

ήματα



Raúl Gutiérrez (editor)

ECOS DE FILOSOFÍA ANTIGUA

Capítulo 9

Con la colaboración de
Alexandra Alván



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Μα

Μαθήματα. Ecos de filosofía antigua
Raúl Gutiérrez (editor)

© Raúl Gutiérrez, 2013

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
Teléfono: (51 1) 626-2650
Fax: (51 1) 626-2913
feditor@pucp.edu.pe
www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: octubre de 2013
Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-14555
ISBN: 978-612-4146-50-3
Registro del Proyecto Editorial: 31501361300780

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

DIALÉTICA E RETÓRICA NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO¹

Admar da Costa
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

No livro V da *República*, Sócrates, vendo-se obrigado a retomar a discussão sobre a comunidade de mulheres e filhos, aponta os vários riscos que rondam tal assunto, bem como a grande dificuldade inerente ao método de alguém que, nas suas palavras, «duvida e investiga à medida que está a falar» (*República* 451a). O risco de se enganar e de enganar a outros está relacionado, segundo ele, à troca da dialética pela erística, e um bom exemplo seria a aparente contradição existente entre a afirmação de que cada um de nós nasceu com naturezas diferentes e cada natureza enseja a realização de um trabalho — argumento exposto no livro II— e o argumento exposto no livro V, que defende que homens e mulheres, por uma relação de semelhança, devem compartilhar a mesma educação e, conseqüentemente, assumir as mesmas funções na guerra e na administração da cidade. Todavia, se a controvérsia e a erística, nesse contexto, são responsáveis por impedir a boa demonstração do argumento, no livro VII, encontraremos a advertência de que é o próprio dialético que pode, por amor à disputa e por ter aprendido essa arte prematuramente, torna-se amigo da controvérsia. Ao investigar a relação entre dialética e controvérsia *República*, portanto, desejamos demarcar as fronteiras entre cada uma dessas práticas, bem como apontar o risco do diálogo transforma-se em erística.

¹ Pesquisa financiada pelo CNPq/FAPERJ.

INTRODUÇÃO

Fiel ao percurso iniciado no livro IV, Sócrates inicia o V livro da *República* expondo as quatro espécies de degenerações (πονηρία) relativas à boa e reta constituição, quando a agitação entre Polemarco e Adimanto lhe chama a atenção. A cena que Platão passa a nos descrever, nesse momento, envolve a fala e a ação de vários personagens que estavam sossegados. Primeiro, Polemarco «agarra o manto» (449b) de Adimanto, repetindo a ação que seu escravo fizera com Sócrates na abertura da *República*. Depois, é Adimanto que impede Sócrates de continuar e o faz retornar ao tema da comunidade, isto é, da posse comum de mulheres e filhos, mencionado em 423e-424a. Lá, dentro dos reduzidos preceitos enumerados por Sócrates, que visavam manter a unidade da cidade, estavam a boa instrução (τροφή) e educação (παιδεία) que tornam os homens comedidos (μέτροι), bem como a questão da comunidade, que ficou à margem da discussão, até esse momento.

Desejando ouvir a opinião de Sócrates sobre tal assunto, Adimanto pergunta «qual é o modo de ser (τρόπος) dessa comunidade?» (449c) Sócrates, porém, evita a pergunta e alega que esse assunto implica a revisão do próprio princípio da πολιτεία (450a), o que poderá motivar uma multidão de apuros. Apesar de não nomeá-los nesse momento, parece claro que Sócrates está a se referir às três ondas as quais o filósofo deve vencer ao longo do livro V, a saber: a) a paridade de função entre homens e mulheres, a partir de uma educação semelhante (451d), b) a posse comum de mulheres e filhos (457d) e c) o governo do filósofo (473c).

Com a intenção de motivar o enfrentamento de tais problemas, tanto Trasímaco quanto Gláuco manifestam o desejo de ouvir Sócrates, mas esse, resistindo mais um pouco, alega que tal análise não é fácil, pois há quem duvide de que ela seja coisa possível e quem duvide que, sendo possível, seja a melhor (457d e 502b-c) coisa a acontecer. Fazendo crescer as expectativas dos interlocutores, Sócrates explica a Gláuco que ainda que o projeto da καλλίπολις seja tomado como útil e bom, pelos guerreiros e guerreiras, a comprovação de que tal projeto é factível e a demonstração de como ele passará do discurso para a prática parecem acarretar sérios problemas: qual é exata relação existente entre discurso e ação, ou seja, há alguma implicação direta entre a possibilidade de se realizar um discurso e a possibilidade, ainda que pequena, de sua

realização prática?² Se tomada como paradigma³, a *kallipolis* pode ser reproduzida em qualquer lugar, em qualquer tempo? Essa realização, por sua vez, implicaria que grau de aproximação do paradigma?

Tornando explícitos os seus receios, Sócrates menciona o risco do ridículo e o risco de levar amigos verdadeiros⁴ por caminhos distantes da verdade, possibilidade inerente ao seu próprio método que consiste em duvidar e buscar enquanto fala, sem a posse de verdades preconcebidas (450e) sobre assuntos tão importantes. Com a advertência de que qualquer engano cometido nesse campo será involuntário, e com a invocação da deusa Adrastéia⁵, Sócrates parece estar, enfim, pronto para continuar e desafiar seja o costume (ἔθος, 452a) que ora impõem ser ridículo que mulheres pratiquem ginástica, seja uma certa compreensão da natureza (φύσις, 456b) segundo a qual é natural uma lei contra tal costume; além disso, caso não venha a submergir nesse mar de dificuldades, restará a Sócrates tarefa ainda mais difícil que é a exposição de um discurso aparentemente paradoxal (παράδοξον, 472a) sobre a necessidade do rei filósofo governar. Interessa-nos nesse trabalho abordar somente os problemas relativos à primeira onda, especificamente sobre a suposta contradição existente entre as naturezas de homens e mulheres no que tange às funções desempenhadas na cidade.

² «Ora, dice Platone, la costruzione discorsiva nella praxis, è certamente più vicina di questa alla verità; il discorso può descrivere con maggior nitore e precisione i lineamenti del modello, senza doversi piegare ai vincoli che condizionano l'esecuzione pratica, l'ergon, immersi come essi sono nella dimensione spazio-temporale del divenire» (Vegetti in Platão, 1998-2002, p. 120).

³ «Nell'insieme, la soluzione sembra consistere nello stesso statuto di paradigma assegnato alla Kallipolis: la riproducibilità è una proprietà intrinseca di un paradigma, allo stesso modo che la partecipabilità è una proprietà delle idee» (1998-2002, p. 119).

⁴ Para Strauss, o riso conta entre as formas de perseguição, ao passo que o risco de desviar-se da verdade significa a transformação do filósofo em sofista (1988, p. 23, nota 2).

⁵ Segundo Adam, Adrastéia personifica a necessidade nos cultos órficos e também a punição de discursos arrogantes (em Plãtao, 1963). No *Prometeu* (936) de Ésquilo, encontra-se a primeira referência à deusa, na literatura Grega. Ela também é mencionada no *Fedro*: «A lei de Adrastéia é a seguinte: toda a alma que no séquito de algum deus consegue contemplar algo das verdadeiras realidades fica livre de padecimentos até a revolução seguinte [...]» (248c).

A PRIMEIRA ONDA

A grande dificuldade que põe em risco a defesa da comunidade de mulheres e filhos e que justificou parte da reticência socrática relaciona-se a uma contradição descoberta por Sócrates em seu próprio argumento, apresentado no livro II, e inter-relacionado com o tipo de semelhança e de diferença que há entre a natureza feminina e a masculina, no que tange ao seguinte: a) se a natureza feminina é capaz de compartilhar todos os trabalhos do gênero masculino ou nenhum; b) ou em alguns sim e noutros não; e c) a quais deles pertencem os trabalhos de guerra.

A contradição interna, em pauta, talvez dispense os contraditores externos⁶, porque ela aparentemente já se deu e, sendo assim, ela deve implicar em uma revisão da própria metodologia do diálogo, introduzindo a desconfiança —superada mais tarde— na eficácia do tipo de conversas dialéticas, igual àquela realizada por Sócrates e seus interlocutores da *República*, em manter distante as contradições. Como foi possível concordar (ὡμολογεῖτε, 453b), ao fundar a cidade, que «cada um deve executar a tarefa específica, de acordo com a sua natureza» sem cair em contradição (ἀμφισβητεῖν, 453b)?⁷, se mulheres e homens têm naturezas diferentes, como concordar que ambos podem compartilhar as mesmas funções sem se enganar e contrariar a si mesmos (453b)? Em outras palavras, que tipo de procedimento poderia evitar que, mais adiante, outros argumentos ensejassem novas revisões, alterando acordos anteriores? Excetuando as disputas erísticas (onde o desejo é vencer o debate e não descobrir a verdade), que tipo de argumentos estariam livres de contradições e o que fazer para alcançá-los, uma vez que a «homología» entre os interlocutores

⁶ Quem seria o contraditor de Sócrates, nessa altura, Aristófanes, os Megáricos ou Antístenes? Hipótese provável é que Sócrates estivesse a referir-se a Aristófanes e à sua comédia, *As Mulheres na assembléia*, nesse ponto. Com todos os pés no chão (como demanda Gláuco) Aristófanes explora os aspectos práticos e cotidianos de algumas idéias semelhantes às apresentadas no livro V e, por fazer isso de modo magistral, mostra a impraticabilidade de várias dessas idéias. O produto prático desses argumentos, portanto, não poderia ser outro que o riso. Adam, em nota, sugere tratar-se do megáricos, praticantes da erística, mas as especulações de Antístenes sobre predicação e sua oposição a Platão, nesse campo, também o qualificam para a função de contraditor, o exploraremos mais tarde (em Platão, 1963).

⁷ Segundo Chantraine o termo significa «controverse», não estar de acordo; no emprego jurídico ele significa reivindicar uma herança (2009). Na *República* o termo ocorre muitas vezes, marcadamente nos passos 436, 437 e 457.

parece ter sido insuficiente para a manutenção da validade do argumento? Por fim, um interlocutor concorda em função da validade aparente ou real do argumento apresentado?

Tantas dúvidas deixam Sócrates e Gláuco, inicialmente, sem saída, e como a discussão corre o risco de não encontrar salvação, Sócrates aponta a troca, ainda que involuntária, da dialética pela erística, como causa do insucesso do diálogo. Ora, se as consequências de tal troca são realmente sérias, é preciso investigar por que ela se deu. Uma hipótese plausível e que talvez nos ajude a justificar tal acontecimento consiste em supor que a diferença metodológica existente entre essas várias modalidades de uso do discurso (λόγος) não sejam ou não estejam totalmente manifestas para Sócrates e seus interlocutores. Se isso é verdade, então pode-se conjecturar que ao indicar a hipótese de um «naufrágio da argumentação» Platão esteja a sublinhar algumas sutilezas que seus ouvintes e seus leitores podem ainda não ter percebido sobre cada processo aqui nomeado e costumeiramente postos em prática em qualquer debate. Assim, tal como alguém que luta para não se afogar em uma piscina ou em mar aberto, Sócrates luta para não ser varrido por essa primeira onda, propondo uma distinção entre erística e dialética.

A ARTE DA ANTILOGIA

Sobre o poder da arte da antilogia (δύναμις τῆς ἀντιλογικῆς τέχνης, 454a), Sócrates adverte a Gláuco: «Muita gente cai nela involuntariamente, julgando praticar não a erística, mas a dialética, pelo fato de não serem capazes de analisar o argumento dividindo-o segundo seu aspecto específico; em vez disso, perseguem a contradição verbal do discurso praticando assim a erística e não a dialética» (*República* 454a).

Repentinamente, uma turba praticante da erística, e de outras práticas correlatas, como a antilogia e a controvérsia ocupa o espaço resguardado, até então, para o diálogo. Diante da possibilidade dos dialéticos terem se enganado e caído em contradição (453b)⁸, Sócrates resolve parar e inspecionar seu «método». O engano e a contradição não

⁸ Sobre os riscos de se admitir efeitos contrários e de haver controvérsia (*República* 436c) na análise de várias objeções, veja 436b-441c, quando Sócrates distingue os três elementos presentes na alma e seus correspondentes na cidade. Lá como aqui, Sócrates dizia que estava em apuros, aludindo a necessidade de «atravessar a nado, com grande custo, o mar de dificuldades» (441c).

serão confirmados posteriormente, mas, ainda assim, faz-se necessário esclarecer que o dialético não pode ser confundido, na *República* ou em outro diálogo, com o amante da erística, da antilogia, da controvérsia ou da refutação⁹.

Mas tal distinção está longe de ser simples e clara. No diálogo *Sofista*, o Estrangeiro alertou, mais de uma vez, para as dificuldades de se separar seres tão semelhantes¹⁰. Na *República*, é Sócrates que nos ensina que devemos tomar todos os cuidados no ensino da dialética aos menores de trinta anos, para que o aprendiz, por qualquer deslize, não se transforme em um antilógico ou em um refutador (539b). Após tomar gosto pela dilaceração de todo tipo de argumento, os rapazes novos se tornarão descrentes de tudo e não contribuirão em nada para o elogio da filosofia.

No *Sofista* quanto na *República*, portanto, apesar da proximidade que pode ser notada no uso desses termos, uma evidência é que, como confirma Kerferd, «Platão se opõe totalmente à erística e está completamente empenhado na dialética» (1981, p. 65). Quanto à antilógica, ela não passaria de uma técnica —nem boa, nem má— em que a finalidade e o contexto serão determinantes. Em razão disso, a arte da refutação, que tanto distingue Sócrates, nos diálogos da juventude, pode confundir-se com a antilógica, não com a erística¹¹. Seja no início do *Sofista*, quando vemos Teodoro afirmar que o Estrangeiro —o refutador divino— «é mais comedido do que os ardorosos amigos da erística» (*Sofista* 216b), seja no *Protágoras*, quando Pródico, mediando a conversa entre Sócrates e Protágoras, estabelece que entre amigos a discussão deve ocorrer amigavelmente, trocando a erística pela contradição (ἀμφοισβητεῖν, 337a), o resultado é o mesmo: a erística é uma prática que, via de regra, é incompatível com a amizade e com a investigação da verdade.

⁹ Tal distinção parece pressupor outra diferenciação, entre δόξα e ἐπιστήμη, desenvolvida ao fim do livro V.

¹⁰ «Na realidade, tal como entre o cão e o lobo, como entre o animal mais selvagem e o mais doméstico. Ora, para estarmos bem seguros é sobretudo com relação às semelhanças que é preciso manter-nos em constante guarda: na verdade, é um gênero extremamente escorregadio» (*Sofista* 231a).

¹¹ Segundo Chantraine: ἔρις: Combate, querela, rivalidade. Os exemplos da *Iliada* sugerem o sentido original de «ardor no combate». Éris é personificada na *Iliada* e em Hesíodo, que distingue uma boa e outra má Éris, uma ligada a ζῆλος, e outra a νεῖκος. Verbos denominativos: ἐρίζω: lutar contra, querelar, rivalizar com; ἐριστικός: que ama uma discussão meticulosa (2009).

Em sintonia com a observação feita a Gláuco, na *República*, encontra-se a advertência dirigida a Mênon, no diálogo homônimo (75c, 80e, 81d). A erística não é somente diferente da dialética, mas ela impede que se possa pensar e investigar dialeticamente. Sendo tão diferente, é surpreendente que se possa trocar a dialética pela erística, ainda que involuntariamente, como afirma Sócrates. Se isso acontece ou pode acontecer, é provável que, afora Platão, do alto de sua maturidade, boa parte dos outros personagens aqui mencionados não tivesse total clareza sobre o que é dialética, razão de confundi-la com outras artes.

A origem do problema, aponta Kerferd, pode ser deduzida tanto da fragilidade dos testemunhos aristotélicos sobre a descoberta da dialética por Zenão, quanto da variedade de sentido com que o termo era usado em diferentes contextos, o que nos leva a «pisar em terra firme», somente quando passamos ao testemunho de Platão (*Fedro* 261d) por exemplo. Nessa passagem, se Platão está, de fato, a referir-se a Zenão como «o eleático Palamedes», ele está equiparando a arte de Zenão à arte antilógica, não à arte dialética.

Enquanto tal, a antilogia, segundo o Sócrates do *Fedro*, consiste em fazer com «que as mesmas coisas pareçam aos seus ouvintes iguais ou dissemelhantes, unas e múltiplas, em repouso e em movimento». Uma vez que se produziu a semelhança entre todas as coisas através da antilogia (ἀντιλογική), fica facilitada a possibilidade de se gerar ilusão e engano, por exemplo, nos tribunais, a respeito do justo e do injusto, pois a mesma coisa será apresentada ora de um jeito, ora como seu contrário —o que confunde mais do que esclarece—.

Tendo admitido o pressuposto que a retórica (ou parte dela) não parte do conhecimento e visa à ilusão e a confusão, Sócrates ressalta agora que ela se confunde acerca dos próprios meios utilizados para iludir e enganar. Para iludir sem deixar-se iludir seria necessário que o retórico aprendesse a dialética¹², pois somente conhecendo a natureza das coisas pode-se traçar diferenças em meio a coisas muito semelhantes, o que significa desconfiar dos nomes e se guiar pelo conhecimento da natureza das coisas.

¹² «Logo, quem quiser iludir os outros, sem deixar-se iludir, terá de conhecer exatamente a semelhança e a dessemelhança das coisas» (*Fedro* 262a).

Por outro lado, é preciso levar em conta que, ainda que Platão afirme que Zenão é um praticante da antilogia, isso não implica, como adverte Vlastos, que Zenão seja considerado um sofista e que age de modo desonesto e com intenção de enganar. Isso quer dizer que, diferentemente da erística —que não visa a apuração da verdade e da falsidade— a antilogia confronta um λόγος a outro λόγος, para fazer com que o oponente ou aceite ambos os λόγοι ou abandone sua posição anterior, sem nunca sair do registro meramente verbal, isto é, sem passar do nome ao ser. Um exemplo típico de argumentação antilógica encontra-se em *Fédon* 89d, onde o espaço aberto à antilogia é oriundo da própria instabilidade do fluxo dos fenômenos, algo que permitia a Heráclito, por exemplo, afirmar «a unidade dos contrários» (Diels & Kranz, fragmento 22 [12] B40) e a instabilidade que envolve do mundo físico e, conseqüentemente, o conhecimento de mundo. Valendo-se do mesmo passo do *Fédon*, Kerferd conclui que Platão não condena a antilogia, assim como não condena a natureza do mundo físico; o que ele faz é buscar, através da dialética, ir além da antilogia, na direção de uma fundamentação estável e segura para sua filosofia. A antilogia, nesse caso, pode ser o primeiro passo na direção da dialética, mas pode ser também o contrário, um meio de triturar argumentos que mereceriam consideração.

Uma vez nessa encruzilhada, o poder de cada arte cederá lugar à intenção do agente, o que irá determinar o seu bom ou mal uso. É no campo da intenção, portanto, que Vlastos (1991) argumenta a favor da refutação largamente utilizada por Sócrates, especialmente nos diálogos da juventude de Platão. Na *República* —obra da maturidade—, notamos que o termo ἔλέγχος¹³ é usado de modo bem preciso, em duas ocasiões muito significativas: a segunda, que já recebeu nossa atenção, é aquela que se refere a cinco ocorrências, entre 538d e 539c, e que ilustram os riscos do dialético converter-se em um refutador, quando o ensino da dialética é ministrado aos muito jovens. Quanto a primeira, ela nos envia ao diálogo entre Sócrates e Trasímaco, quando o gigante da Calcedônia acusa Sócrates de φιλοτιμία (336c), isto é, de buscar a honra, na casa de Céfalo, por meio da refutação e da interrogação. Longe de querer saber,

¹³ Segundo Chantraine o termo significa, em Homero, «faire honte de» e «mépriser»; em jônico-atico: sentido dialético a partir do uso nos tribunais «chercher à réfuter (par des questions notamment)», «faire subir un contre-interrogatoire», «réfuter», «convaincre» (2009).

verdadeiramente, o que é a justiça, denuncia Trasímaco, Sócrates faz o que é seu costume¹⁴: pedir uma resposta para depois refutá-la (337e). Em outro trecho dessa mesma conversa é o próprio Trasímaco que dá a entender que o que importa, em uma discussão, não é o que realmente pensamos, mas sim, não termos nossa argumentação refutada (349a).

Vlastos, tendo assumido a tarefa de livrar Sócrates e a tática que o identifica, a refutação, das diversas críticas feitas por Trasímaco e tantos outros interlocutores, escreve um capítulo inteiro, intitulado «Does Socrates Cheat?» para discordar daqueles que consideram que Sócrates é, às vezes, desonesto nos debates, como no caso emblemático do diálogo *Górgias*. Em sua argumentação, Vlastos defende «a refutação padrão» (*standard elenchos*¹⁵) como procedimento filosófico típico presente nos diálogos platônicos da juventude (1991). Ao supor a separação entre este último Sócrates e aquele dos diálogos da maturidade, parte de suas teses não pode ser aplicada diretamente ao livro V da *República*, objeto de nossa análise. Todavia, se aceitarmos, como ele defende, que o primeiro Sócrates está mais próximo do histórico, ao passo que o segundo é mais platônico; e que o primeiro se ocupa de questões morais, enquanto o segundo da teoria das formas; podemos imaginar que talvez não fizesse parte do repertório socrático uma clara distinção entre dialética, antilogia e refutação, como a proposta na *República*.

Nessa perspectiva, a necessidade de defender o procedimento socrático, teria levado Platão a expor uma «autorrefutação» (Luise & Farinetti, 2000, pp. 220-222) de Sócrates nesse ponto do livro V, com a finalidade de distanciá-lo, o quanto possível, tanto da fama de erístico¹⁶, quanto de certos efeitos indesejados de seu ensinamento, difundido por vários socráticos, como Antístenes, que não só desacreditava das

¹⁴ Giannantoni chama atenção para o termo *ironia* (εἰρωνεία, 337a) usado por Trasímaco para qualificar negativamente a intenção de Sócrates nesse confronto (1993, p. 56).

¹⁵ a) O interlocutor anuncia uma tese p que Sócrates considera como falsa e que ele quer refutar; b) Sócrates se assegura que o interlocutor concorde com outras premissas, ele diz q e r (cada um pode consistir em um conjunto de proposições). O argumento é *ad hoc*: Sócrates argumenta especificamente sobre q e r; c) Sócrates então quer, com o acordo do interlocutor, que q e r impliquem não-p; d) em seguida, Sócrates afirma que a verdade de não-p foi provada, logo p é falso.

¹⁶ Seria o caso de Isócrates que, em *Contra os Sofistas*, busca definir todos os tipos de retórica, o que é feito em duas partes: na primeira, Isócrates trata da «filosofia erística» e na segunda trata da «filosofia política». A crítica contra aqueles que praticam a erística incluiria, segundo Mathieu (1942, p. 139), Sócrates e platônicos.

ideias platônicas, como da própria possibilidade de dizer o falso e de contradizer-se¹⁷.

Segundo sua concepção «nominalista», a definição e o predicado são ou falsos ou tautológicos, já que só se pode afirmar que cada indivíduo é o que ele é, e não pode fornecer mais do que uma mera descrição de suas qualidades. Segundo ele, «Um cavalo eu vejo, porém a qualidade inerente a todos os cavalos eu não vejo». A definição seria um mero método circular de declarar uma identidade: «uma árvore é um vegetal que cresceu» não faria mais sentido, portanto, em termos de lógica, do que «uma árvore é uma árvore»¹⁸.

Sobre a relação entre Platão e Antístenes, há uma anedota de Diógenes de Laércio (*Vitae philosophorum* III, 35, p. 93), que conta que um dia Antístenes resolveu fazer uma leitura pública de uma obra que escrevera e convidou Platão a participar, ao que esse perguntou do que tratava. Antístenes respondeu que era algo sobre a impossibilidade da contradição. «Como, então, podes escrever sobre esse assunto?», teria perguntado Platão, mostrando-lhe assim que o próprio assunto se contradizia». Teria começado dessa maneira a inimizade recíproca e constante entre os dois.

Portanto, no que se refere à famosa teoria dos nomes e à prática antilógica, a posição de Platão parece indicar que os partidários dessa tese — talvez Protágoras, Pródico¹⁹, Euclides²⁰ e Antístenes — não são capazes

¹⁷ O problema em jogo, de modo geral, é o da predicação ou a relação entre o um e o múltiplo, entre nome e coisa e entre um nome e várias coisas (ver Aristóteles, *Metafísica* 1024b32). Sobre a teoria dos nomes, Goulet-Cazé e Branham, incluem Antístenes ao lado dos defensores do «naturalismo», que pensavam existir uma conexão entre os nomes e as coisas (2007, p. 47).

¹⁸ Sobre a teoria da predicação em Antístenes, ver Brancacci (1990) e também Gillespie (1913).

¹⁹ Pródico foi discípulo de Protágoras e contava com Sócrates, Eurípides e Isócrates como discípulos. Em suas palestras sobre o estilo literário sublinhava o uso correto de palavras e a discriminação precisa entre sinônimos. Platão frequentemente satirizava-o como um professor pedante sobre «as sutilezas da linguagem».

²⁰ Para Adam, Platão tinha em vista aqui alguns sofistas da escola megárica (1963), o que nos remete a Euclides que, segundo Diógenes Laércio (II, 10, p. 73), nasceu em Mêgara no istmo e fundou, no século V a. C., a escola megárica que adotava o princípio eleático da irrealidade do movimento e da multiplicidade. Dedicou-se ao estudo de Parmênides, e seus seguidores passaram a chamar-se megáricos por sua causa, depois erísticos e mais tarde dialéticos. Em outro ponto, Diógenes Laércio nos conta que «vendo Euclides profundamente interessado em argumentações erísticas, Sócrates lhe disse: És capaz de entender-te com os sofistas, Euclides, mas nunca com os homens» (II, 5, p. 55).

de separar o semelhante do semelhante, e que isso só a dialética consegue. Na *República*, no *Sofista* e no *Fedro*, em passagens já citadas, o tema é recorrente e sempre aponta, como entrave ao avanço da investigação, a incapacidade do interlocutor de analisar e dividir o argumento segundo a espécie (κατ' εἶδη διαιρούμενοι τὸ λεγόμενον) e não segundo o nome (κατ' αὐτὸ τὸ ὄνομα)²¹.

DIALÉTICA NO LIVRO V DA REPÚBLICA

Assim sendo, quando o livro V sugere que Sócrates e Gláuco trocaram a dialética por outra arte, a antilógica ou a erística, o que está em jogo é, ao mesmo tempo, a proximidade e a distância entre essas artes. A proximidade parece seguir do fato de que todas essas artes têm um «nobre poder da arte antilógica» (*República* 454a) que é dado por Sócrates como justificativa para que elas sejam trocadas de modo involuntário. Compreendidas de modo geral como «artes do discurso ou de discutir», a possibilidade real de diferenciá-las depende da observação do resultado a que cada uma dessas artes conduz: enquanto a dialética nos leva à verdade e ao conhecimento, a erística e a antilogia nos leva apenas à opinião. A diferença entre opinião e ciência, por sua vez, só nos será apresentada na terceira onda, onde uma outra diferença está em questão: aquela entre o verdadeiro e o falso rei-filósofo.

Ora, se a diferença entre conhecimento e opinião se vale do objeto que é visado em cada caso, a compreensão de dialética como um poder (δύναμις) depende, como afirma Dixsaut, do seu próprio exercício: «A ênfase no fato de que ela é um poder significa que sua natureza só se revela através do próprio exercício. Se pode, em seguida, refletir sobre os caminhos que ela segue, mas não se pode dizer o que ela é, pois um poder não pode exercer sobre ele mesmo o seu próprio poder e não há, por isso, definição dialética possível sobre a dialética» (2001, p. 62; a tradução é minha).

Quando examinamos as poucas ocorrências do termo dialética e de seus corelatos na *República*²² vemos que o que melhor a distingue

²¹ No *Sofista* aparece também a divisão κατὰ γένη.

²² Ocorrência do termo dialética na *República*: διαλεκτικός (adjetivo masc.): VII, 531d9, 534b3, 537c7; διαλεκτική, a dialética (adjetivo feminino): VII, 532b4; ἡ διαλεκτική, a dialética (adjetivo feminino substantivado): VII, 533c7, 534e3, 536d6, 537c56; ὁ διάλεκτος, a discussão: V, 454a8.

é o alcance, que nenhuma outra ciência tem (533), e seu poder. Mas que poder é esse? O poder de perguntar e de responder e, assim, prosseguir dividindo e reunindo «segundo a espécie» (κατ'εἶδη), razão de apenas o dialético «apreender a essência de cada coisa» e de «ser capaz de definir com palavras a idéia de bem, separando-a de todas as outras [...]» (534b).

NATUREZA E DIVISÃO DE FUNÇÕES

Procedendo dialeticamente e deixando à parte, a questão verbal, Sócrates volta a analisar a igualdade de funções entre homens e mulheres, propondo uma situação risível: saber se a natureza dos calvos e dos cabeludos é a mesma ou contrária e, no caso de revelar-se contrária, não permitir que ambos desempenhem a mesma função. Nos casos presentes, já não é suficiente apenas identificar uma natureza e compará-la com outra, mas ir além, distinguir nelas o que há de semelhante ou diferente, no que tange as habilidades exigidas para a realização de uma função. Tal análise só parece possível se o investigador, um autêntico dialético, depois de identificar uma unidade, souber esquartejar o objeto em questão, pelas articulações naturais, a fim de confrontá-lo, no todo e na parte, com outro objeto. Logo, se o cabeludo e o careca podem fabricar belos sapatos, é porque eles têm habilidades semelhantes, apesar da contradição ou diferença capilar.

Portanto, quando no livro II, Sócrates afirmou que cada um de nós nasceu com naturezas diferentes e cada natureza ensejava a realização de um trabalho, sua intenção era dizer que essa diferença ou essa identidade é relativa à capacidade de se aprender, com facilidade ou a custo, rápido ou devagar, a realização de uma determinada função. Na perspectiva das diferenças específicas, encontraremos diferenças de natureza não só entre mulher e homem, mas entre mulher e mulher e entre homem e homem. Portanto, diz Sócrates, «se se evidenciar, a propósito do sexo masculino e feminino, que eles são dotados de capacidade diversa ao exercer uma arte ou ocupação qualquer, diremos que se deverá confiar essa função a qualquer um deles» (*República* 454e).

Esse veredito final, então, esclarece que a suspeita de que eles tinham caído em contradição por amor à erística não procedia. Por quê? Porque apesar da contradição verbal, não havia contradição real, e isso a análise dialética realizada κατ'εἶδη mostrou à contento. Em comparação com

a passagem do *Filebo*, a dialéctica se apresenta não só com o poder de conhecer algo particular, mas de manifestar as relações ou redes dentro das quais um argumento ou um nome ou uma imagem pode ser tomado como oposto ou concordante, dependendo da relação estabelecida.

Retomando a pergunta de Gláuco, feita no começo do livro V, Sócrates conclui que da comunidade dos gêneros não era nem impossível nem apenas desejável (456c), por ser estabelecida segundo a natureza, ao contrário das leis ora em vigor. Se essa educação de homens e de mulheres torna-os melhores, tal lei só pode ser a melhor para a cidade. Quanto ao ridículo produzido pelas mulheres nuas a fazer ginástica junto com os homens, ele só pode advir de alguém que «colhe imaturo o fruto da sabedoria, que é o riso, sem saber ao que parece, de que se ri nem o que faz» (457b).

Convictos de que escaparam da primeira onda ao mostrar que guardiões e guardiãs devem cuidar de tudo em comum, Sócrates atribui seu êxito à «coerência do próprio discurso, que sustentou a possibilidade e utilidade do plano» (457c).

CONCLUSÃO

Por fim, se a *homologia* interna ao discurso, nesse momento, é o suficiente para dirimir as dúvidas sobre a utilidade e possibilidade do problema investigado, o que impedirá o destemido Gláuco de realizar tal projeto? Por outro lado, a contradição e o contraditor que foram chamados à cena do diálogo, e que serviram de assunto desse trabalho, parecem não passar de fantasma, pois que a contradição que parecia ter contaminado a discussão, lá no livro II, e que ameaçou roçar a todos no livro V, era meramente aparente, isto é, referia-se à exposição do discurso e não aos argumentos que o sustentava. A lição, no entanto, sobre o perigo da contradição parece indicar apenas que, olhando ideias, o filósofo acomoda palavras e, se por acaso, verbos, substantivos e adjetivos começam a se bater, nem por isso o filósofo abandonará sua posição ou mudará os olhos de direção, por que agora ele conta com uma nova ferramenta: a divisão dialéctica em conformidade com a espécie/forma (κατ' εἶδη) para alcançar um nobre o objetivo: o conhecimento verdadeiro.

Ora, é exatamente aqui que o círculo se fecha. Platão está imprimindo um sentido claramente positivo à prática dialética e essa positividade contrasta com a negatividade que caracterizava o seu uso original. Se Zenão é, como afirma Aristóteles, o inventor da dialética, ela serve ou para «ajudar» na defesa de certas teses —como Zenão teria feito em relação ao problema do um, formulado por seu mestre Parmênides— ou, simplesmente, como acusa Sócrates no diálogo homônimo, ela serve para alcançar honra (*Parmênides* 127d-128a) através da destruição dos argumentos dos oponentes. O receio de ver os jovens aprendizes da dialética da *República* se enveredem por esse caminho é justificado por esse contexto geral, no qual a dialética era usada como arma para disputas verbais, o que era de conhecimento de Platão. Ademais, esse é talvez o motivo para Aristóteles discordar de Platão quanto a reconhecer a dialética como ciência suprema.

Se a dialética não se desvencilha do contexto de disputa, como saber, de modo preciso, distinguir dialética de antilogia? «A terra firme» do *Fedro*, como disse Kerferd, mostra-nos Platão referindo-se a Zenão como «o eleático Palamedes» e tomando-o como perito na arte antilógica, não na arte dialética. No livro sobre Zenão, Colli sugere que o inventor da dialética é partidário de uma postura cética e mesmo niilista (2006). Além disso, defende grande proximidade entre Zenão, Melisso e Górgias e, conseqüentemente, entre retórica e dialética. Nem mesmo a saída proposta por Vlastos, quando nega-se a reconhecer uma «intenção» desonesta em Sócrates, como acusava Trasímaco, dissolve o problema, pois também Zenão se defende de Sócrates, no *Parmênides*, dizendo que não escreveu o seu livro por causa do amor à vitória ou à fama (1991). Mais elevado que a fama ou a vitória é, para Platão, o percurso dialético na direção da ideia e da visão privilegiada proporcionada pela proximidade alcançada e, enfim, pelo poder adquirido de dividir e reunir em conformidade com as formas e assim construir um discurso vivo e bem articulado.

BIBLIOGRAFIA

- Aristóteles (2003). *Metaphysics*. Tradução de Hugh Tredennick. Londres: Harvard University Press.
- Bailly, Anatole (1989). *Dictionnaire Grec-Français*. Turim: Hachette.
- Brancacci, Aldo (1990). *Oikeios logos: La filosofia del linguaggio di Antistene*. Nápoles: Bibliópolis.
- Chantraine, Pierre (2009). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck.
- Colli, Giorgio (2006). *Zenón de Elea*. México DF: Sextopiso.
- Diels, Hermann & Walther Kranz (2006). *I presocratici*. Tradução de Giovanni Reale. Milão: Bompiani.
- Diógenes Laércio (1999). *Vitae philosophorum*. 2 volumes. Edição de Miroslav Marcovich. Stuttgart: Teubner.
- Dixsaut, Monique (2001). *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin.
- Giannantoni, Gabriele (1993). Il Socrate di Vlastos. *Elenchos, Rivista di studi sul pensiero antico*, 14, 55-63.
- Gillespie, C. M. (1913). The Logic of Antisthenes I. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 36(4), 479-500.
- Goulet-Cazé, Marie-Odile & Robert Bracht Branham (eds.) (2007). *Os Cínicos: O movimento cínico na antiguidade e o seu legado*. Tradução de Cecília Bartalotti. São Paulo: Loyola.
- Kerferd, George Briscoe (1981). *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Luisse, Fulvia de & Giuseppe Farinetti (2000). La techne antilogike tra erizein e dialegesthai. En Platão, *La Repubblica*. Volumen IV (pp. 209-231). Tradução, introdução e comentários de Mario Vegetti. Nápoles: Bibliópolis.
- Platão (1900-1907). *Opera*. Volumes I-V. Edição de John Burnet. Oxford: Clarendon Press.
- Platão (1963). *The Republic of Plato*. Edição, introdução e comentários de James Adam. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platão (1973-1980). *Diálogos*. Volumes I-XIII. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará.

- Platão (1998-2002). *La Republica*. Volumes I-IV. Tradução, introdução e comentários de Mario Vegetti. Nápolis: Bibliópolis.
- Platão (2003). *Rempublicam*. Edição de Simon Roelof Slings. Oxford: Oxford University Press.
- Strauss, Leo (1988). *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: Chicago University Press.
- Vlastos, Gregory (1991). *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Nova York: Cambridge University Press.