdadeiro e o Falso* um exemplo do poder da antilogia:

(1) Tem-se também argumentos duplos no que concerne ao verdadeiro e ao falso, dos quais uns afirmam que o *logos* [discurso, enunciado] verdadeiro e o *logos* falso são diferentes uns dos outros, e outros afirmam que eles não são o mesmo. (2) E eu afirmo o seguinte. Primeiro, que o *logos* verdadeiro e falso expressam-se pelas mesmas palavras. Segundo, quando um *logos* é enunciado, se os eventos ocorreram do modo como o *logos* diz, o *logos* é verdadeiro, mas se os eventos não ocorreram, o mesmo *logos* é falso. (3) Suponha que o *logos* acuse alguém de sacrilégio. Se o feito ocorreu, o *logos* é verdadeiro, mas se não ocorreu, é falso. E o mesmo para o *logos* do acusado. E as cortes julgam o mesmo *logos* como verdadeiro e falso. (19.19, 01-03. Trad. Wolf, 2013, p. 625).

Contra esta antilogia que circulava no ambiente cultural de Sócrates, a antilogia, que favorece a misologia, oferece um perigo até mesmo para a teoria das ideias, que segundo Gallop supõe que a verdade é detectável através de argumentos filosóficos: “as ideias são verdades que os argumentos verdadeiros expressam, pois a verdade é uma propriedade tanto dos argumentos, mas também daquilo que ela expressa” (Gallop, 1975, p. 154).

Esta capacidade de tomar o conhecimento como algo sério é desprezado por uma antilogia que afirma que o conhecimento não se sustenta através de uma realidade verdadeira. Os antilógicos eram, na visão de Casertano (2015), exemplos mais vistosos dos sofistas que se divertiam construindo discursos contraditórios.⁸

Platão tem em mente também que a misologia é um forte instrumento que não apenas adoce a alma como também tem o poder de adoecer a cidade. E é, pensando na condenação de Sócrates, que Platão constata que esta doença adoeceu a *pólis*. De fato, apesar da sustentação oral de Sócrates, o tribunal condenou Sócrates em sua dupla acusação: a de corrupção da juventude e a de ateísmo com os deuses da cidade e introdução de novos deuses. McKirahan (2013) nota que nas ideias da democracia ateniense, o melhor modo de se alcançar um bom veredito é apresentando os pontos fortes e fracos de cada lado no debate público. No programa de ensino dos sofistas, a arte da antilogia consistia, dentre outras coisas, debates e

⁸ Robinson (1941), indo mais além, distingue-os destes sofistas os erísticos, cujo objetivo era apenas vencer o adversário nos discursos, sem se preocupar com a verdade.

júris simulados e apresentação de argumentos para qualquer lado que lhe coubesse defender (McKirahan, 2013, p. 623).

A democracia responsável pela condenação de um homem, que, aos olhos de Platão, era não só inocente, mas também modelo de nobreza e justiça, se corrompe pelo uso da antilogia, que pode gerar a doença que corrompe a alma e cujo corrompimento produz a injustiça. Por isso, Sócrates escapa da atitude de um antilógico. A antilogia produz a misologia e esta, por sua vez, conforme Cornelli (2022), juntamente com a misantropia, cobrem a política de desinformações e violências. Platão reconhece que uma cidade lançada na confusão de discursos reputados nem como verdadeiros nem como falsos se torna uma cidade adoecida, que nega o cientificismo, que nega a busca pelo conhecimento. O desânimo produzido pela misologia, segundo Cornelli (2022), racha a cidade ao meio, em um abismo profundo entre ricos e pobres. Este desânimo impede que os desfavorecidos não lutem pelos seus próprios interesses, caindo no perigo de defender os direitos dos mais poderosos. É o popular quem julga, na democracia ateniense, o sistema de dominação e controle da vida. Mas é o mesmo popular que se encontra adoecido. Levados por interesses de políticos, comediógrafos e conspiracionistas acreditam não nos discursos verdadeiros, mas que um discurso antilógico de uma defesa em um tribunal possa fazer com que qualquer decisão tomada no tribunal valha, uma vez que a verborragia política é domínio dos poderosos.

A preocupação de Sócrates no *Fédon*, tal como em sua defesa no tribunal, não é o triunfo de suas certezas, mas de se convencer, tanto quanto aos outros, daquilo que ele acredita que seja. Ele não está imbuído de uma certeza que se baseia em um despreocupado interesse com a verdade. Dixsaut (1991) afirma, com razão, que, quando não se pode adquirir certeza sobre uma coisa, a melhor opinião não é na mais difícil de refutar (85c), mas naquela que liberta do medo e se preocupa com outra coisa: não com Sócrates, mas com a verdade.

Se a dupla evidência de uma possível prejudicialidade à alma é constatada por Sócrates em dois momentos estratégicos do diálogo – o medo infundado da morte e a misologia –, também por ele é fornecido os meios de se combater esta doença. A vacina, como diz Casertano “é uma forma de vida que se atrele à pesquisa” (2015, p. 167). E de fato, Sócrates fornece, naquele percurso que os comentaristas reconhecem ser o percurso de Platão, uma postura que o livrou da misologia, pois mesmo em descrença, não se deixou levar pela decepção com os argumentos. Começa falando de seu interesse sobre a causa de todas as coisas, enveredando-se para o ramo

da ciência da natureza. Assim, inquirindo sobre a causa e a corrupção das coisas, se decepciona com esta, mas encontra em Anaxágoras um mestre na investigação destas coisas, pois afirmava ser o Espírito o ordenador de todas as coisas. Mas mesmo com Anaxágoras, Sócrates também se decepcionou (96a-99c) – decorre daí a associação da misologia com a misantropia. É assim, pois, que Sócrates empreende uma segunda navegação, detendo-se ao lado das ideias e, através dela, inquirir a verdade dos seres. E é através das ideias que Sócrates deseja explicar o que faz a alma ser imortal.

Mas mesmo se refugiando nas ideias, Sócrates reconhece que ali não há um edifício intransponível da verdade. As ideias, assentadas, simples e talvez ingênuas (100d), merecem ser objeto de um exame mais aprofundado (107a-b), pois mesmo demonstrado para Símiias e Cebes a imortalidade e a indestrutibilidade da alma, Sócrates reconhece que há um perigo em confiar perdidamente em pessoas e argumentos, pois suas decepções são ambientes propícios para fomentar medos psicológicos infantis e aversões a argumentos.

Resta, pois, entender como Platão relaciona Sócrates com o mito de Teseu e o Minotauro no *Fédon*. Entendendo o antagonismo neste diálogo entre homem e objeções, entre Sócrates contra o medo da morte e a misologia, pode-se perceber que o mito de abertura encerra uma ligação na estrutura dramática. Assim, Platão, em uma genialidade literária, une drama, comédia, mito e filosofia em um único e mesmo diálogo, realçando o modo de visão de sua confiança na imortalidade do *lógos*, fundada por Sócrates e perpetuada no caminho da busca filosófica, cujo mestre se torna o seu modelo.

SÓCRATES E TESEU

O mito do fundador de Atenas, Teseu, na época em que Platão escreveu o diálogo, era amplamente conhecido. O do Minotauro, por sua vez, parece já desde o século VIII aEC., conforme Fialho (2008), tomar a sua forma habitualmente conhecida: corpo de homem e a cabeça de touro. Seu mito se liga a Atenas, apenas pelo tributo e pelo papel libertador de Teseu. A mais antiga representação da luta se encontra em uma ornamentação em uma ânfora, na metade do século VII aEC.

As relações míticas entre Teseu e o Minotauro se acentuam através de suas ascendências divinas em comum: o Minotauro é filho da maldição voluptuosa de Pasífae com o touro branco, que em algumas versões é o próprio Poseidon ou filho de Poseidon; já Teseu acreditava ser de origem divina, descendente também de Poseidon (Plut. *Thes.* VI, 1). Assim, cada vez

mais, o entrelaçamento entre a vitoriosa luta de Teseu contra o Minotauro se torna um elemento mítico, porquanto personagens de ascendências divinas.

A festa em honra à vitória de Teseu remonta a esse evento mítico, distante por natureza no tempo. Anualmente uma delegação deveria ser enviada a Delos em honra a Apolo para lembrar da libertação dos sete pares de jovens atenienses do tributo imposto por Minos, rei de Creta, a Atenas. Na terceira vez em que o tributo ateniense seria enviado para ser devorado pelo Minotauro no labirinto – pois este era o castigo imposto por Minos –, Teseu, filho de Egeu, o rei de Atenas, se voluntariou para libertar os jovens de Atenas do labirinto mortal. Chegando em Creta, Teseu conhece Ariadne, filha de Minos que, apaixonada pelo herói, entrega a Teseu um novelo para que, desenrolando-o no caminho do labirinto, este pudesse encontrar o caminho de volta. Entrando no labirinto, Teseu encontra-se com o Minotauro e, por fim, o mata, fugindo em seguida com os atenienses.

A condenação e execução de Sócrates está entrelaçada ao evento mítico. É que entre a condenação de Sócrates e sua execução houve um intervalo de dias pois Atenas estava celebrando a festa religiosa que recordava a vitória de Teseu sobre o Minotauro. Como parte da festividade, enquanto o navio que era enviado anualmente a Delos estava em navegação, não se podia executar um condenado, como parte da necessidade de purificação que o rito festivo assim requeria.

Foi esta sorte (τύχη) que possibilitou a Sócrates compor um hino a Apolo e colocar em versos as fábulas de Esopo. Sócrates entende que possa ter havido uma intervenção de Apolo ao fazer com que a festividade religiosa atrasasse a sua execução. Essa disposição e até mesmo intervenção do mito minoico no desenrolar dramático da composição do *Fédon* faz com que alguns comentadores vejam um claro aceno para uma intencionalidade platônica em inserir o mito em um diálogo onde o que se conta foi como Sócrates morreu e quais foram as coisas que ele disse neste último dia. Klein (1979) considera o *Fédon* como uma *mythological mime*. O evento central do diálogo não é a morte de Sócrates, mas sim sua luta contra as objeções. Em outras palavras, Sócrates seria o novo e verdadeiro Teseu e o medo da morte seria o velho e verdadeiro Minotauro. Klein (1979) reconhece que o diálogo platônico, sendo uma imitação de Sócrates, continua a atividade de Sócrates.

O *Fédon*, em sua estrutura literária, é uma mistura desconcertante entre *lógos* e mito, entre argumento e história. Essa estrutura é uma reformulação lúdica do mito de Teseu e o Minotauro. O Minotauro aparece não apenas

como o medo da morte, mas como a misologia, que se apresenta como o verdadeiro e mais profundo Minotauro da alma.

Até mesmo a escolhas das personagens presentes no diálogo demonstram um enveredamento de Platão para o mito. No mito original, sete pares de jovens (*δίς ἑπτὰ*) adentram a embarcação. No relato platônico, quatorze homens, sendo nove atenienses e cinco estrangeiros, são nomeados. Casertano (2015) manifesta, contudo, uma ressalva à tentativa de colocar o *Fédon* como releitura do mito. Para ele, apesar de a menção dos 14 companheiros presentes na cela fazer menção aos 14 jovens “duas vezes sete” que foram com Teseu para Creta na embarcação, havia, no diálogo, outras pessoas não nomeadas, além de um interlocutor anônimo em 103a. Contudo, Dorter entende a nomeação dos presentes como elemento de design dramático, e não como elemento histórico⁹:

The effect is to establish a certain parallel between Theseus' voyage and Socrates' last conversation, a parallel that is enhanced by an allusion Plato makes in the Theseus story. In the traditional account 'Theseus is included among the number of the fourteen sacrificial youths whom Minos conveys to Crete, but in Plato's account he is unmistakably distinguished from them as Socrates is distinguished from his fourteen companion: 'Theseus went to Crete conveying the "twice seven" and saved both them and himself'. Plato's alteration of the traditional version, as well as his admitted selectivity in listing the names of Socrates' audience, shows that the parallel is not a matter of historical coincidence but of dramatic design (Dorter, 1982, p. 05).

Mas se “duas vezes sete” era a quantidade de pessoas que estavam presentes no último dia, por que Platão omite Fédon na própria contagem das personagens? Esta omissão poderia gerar uma sensação de arbitrariedade dos comentadores para forçar a narrativa mítica no diálogo. Mas uma alusão aos cabelos de Fédon se nota na metade do diálogo, após a onda de mal-estar que as objeções de Símiás e Cebes encobrirem os companheiros na prisão, e Equécrates que escutava o relato do próprio Fédon. É que para que se derrote as objeções, o drama se desenrola como uma batalha, onde Sócrates conclama a retornarem às fileiras aqueles que estavam desanimados e que, para isso, alude aos argivos, que prometeram não mais deixar os cabelos crescerem antes de derrotarem os espartanos.

⁹ Futter (2014) acrescenta que os não-nomeados presentes não fazem diferença no diálogo, pois na tripulação de Teseu haviam também pessoas não nomeadas.

Fédon, que estava sentado em um tamborete ao lado de Sócrates, teve os seus cabelos acariciados e elogiados pelas suas belas madeixas (*τὰς καλὰς ταύτας*, 89a-b). Ariadne, em Homero também é descrita no canto XVIII da *Iliada* como uma mulher de belas tranças (*καλλιπλοκάμω*, v. 590). Na *Teogonia*, é descrita por Hesíodo como a Ariadne de cabelos castanhos (*ξανθὴν Ἀριάδνην*). As comparações entre os cabelos de Ariadne e os de Fédon fazem ver Fédon como Ariadne, pois ele é quem detém o fio do discurso, conduzindo Equécrates e os ouvintes ao desenrolar do discurso em um labirinto de argumentos e objeções. Este fio, como nota Klein, “é o fio da narrativa que passa por labirintos de perguntas e argumentos” (Klein, 1985, p. 377).

Retornado para a luta entre Sócrates e o Minotauro, uma ampla discussão se estabelece entre o que seria, no diálogo, este monstro. Sendo descrito por Eurípides, conforme conta Plutarco, como um ser híbrido de touro e de homem, a mescla de uma dupla natureza (*Vit. Thaes.* 15, 2), o Minotauro pode ser entendido como a mescla das duas constatações que Sócrates realiza em lugares estratégicos do *Fédon*: de que ele está a lidar contra o medo da morte, em 77e; e que a ameaça da misologia é o pior mal que se deve suceder ao indivíduo. Brann (1998) entende que ambas as constatações são válidas para integrar este monstro da alma que avança sobre os companheiros e que poderia, se não fosse pelo poder da convicção como que por encanto, avançar sobre Sócrates em seus momentos finais.

Como afirma Sobrinho (2004), Platão utiliza do mito com o intuito de elucidar uma situação ou justificar atitudes humanas correlatas. Para ele, Platão utiliza o mito sempre em consonância com a atividade filosófica como *phármakon* (Sobrinho, 2004, p. 56). Assim, pode-se entender que Platão pretende elucidar que o que se passa ali vai para além da demonstração da imortalidade da alma, e até mesmo que a morte de Sócrates. A conversa, como entende Burger (1984), é uma reconstituição em *logos* da vitória de Teseu sobre o Minotauro. E este Minotauro que a princípio se mostra como o medo da morte, se transforma no perigo da misologia, que motiva o desejo de uma confiabilidade na argumentação.

CONCLUSÃO

Heródoto afirma para o tirano Croesus que é digno de ser chamado feliz aquele que termina a sua vida bem (I, 30-33). Inegáveis são as vezes com que Platão mostra a calma e a tranquilidade de Sócrates perante a amargura do luto de seus companheiros. Sócrates morre, de fato, mostrando uma estatura

moral heroica. Como nota White (2000), Sócrates possui uma afinidade com os gloriosos heróis do mito e poesia, como Platão sugere em toda a sua criação literária.

Por sua disposição em estar, mesmo prestes a atravessar o véu que separa o mundo dos vivos e dos mortos, disposto a livrar seus companheiros perturbados do medo da morte, Sócrates se mostra como o valoroso Teseu a livrar Atenas do monstruoso Minotauro, ou mesmo como Hércules, o equivalente Teseu da Ática, a combater com a ajuda de Iolau, a hidra de muitas cabeças e o grande caranguejo, combatendo objeções que nascem quando outras objeções morrem. Neste porte pode-se dizer, como White (2000), que Sócrates morre de acordo com a estatura heroica: com dignidade e piedade. Podendo se desesperar por sua morte, retardar aquele dia até o final, como os outros condenados costumavam fazer para evitar a hora final, (116e-117a) ele toma do veneno como quem não teme a morte. O herói filosófico treinou durante toda sua vida para este momento. E neste momento, se torna digno por colocar em prática tudo aquilo que em vida praticara. Sua morte configurou aquilo que foi toda a sua vida filosófica.

Assim, as derradeiras palavras de sua vida foram um gesto de piedade para com Apolo, o mesmo deus que o ordenara a filosofar; o mesmo que o dera uma outra chance de praticar um mandamento seu. Quando cobre o rosto após tomar o veneno mortal, descobre o rosto e lembra a Críton um último dever: “Críton, devemos um galo a Asclépio... Paguem-lhe, não se esqueçam!” (118a). A tradição platônica que gira em torno das últimas palavras do modelo de filósofo por excelência se dividiu em duas grandes vertentes, uma literal e a outra metafórica.

A primeira versão, latente no período antigo, afirma que Sócrates de fato tinha uma dívida para com Asclépio por um evento histórico que ocorreu em um tempo indeterminado. Mas a segunda versão é a que ganha notoriedade na modernidade. Nela, as últimas palavras têm um sentido metafórico, de gratidão a Asclépio, o deus da cura, pelo livramento de uma doença. O leitor do *Fédon* pode se perguntar, como nota Dixsaut, sobre o que seria este livramento: “seria pela cura da vida, visto como uma doença? Seria um agradecimento por livrá-los do medo da morte? Ou por livrá-los da misologia? Ou seria por livrá-los destas três coisas?” (Dixsaut, 1991, p. 180).

Tendo a primeira opção sido descartada nas últimas décadas, resta uma dupla opção para um agradecimento que se torna evidente no diálogo após Sócrates se certificar que Símiás e Cebes não tem mais nada a objetar – e isto significa que não temem, por ora, nem o medo da morte e que por

ora estão livres da misologia – aos seus argumentos que carecem, Sócrates reconhece, de um exame mais aprofundado. A criança no íntimo de cada um foi encantada com uma terapia para a alma, e é a Asclépio que Sócrates se dirige, em uma irônica piedade, em seus momentos finais. Assim, com estas últimas palavras e com seu *logos* imortalizado na escrita de Platão, o herói mortal Sócrates, elevado à modelo de filósofo por excelência após a sua morte, derrota o perigoso monstro da alma chamado Minotauro e se estabelece como modelo paradigmático do filósofo, que paradoxalmente, vive sua vida aprendendo a morrer.

[Recebido em junho/2023; Aceito em agosto/2023]

REFERÊNCIAS

- BURGER, R. *The Phaedo*. A Platonic Labyrinth. New Haven: Yale University Press, 1984.
- CASERTANO, G. Alma, morte e imortalidade. *Archai Journal*, n. 17, p. 137-157, 2016.
- CORNELLI, G. A democracia sempre em vertigem: o que Platão pode nos ensinar. *UnB Notícias*. Brasília, 24 de out. de 2022. Disponível em <<https://noticias.unb.br/artigos-main/6091-a-democracia-sempre-em-vertigem-o-que-platao-pode-nos-ensinar>>. Acesso em 15 de nov. de 2022.
- CORNELLI, G. A alma-camaleão e sua plasticidade: dualismos platônicos no *Fédon*. *Archai Journal*, n. 16, p. 203-222, 2016.
- DACIER, A. *Les oeuvres de Platon*. Paris, 1699.
- DINUCCI, A.; OLIVEIRA, F.; SILVA, C. Epicteto. Diatribes 2.1 a 2.6. *Prometheus*. n. 29, p. 89-115, 2019.
- DIXSAUT, M. *Le Naturel Philosophe*: Essai Sur Les Dialogues de Platon. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2001.
- DORTER, K. *Plato's Phaedo*. An Interpretation. Toronto: University of Toronto Press, 1982.
- FONTENROSE, J. Python. A study of delphic myth and its origins. California: University of California Press, 1980.
- FUTTER, D. Socrates' bull sacrifice (*Pbd.* 117b5). *Acta Classica*, LVII, p. 233-240, 2014.
- GONZALEZ, F. J. Why the Minotaur is Misology? In: CORNELLI, G.; ROBINSON, T.; BRAVO, F. (eds). *Plato's Phaedo*: Selected Papers from the Eleventh Symposium Platonicum. Baden-Baden: Academia Verlag, 2018, p. 90-95.
- REICH, H. *Der Mimus*. Ein literar-entwicklungsgeschichtlicher versuch. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1903.
- JOHNSTON, S. I. *Restless Dead*. Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece. California: University of California Press, 1999.
- KLEIN, J. *A Commentary in Plato's Meno*. Chapel Hill: University of Carolina Press, 1979.
- KLEIN, J. *Lectures and Essays*. Annapolis: St. John's College Press, 1985.
- MCKIRAHAN, R. D. *A filosofia antes de Sócrates*. Uma introdução com textos e comentários. Tradução: Eduardo Wolf. São Paulo: Paulus, 2013.
- NUCCI, M. *Le lacrime degli eroi*. Torino: Einaudi, 2014.

- PATERA, M. *Figures grecques de l'épouvante de l'antiquité au présent*. Peurs enfantines et adultes. Boston: Brill, 2015.
- PETERSON, S. An Authentically Socratic Conclusion in Plato's *Phaedo*: Socrates' Debt to Asclepius. *Desire, Identity, and Existence: Essays in Honor of Terry Penner*. p. 33-52, 2003.
- PLATÃO. *Fédon*. Tradução, introdução e notas: Maria Teresa Schiappa de Azevedo. São Paulo: Ed. UnB, 2000.
- PLATO. *Phaedo*. Translated with notes: David Gallop. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- PLATO. *Phaedo*. Translation, introduction and glossary: Eva Brann *et al.* Newburyport: Focus Pub., 1998.
- PLATON. *Pbédon*. Traduction, introduction et notes: Monique Dixsaut. Paris: GF Flammarion.
- PLATONE. *Fedone, o dell'anima*. Drama ético in tre atti. Traduzione, commento e note: Giovanni Casertano. Napoli: Paolo Loffredo Iniziative editoriali, 2015.
- PLUTARCO. *Vidas Paralelas: Teseu e Rômulo*. Tradução do grego, introdução e notas: Maria Fialho e Delfim do Leão. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008.
- PLATO. *Phaedo*. Edited by Christopher Rowe. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- SOBRINHO, R. G. N. *Mito e argumento no Fédon*. 2001. 214 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, 2004.
- WHITE, S. A. Socrates at Colonus. A Hero for the Academy. *Reason and Religion in Socratic Philosophy*. p. 151-75, 2000.
- WYLER, S. Faire peur pour rire? Le masque des erotes. *Cahiers des thèmes transversaux ArScAn*. vol. 6, p. 68-70, 2005.

SPINELLI, Miguel. *Epicuro e as bases do epicurismo II: a Física de Epicuro*. São Paulo: Paulus, 2022.

A mais recente publicação de Miguel Spinelli sobre a Filosofia de Epicuro, lançada em 2022, é continuação da sua obra *Epicuro e as bases do epicurismo*, de 2013. Nessa nova publicação, também pela editora Paulus, Spinelli se dedica à análise dos fundamentos da Física (*physiología*) de Epicuro. Tal análise é realizada em uma obra dividida em duas partes: (i) a primeira delas dedicada à apresentação da tradição cosmológica grega; (ii) a segunda parte apresenta, à luz dessa tradição, os pressupostos teóricos que compõem a Física epicurea. Em razão dessa estrutura, *Epicuro e as bases do epicurismo II: a Física de Epicuro*, obra de cunho histórico-filosófico (estilo característico dos trabalhos de Spinelli), atende tanto aos estudantes do Epicurismo, quanto àqueles que se dedicam a outras Filosofias da Antiguidade, tais como pré-socrática, platônica, aristotélica e estoica.¹

A primeira parte do livro se intitula “Epicuro e a tradição cosmológica grega” e está dividida em dois capítulos.

¹ O leitor interessado na releitura promovida pelos primeiros filósofos da Crístandade acerca da Filosofia Grega também encontrará aqui um bom aporte teórico. No entanto, cabe salientar que Miguel Spinelli é autor de uma obra dedicada exclusivamente a esse tema. Cf.: SPINELLI, Miguel. *Helenização e recreação de sentidos: a filosofia na época da expansão do cristianismo – séculos II, III e IV*. Caxias do Sul: Educus, 2015.

Do Capítulo I, destacamos: i) a indicação de que, para além do atomismo de Demócrito, Epicuro também se serviu dos pressupostos de Anaxágoras para a formulação das bases de sua Física; ii) o esclarecimento a respeito dos termos sob os quais Epicuro foi admitido pela tradição como um “discípulo” de Demócrito; iii) a reflexão a respeito do modo como Epicuro entra em contato com a filosofia de Demócrito, a saber, por meio das respostas de Nausífanos às críticas feitas por Aristóteles ao filósofo de Abdera; iv) a apresentação dos pressupostos relativos à Física de Leucipo e Demócrito em paralelo ao Diálogo *Timeu*, de Platão. Sobre esse último ponto (iv), é possível identificar dois momentos da argumentação de Spinelli: no primeiro, ele evidencia os elementos de convergência entre Demócrito e Platão; no segundo, aponta para uma “cisão” entre as cosmologias de ambos, cuja causa seria a releitura dos primeiros “filósofos” da Crístandade, sobretudo, acerca da cosmologia de Platão.

Boa parte da análise que Spinelli empreende nessa primeira parte da obra é dedicada à cosmologia de Platão, perpassando conceitos fundamentais expressos no *Timeu*, tais como: *tò pân*, isto é, o todo, o universo; *tò ouranós*, o céu, o invólucro celeste, o mundo; *tò kósmos*, entendido como o ordenamento, o arranjo, a harmonia. Porém, talvez o conceito mais marcado nessa primeira parte seja o de *demiourgós* que, inclusive, é tema de um Apêndice de 99 páginas ao

Capítulo II. Deste Capítulo, destacamos os seguintes pontos: i) a análise relativa às referências do conceito de *demiurgo* no contexto da cosmologia de Demócrito; ii) a discussão sobre o tema da *geração espontânea* (*tà d'autómata gínetai*) na *Física* (*Perì phýseos*) de Aristóteles; iii) a abordagem da obra *Stromateis*, cuja autoria é atribuída a um Pseudo-Plutarco, a fim de apontar para o fato de que, em razão de sua mentalidade cristã, esse autor teria desfigurado os conceitos da cosmologia grega de modo a levar a posterioridade a acirrar um pseudoproblema: o do conflito entre mecanicismo (*automatía*) e providencialismo (*pronóia*); iv) a indicação de Anaxágoras como o precursor da tese dos infinitos mundos presente na *Física* de Epicuro.

Quanto à segunda parte da obra, intitulada “Pressupostos teóricos da Física de Epicuro”, Spinelli a dividiu em três capítulos. Do Capítulo I, destacamos: i) a apresentação da Física de Epicuro inserida na dialética do “um” e do “múltiplo”, sobretudo no que diz respeito ao método epicureu das explicações múltiplas; ii) a análise referente à questão da geração do mundo presente na Física de Epicuro à luz da discussão promovida por Platão, Demócrito e Parmênides; iii) as elucidações acerca das noções de “alto” e “baixo” no “todo” infinito tal como admitido por Epicuro; iv) a análise do átomo (apresentado como adjetivo do elemento arquétipo herdado de Demócrito) e do vazio, bem como dos conceitos de “necessidade” e “acaso” na *physiología* epicurea. Importante destacar também que, ao abordar essas (e outras tantas) questões, Spinelli labora no sentido de preparar o seu leitor para a discussão do assunto que ocupa o lugar central dos Capítulos II e III, qual seja, a teoria do “desvio” (*clinamen*) dos átomos.

Ao *clinamen* (sobre o que é, qual a sua função dentro da doutrina de Epicuro, as críticas que sofreu pela tradição, seus desdobramentos dentro da cosmologia grega em sentido *lato* etc.), Spinelli dedica algo em torno de 200 páginas. Ou seja, trata-se de um dos estudos em língua portuguesa mais profundos sobre o tema.² Relativamente aos demais temas que permeiam a discussão sobre o *clinamen* nos Capítulos II e III, destacamos aqui: i) a recepção da Filosofia de Epicuro entre os romanos; ii) a análise dos termos *primordia*, *corpora*, *semina*, *materies*, *corpúscula* e *exordia* empregados por Lucrécio em seu esforço de comunicar a doutrina de Epicuro aos latinos; iii) as críticas de Lactância à forma como, segundo a sua interpretação intencionalmente equivocada, Epicuro teria concebido a “providência” em sua Filosofia; iv) a relação que Spinelli constata entre as questões promovidas pelo Epicurismo acerca da liberdade e a Filosofia de Kant;³ v) a diferenciação entre o conceito *arbitrium* presente na *De rerum natura* e o conceito de *livre-arbitrio* cunhado pela posterioridade.

Epicuro e as bases do epicurismo II: a Física de Epicuro é, sem sombra de dúvida, leitura obrigatória para todos que se dedicam ao estudo do Epicurismo, tanto em razão das respostas que apresenta à certos pontos dessa doutrina, quanto

² E que agora figura ao lado, porém, sob outra perspectiva, do indispensável artigo do também professor brasileiro João Quartim de Moraes. Cf.: MORAES, João Quartim de. A linha reta e o infinito na refundação epicureana do atomismo. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, vol. 14 (2004), p. 7-47.

³ Sobre a relação de Kant com o Epicurismo, cf.: SPINELLI, Miguel. Kant leitor de Epicuro. In: *Studia Kantiana*, vol. 11 (2011), p. 96-121.

pelas questões que suscita. Aliás, eis aí outro aspecto da obra para o qual é preciso chamar a atenção: não raro, no decorrer de determinadas análises, o leitor irá se deparar com algumas indicações, feitas pelo próprio Spinelli, de temas para dissertações e teses, isto é, indicações para questões filosóficas que carecem de estudos mais aprofundados. Atitude curiosa para um escritor, mas típica de um (bom) professor. *Epicuro e as bases do epicurismo II* não se caracteriza por apresentar respostas ou interpretações inquestionáveis, acabadas, sem brechas para o contraditório, mas sim, por justamente promover o debate⁴, por instigar o leitor a desbravar novos horizontes e, assim, encontrar, ele mesmo, as respostas que procurava ao iniciar a sua leitura. Em um mundo acadêmico que findou por levar o texto filosófico a ser “[...] preferencialmente um arranjo técnico, ritualístico, burocrático, estressado com os requisitos formais, sem compromisso com a harmonia e o ritmo, carente de poesia e desobrigado da permissão de filosofar” (Spinelli, 2022, p. 18), o autor nos brinda com mais uma obra tão filosoficamente profunda, quanto agradável de se ler e reler.

Rogério Lopes dos Santos

Pesquisador na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), RS, Brasil
E-mail: rogeriolopes06@hotmail.com

⁴ Sobre esse ponto, vale mencionar: (i) as “observações” de Spinelli sobre o que Marx escreveu sobre o *apeiros*, a saber, como uma propriedade dos átomos (2022, p. 94-95); (ii) a crítica à interpretação de Jean Brun e Maurice Solovine segundo a qual, para Epicuro, a *necessidade (anägke)* seria “absolutamente impensável” (2022, p. 503).

A revista também aceita as normas internacionais para citação

Os elementos essenciais são: autor(es), título, edição, local, editora e data de publicação. Exemplo:

GOMES, L. G. F. F. *Novela e sociedade no Brasil*. Niterói: EdUFF, 1998.

Quando necessário, acrescentam-se elementos complementares à referência para melhor identificar o documento. Exemplo: GOMES, L. G. F. F. *Novela e sociedade no Brasil*. Niterói: EdUFF, 1998. 137 p., 21 cm. (Coleção Antropologia e Ciência Política, 15). Bibliografia: p. 131-132. ISBN 85-228-0268-8.

As referências devem obedecer aos padrões indicados para os documentos monográficos no todo, acrescidas das informações relativas à descrição física do meio eletrônico. Exemplo:

KOOGAN, André; HOUAISS, Antonio (Ed.). *Enciclopédia e dicionário digital 98*. Direção geral de André Koogan Breikmam. São Paulo: Delta: Estadão, 1998. 5 CD-ROM.

Quando se tratar de obras consultadas online, também são essenciais as informações sobre o endereço eletrônico, apresentado entre os sinais < >, precedido da expressão Disponível em: e a data de acesso ao documento, precedida da expressão Acesso em:, opcionalmente acrescida dos dados referentes a hora, minutos e segundos. (Não se recomenda referenciar material eletrônico de curta duração nas redes). Exemplo:

ALVES, Castro. *Navio negreiro*. [S.l.]: Virtual Books, 2000. Disponível em: <<http://www.terra.com.br/virtualbooks/freebook/port/Lport2/navionegreiro.htm>>. Acesso em: 10 jan. 2002, 16:30:30.

The essential items are: author(s), title, edition, place, publishing company, and publishing date. Example:

*GOMES, L. G. F. F. *Novela e sociedade no Brasil*. Niterói: EdUFF, 1998.*

When necessary, additional items can be used for a better identification of the document. Example:

*GOMES, L. G. F. F. *Novela e sociedade no Brasil*. Niterói: EdUFF, 1998. 137 p., 21 cm. (Coleção Antropologia e Ciência Política, 15). Bibliografia: p. 131-132. ISBN 85-228-0268-8.*

The references must follow the aforementioned standards for monographs, supplemented by the physical description of the electronic media. Example:

*KOOGAN, André; HOUAISS, Antonio (Ed.). *Enciclopédia e dicionário digital 98*. Direção geral de André Koogan Breikmam. São Paulo: Delta: Estadão, 1998. 5 CD-ROM.*

For reference to online material, the electronic address (URL) must be provided between the characters < >, preceded by the expression "Available at:," followed by the date of access to the document, preceded by the expression "Access on:," optionally followed by the hour, minute and second of access. (It is not recommended that short-lived electronic material on the web be referenced). Example:

*ALVES, Castro. *Navio negreiro*. [S.l.]: Virtual Books, 2000. Available at: <<http://www.terra.com.br/virtualbooks/freebook/port/Lport2/navionegreiro.htm>>. Access on: 10 jan. 2002, 16:30:30.*

Aceita-se a citação de termos gregos isolados ou de textos com a utilização de caracteres latinos, isto é, transliterados, quando for impossível fazê-lo na sua forma original e tradicional.

As normas para as transliterações devem ser rigorosas e precisas, de forma a garantir a preservação de todos os sinais e, portanto, a possibilidade de uma leitura correta do texto citado.

As palavras transliteradas devem ser escritas em itálico.

1. As equivalências no alfabeto

α'	→ a	(αἴτια > <i>aítia</i>)
β	→ b	(βασιλεύς > <i>basileús</i>)
γ'	→ g	(γίγνομαι > <i>gígnomai</i>)
δ	→ d	(δῶρον > <i>dōron</i>)
ε'	→ e	(εἶδος > <i>eídos</i>)
ζ	→ z	(Ζεὺς > <i>Zeus</i>)
η'	→ ē	(ἡδύς > <i>hēdýs</i>)
θ	→ th	(θεός > <i>theós</i>)
ι	→ i	(ιδεῖν > <i>ideín</i>)
κ	→ k	(κέρδος > <i>kérdos</i>)
λ	→ l	(λαός > <i>láos</i>)
μ	→ m	(μοῖρα > <i>moíra</i>)
ν	→ n	(νοῦς > <i>noús</i>)
ξ	→ x	(ξένος > <i>xénos</i>)
ο'	→ o	(ὁμιλία > <i>homília</i>)
π	→ p	(πίνω > <i>pínō</i>)
ρ	→ r	(ἐρημία > <i>erēmía</i>)
ῥ (inicial)	→ rh	(ῥόδον > <i>rhōdon</i>)
σ / ς	→ s	(ποίησις > <i>poíēsis</i>)
τ	→ t	(τίκτω > <i>tiktō</i>)
υ'	→ y	(ὑβρις > <i>hýbris</i>)
φ	→ ph	(φίλος > <i>phílos</i>)
χ	→ kh	(χάρις > <i>kháris</i>)
ψ	→ ps	(ψυχή > <i>psykhé</i>)
ω'	→ ō	(ὠμός > <i>ōmós</i>)

Observações:

– É necessário marcar a distinção entre as vogais longas e breves ε/η e ο/ω, sem o que é impossível distinguir, em texto transliterado, palavras como ἦθος (*éthos*) e ἔθος (*éthos*) ou ῶς (*bós*) e ὄς (*bós*). Em algumas palavras com iota subscrito, será necessário identificar o *a* longo (*ā*), conforme item IV, infra.

– Nos grupos γγ, γκ e γχ, em que o γ grafia um /n/ velar, o γ deve ser transliterado pelo *n*. Ex.: ἀγγελος → *ángelos*; ἀνάγκη → *anáñkē*; ἄγγω → *ánkēbō*.

– O υ só pode ser transliterado pelo *y* quando estiver em posição vocálica. Ex: ὕβρις → *hýbris*; λυτός → *lytós*. Em outros casos, quando υ é semivogal, segundo elemento de ditongo, ou segue um o longo fechado proveniente de alongamento compensatório ou de contração (os chamados falsos ditongos), o υ deve ser transliterado pelo *u*. Ex: εὔρημα → *beúřema*, μοῦσα → *moúsa*, νοῦς → *noúis*.

2. A transliteração dos espíritos

O espírito brando não será levado em conta.

O espírito rude será transliterado pelo *b* nas vogais ou ditongos iniciais de palavra e no ῥ. Ex.: ἡμέρα → *bēméra*; αἴρησις → *baířesis*; ῥόδον → *rhōdon*.

3. Grafia e posição dos acentos

O acento grave [´], o acento agudo [´] e o circunflexo [ˆ]¹ devem ser colocados de acordo com as regras tradicionais, mantendo a colocação do acento agudo e circunflexo sobre o segundo elemento do ditongo. Ex.: βασιλεύς → *basileús*; αἴρησις → *baířesis*; μοῖρα → *moíra*.

4. Transliteração de palavras com ι (*iota*) subscrito

A transliteração só é possível com a substituição pelo *i* adscrito. Ex.: ἀγοράι → *agorá i*, κεφαλῆ → *kephalē i*, λύκω → *lykō i*.

Na transliteração de certas formas com iota subscrito, só a indicação da quantidade da vogal longa final permitirá a identificação correta da palavra grega. Ex.: λύκοι (*lykōi*) ≠ λύκω (*lykōi*); τιμαῖς (*timāis*) ≠ τιμαῖς (*timāis*).

¹ Deve-se evitar o uso do sinal [-] na transliteração.