

A ORDEM DE LEITURA DOS DIÁLOGOS DE PLATÃO

Maicon Réus Engler

Universidade Federal do Paraná

Renilson Bail

Unicentro

Resumo: Desafiando a hegemonia de interpretação que lê os diálogos de Platão a partir da ordem em que foram escritos, este artigo revive uma questão antiga sobre a ordem em que eles poderiam ser ensinados de maneira mais efetiva. Ao invés de considerar que os diálogos tardios revisem o ensinamento do período intermediário de Platão, o paradigma de ordem de leitura aqui oferecido considera-os como testes cuidadosamente planejados, introduzindo o termo basanístico para esse propósito. Depois de usar a passagem sobre “a cidade composta apenas de homens bons”, no livro I da *República*, para introduzir o elemento prolético, visionário e basanístico na pedagogia de Platão, ilustra-se em seguida sua interação através do *Menexeno*, do *Banquete* e do *Lisis*. O artigo conclui com um panorama da ordem de leitura dos diálogos de Platão, incluindo oito diálogos cuja autenticidade tem sido questionada.

Palavras-chave: Platão; ordem de composição; ordem de leitura; pedagogia; dramaturgia.

Abstract: Challenging the hegemony of reading Plato's dialogues in relation to the order in which they were written, this paper revives an ancient question about the order in which they might most effectively be taught. Instead of regarding the “late” dialogues as revising the teaching of Plato's “middle period,” the Reading Order paradigm on offer here regards them as carefully designed tests, introducing the term “basanistic” for that purpose. Using the passage about a City of Good Men Only in the first book of Plato's *Republic* to introduce the proleptic, visionary, and basanistic elements in Plato's pedagogy, their interplay is then illustrated by *Menexenus*, *Symposium*, and *Lysis*. The paper concludes with an overview of the Reading Order of Plato's dialogues, including eight of them whose authenticity has been questioned.

Keywords: Plato; order of composition; reading order; pedagogy; dramaturgy.

Há doze anos nesta mesma revista¹, Carol Poster (1998, p.282-283), como parte de um “prolegômeno metodológico à hermenêutica platônica”, classificou quatro maneiras de ordenar os diálogos de Platão, uma das quais era designada por “(3) ordem pedagógica” e definida como “a ordem em que devemos ler ou ensinar os diálogos”. É meu propósito oferecer uma reconstrução do século XXI – agnóstica com respeito à “(1) cronologia da composição”, o paradigma dominante dos estudos de Platão nos séculos XIX

¹ O autor se refere à revista *Phoenix*, da Classical Association of Canada, onde o artigo foi originalmente publicado em 2010.

e XX (HOWLAND, 1991) – da “ordem de leitura dos diálogos de Platão” (doravante OLDP), na qual o papel indispensável do que Poster chama de “(2) cronologia dramática” e “(4) ordem teórica ou metafísica” será visto através da lente de considerações pedagógicas. Depois de revisar a história intelectual da OLDP, serão introduzidos sete princípios para sua reconstrução (seção I); quatro desses princípios – a começar com a noção de composição proléptica apresentada por Charles Kahn (KAHN, 1981a, 1988 e 1996) – serão elucidados em conexão com “A cidade composta apenas de homens bons” na *República* I (seção II). Modificando a concepção que Kahn possui da relação entre o *Lísis* e o *Banquete* (KAHN, 1996, p.258-291), a seção III argumentará que Platão teve a intenção de fazer com que o *Lísis* se seguisse ao *Banquete* na OLDP, com o propósito de averiguar se o estudante/leitor assimilou a concepção de Diotima acerca do que é o próprio de cada pessoa (*tò oikeion*). Dado que para captar o caráter trágico do *Banquete* se exija, em contrapartida, um conhecimento detalhado da história política ateniense, a seção IV mostrará que a oração intencionalmente anacrônica de Aspásia, no *Menexeno*, precede o *Banquete* na OLDP. Assim que os princípios pedagógicos sobre os quais se baseia a reconstrução tenham sido aplicados ao *Menexeno*, ao *Banquete* e ao *Lísis*, a seção V apresentará uma sinopse da OLDP.

I. Reconstruindo a OLDP

A nossa edição de Platão é inseparável da busca, outrora de considerável interesse para seus estudantes, da OLDP. Os estudos de Charles Dunn sobre Trásilo (1974; 1976; ver também TARRANT, 1993) mostram que as nove “tetralogias” (trinta e cinco diálogos e as cartas ordenados em conjuntos de quatro) constituíam a versão trasiliana da OLDP. É elucidativo que o neoplatônico Albino censure Trásilo pelo quarteto de abertura composto por *Eutífron*, *Apologia*, *Criton* e *Fédon* (SNYDER, 2000, p.98-99); uma longa tradição de tentativas antigas de determinar a OLDP (FESTUGIÈRE, 1969; MANSFELD, 1994, p.64, n.111) foi guiada por aquilo que Poster chama de “ordem teórica e metafísica”, em clara contraposição com a “cronologia dramática” que orienta Trásilo, embora em medida limitada (MANSFELD 1994, p.67-68). Entretanto, nenhuma dessas escolas de pensamento privilegiou a “ordem pedagógica” no sentido em que a proponho. Isso pode ser ilustrado com referência ao *Alcibíades Maior*: ambos os lados aceitam que ele é genuíno (SNYDER, 2000, p.97), mas aqueles que o colocam mais no início da OLDP – o lado hostil à primeira tetralogia de Trásilo – fazem-no por razões teórico-metafísicas, não por razões pedagógicas. Proclo (O’NEILL, 1965, p.1-4), por exemplo, nada diz sobre o fato de que sua simplicidade infantil e natural – se o professor lê a parte de “Sócrates”, com efeito, o estudante dificilmente precisa

de um roteiro – faz do *Alcibiades Maior* o lugar ideal para começar a guiar o novato². O primeiro princípio da OLDIP aqui proposta é que ela é guiada por considerações pedagógicas: *grosso modo*, os diálogos mais difíceis apenas devem ser lidos depois da preparação propiciada pelos diálogos mais fáceis e anteriores no interior da OLDIP.

Este projeto de reconstrução da OLDIP é, portanto, tanto antigo quanto novo: ele leva a cabo um objetivo antigo com recurso a meios que não foram adequadamente empregados na Antiguidade. Precisamente porque a maioria daqueles que buscaram a OLDIP foi guiada por um desdém neoplatônico pelo meramente histórico, eles ignoraram as vantagens pedagógicas da “cronologia dramática”, em que um ciclo de diálogos que culmina com o *Fédon* conta uma estória irresistível, com um final feliz, sobre um herói notável. Quanto a Trásilo, os limites de sua lealdade à “cronologia dramática” podem ser ilustrados pelo fato de que ele falhou em não interpolar o *Sofista* e o *Político* entre o *Eutífron* e a *Apologia*, na primeira tetralogia. Se o tivesse feito, porém, ele não teria nenhuma razão pedagógica segura para confrontar os novatos com o difícil *Sofista*, apresentando-lhes como o segundo diálogo a ser lido. Em resumo, colocar o *Fédon* por último na OLDIP não apenas enseja um bom final para a estória de Sócrates, mas também assegura que diálogos complexos como o *Teeteto*, o *Sofista* e o *Político* sejam lidos perto do fim. E é certamente a preocupação de Platão por uma pedagogia eficiente que explica a prioridade do elementar *Alcibiades Maior*.

Provavelmente não constitui um acidente que a preocupação com a reconstrução da OLDIP desapareceria tão logo o *Alcibiades Maior* fosse excluído do cânone³. Livre finalmente da bagagem metafísica do neoplatonismo, qualquer justificativa pedagógica para considerar o *Alcibiades Maior* como uma maneira maravilhosa de introduzir o estudante/leitor ao diálogo platônico se confronta imediatamente com a moderna objeção de que ele, junto com um número considerável de diálogos (mas que agora aparentemente está

² HEIDEL, 1896, p.62: “Ademais, em seu caráter de cartilha do Platonismo no que concerne à ética e à política, o *Alcibiades Maior* contém um número maior de pensamentos distintamente platônicos do que pode ser encontrado mesmo em algumas das maiores obras de Platão. Nesses termos, o diálogo pode ser considerado demasiado platônico”. Comparar com Guthrie, 1969, p.470: “um diálogo o qual, quer Platão o tenha ou não composto, foi apropriadamente descrito por Burnet tal qual ‘planejado como uma espécie de introdução à filosofia socrática para principiantes’”.

³ Pelo contrário, é o interesse renovado no *Alcibiades Maior* (SCOTT, 2000; DENYER, 2001) e nos outros diálogos espúrios (PANGLE, 1987) que finalmente possibilitou renovar a questão da OLDIP. A edição de Cooper e Hutchinson (1997) não apenas tornou todos os trinta e cinco diálogos amplamente disponíveis em inglês; ela também contém a seguinte observação (x): “A ordem de Trásilo não aparenta ser determinada por nenhum critério simples, mas por vários critérios por vezes conflitantes, embora seu arranjo talvez represente mais ou menos alguma ideia unificada sobre a ordem na qual os diálogos devem ser lidos e ensinados.”

diminuindo), não é da autoria de Platão. O crescente interesse no *Clitofonte* é um típico exemplo⁴, especialmente porque ele permite uma ocasião em que a minha OLDP coincide com a de Trásilo. Considerado sozinho, o *Clitofonte* parece incompleto e inautêntico. Considerado como autêntico, porém visto em isolamento, ele pode ser usado para promover uma alternativa radical ao Platonismo (KREMER, 2004). Mas ele é de grande importância pedagógica quando considerado como uma introdução à *República* (cf. BOWE, 2004; SOUILHÉ, 1949, p.179), algo que Trásilo também deve ter reconhecido. O segundo princípio da OLDP aqui proposta é que nenhum dos trinta e cinco diálogos deve ser considerado inautêntico *a priori*; em verdade, um novo critério para a autenticidade está sendo empregado: um diálogo é autêntico quando está comodamente posto – por considerações dramáticas, pedagógicas e/ou teórico-metafísicas – entre dois outros diálogos, um que o precede e outro que o sucede na OLDP.

O terceiro princípio é que as considerações dramáticas – tendo sido afastadas dos vários preconceitos sobre sua significância filosófica (GRISWOLD, 2008, p.205-207) – são o nosso melhor guia para a OLDP e, portanto, triunfam sobre princípios mais especulativos em caso de conflito: o difícil *Protágoras* precede assim o introdutório *Alcibiades Maior*. Será observado que, embora ambos estejam presentes na casa de Cálías, Sócrates nunca dirige a palavra a Alcibiades no *Protágoras*, enquanto que o *Alcibiades Maior* representa a primeira conversa real entre eles dois (*Alc. Major* 1.103a4)⁵. Nesta conversa, o confuso Alcibiades foge (a sua custa) de uma armadilha socrática por meio de uma sofisticada manobra (*Alc. Major* 1.111a1-3) usada por Protágoras (*Prot.* 327e3-328a1; ver DENYER, 2001, p.122). Porém, as conexões dramáticas entre os diálogos não precisam ser cronológicas; uma concepção muito mais ampla do detalhe dramático será empregada aqui. O *Menexeno*, por exemplo, ocupa lugar posterior ao *Lísis* no que toca à “cronologia dramática”; Menexeno cresceu junto com Lísis desde os seus dias de escola (NAILS, 2002, p.319). Mas, como a seção III deixará claro, há considerações pedagógicas, teóricas e dramáticas que colocam o *Lísis* depois do *Banquete*, assim como há considerações pedagógicas, teóricas, dramáticas e até mesmo cronológicas que colocam o *Menexeno* antes dele (seção IV). Em nenhum dos casos a conexão “dramática” é grosseiramente cronológica: por exemplo, o fato de que Sócrates deixe a casa de Agatão para ir ao Liceu (*Smp.* 223d10), e de que Lísis o

⁴ GROTE, 1865; GRUBE, 1931; SOUILHÉ, 1949; ORWIN, 1982; PANGLE, 1987; SLINGS, 1999; ROWE, 2000; BAILLY, 2003; e KREMER, 2004.

⁵ Todas as referências são do texto de BURNET (1900-1907).

encontre *en route* para lá (Lis. 203a1), é um caso exemplar do tipo de pista dramática que guia minha reconstrução da OLDP.

Com um título sugerindo um começo e uma configuração dramática que desperta ao alvorecer (*Prot.* 310a8; *Phd.* 118e7-8), o *Protágoras* é ao mesmo tempo um diálogo muito difícil e muito vívido: ele dá vida ao contexto histórico mesmo para o estudante mais lerdo, porém confundiria até o mais brilhante sobre uma ampla variedade de assuntos importantes (GUTHRIE, 1975, p.235). Um quarto princípio da OLDP aqui proposta é que Platão emprega a composição “proléptica”: ele começa confundindo o estudante de uma maneira ulteriormente salutar, i.e., sobre coisas a respeito das quais é pedagogicamente útil que o estudante fique confuso. Para dar o mais importante exemplo: o estudante que chega à *República* com o *Protágoras* em mente – onde a piedade pode ser a quinta virtude e a virtude pode não ter partes (*Prot.* 349b1-3) – será tão justamente crítico da justiça descoberta no livro IV, quanto sua busca por uma resposta à candente questão do *Clitofonte* (*Clit.* 408d7-e2) há de torná-lo receptivo à justiça subterrânea somente descoberta pelo retorno à Caverna.

O quinto princípio é a absoluta centralidade da *República* na OLDP⁶. Embora menos acessível àqueles que não completaram recentemente a série de diálogos que começa com o *Protágoras* e termina com o *Clitofonte* (*Resp.* 520b6-7), o livro VII da *República* contém a essência do platonismo: o ensinamento de Platão constitui sua resposta à questão de Clitofonte (*Resp.* 520c1). De acordo com o princípio da prioridade pedagógica, Platão é compreendido aqui, sobretudo e primeiramente, como um professor⁷, um professor com uma escola – a Academia – e um ensinamento. Os diálogos têm a intenção de transmitir esse ensinamento através da (1) dialética representada nos diálogos, da (2) dialética entre os estudantes sobre os diálogos e – este ponto é crucial para reconstruir a OLDP – da (3) dialética interdialógica entre os próprios diálogos quando lidos na ordem apropriada. De maneira ainda mais importante, (3) revela a *centralidade* do (4) diálogo decisivo entre Platão e o leitor no livro VII da *República*. Entender a pedagogia de Platão, portanto, depende do reconhecimento de que há três classes distintas de diálogo

⁶ Cf. ANNAS, 1999, p.95: “Se tentarmos eliminar as suposições de que a *República* é uma contribuição à teoria política, e que ela é obviamente o mais importante e fulcral dos diálogos, a natural culminância de um desenvolvimento a partir dos diálogos socráticos, e se tentarmos realocá-la em seu lugar antigo – um diálogo entre muitos no qual Platão desenvolve um argumento sobre a suficiência da virtude para a felicidade – teremos feito muitíssimo para restaurar equilíbrio e proporção ao nosso estudo do pensamento de Platão”.

⁷ Como o alemão, o inglês diferencia o professor universitário (*professor*) dos professores primários ou secundaristas (*teacher*). Aqui, o autor escolhe conscientemente a segunda opção. N. T.

platônico: a *República*, os diálogos que preparam o caminho para a *República*, e os diálogos que se lhe seguem na OLDP.

O princípio básico que subjaz a essa classificação será aqui ilustrado no contexto do *Banquete*, um diálogo que fica mais próximo da *República* do que qualquer um dos outros diálogos que a precedem na minha OLDP. De acordo com a importância da revelação visual que é a Ideia, esses diálogos (KAHN, 1996, p.42; 274, apenas adiciona o *Fédon*, que é mais tardio) serão aqui denominados “visionários”. De igual maneira será visto que o Platão que emerge da OLDP há de parecer-se com o que se costuma chamar de “um platônico”. Ele é em todo caso um filósofo, um idealista e um professor: um professor que, enquanto vivo, ensinou a outros como filosofar e que – especialmente quando a unidade de seu currículo⁸ dialético e ricamente diverso é reconhecida – continua a fazer exatamente isso em seus escritos. No coração de seu pensamento está “a Ideia do Bem” e, sob sua luz, o verdadeiro e justo (e, por conseguinte, voluntário; ver Cícero, *Off.* 1.28) retorno do filósofo à Caverna. Ele não é um “Platão pós-moderno” (ZUCKERT, 1996, p.48-56; STRAUSS, 1946, p.361), seu Sócrates não sabe (*Apol.* 21d7) que nada sabe (STRAUSS, 1953, p.32; *Idem*, 1983, p. 42), e seu uso da forma dialogal não elimina o fato de que ele tem um ensinamento (STRAUSS, 1987, p.33, seguido por FREDE, 1992). Embora cada um deles seja uma bela obra de arte, o princípio segundo o qual cada diálogo deve ser entendido sem referência a nenhum outro – o princípio do isolacionismo hermenêutico (e.g., PRESS, 1993, p.109-11) – constitui uma antítese do projeto empreendido aqui (FERRARI, 2003, p.244). Como um sexto princípio, pode ser útil identificar explicitamente a perspectiva de que Platão tem um ensinamento visionário e de que ele o expressou em seus diálogos.

O sétimo (e último) princípio é um tanto mais difícil de elucidar. Para começar, ele identifica o “teste” como um elemento crucial da pedagogia platônica. Por razões que serão explicadas na seção II, usarei o neologismo “basanístico”, baseado na palavra grega para “pedra de toque”, como um termo técnico. Há três observações que precisam ser imediatamente feitas sobre “o elemento basanístico nos diálogos de Platão”: (1) junto com os elementos *prolépticos* e *visionários* (com os quais forma uma tríade), o elemento

⁸ Cic. *Or.* 12: “É claro que eu sei que muitas vezes pareço estar dizendo coisas originais, quando estou dizendo coisas bem antigas (embora não ouvidas pela maioria), e confesso para mim mesmo que me sobressaio como orador – se é isso que sou ou, em todo o caso, o que quer além disso que eu seja [*aut etiam quicumque sim*] – não pelos ensinamentos dos retóricos, mas dos amplos espaços da Academia. Pois tal é o currículo dos conflitantes diálogos com diferentes níveis [*curricula multiplicium variorumque sermonum*] em que os traços de Platão foram fundamentalmente impressos (Tradução do autor)”. Para a opção de traduzir *sermones* como diálogos, vide FANTHAM, 2004, p.50, n.2.

basanístico é mais bem compreendido como um dos três trampolins teóricos e hipotéticos (*Resp.* 511b6) em direção à claridade hermenêutica, ao invés de um rígido termo técnico. (2) Embora haja um sentido significativo em que um dado diálogo possa ser genericamente chamado de proléptico, visionário ou basanístico, é melhor pensar essa tríade como feita de elementos inter-relacionados que podem também ser dispostos em um único diálogo, ou até mesmo em uma única passagem (como será demonstrado na seção III). (3) O elemento basanístico é como um trampolim em outro sentido, o mesmo sentido em que um bom estudante realmente aprende algo por fazer um teste bem construído. Platão utiliza o elemento basanístico com um propósito triplo: (a) para assegurar que o estudante captou seu ensinamento visionário, (b) para fazer com que aquele ensinamento salte do texto para o espírito do estudante (*Resp.* 435a1-2), e (c) para dirigi-lo para algo ainda maior do que aquilo que o professor já ensinou⁹.

Os sete princípios previamente mencionados, daqui em diante citados apenas pelo número (e.g., “§1”), podem ser utilmente simplificados como se segue:

- §1. Eficácia pedagógica: diálogos elementares precedem os mais complexos.
- §2. Novo critério de autenticidade: cada diálogo se acomoda entre outros dois.
- §3. Primazia das conexões dramáticas: frequentemente, mas não sempre cronológicas.
- §4. Composição proléptica: primeiro confundir os estudantes de modo pedagogicamente útil.
- §5. Centralidade da *República*: o estudante deve ter sido preparado (§4) para o Bem e para a justiça.

⁹ Um caso crucial do elemento basanístico é a insistência de Sócrates em *Phdr.* 275d4-e5 na muda incapacidade de um texto escrito de criar uma relação dialética com o estudante/leitor (compare SAYRE, 1995, xvi): os leitores de *República* VII que se reconhecem como o “vós” a que Platão se refere em *Resp.* 520b5 sabem que isso é falso. A Escola de Tubinga-Milão de Kramer (1959, p. 393) a Reale (1990) toma a passagem do *Fedro* literalmente. Uma *reductio ad absurdum* dessa abordagem é Szlezák (1999, p.46), onde os diálogos se tornam “um jogo chistoso que lhe deu [sc. Platão] grande prazer.” Embora nada deva ao testemunho de Aristóteles (ver CHERNISS, 1945), a OLDP é, a despeito disso, análoga às “doutrinas não-escritas” da Escola de Tubinga; a primeira poderia facilmente tomar o lugar da última no diagrama de Gaiser (1963, p.6). Ambas as abordagens devolvem o Platonismo a Platão, enquanto negam que os diálogos constituem “uma infindável jornada do pensamento” (SZLEZÁK, 1999, p.116). Entretanto, no caso da OLDP, o ensinamento de Platão deve ser procurado pelo estudante/leitor dentro dos diálogos, da *República* em particular (compare *Ep.* 7.341c4-d2 com *Resp.* 434e4-435a2), embora o momento da iluminação não-escrita ocorra apenas dentro do *estudante*.

§6. Ensino visionário: Platão revelado (§5) como professor e como “platônico”.

§7. Teste basanístico: os estudantes devem rejeitar falsidades como base no princípio §6.

A interação de §4, §6 e §7 será agora ilustrada no contexto do livro I da *República* (§5).

II. A cidade composta apenas de homens bons

Sócrates introduz a cidade composta apenas de homens bons (doravante CAHB) em resposta à primeira interrupção de Glauco (*Resp.* 347a7): Platão representa seu irmão mais velho falhando em entender o que Sócrates quis dizer com a pena que impele os bons homens a ocuparem-se com o peso do ofício político, isto é, a retornarem ao interior da Caverna como Cícero e o Demóstenes de Cícero fizeram¹⁰. Essa pena, é claro, consiste em serem governados por homens piores do que eles mesmos (*Resp.* 347c3-5).

Efetivamente, arriscar-nos-íamos, se houvesse um Estado de homens de bem, a que houvesse competições para não governar, como agora as há para alcançar o poder, e tornar-se-ia então evidente que o verdadeiro chefe não nasceu para velar πελα sua conveniência, mas pela dos seus súbditos. De tal maneira que todo aquele que fosse sensato πᾶς ὁ γιγνώσκων preferiria receber benefícios de outrem a ter o trabalho de ajudar ele os outros. (*Resp.* 347d-8; Rocha Pereira)

A mensagem política da *República* consiste em que, a não ser que aqueles que governam nossas cidades filosofem, essas cidades serão malgovernadas (*Resp.* 520e4-521a2). Além disso, os filósofos da torre de hera ou de marfim¹¹ (*Resp.* 473d3-5) que se recusam a participar da política (*Resp.* 592a5), mesmo que mais bem qualificados do que aqueles que presentemente o fazem (*Resp.* 557e2-3), não estão a viver de acordo com o paradigma platônico (*Resp.* 592b2-3), particularmente quando sua própria cidade terrena é uma democracia a balouçar instavelmente à beira da tirania e da tragédia. Para os verdadeiros filósofos, “não governar” é algo sem dúvida aprazível, porque os deixa livres para contemplar apenas aquela coisa que é verdadeiramente boa (i.e., a Ideia do Bem): bons governantes, por outro lado, devem ocupar-se precisamente com a indefinida pluralidade de coisas que são mal administradas com o fito de governar bem (*Resp.* 520c3-6). A despeito de serem talhados por natureza para algo inteiramente diferente, então, somente os verdadeiros

¹⁰ Sobre Demóstenes como estudante de Platão, ver Douglas 1966, p.100: “tão consistentemente negado pelos acadêmicos modernos quanto reconhecido pelas fontes antigas...”

¹¹ Trocadilho inglês impossível de ser traduzido. O autor fala de “*the iv(or)y tower philosophers*”, jogando com a similaridade entre as palavras inglesas hera (*ivy*) e marfim (*ivory*). O sentido é que a solidez da torre de marfim pode ser enganadora, já que o filósofo deve retornar à caverna. N.T.

filósofos podem ainda tornar-se o tipo de governantes cujo único objetivo é ver as coisas bem administradas para benefício daqueles a quem governam. Em resumo, apenas um filósofo, não tendo interesse em fazer dinheiro, ser honrado ou exercer o poder é, “na realidade, o verdadeiro governante”. Precisamente porque a CAHB é feita apenas de homens bons, nenhum deles ambiciona o dinheiro ou as honrarias. O ponto crucial, contudo, é que a pena de ser governado por homens piores não existe em tal cidade tal como existe na nossa. Segue-se, portanto, (clama Sócrates provocativamente) que ninguém governaria na CAHB: ninguém estaria disposto a fazê-lo.

Quando Sócrates diz “todo o mundo com conhecimento preferiria ser beneficiado por alguém ao invés de incomodar-se beneficiando a outrem” (cf. *Xen. Mem.* 2.10.3)¹², ele está descrevendo um universo moral onde nenhum pai tomaria cuidado de um infante, nenhuma criança iria assistir seus pais moribundos, e certamente nenhum gênio rico e independente iria despendar tempo para ensinar estudantes jovens ou com engenho vagaroso o bastante para precisarem da claridade cristalina do *Alcibiades Maior*. Isso também contradiz completamente o que o próprio Sócrates acabara de dizer: “o verdadeiro chefe não nasceu para velar pela sua própria conveniência”. A pedagogia platônica gira originalmente em torno da possibilidade de que um grego nascido livre poderia ser convencido a reconhecer que a posição egoísta do *pás ho ginōskōn* é um ponto de vista servil¹³. Em qualquer contexto, antigo ou moderno, negar as verdades éticas mais importantes – i.e., que o altruísmo é bom e o egoísmo é mau – força os estudantes a descobri-las por conta própria (cf. Cicero, *Fin.* 2.118). A alternativa à leitura dessa passagem como basanística é uma literalidade servil em defesa de um egoísmo ainda mais ignóbil. Essa é, ademais, apenas a primeira das três vezes em que afirmações basanísticas sobre o egoísmo ocorrem na *República*¹⁴. Mas a porção basanística da CAHB – onde a

¹² O autor traduz de forma livre a passagem de Xenofonte. N.T.

¹³ Trasímaco (*Resp.* 344c5-6; Rocha Pereira) afirma que “a injustiça, quando chega a um certo ponto, é mais potente, mais livre [*eleutheriōtheron*] e mais despótica do que a justiça”. Sócrates procura reverter esse juízo em concordância com a *noblesse oblige* e ele, portanto, depende da aversão de sua audiência a assumir o papel de um escravo. A concepção de Cálicles de *tò douloprepés* (*Grg.* 485b7) é indicada ao se comparar 485e1 e 486c3; Sócrates reverte essa fórmula começando em 518a2 (já implicada em 482d8). O processo, de fato, começa em *Alc. Major.* 1.134c4-6: a vileza é *tò douloprepés* (servil) enquanto a virtude é *eleutheroprepés* [(própria de alguém livre)]. Alcibiades está em uma posição servil (134c10-11) desde o início. Compare com a *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles 4.1 (1120a21-23): “e entre as pessoas virtuosas os liberais [*eleuthéroi*] são talvez os mais amados, porque eles são úteis [*ōphélimoι*] para os outros; e eles o são naquilo que dão”. Por definição, os livres [*eleuthéroι*] não são servis, i.e., egoístas. Ver também 1120a3-15 e 1120a23-25.

¹⁴*Resp.* 347d6-8, 489b6-c3, e 599b6-7. Todas envolvem a distinção entre formas verbais ativas e passivas no contexto do altruísmo e do egoísmo. Na segunda, nem mesmo o a punição do Livro I impele

vontade de governar dos homens bons é explicitamente negada – é o caso paradigmático. Para começar, a contradição – baseada na diferença entre as formas ativa e passiva do verbo – é clara no original:

Tò ónti aléthinós arkhōn ou péphyke tò autó symphéron skopeísthai allà tò arkhoménō; hōste pás an ho gignōskōn tò ophelésthai mállon héloito hyp'állou ē állon ophelōn prágmata ékein.

O verdadeiro chefe (*arkhōn*) leva em conta a conveniência do súdito (*tò arkhoménō*) quando está governando, mas todo homem sensato prefere receber benefícios (*ophelésthai*) ao invés de ajudar (*ophelōn*) quando decide não governar. O verdadeiro chefe, portanto, é precisamente o oposto do homem sensato. Diferentemente do verdadeiro chefe (*tò ónti aléthinós arkhōn*), o homem sensato (*pás ho gignōskōn*) é guiado pela sua conveniência (*tò autó symphéron*). Por outro lado, precisamente faz parte da natureza (*péphyke*) do verdadeiro chefe não ser guiado desse jeito. Embora a contradição aqui envolvida seja dificilmente invisível, o estudante que se volta para a República no contexto da OLDP está particularmente bem preparado para interromper o debate – como Glauco fazia há pouco – e rejeitar a decisão do homem sensato que preferiria ser beneficiado a beneficiar os outros.

No presente caso, é do *Górgias* que “Platão, o professor” (cf. STENZEL, 1928), espera que o estudante se recorde; e realmente a passagem é inesquecível. Sócrates havia apresentado uma variante ainda mais controversa do abismo ético que divide as formas ativa e passiva do verbo grego no *Górgias*: *tò adikeîn aiskhion éinai tou adikeísthai* (“é mais feio cometer injustiça do que ser vítima de injustiça” (*Grg.* 482d8; C. A. Nunes)). Qualquer pessoa egoísta o bastante para preferir uniformemente *ophelésthai* (receber benefícios) a *ophelōn* (ajudar) (i.e., o homem que é exclusivamente guiado pela *tò autó symphéron* (conveniência própria)) muito dificilmente julga que *tò adikeîn* seja *aiskhion* do que *adikeísthai*. Estritamente como uma questão de argumentação lógica, porém, o argumento no *Górgias* não implica o oposto do que Sócrates diz sobre a CAHB.

A relação entre os dois pares ativo/passivo é, portanto, extremamente interessante: embora seja mais difícil *na prática* passar pelo *adikeísthai* a fim de evitar o mal maior do *tò adikeîn*, é mais difícil *na teoria* mostrar por que é *aiskhion* (mais feio ou vergonhoso) preferir o *ophelésthai* ao *ophelōn*. Noutras palavras, há muitas pessoas generosas que estão dispostas a ajudar os outros sem um retorno, pessoas que iam pensar duas vezes sobre a questão de sofrer uma injustiça ao invés de evitar completamente essa possibilidade através do

o filósofo nefelibata de lutar pelo leme (isso explica *Resp.* 498c9-d1). Na terceira, o Sócrates de Platão apenas estaria correto se não existisse nenhum Sócrates de Platão. Vide Altman 2009, p.89-98.

cometimento de algo antiético contra outrem. Na prática, assim, a vontade de sofrer uma injustiça no lugar de praticá-la é muito menos comum do que ter vontade de ajudar a outrem. Mas na teoria é outra coisa. Sócrates pode mostrar, como ele faz no *Górgias*, que *tò adikeîn* é ruim para a alma (isto é, não é *tò autô symphéron*), mas ele simplesmente não pode fazer isso no caso do *ôphelísthai*: receber benefícios dificilmente vai contra o interesse de alguém. Tampouco pode ele, de acordo com a censura que lhe impõem os irmãos de Platão (*Resp.* 358b6-7 e 366e6), invocar o Além. Noutras palavras (e estritamente no contexto da OLDP), faz sentido que o paradoxo ativo/passivo do *Górgias* seja mais fácil (conquanto apenas teoricamente) e, por conseguinte, anterior a sua contraparte na *República* (§1), mesmo que seja mais marcante, mais paradoxal e de longe mais difícil na prática. No entanto, qualquer estudante que tenha sido verdadeiramente persuadido por Sócrates no *Górgias* irá levantar objeções àquilo que agora ouve na *República*: de fato, a estória de Sócrates diz respeito, do início ao fim, ao benfeitor (*ho ôphelôn*) *par excellence* que de bom grado suporta ser vítima de injustiça (*adikeísthai*), igualmente *par excellence*. Portanto, a interrupção intratextual – isto é, ficcional – de Glauco em 347a6 merece outra interrupção extratextual do estudante/leitor que se recorda do *Górgias*: exatamente como Glauco interrompeu apenas um momento antes, agora Platão está desafiando (ou provocando)¹⁵ o estudante/leitor a rejeitar não tanto a lógica, mas o egoísmo servil do *pás ho gignôskôn* guiado pelo *tò autô symphéron*. E isso constituiria simultaneamente uma rejeição da literalidade servil apropriada a um texto meramente mudo e sem reações.

Agora é hora de elucidar a CAHB como um microcosmo dos elementos prolépticos, visionários e basanísticos. Apresentados prolepticamente na seção I, é bom recordar que há diálogos prolépticos (ou, no presente caso, porções prolépticas de um diálogo) que são concebidos para confundir o leitor de um modo salutar através de um paradoxo relativo a assuntos sobre os quais é pedagogicamente necessário para o estudante ser confundido, se ele deve estar preparado para o que virá em seguida (§4). A primeira das três cláusulas [I], na sentença singular que descreve a CAHB, é perfeitamente proléptica:

[I] Se houvesse um Estado de homens de bem, a que houvesse competições para não governar, como agora as há para alcançar o poder, [II] e tornar-se-ia então evidente que o verdadeiro chefe não nasceu para velar pela sua conveniência, mas pela dos seus súbditos. [III] De tal maneira que todo aquele que fosse sensato preferiria receber benefícios de outrem a ter o trabalho de ajudar ele os outros. (*Resp.* 347d-8; Rocha Pereira).

¹⁵ Vide Miller 1985 para uma disposição pioneira de ver Platão engajando diretamente o leitor.

[I] é paradoxal em dois níveis: (1) ela contradiz explicitamente o que a maioria de nós pensa ser verdade, guiados como somos por aquilo que é “louvado hoje”, e (2) ela é escrita a partir da perspectiva do filósofo – singular porque louva a oportunidade de não governar –, uma perspectiva que Platão finalmente desejará que escolhamos para nós mesmos, mas sobre a qual ele nada nos diz, aqui, nem mesmo que é a perspectiva do filósofo. Platão usa a prolepse (KAHN, 1993, p. 138) e o paradoxo para despertar a curiosidade do estudante sobre o tipo de visão que teremos nos cumes das montanhas a partir dos quais ele irá nos ajudar um dia a tomar nossa posição (pelo menos para o momento antes de retornar à Caverna). E é precisamente a visão do alto da montanha que é apresentada na seção [II]:

[II] e tornar-se-ia então evidente [*kataphanês*] que o verdadeiro chefe [*tō ónti alēthinós arkhōn*] não nasceu para velar pela sua conveniência, mas pela dos seus súditos.

Esta cláusula é um microcosmo dos [II] diálogos visionários (ou, no caso da *República*, das porções de um único diálogo capazes de produzir visões). Tudo aqui é Platonismo puro (§6): aqui, não há nem paradoxo nem teste. O verdadeiro governante possui a nobre natureza que é inseparável da *noblesse oblige*. Platão sabe (isto é, ele viu) que a possibilidade do *tō ónti alēthinós arkhōn* (“o verdadeiro chefe”) realizou-se tanto em Sócrates quanto nele mesmo. Assim como Sócrates estimulou esta concepção em Aristocles, filho de Aristão, assim também o Platão modificado [por Sócrates] fará agora o mesmo por nós: isto é, o propósito de Platão, o professor, é atualizar esta potencialidade natural em seus leitores/estudantes. “[II]” é, em resumo, uma afirmação claríssima do altruísmo e, ao mesmo tempo, da essência da justiça platônica (§5). Platão faz tudo isso para o nosso benefício, o que não significa dizer que isso também não lhe seja benéfico. Já se disse adequada e verdadeiramente que ensinar é a profissão menos bem paga, porém mais recompensadora. Mas não é apenas o professor que sabe de fato que ser *ho ōphelōn* significa simultaneamente passar pelo *tō ōphelēsthai* precisamente quando a primeira possibilidade é escolhida com perfeito desdém pela última.

Platão, o professor, não se contentava todavia com expressar de maneira bela belos pensamentos, e é por isso que ele emprega o elemento basanístico [III]:

[III] De tal maneira que todo aquele que fosse sensato preferiria receber benefícios de outrem a ter o trabalho de ajudar ele os outros.

Contradizendo o que ele acabou de dizer na seção visionária, Sócrates afirma aqui o oposto da verdade a fim de testar o estudante (§7). Noutras palavras, Platão desafia o leitor a levantar a questão – e, sob suas próprias bases, a tomar os tipos de decisão – que conduzem à verdade. Platão, o

professor, não estava inclinado, pelo menos depois de ter adquirido alguma experiência de ensino (pois cada professor aprende esta lição de modo difícil), a pensar que o estudante que entusiasticamente concordou com ele sobre todas as coisas tenha realmente ou necessariamente captado o assunto. Um estudante poderia, por exemplo, louvar a posição de Sócrates no *Górgias* por suas qualidades lógicas ou até mesmo retóricas, mas revelar – ao falhar em fazer a interrupção aqui – sua falta de comprometimento com as implicações de tal posição. Ele até pode se valer de Sócrates (para não dizer nada de interlocutores menos atrativos) para manobrar o leitor, com um propósito pedagógico, a aceitar algo falso (BEVERSLUIS, 2000). De fato, o teste não é apenas uma parte essencial da pedagogia platônica, mas dispor de uma figura de autoridade que apresenta falsidades, meias-verdades ou verdades meramente parciais é o principal modo por meio do qual Platão testa seus estudantes/leitores, i.e., gera neles uma firme posse da verdade. Como regra geral, é prudente pensar os diálogos em que alguém “sensato” assume a liderança – homens como Timeu, Crítias, Parmênides, o Estrangeiro de Eleia e sua contraparte Ateniense – como basanísticos.

Mas há muito mais para ser dito sobre o elemento basanístico: o teste ideal ensina tanto o estudante quanto o professor. Noutras palavras, há perigo em tomar a noção de “teste” de modo demasiado literal. Certamente Platão quis testar seus estudantes, mas dificilmente como um fim em si mesmo. Testando-os e ensinando através do elemento basanístico, ele foi capaz de criar uma pedagogia verdadeiramente dialética: seus estudantes vêm a conhecer a si mesmos na batalha com os erros aos quais Platão os expõe deliberadamente. Quando os estudantes rejeitam o egoísmo do “homem sensato”, eles não apenas provam que são dignos, mas também confirmam no seu íntimo (FREDE, 1992, p.219) as intuições inatas que a pedagogia maiêutica de Platão deseja parir para benefício deles.

Todas essas considerações estão contidas na palavra “basanístico”. Para começar, a maioria das palavras platônicas para “teste” são derivadas de *básanos*¹⁶. E. R. Dodds explica o termo no seu comentário ao *Górgias* (1959, p. 280): é a “pedra de toque (*Lydiá líthos*), um tipo de quartzo escuro de jaspe... usado para analisar amostras de ouro, polindo-as contra a pedra de toque e comparando as listras que elas deixam nela”. A passagem da qual o uso de basanístico é derivado está em *Górgias* 486d2-7, em parte porque o que Sócrates diz a Cálicles depois disso é exatamente o que penso que Platão está dizendo implicitamente para seus estudantes ao longo do trecho (*Grg.* 486e5-6,

¹⁶ Platão repetidamente usa tanto o verbo *basanizō* (trinta e quatro vezes) e o substantivo *básanos* em todo o *corpus*. Ver em particular *Resp.* 7.537b5-540a2 e *Grg.* 486d3-487e2.

tradução: C. A. Nunes): “Sei muito bem que se concordares com as opiniões de minha alma (*he emē psykēbē*) é certeza estar eu com a verdade”.

Se eu tivesse a alma de ouro, Cálicles, não achas que me fora sumamente grato encontrar uma dessas pedras de toque [*basanizousin*], a melhor de todas, com a qual eu faria a aferição de minha alma, para ver se estava bem cuidada e, uma vez obtida essa certeza, dispensaria qualquer outra prova [*basanon*] desse gênero? (*Gr.* 486d2-5; tr. C. A. Nunes)

Não é, portanto, apenas uma questão de o professor testar a dignidade do aluno, mas de encontrar e confirmar a verdade conjuntamente por meio da dialética (Cf. APPEN, 2004, p.47).

III. *Lisis e Banquete*

Ao contrário do que Kahn entende por “proléptico”, o neologismo “basanístico” é significativo exclusivamente no contexto da OLDLP, isto é, fora do contexto da hermenêutica tradicional de Platão¹⁷. O contexto intelectual de Kahn é a cronologia da composição característica desta hermenêutica tradicional; enquanto Kahn nunca duvida que o *Lisis* preceda o *Banquete* na ordem de composição, ele faz a afirmação notável de que o primeiro antecipa o último prolepticamente, isto é, que Platão tinha a solução do *Banquete* “em mente” quando escreveu o *Lisis* (Kahn, 1996, p. 267). No sentido que Kahn dá ao termo, eu concordaria que o *Lisis* é “proléptico”¹⁸. Mas “proléptico” adquire um novo sentido na OLDLP; é o complemento (prévio) ao “basanístico” (posterior). Uma vez que o significado de “proléptico” tenha sido transformado desta forma, a interseção entre as duas seções deste artigo e a hermenêutica tradicional de Platão pode ser especificada assim: no que toca ao *Banquete*, o *Lisis* é basanístico, não proléptico.

Demonstrar esta afirmação não exige reinventar a roda: a conexão cerrada entre o *Lisis* e o *Banquete* tem sido desde há muito reconhecida

¹⁷ Em uma vívida troca, Griswold (1999 e 2000) e Kahn (2000) foram bem-sucedidos em trazer à tendência interpretativa dominante da academia uma série de questões relevantes à OLDLP. Embora a solução pedagógica aqui proposta não seja discutida em seu debate (mas vide KAHN 1996, p.48), a hipótese da OLDLP cinge a diferença entre Kahn (e seu duplo compromisso com a composição proléptica e com a cronologia de composição) e Griswold (e seu compromisso misto com a “cronologia fictícia” e com o isolacionismo hermenêutico) por terem excluído o segundo membro de cada par. Ver também Osborne 1994, p.58: “Permanece obscuro, portanto, se se espera que o leitor aborde o *Lisis* tendo o *Banquete* em mente, ou o *Banquete* tendo lido o *Lisis*.” O simples fato de ela ter levantado essa questão sugere que ela se inclina à solução aqui proposta, embora o grande peso da “cronologia de composição” seja revelado em 58, n.19.

¹⁸ Kahn (2000, p.190) sugere estar agora rejeitando o termo (“Eu estava [sc. começando com KAHN, 1996] crescentemente desconfortável com o termo ‘proléptico’ ...”); estou contente em adotá-lo. Embora derivado de Kahn 1981a, 1988, e 1996, o termo “proléptico” será usado doravante apenas no contexto da OLDLP.

(WIRTH, 1895, p.216). Noutras palavras, o aspecto controverso desta afirmação está implícito no termo “basanístico” e deste modo na noção de OLDP; a evidência textual que suporta a afirmação – a cerrada conexão temática e substantiva entre os dois diálogos – é largamente conhecida e, portanto, torna-se desnecessário argumentar em prol de uma nova interpretação do *Lísis*. Pelo contrário, trata-se antes de uma questão de situar as melhores interpretações disponíveis do *Lísis* no contexto da hipótese da OLDP. A útil leitura que Kahn faz do diálogo (KAHN, 1996, p.281-291) é certamente um bom lugar para começar, e a evidência que ele cita para lê-lo como proléptico apoia inteiramente minha afirmação de que ele é na verdade basanístico¹⁹. Contudo, há outras duas leituras mais detalhadas do *Lísis* que merecem atenção, cada uma delas constituída – de modo suficientemente apropriado, dado o emparelhamento de Menexeno e de Lísis no *Lísis* – por um par. A primeira destas leituras é o recente estudo do *Lísis* feito por Terry Penner e Christopher Rowe (2005); a segunda, dois artigos da autoria de Francisco J. Gonzalez (1995 e 2000a).

Em “Plato’s *Lysis*: An Enactment of Philosophical Kinship”, Gonzalez faz uma observação brilhante:

O *Lísis* tem o problema adicional de que ele sempre existiu à sombra de duas outras obras que parecem fornecer a solução para os problemas que ele levanta: o *Banquete* de Platão e a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. Por conseguinte, a interpretação do *Lísis* tem girado em torno delas, tomando daí a sua luz (GONZALEZ, 1995, p.69).

Gonzalez começa então a oferecer uma classificação quádrupla das interpretações prévias baseada em duas *differentiae*: o *Lísis* ou (a) contém ou (b) falha em fornecer as soluções fornecidas por (i) Platão ou (ii) Aristóteles. A leitura basanística do *Lísis* fala em prol da existência de todos esses quatro tipos: deliberadamente criado por Platão como um teste – um teste administrado simultaneamente ao jovem Aristóteles e a outros estudantes/leitores de Platão – o *Lísis* só pode ser resolvido em uma base platônica se se percebe que seu fracasso explícito em resolver os problemas, na

¹⁹ Concordo que *Lísis* é um enigma e o *Banquete* fornece sua solução (KAHN 1996, p.266-267), mas apenas Kahn está preocupado em enquadrar esse *insight* com a prioridade cronológica do *Lísis* (281); isso cria uma tensão em sua concepção ampla do *Lísis*. Compare 266 (“nenhum leitor que chegue ao *Lísis* sem conhecimento da doutrina exposta no *Banquete* poderia entendê-lo”) com 267 (“assim, Platão nos presenteia [sc. no *Lísis*] com uma série de sugestões enigmáticas que formam um tipo de quebra-cabeça para o leitor não iniciado decifrar, mas que se torna completamente inteligível”); a OLDP elimina o problema. Analisar a diferença exata entre as visões de Kahn e as minhas é a empresa complicada: na OLDP, o *Hípias Maior* é proléptico em relação ao *Banquete* (*Hip. Maj.* 286d1-2: *tí esti tò kalón*) na aceção de Kahn enquanto o próprio Kahn rejeita o *Hípias Maior* como inautêntico (KAHN, 1981a: 308, n.10; ver também KAHN, 1996 p.182).

verdade, aponta o caminho de volta para a solução já contida no *Banquete*. Embora esta solução esteja implícita no *Lísis*, Aristóteles tentou resolver seu quebra-cabeça – tal como Platão quis que seu estudante/leitor fizesse – sem aceitar ou entender a solução de seu professor. A relação entre Aristóteles e o *Lísis* será revisitada no fim desta seção; por ora, é bastante sublinhar que Gonzalez se situa em uma quinta posição (1995, p.70): “Conquanto esse diálogo não seja lido separadamente, sua coerência continuará em questão”. Apesar de sua insistência quase polêmica em 1995 de que sua leitura é independente do *Banquete* (1995, p.71 e p.88-89), Gonzalez claramente deriva pouca coisa de Aristóteles (1995, p.87, n.38). Ademais, em seu “Socrates on Loving One’s Own: A Traditional Conception of Philia Radically Transformed” (2000a), Gonzalez abandona sua postura polêmica e baseia sua convincente leitura do *Lísis* em concepções que se originam no *Banquete* (2000a, p.394).

Penner e Rowe (2005, p.305-307) abordam explicitamente a relação entre o *Lísis* e o *Banquete* e a sua conclusão é de que os dois diálogos são consistentes (2005, p.305). Se Gonzalez é mais influenciado pelo *Banquete* do que ele admite, Penner e Rowe resolvem o *Lísis* em linhas de longe mais aristotélicas do que Gonzalez (2005, p.260-279). Mas tal caracterização não faz jus à leitura brilhante e sutil de Penner e Rowe: essa leitura percorre um caminho engenhoso – ainda que potencialmente autocontraditório²⁰ – entre Platão e Aristóteles e preserva o melhor de ambos. Aqui não é lugar para resenhar este livro notável, um amável produto de um diálogo filosófico sobre a amizade realizado por dois amigos²¹; mas é digno de nota que Penner e Rowe descobrem a chave que destrava a sua solução sintética para o *Lísis* no *Eutidemo* (2005, p.264-267; 268; 276). Ambientado no Liceu (*Eut.* 271a1) – o destino que Sócrates não alcança no *Lísis* (PLANEAUX, 2001) – ele segue o *Banquete* e o *Lísis* em minha OLDP. Para resumir, Penner e Rowe (2005, p.303) fornecem uma solução ultramoderna e pós-platônica ao *Lísis* que, porém, revela algo maravilhoso sobre a pedagogia de Platão – a continuidade estritamente filosófica entre o *Banquete* e o *Lísis* que emerge quando guiado retrospectivamente pelo *Eutidemo* – sem nenhuma consideração para os detalhes da apresentação dramática:

A ideia chave no *Banquete*, de Eros como desejo pela “procriação no belo” (206c ss.), é em essência uma elaboração colorida da conclusão de Sócrates sobre o

²⁰ Penner e Rowe, 2005, p.267 (ênfase no original): “Permita-nos tentar oferecer uma explicação da ideia de *ser bom em si mesmo como um meio para a felicidade*”.

²¹ Compare a relação mais dialética, porém menos amigável entre Hans von Arnim e Max Pohlenz descrita em Gonzalez 1995, p.81, n.27 e p.83, n.29. Ver von Arnim 1914, p.59 para uma antecipação do “proléptico” de Kahn que emerge em diálogo com Pohlenz.

amante genuíno no *Lísis* 222a6-7, ainda que uma brilhante – brilhantemente colorida – e sugestiva elaboração. Isto é, ele não acrescenta nenhuma substância filosófica.

Naturalmente, Penner e Rowe não têm por que perguntar a si mesmos se um estudante poderia descobrir a essência do “amante genuíno”, no *Lísis*, sem ter lido o *Banquete*.

As implicações mais intrigantes do elemento basanístico em Platão – que não apenas desafia o estudante a aplicar uma solução mais antiga, mas o leva ainda mais longe em consequência disso – está implícita na afirmação feita por Gonzalez (1995, p. 71), de que “o *Lísis* vai além” do *Banquete* (também GEIER, 2002, p. 66). Embora não esteja de todo desconfortável com o julgamento de Penner e Rowe que Gonzalez aqui inverte, ele parece mais perto da verdade:

O ponto importante é que o *Lísis*, ao procurar a relação entre o amor e o que é *oikeion*, revela algo sobre o amor que não podemos aprender com a leitura do *Banquete* (GONZALEZ, 1995, p. 89).

Contudo, Gonzalez apenas pode trazer seu leitor para um lugar onde tal sentença é inteligível no contexto da descrição crucial que Diotima faz do *tò oikeion* no *Banquete* 205e5-206a1, uma passagem que ele acabara de citar (1995, p.88, n.40) antes de acrescentar (p. 88-89):

A diferença, contudo, é que enquanto esta sugestão não é completamente perseguida no *Banquete*, ela é o tema principal no *Lísis*. Esta observação não me compromete à visão de que o *Lísis* foi escrito depois do *Banquete*.

Gonzalez está certo. Mas sem possuir um princípio alternativo de ordenação dos diálogos ao qual possa se voltar, ele é forçado a acrescentar a segunda sentença. Com tanto trabalho excelente feito sobre o *Lísis* por outras pessoas, não há necessidade de oferecer nova leitura do diálogo, mas apenas propor que as leituras daqueles que têm elucidado seu conteúdo filosófico sejam consideradas em um contexto pedagógico, levantando-se a seguinte questão: “Que papel desempenha o *Lísis* na pedagogia platônica?” A ampla resposta para esta questão está incorporada na OLDP e mais especificamente em seu elemento basanístico. Uns poucos detalhes pedagógicos são dignos de menção: o estudante/leitor é incitado a recordar-se do *metaxyj* de Diotima (o *Leitmotiv* e *arché* de seu discurso *Smp.* 201e10-202a3) em *Ly.* 216d3-7, embora Platão retenha basanisticamente a sugestão verbal *metaxyj* até 220d6; isso, por seu turno, engendra o retorno da filosofia em *Ly.* 218a-b6, tendo sido introduzida ao estudante/leitor no *Smp.* 204a1-4.

O *prôton phílon* (*Ly.* 219d1) introduz o estudante/leitor à noção de regresso infinito, lembra o Belo do *Banquete* e aponta adiante para o Bem

(KAHN, 1996, p. 267); sua natureza seria o tópico central da discussão em qualquer academia digna desse nome. Em suma: a solução platônica para o *Lísis* demanda a aplicação de *Smp.* 205e5-206a1 (§6) a *Ly.* 221e7-222a3 (§7). A questão de um exame ideal para o elemento basanístico do *Lísis* seria: “Por que Lísis (diferentemente de Menexeno) fica em silêncio em 222a4?” (GEIER, 2002, p. 136-137). Eu sugeriria que o silêncio de Lísis – como o próprio Lísis (*Ly.* 213d8) – é filosófico no sentido platônico do termo enquanto o *hýsis* [solução] do *Lísis* é o terceiro componente de qualquer verdadeira amizade (ver HOERBER, 1959, p. 18-19): o Belo não-encarnado revelado por Diótima (*Smp.* 211a5-b5).

É revelador que Aristóteles introduza o significado da palavra *hýsis* tal como empregada acima: “como termo técnico, uma solução de uma dificuldade” (LSJ, II.4). Platão, por outro lado, usa tal termo – junto com “separação” (*khórisμός*, *Phd.* 67d4) – precisamente a serviço da metafísica dualista que Aristóteles rejeitou. É normal afirmar isso nestes termos: “Aristóteles rejeitou as Formas separadas”. Da perspectiva de Platão, entretanto, isso seria colocado de outra forma: “Aristóteles nunca foi capaz de entender a Ideia” (cf. CHANG, 2002). Dado o tremendo impacto que o *Lísis* teve na concepção aristotélica da amizade²², por si mesma o tópico culminante da *Ética a Nicômaco*, há algo para ser dito sobre a ideia de que o fracasso de Aristóteles (nos termos de Platão, pois) em passar no teste do *Lísis* como novato teve um impacto decisivo em seu desenvolvimento filosófico subsequente. Tentativas engenhosas têm sido feitas para absolver Aristóteles de equívoco sobre a palavra *oikeíon* na *Ética a Nicômaco* IX,²³ um platônico está dispensado desta tarefa inglória. Porém a luta heroica de Aristóteles com o *Lísis* – independentemente de seu sucesso – indica que Platão quis que o estudante/leitor se esforçasse para resolvê-lo e que *ele* o criou na crença de que *apenas* poderia ser resolvido por alguém que seguisse a pista de Diótima, segundo a qual a essência do *oikeíon* lembraria mais de perto aquilo que seu estudante, Sócrates, iria depois chamar de “a Ideia do Bem”, do que o *alter ego* do eu, tão vividamente descrito no discurso de Aristófanes, o comediante (Cf. SHEFFIELD, 2006, p.110-111).

²² Price, 1989, p.1: “Em seus dois tratados sobreviventes [sc. concernentes à amizade], na *Ética Nicomaqueia* e na *Ética Eudêmica*, Aristóteles efetivamente toma o *Lísis* como ponto de origem; com nenhum outro diálogo platônico ele demonstra familiaridade tão detalhada, embora implícita”.

²³ KAHN, 1981b; PRICE, 1989, p. 122-123; ANNAS, 1977, p. 550-551; PAKALUK, 1998, p. 205-208 e 2005, p. 283-285; e PENNER e ROWE, 2005, p. 319.

IV. O *Menexeno* e a tragédia do *Banquete*

As últimas palavras do *Banquete*²⁴ (a) estabelecem sua conexão dramática com as primeiras palavras do *Lísis*²⁵ e (b) oferecem ao leitor/estudante a mais importante pista para a sua interpretação, isto é, que o próprio *Banquete* prova que o Sócrates de Platão está certo (e mais do que isso) ao dizer que o diálogo é ao mesmo tempo uma comédia e uma tragédia, e (c) indicam por que – isto é, a fim de trazer sua tragédia à luz – o *Menexeno* é uma ferramenta de ensino necessária e perfeita (§4) para preparar o estudante/leitor a interpretar corretamente o *Banquete*. Platão poderia não ter conhecimento de que Ateneu (217a) iria finalmente recordar o ano (416 a.C.) em que Agatão ganhou o prêmio pelo drama trágico. Porém, qualquer leitor de Tucídides poderia deduzir da entrada embriagada de Alcibiades (Cf. *Tuc.* 6.28.1) que a *synousía* (*Smp.* 172a7) acontece *antes* de a Grande Frota, sob a influência de Alcibiades – com quem, é claro, a OLDP começa (*Prot.* 309a1-2) – navegar para Sicília (415 a.C.) e *depois*, talvez se deva acrescentar, da batalha de Mantinea (418 a.C.). Leitores da continuação que Xenofonte faz de Tucídides (*Hel.* 5.2.5) teriam alguma razão para levantar suspeitas de anacronismo contra o Aristófanes de Platão no caso de Mantinea (*Smp.* 193a2-3; Cf. DOVER, 1965), mas provavelmente apenas se eles também houvessem lido/ouvido o *Menexeno*. E este é precisamente o ponto: além dos contemporâneos de Platão, apenas os leitores das *Helênicas* de Xenofonte sabem que Sócrates já estava morto havia muitos anos quando o Sócrates de Platão representa Aspásia se referindo à Paz do Rei (*Hel.* 5.1.31), no *Menexeno* (245c2-6). O ponto importante aqui é que sem entender a Guerra, isto é, o contexto histórico do diálogo, o elemento cômico do *Banquete* predomina, ao passo que compreender seu elemento trágico depende de Tucídides. Porém o *Banquete* agrada mesmo sem o conhecimento de Tucídides, enquanto o *Menexeno* sem Tucídides é ininteligível e provavelmente impensável (Cf. Dionísio de Halicarnasso,

²⁴ *Smp.* 223d2-12 (tr. C. A. Nunes): “Sócrates os [sc. Agatão e Aristófanes] levava a reconhecer que é da competência do mesmo homem escrever comédias e tragédias, e que o poeta trágico de verdade também será poeta cômico. Algum tanto constrangidos, os dois assentiram nessa conclusão, sem acompanhar muito de perto a exposição do outro, por estarem cabeceando de sono. O primeiro a dormir foi Aristófanes, e, já dia bem claro, Agatão. Sócrates, então, depois de acomodá-los, ter-se-ia levantado e ido embora, acompanhando-o, como de praxe, Aristodemo. Chegado ao Liceu, tomou banho e, como de costume, passou lá o dia inteiro nas suas ocupações habituais, só à tarde indo para casa, a fim de descansar”.

²⁵ Embora não seja este o momento para discutir este ponto, (1) a importância de Xenofonte para interpretar o *Menexeno*, (2) o fato de que Xenofonte também escreveu um *Banquete* (ver THESLEFF, 1978 e DANZIG, 2005), e (3) a notável semelhança entre o *Lísis* e *Mem.* 2.6, tudo isso aponta para a mesma conclusão. Alguém negará que o magistral *Mênon* de Platão se torna um diálogo muito maior para quem leu a descrição de Mênon (*An.* 2.6.21-8) na *Anabasis* de Xenofonte?

Demóstenes, 23). E, de igual de maneira, para apreciar a pilhéria mais engraçada do *Menexeno* é preciso ter lido as *Helênicas* de Xenofonte.

Para começar, Sócrates refere a mais famosa (e esperançosa) passagem de Tucídides no *Menexeno* 236b5: a Oração Fúnebre de Péricles (*Tuc.* 2.35-46). Mas no contexto do *Banquete*, o mais importante é o que a Aspásia de Sócrates diz sobre a Sicília em 242e6-243a3: ela endossa precisamente a desculpa (*Tuc.* 6.8.2) – explicitamente desmascarada como tal tanto pelo próprio Tucídides (*Tuc.* 6.6.1) quanto por seu Hermócrates (6.77.1) – que Alcibiades usa (*Tuc.* 6.18.1-2) para persuadir a fina-flor de Atenas a correr (6.32.2) em direção ao seu trágico fim (413 a.C.) no grande porto de Siracusa (*Tuc.* 7.71; Cf. FINLEY, 1938, p.61-63). Na verdade, o discurso de Aspásia está tão perpassado por Tucídides (BRUELL, 1999, p. 201-209) quanto por mentiras e desculpas; o anacronismo envolvendo a Paz do Rei de Xenofonte (CAWKWELL, 1981; Cf. BADIAN, 1987, p.27) é apenas a mais engraçada delas. Naturalmente há muitas coisas no *Banquete* que são mais engraçadas. Mas antes que lhe seja permitido assistir a uma apresentação do *Banquete* (Vide RYLE, 1966, p.23-24), o estudante foi testado pelo *Menexeno*. Noutras palavras, sustento que um conhecimento seguro dos fatos da história ateniense tal como recordados por Xenofonte e por Tucídides – a ser demonstrado sublinhando-se os erros deliberados que Platão comete no *Menexeno* – era um pré-requisito para ver/ouvir/ler o *Banquete*, algo que mesmo os estudantes mais lerdos ansiavam por fazer (Áulio Gélío, *Noites*. 1.9.9; vide SNYDER, 2000, p.111-113 e 95).

Há uma tendência compreensível entre os professores universitários a imaginar Platão como um professor de universidade escrevendo para seus iguais; o Platão da OLDP é, ao contrário, um professor (*teacher*) da juventude. Mas a questão sobre quais outros autores Platão presume que seus leitores terão lido requer claramente um estudo independente; algumas razões para incluir Xenofonte e Tucídides entre eles foram agora esboçadas. Há exemplos mais fáceis (Homero e Hesíodo) e mais difíceis: sem Andócides (*Sobre os Mistérios*, 35), por exemplo, não se saberia que Erixímaco estava envolvido com a questão dos Hermes (NAILS, 2006, p.101). Em suma, os estudantes sérios de Platão precisam perguntar que tipo de leitores ele antecipou que teria e, assim, o que ele esperava que tais leitores soubessem. É um erro tanto duvidar que Platão considerou seus escritos um *ktêma es aièi* (*Tuc.* 1.22.4) (“um bem para todos os tempos”), quanto assumir que ele acreditou que toda a obra literária que conhecia fosse participar de tal distinção. Pode ser útil considerar quatro categorias de autores segundo a perspectiva de Platão: (1) autores antigos como Homero, cuja imortalidade ele claramente antecipou; (2) escritores contemporâneos que sobreviveriam *junto* com ele; (3) aqueles escritores – tanto antigos quanto do presente – que *ele* começa a imortalizar ao

fazer deles pré-requisitos para sua própria obra; e (4) aqueles que ou não iriam sobreviver (*Ti.* 22c1-3), ou o fariam apenas em fragmentos (*Ion.* 534d4-7). Pode-se discutir se ele considerou que Tucídides pertencesse à segunda ou à terceira categoria; mas é indiscutível que ele tanto antecipou a imortalidade de Tucídides quanto contou com ela.

No seu *The People of Plato: A Prosography of Plato and Other Socratics*, Debra Nails (2002) criou um marco nos estudos de Platão. De maneira não surpreendente – haja vista seu profundo conhecimento do contexto histórico – ela também escreveu o melhor texto sobre o elemento trágico do *Banquete* (NAILS, 2006). Ela mostra a influência dos três eventos no diálogo: a profanação dos Mistérios, a mutilação dos Hermes e a execução de Sócrates. Por si mesma possuidora de tanto conhecimento, ela não cessa de perguntar o que Platão poderia razoavelmente esperar que seus leitores soubessem. Isto explica provavelmente por que ela fracassa em explicar o mais óbvio elemento trágico do diálogo (NAILS, 2006, p.101, n. 63): que Atenas está à beira do precipício da expedição à Sicília (SALMA, 1991, p.215-219). É também digno de nota que Nails não apenas torne possível uma “cronologia dramática” dos diálogos de Platão, mas também que ela esteja claramente interessada em ordenar os diálogos e quem sabe lê-los/ensiná-los nesta ordem (NAILS, 2006, p.307-330; cf. PRESS, 2007). À medida que ela – apoiando Charles L. Griswold Jr. (1999, p.387-390) e (2000, p.196-197) – contribui para aliviar o domínio da cronologia da composição, ela faz bem; à medida que ela pode simplesmente substituir uma forma moderna de excessiva preocupação com o desenvolvimento histórico por uma forma igualmente anistórica disso, ela confunde o Porto com os Hermes (vide *Lj.* 206d1).

Isso não significa dizer que Platão não fosse cômico da cronologia: é claramente um dos vários temas – junto com a Guerra e seus historiadores – que conecta o *Menexeno* e o *Banquete* (§3). Não apenas Aristófanes faz eco ao anacronismo de Aspásia, mas o *Banquete* como um todo começa com um anacronismo detectado e corrigido (*Smp.* 172c1-2). Todavia, há muitas outras conexões que parecem mais características: a origem de ambos os diálogos é problemática (*Menex.* 249e1 e HALPERIN, 1992); ambos descrevem uma mulher sábia (HALPERIN, 1990; SALKEVER, 1993, p.140-141); ambas as mulheres elucidam seus temas com um mito das origens (*Menex.* 237e1-238b6 e *Smp.* 203b2-d8); e ambos os diálogos estão preocupados com a retórica – notavelmente exuberante em alguns momentos (*Menex.* 240d6-7, 247a2-4 e *Smp.* 197d5-e5, 211b1-2) – como se revela pelos discursos relatados por outrem, o que também une a ambos com Tucídides de outra maneira notavelmente sutil (MONOSON, 1998, p.492). Andrea Wilson Nightingale identificou um tema que unifica os três diálogos (*Menexeno*, *Banquete* e *Lísis*): os

perigos da retórica encomiástica²⁶. Ao contrário de Diotima e de Sócrates, que humilha seus respectivos ouvintes a fim de melhorá-los, Aspásia e Hipotales louvam os seus de modo prejudicial (NIGHTINGALE, 1993, p.115). De todas as conexões, a mais significativa é que tanto Aspásia quanto Diotima são mulheres brilhantes (HALPERIN, 1990, p.122-124) de quem Sócrates é homem o bastante para aprender (Fenareta prepara para a tríade em *Alc. Major*. 131e4; cf. *Tht.* 49a1-4). O fato de que o discurso de Aspásia se revele indigno de confiança poderia facilmente desviar o leitor (§4) sobre o valor inestimável de Diotima (§6); o *Lísis* testa se esta armadilha foi evitada (§7).

Vale a pena repetir que o basanístico e o proléptico não devem ser enrijecidos em categorias fixas e exclusivas, especialmente quando aplicados a diálogos inteiros. Conquanto o *Menexeno* prepare o leitor prolepticamente para o *Banquete*, ele também é basanístico: cada passo do discurso de Aspásia testa o conhecimento que estudante/leitor tem da história ateniense. Basanístico no que se refere ao *Banquete*, o *Lísis* é proléptico no que se refere à *República*. O ponto essencial a ser compreendido é que Platão possui esses dois elementos em sua caixa de ferramentas pedagógicas. Mas no que toca à OLDP como um todo, é difícil deixar de superestimar a significância basanística do *Menexeno*: *é o primeiro diálogo em que o estudante é desafiado a rejeitar praticamente tudo o que seu principal interlocutor tem para dizer*. Tais habilidades serão postas em uso no *Banquete* (cf. SALMAN, 1991, p.224-225), porém hão de revestir-se de importância central quando o estudante/leitor encontrar Timeu, Crítias, Parmênides, o Estrangeiro de Eleia e de Atenas.

No começo de sua carreira, Kahn (1963, p. 220) estabeleceu quatro coisas que uma interpretação adequada do *Menexeno* deve explicar: por que Platão (1) atribuiu o discurso a Aspásia, (2) por que incluiu o gritante anacronismo, por que (3) distorceu sistematicamente a história ateniense, e por que (4) escreveu, antes de tudo, uma oração fúnebre? A relação entre o *Menexeno* e o *Banquete* na OLDP forneceu agora as respostas para tais perguntas. Mas o diálogo com Tucídides, que começa no *Menexeno*, continua no *Banquete* não apenas por causa da sombra de Siracusa (cf. HALPERIN, 2005, p. 56) que paira sobre as festividades na casa de Agatão, mas porque Péricles convocou os cidadãos de Atenas a se tornarem amantes do poder da cidade em sua *Oração Fúnebre* (*Tuc.* 2.43.1) e Tucídides relata que a paixão por Sicília que Alcibíades acendeu nos atenienses era de natureza erótica (*Tuc.* 6.

²⁶ Ver a sentença de abertura de Nightingale, 1993, p.112: "Platão tem por alvo o gênero encomiástico em três diálogos separados: o *Lísis*, o *Menexeno* e o *Banquete*".

45.5)²⁷. Há um sentido em que Tucídides está presente no *Banquete* e apresenta seu próprio discurso sobre o Amor. Para dizê-lo de outro modo, a oração fúnebre de Aspásia coloca-se aproximadamente a meio caminho da *Oração Fúnebre* de Péricles e do *Discurso Siciliano* de Alcibiades presente em Tucídides (6.16-18), e são estes discursos que devem badalar nos ouvidos daquele ouvinte capaz de chorar durante a apresentação do *Banquete*.

Kahn (1963, p.220) acrescenta um quinto critério que nada tem que ver com Platão *per se*: ele exige que qualquer interpretação explique o fato recordado por Cícero (*Or.* 151), segundo o qual os atenienses de seu tempo ouviam uma recitação pública²⁸ do *Menexeno* a cada ano. Kahn deseja que este critério provoque um curto-circuito na tentativa de apresentar o diálogo como “divertida piada” ou uma “paródia ou sátira da retórica contemporânea”. Embora o diálogo seja algo mais do que isso, ele é isso também; sobre isso, Lucinda Coventry (1989) é uma guia particularmente confiável. A explicação do próprio Kahn (1963, p.226-230) é possível, mas existe uma mais simples que fornece seu fundamento: Atenas era maravilhosa e Platão a amou. Que ele expresse este amor mais sinceramente no *Banquete* do que no *Menexeno* não muda o fato de que esse diálogo é uma forma canhestra de expressar anualmente tal amor diante de uma multidão. Se Atenas não fosse maravilhosa, não haveria tragédia no *Banquete*: o seu *érôs* autoiludido teria lançado sobre ela precisamente a punição que ela merecia. Raramente se nota ou se pondera que os diálogos de Platão preservam uma memória vívida de Atenas no auge da democracia. E também raramente se pondera ou se nota que Platão, depois de abandonar o *ne plus ultra* em nomes aristocráticos²⁹, tornou-se um professor (*teacher*) não remunerado e recriou logo nos arredores de Atenas uma “escola da Hélade” notavelmente duradoura depois que a Grande Guerra (vide CORNFORD, 1967, p.42-43) destruiu seu exemplar periclesiano. Existe consideravelmente maior orgulho cívico em Platão, o ateniense, do que Platão permite (KAHN, 1963, p.224).

²⁷ Comparar a relação entre *hē elpis* (que é tanto *hē de' ephepoménē* e *hē de' tèn euporian tēs týchēs hyotítheísa*) e *ho érôs epi pantí* (o qual, embora se siga por ordem de apresentação, é tanto *ho mèn hēgouménos* como *mèn tèn epiboulèn ekphrontízōn*) com o que Diotima diz de Penia (203b7) e Poros (203d4) no *Banquete*; sobre isso ver Halperin 1990, p.148. Trabalho precioso tem sido feito sobre a importância de *érôs* em Tucídides; ver Ehrenberg 1947, p.50-52; Bruell 1974, p.17; Forde 1986, p.439-440; Monoson 1994, p.254, n.8; e Wohl, 2002, p.190-194.

²⁸ Íon, cuja profissão de herói é encantar a audiência (comparar *Menex.* 235b8-c5 e *Ion.* 535d8-e3) com uma recitação pública de Homero, do qual ele afirma ter aprendido como ser um general porque ele sabe o que cabe a um general dizer (*Ion.* 540d5), precede o *Menexeno* na OLDIP reconstruída.

²⁹ O autor se refere ao fato de Platão haver abandonado seu nome aristocrático (Aristocles, filho de Aristão), que significa algo como “O de melhor fama, filho do melhor [dos homens]”, em prol de seu apelido de escola (Platão, “o que tem ombros largos”). Para ele, trata-se de uma escolha consciente que revela o caráter democrático da vida e obra de Platão. N.T.

O *Protágoras* tem a intenção de iniciar o leitor/estudante naquele belo e passado mundo que envolvia poder, riqueza, sagacidade, professores itinerantes, estudantes entusiasmados, confiança absoluta, refinamento e flautistas despreocupadas (*Prot.* 347d4-5), tanto quanto prepará-los para outro tipo de Belo que emerge gradualmente, nos diálogos que se seguem de, em concordância com e em oposição à beleza mundana que constituía a “famosa Atenas”. As dualidades perpétuas do *Banquete* (ZIOLKOWSKI, 1999; cf. HOERBER, 1959) põem essas duas belezas juntas no momento da crise e no lugar da *krásis* (mistura): a grande festa onde Diotima, a profetisa de Mantineia (através de Sócrates, Apolodoro, Aristodemo e Platão)³⁰ revelou o Belo celeste pouco antes de Alcibiades, o camaleão (*Plut. Alc.* 23.4) – aparentemente decidido a destruir seu invólucro terrestre, ou então o contexto social e histórico donde tinham emergido seus observadores – contar a história de Sócrates em Potideia (*Smp.* 220c3-d5).

De um ponto de vista filosófico, é a Beleza de Diotima que constitui a essência do *Banquete* e Platão, o professor, há de assegurar devidamente que o estudante/leitor tenha assimilado tal essência no *Lísis*. A alma em ascensão que escapa para a eternidade no *Fédon* – depois de nos impregnar com o Belo que ela criou (MORRISON, 1964, p.53) enquanto estava na Terra: este é o último ato de uma divina comédia concebida no *Banquete*. É, portanto, tentador imaginar Sócrates em transe em Potideia, arrebatado pela visão da Beleza celeste. F. M. Cornford (1971, p.128) assinala em bases metafísicas por que isto não é verossímil: a ideia é percebida *im Augenblick*. Ela acompanha seus contempladores aonde quer que eles vão.

É apenas o ouvinte de Tucídides – o estudante que já passou pelo teste do *Menexeno* – que sabe o que Sócrates fazia verdadeiramente em Potideia e, assim, que irá experimentar o *Banquete* como a tragédia que é. Como um dos três mil hoplitas atenienses para lá enviados a fim de reprimir uma revolta (*Tuc.* 1. 61), Sócrates chegou a Potideia pouco antes de a Grande Guerra eclodir: com efeito, a força expedicionária, de que fazia parte como lanceiro (NAILS, 2002, p. 264-265), torna-se a tocha que irá pôr toda a Hélade em chamas (*Tuc.* 1.56-67). Narrada por Alcibiades, o charmoso assassino da grandeza de Atenas,

³⁰ Em meio a tantas publicações sobre o *Banquete*, a obra de David M. Halperin (1985, 1986, 1990, 1992, e 2005) se destaca - ao lado de *The People of Plato* – como uma importante conquista para os estudos platônicos contemporâneos nos Estados Unidos; um artigo igualmente brilhante de Charles Salnan (1991) merece maior atenção. Seria também covardia não reconhecer aqui minha considerável dívida para com Renault (1956), Hamilton (1930, p.204-226) e Cornford (1967, p.42-43). No contexto desse último, considerar Annas, 1999, p.95 (cf. acima, 21, n.5): “É fácil permanecer incôscio do grau em que nossa atitude para com ela [sc. *República*], como obra política e como ponto central óbvio do pensamento de Platão, deriva de tradições vitorianas, particularmente daquela de Jowett”. Algumas épocas são evidentemente mais receptivas ao ensinamento de Platão do que outras.

a estória da vigília noturna de Sócrates é, como o próprio *Banquete*, suscetível de uma leitura cômica: a contemplação da Ideia eterna permanece um verdadeiro deleite. Por outro lado, o contexto histórico, dramático e metafísico sugere que era não o Ser, mas o Devir (SHANSKE, 2007, p.119-153) que o Sócrates imóvel (GEIER, 2002, p.19-20 e p.63-66) contemplava ao longo daquela fatídica noite setentrional: ele estava imaginando as sinuosas alternativas, tanto racionais quanto insensatas, de um movimento se desdobrando no tempo que, como também Tucídides percebeu corretamente desde o início, se tornaria massivo (*Tuc.* 1.1.1). Depois de um ano de veras terrível, a conflagração da guerra destruirá o poder da cidade coroada de púrpura a cujo amor Péricles havia exortado seus cidadãos, deixando-lhes ao fim apenas a Aspásia de Platão como consolação irônica para a perda de um passado verdadeiramente glorioso. Em retrospectiva, será o momento pouco antes da partida para Sicília (*Thg.* 129c8-d2) – cenário histórico para o triunfo intelectual recordado no *Banquete* de Platão – que marcará o ponto de virada neste caminho fatal para a calamidade cívica. Tragédia e comédia estão completamente misturadas “no último vinho” (Renault, 1956)³¹ apenas onde Platão encontra Tucídides. Nós devemos isso àqueles que sofreram indizivelmente nos rochedos de Siracusa (*Tuc.* 7.87) para reconhecer quanto o filósofo e o historiador – para nada dizer de Sócrates (*Thg.* 128d3-5 e JOYAL, 1994, 26-27, 29) – amaram os homens e rapazes que tão hábil e insensatamente “passaram depois a competir em velocidade até Egina” (*Tuc.* 6.32).

V. A Ordem de leitura

Ao contrário do Devir, a Ideia é eternamente o que ela é e nunca muda ao longo do tempo: sua contemplação não exige um Sócrates imóvel. Platão jamais abandonou esse fato. Além disso, é difícil de crer que alguém que realmente adota a Ideia possa pensar que ele a tenha abandonado. Por que o faria? Onde parece estar fazendo isso – no *Parmênides*, por exemplo, (*Parm.* 130e1-4; cf. FESTUGIÈRE, 1969, p.297) – ele está, na verdade, testando seus leitores/estudantes para ver se eles a abandonaram. E a começar por Aristóteles, tantos têm agido assim que o desligamento de Platão do platonismo se tornou um dogma de fé cética. Esta é a injustiça que a restauração da OLDP deseja retificar: ela reivindica o platonismo a Platão, ao permitir que “a unidade do pensamento de Platão” – sem excisar seus momentos deliberadamente não-platônicos (SHOREY, 1903, p.408) – emerja dentro de um dialético, mas em última instância harmonioso programa

³¹ O autor se refere ao livro de Renault citado na bibliografia.

pedagógico (cf. LAMM, 2000, p.225). Certamente este platonismo será diferente das versões mais antigas; cada época deve deixar sua marca nos diálogos imortais de Platão. Todavia, a preocupação excessiva com a “cronologia da composição” quase atingiu algo completamente inaceitável: ela transformou o próprio filósofo do Ser atemporal em um mero processo do Devir. Começando no século XIX, Platão *evolui*: ele procura, descobre e então ultrapassa o idealismo de seus “diálogos intermediários”. É hora de perceber que o século XIX, de acordo com seu próprio *Zeitgeist* (no duplo sentido do termo) estava predisposto a olhar para todas as coisas *sub specie temporis*. Quaisquer ganhos que fossem obtidos em outros campos de estudo, a essência de Platão – para quem o Devir (isto é, o Progresso) era ininteligível e, melhor, absurdo sem o Bem – apenas poderia se tornar obscura como resultado disso. Entrementes, um Platão do século XX emergiu, mas ele é ainda menos platônico: este *eidolon* não abandona a Ideia, a Reminiscência ou a Imortalidade porque, em primeiro lugar, ele jamais as adotou seriamente.

Agora é o momento de explicar o que significa ser agnóstico no que se refere ao paradigma dominante da hermenêutica platônica dos séculos XIX e XX: a cronologia da composição platônica não é mais relevante para reconstruir a OLDP do que reconstruir a OLDP era para a hermenêutica platônica dos séculos XIX e XX. A OLDP não oferece nenhuma base para negar ou mesmo para duvidar das conclusões auferidas pela análise estilométrica e vice-versa. Platão poderia ter composto os diálogos precisamente na ordem aceita atualmente e os trabalhados gradualmente para uma OLDP evolutiva cuja concepção inicial deve ter sido um desenvolvimento comparativamente tardio. É a conclusão derivada de modo tácito, mas ilegítimo da análise estilométrica que deve ser categoricamente rejeitada: a ordem de composição não pode provar que Platão abandonou a Ideia do Bem. Para dizê-lo de outro modo: se a estilometria pode nos dizer quais diálogos foram compostos depois da *República*, ela não nos pode dizer como lê-los (NAILS, 1994). Mesmo que a premissa de que depende a análise estilométrica estiver correta e as *Leis* forem o último diálogo que Platão compôs, isto ainda nada prova acerca do *télos* do pensamento de Platão em qualquer sentido filosófico, ou sobre com o que ele se ocupou no fim de sua longa vida.

Sobre este assunto, Dionísio de Halicarnasso (*De compositione* 3.16) preserva uma evidência externa para o leitor moderno: “E Platão não tinha terminado de pentear e enrolar seus diálogos, e foi trançando-os em todos os jeitos possíveis que atingiu seu octogésimo ano”. Claramente, esta imagem do cuidado com o cabelo é puramente metafórica. Dionísio está apenas afirmando que Platão padeceu grandes penas para embelezar e adornar seus diálogos; isto dificilmente surpreenderá qualquer um que os tenha lido. Sob a superfície,

então, a sentença sugere que (1) Platão levou a sério seus diálogos de uma maneira bastante lúdica, retocando-os até o fim, e que (2) Platão trabalhou precisamente sobre *os diálogos platônicos como um todo*³². Esta sentença não confirma expressamente a visão de um Platão velho e cansado, curvado duplamente sobre as tediosas *Leis* – demasiado doente para fazer as revisões finais exigidas – e deixando para trás apenas algumas notas esparsas para Filipe de Opus transformar tal diálogo no *Epínomis* (*Diog. Laert.* 3.37). É apenas com esta concepção que a OLDP é incompatível, não com a análise estilométrica ou com a cronologia da composição *per se*. Isto, pois, é o que significa ser agnóstico sobre tal questão.

O elemento mais divertido na passagem de Dionísio é o seu uso da palavra *anaplékon*: apenas no contexto da metáfora estendida do cuidado com o cabelo é apropriado traduzi-la como “trançando” (cf. *Pausânias*, 10.25.10). Mesmo como “trançando”, contudo, a palavra sugere os princípios sobre os quais se baseia a OLDP. Fazer tranças no cabelo – em qualquer lugar ou época – exige que se separe uma rica e longa massa de cabelo em *três* mechas distintas e que se trançe conjuntamente, uma sobre a outra, várias vezes. Na verdade, o sentido literal de *ana* (significando “para cima”, “sobre”, “de novo”) em *anaplékon* captura precisamente o aspecto de entretecer três mechas distintas³³. Isto permite uma expressão poética da metodologia pedagógica de Platão tal como incorporada respectivamente em Fenareta, Diotima e Aspásia: o entrelaçamento (ou entretecimento) dos elementos prolépticos, visionários e basanísticos em seus diálogos. Afinal, o verdadeiro sentido da palavra *anaplékon* é simplesmente “entrelaçar”. Não seria tendencioso – embora pudesse parecê-lo – traduzir a sentença como “arrumando e embelezando seus diálogos, e entrelaçando-os de todos os modos”. Noutras palavras, esta passagem de Dionísio sugere que Platão pode ter mexido com a OLDP – isto é, com os detalhes dramáticos sobre os quais depende inteiramente a sua construção – até o fim.

Para começar pelo fim, as *Leis* e o *Epínomis* são mais bem compreendidos como um só diálogo basanístico composto por treze livros – seu personagem antiplatônico torna-se luminosamente claro no estrelado *Epínomis* (*Epin.* 900a14; cf. *Resp.* 528e6-528c4); é refletido retroativamente nas *Leis* (*Leg.* 820e4) para aqueles que ainda não o perceberam (*Leg.* 714c6, 661b2 e 648a6) – com a suprema impiedade de *Leis* VII (*Leg.* 818c1-3; cf. 624a1) caindo

³² Assim como quando uma mãe, ou uma atenciosa irmã mais velha, na noite de formatura amavelmente arranja e rearranja o vestido e as tranças da rapariga em flor, olhando sempre de novo – com um olho mais cético do que nostálgico – cada mínimo detalhe, antes de enviá-la ao mundo dos homens.

³³ O uso mais encantador da palavra ocorre em Píndaro 01. 2.70, onde ele evoca uma imagem de raparigas unindo suas mãos em uma corrente de dança (*hórmos*).

bem no meio. O Estrangeiro de Atenas é, como Leo Strauss descobriu em 1938 (2001, p. 562), o tipo de Sócrates que teria seguido o conselho de Críton e fugido de Atenas para Esparta ou Creta (*Crí.* 52e5-6). Tal como no caso do Estrangeiro de Eleia (Gonzalez, 2000b), as visões do Ateniense não refletem as posturas de Platão de forma mais adequada do que o discurso de Aspásia no *Menexeno*. E também como ocorre com o *Sofista* e o *Político*, as *Leis* e o *Epínomis* estão encaixados na primeira tetralogia de Trásilo, o último par entre o *Críton* e o *Fédon* (comparar *Leg.* 647e1-648a6 com *Lys.* 219e2-4). Isto deixa apenas um par de diálogos no quarteto (*Apologia e Críton*) entre os quais dois diálogos não foram interpolados. *Híparco* e *Mino* formam um conjunto combinado (GROTE, 1865) que não encontra outro lar a não ser esse; o segundo é propedêutico tanto para o *Críton* quanto para a jornada feita nas *Leis* (*Min.* 319e3; cf. MORROW, 1960, p. 35-39), ao passo que o par espelha o *Sofista* (*Min.* 319e3; cf. *Hip.* 228b5-e7) e o *Político* (*Pol.* 309d1-4). Proponho que estes curiosos diálogos sejam conversas que Sócrates teve com o piedoso, mas anônimo carcereiro de idade indeterminada que rompe em prantos no *Fédon* (116d5-7)³⁴. O fato de que tanto Híparco quanto Mino sejam *personae non gratae* em Atenas ilustra quão comparativamente contido Sócrates tinha sido – e defensivamente patriótico quando confrontado por uma das verdades de Íon (*Ion.* 541c3-8)³⁵ – antes que sua cidade se livrasse definitivamente dele; apesar do *Híparco* e do *Mino*, o *Críton* revela que Sócrates nunca fez o mesmo com sua cidade. Isto cria o seguinte final para a OLDP: *Eutífron, Sofista, Político, Apologia, Híparco, Minos, Críton, Leis, Epínomis* e o visionário *Fédon* (§6). Vale a pena deixar explícito que Sócrates é o filósofo que o Estrangeiro de Eleia (*Soph.* 217a6b3 e *Pol.* 257b8-c1), em que pesem todas as suas divisões, nunca encontra, ao passo que o Estrangeiro de Eleia é, no máximo³⁶, o filósofo não-socrático já descrito (§4) por Sócrates no *Teeteto* (173c8-174a2; cf. 144c5-8). O Estrangeiro de Atenas, o teste final de Platão para o seu leitor/estudante (§7), também está prefigurado aí (*Thet.* 176a8-b3).

A OLDP tem agora um início encantador (*Protágoras*), um meio poderoso (*República*) e um final feliz (*Fédon*)³⁷. Antes de continuar, é necessário

³⁴ Somente se Sócrates tivesse acrescentado que os dois tinham passado o tempo *petteuóntes* essa conexão poderia ser chamada de “apertada”; teria também tomado isso óbvio (*Hip.* 229e3 e *Min.* 316c3). Mas a questão da Lei claramente liga o *Mino* e *Críton*. Considere também *Ap.* 41a3.

³⁵ Nem Íon nem ninguém ouviu falar de Apolodoro de Cízico; somente Platão preserva seu nome. Para os outros dois exemplos em *Ion.* 541d1-2 – um encontrado em Tucídides (4.50), o outro em Xenofonte (*Hel.* 1.15.18-9), ambos em Andócides – ver o trabalho inestimável de Nails, 2002 *ad loc.*

³⁶ Seguidores de Strauss (e.g., CROPSEY, 1995) tendem a ser guias extremamente confiáveis para os diálogos basanísticos, conquanto que se perceba que eles equivocadamente os tomam por “visionários”.

³⁷ Para a relação entre *Fédon* e *Protágoras* – evidência de que Platão criou uma verdadeira educação em ciclo – ver Reuter 2001, p. 82-83.

explicar por que a OLDP contém todos os trinta e cinco diálogos designados por Trásilo. É fácil sistematizar os diálogos de Platão – ou qualquer outro conjunto de evidências de outro campo de estudo – quando o crítico está autorizado o bastante para excluir qualquer evidência que não se encaixe a um sistema pré-concebido. Isto é precisamente o que Friedrich Schleiermacher fez (LAMM, 2000, p.232-233) e é o que está acontecendo de novo entre os proponentes da “cronologia dramática”: a autenticidade das *Leis* já está sendo negada (TEJERA, 1999, p.291-308; NAILS, 2002, p.328; e PRESS, 2007, p.57; 69) e o cronologicamente inexplicável *Menexeno* já mostra uma tendência a desaparecer (PRESS, 2007, p.72-73). Não fosse pelo testemunho de Aristóteles, o *Menexeno* teria sido retirado do cânon muito tempo antes (GUHTRIE, 1975, p.312). Encontrando um lar na OLDP – confortavelmente acomodado entre o *Ion* e o *Banquete* (§2) e sem dependência do testemunho de Aristóteles (cf. DEAN-JONES, 1995, p.52, n. 5) – o *Menexeno* pode ainda resgatar suas irmãs menos afortunadas, não mencionadas pelo Estagirita. Para o que interessa aqui, encontrar os lugares para o *Menexeno*, o *Híparco* e o *Mino* foi o problema mais desafiador encontrado na reconstrução da OLDP. Porém, excluir qualquer um deles porque “eles não se encaixam” teria viciado o projeto, pelo menos aos olhos de seu proponente. Com efeito, todos os trinta e cinco diálogos realmente se coadunam e assim a OLDP – *mirabile dictu* – é confirmada no exato momento em que ela confere autenticidade aos seus componentes mais desprezados. Mas seria impossível descobrir mesmo a localização geral do *Híparco* e do *Mino* – que parecem ser diálogos “precozes” em algum sentido de tal palavra – sem começar assumindo que a *República* é literalmente o centro da OLDP (§5): o décimo oitavo diálogo em uma série de trinta e cinco. Acontece que não havia lugar para o *Híparco* e para o *Mino* entre os dezessete diálogos que preparam para a *República*, ao passo que havia uma abertura para um conjunto combinado depois dela.

O elementar *Alcibiades Maior* – a primeira conversa entre Sócrates e Alcibiades – segue-se ao *Protágoras*, enquanto o *Alcibiades Menor* necessariamente vem em seguida em sentido cronológico. De modo mais importante, agora deixa de ser claro para Alcibiades (*Alc. Minor.* 148a8-b4) que as coisas que ele tinha originariamente esperado que Sócrates o ajudaria a adquirir são, realmente, dignas de aquisição (§1). A reabilitação da ignorância (*Alc. Minor.* 143b6-c3) coloca-se em claro contraste com as pretensões rivais do entendido *Hípias* (*Alc. Minor.* 147d6), que estava presente junto com Alcibiades e Sócrates na casa de Cálías (*Prot.* 315b9-c1 e 316a4). A inclinação de Platão a criar diálogos em par já foi observada no interstício da primeira tetralogia; este modelo é desde cedo estabelecido na OLDP, onde dois diálogos chamados *Hípias* estão emparelhados com dois *Alcibiades*, ambos começando pelo

“maior” (*Hip. Major.* 286b4-c2 e *Hip. Minor.* 363a1-2). Dado que Alcibíades seja um homem de ação e Hípias um suposto sabe-tudo, o *Amatores* (ou *Amantes Rivais*) lança uma ponte sobre o espaço (§2) existente entre um par (*Amat.* 132d4-5 com *Alc. Minor.* 143b6-c5 e 145c2) e outro (*Amat.* 133c11, 137b4 e 139a4-5 com *Hip. Minor.* 363c7-d4). O *Hípias Menor* se refere a Homero (*Hip. Minor.* 363a6-b1) e é, por conseguinte, naturalmente seguido pelo *Íon* (§3). O resultado é: *Protágoras*, *Alcibíades Maior*, *Alcibíades Menor*, *Amatores*, *Hípias Maior*, *Hípias Menor*, *Íon*, *Menexeno*, *Banquete* e então o basanístico *Lísis* (§7). Notar-se-á que a Tetralogia VII de Trásilo é idêntica, ao passo que a Tetralogia IV contém, haja vista a dificuldade de localizar o *Híparco*, apenas um erro perfeitamente compreensível. Notar-se-á também que o visionário *Banquete* (§6) é o nono diálogo na OLDP: o meio do caminho entre os dezessete diálogos anteriores à *República* (§5).

Entre o *Lísis* e a *República*, o maior problema é a localização do Teages. Completando o conjunto de cinco diálogos sobre a virtude (sem ele, não haveria nenhum diálogo dedicado à sabedoria), contendo a única referência explícita nos diálogos sobre a Expedição à Sicília, e sendo essencial para destravar uma passagem-chave na *República* (*Resp.* 496b7-c5), ele merece claramente um lar. É fácil de ver por que Trásilo o colocou em companhia do *Laques* e do *Cármides* (Tetralogia V), embora sua referência ao *Cármides* (*Thg.* 128d8-e1) sugira que ele não devia ter sido localizado antes dele. Mas o *Teages* também aponta retrospectivamente para o *Górgias* (*Thg.* 127e8-128a1), tal como o *Mênnon* o faz (*Men.* 70b2-3); de fato, o *Górgias* e o *Mênnon* aparentam ser inseparáveis (Tetralogia VI) tal como o *Laques* e o *Cármides*. É o retorno da “concessão divina” (*theía moíra* aparece primeiro em *Íon* 542a4; cf. *Men.* 99e6 e o *Thg.* 128d2) que sugere a resposta: o *Teages* fica entre o *Górgias* e o *Mênnon* (compare também *Grg.* 515d1, *Thg.* 126a9-10 e *Men.* 93b7-94e2) e prepara o leitor para levar a sério a conclusão do último (cf. Reuter, 2001). O perigo representado por Ânito une o *Mênnon* à acusação preliminar levantada contra Sócrates no *Clitofonte*. Para retornar, então, ao *Banquete*: o *Lísis* é seguido (cf. Tetralogias IV e V) pelo *Eutidemo*, onde Sócrates finalmente chega ao Liceu e Ctesipo (*Lj.* 203a4) ganha o amor de seu amado (*Euthd.* 300d5-7) de uma maneira que mostra quão bem ele foi ensinado (ALTMAN, 2007, p.371-375). Permanecendo no Liceu (§3), os homens lutando de armadura (*Euthd.* 271d3) juntam o *Eutidemo* ao *Laques* (*La.* 178a1), o qual é ligado, por seu turno, ao *Cármides*, não apenas como um diálogo sobre a virtude, mas pelo tema da Guerra (*La.* 181b1 e *Chrm.* 153a1; cf. *Smp.* 220e8-221a1 e 219e6). Deve ser enfatizado que o *Laques* fica antes do *Cármides* não apenas devido a sua ligação dramática com o *Eutidemo*, mas também em virtude da complexidade comparada do último (Cf. GUTHRIE, 1975, p.125; p.163). Outro tipo de

guerra irrompe no *Górgias*; a chegada tardia de abertura é uma brincadeira (*Grg.* 447a1-2). É o antigo eu varonil/covarde de Platão que conecta o *Cármides* – um diálogo preenchido com os parentes de Platão (NAILS, 2002, p.244) – ao *Górgias*. Em Cálicles encontramos o Aristocles pré-socrático (DODDS, 1959, p.14, n.1; BREMER, 2002, p.100-101) em quem Sócrates finalmente descobriu sua pedra de toque, pelo qual ele seria completado (cf. ARIETTI, 1991, p.92) e por meio do qual ele viria a ser “um bem para todo o sempre”³⁸. Essas conclusões devem ser resumidas: *Lísis*, *Eutidemo*, *Laques*, *Cármides*, *Górgias*, *Teages*, *Ménon*, *Clitofonte* e a *República*.

Trásilo acertou a tetralogia central: uma vez reconhecido o propósito do *Clitofonte*, *República*, *Timeu* e *Crítias* estão explicitamente ligados. A questão é: para onde ir a partir de lá? Os leitores de Tucídides já ouviram o bastante de Hermócrates, o siracusano (e.g., *Tuc.* 6.76.2-77.1; cf. *Crit.*108b8-4); não há nenhum diálogo chamado *Hermócrates* (pelo menos da autoria de Platão) da mesma forma que o *Filósofo* está faltando. O diálogo que rompe na véspera de seu discurso derradeiro (*Crítias*) precede o único diálogo que não começa em seu próprio começo. “Protarco” como seguidor³⁹ (*Phlb.* 11a1-2) é tão-somente a primeira anomalia do *Filebo*⁴⁰. Mas antes de proceder – e em reconhecimento ao fato de que a OLDP cai, por assim dizer, à beira do mundo em *Crítias* 121c5 – é necessário fazer um balanço. Somente os mais comprometidos proponentes da cronologia dramática negarão com base em sua estrutura (não o faz NAILS, 2002, p.320-321; 308) que o *Teeteto* precede o *Eutífron*. Entre o *Crítias* e o *Teeteto*, há espaço para quatro diálogos. Em ordem alfabética, os diálogos restantes são: *Crátilo*, *Parmênides*, *Fedro* e *Filebo*. Há poucas indicações dramáticas ou cronológicas com as quais trabalhar aqui, mas várias conexões “teóricas e metafísicas” emergem, especialmente quando a inclinação de Platão a apresentar diálogos em par é levada em conta. Tomados como um par, *Crátilo* e *Parmênides* preparam o caminho para a *gigantomakhía* descrita no *Sofista*

³⁸ A hipótese de que Cálicles (para nada dizer de um leitor moderno influenciado por Nietzsche) pode não mudar de opinião sob a influência de Sócrates no *Górgias* (Beverly, 2000, p. 375) é injustificada. No caso de Platão e Cálicles, compare *As You Like It* (IV.iii.135-137): “’Twas I; but ’tis not I. I do not shame to tell you what I was since my conversion so sweetly tastes being the thing I am.” [Era eu; mas não sou eu. Não me envergonho de dizer-lhe o que eu era desde que minha conversão agora me sabe tão docemente, sendo o que eu sou]. Reconhecer que Platão era inteiramente cômico da efetividade pedagógica de Sócrates e da sua própria, bem como da imortalidade literária que ocorreria aos dois juntos (*G.* 527d2-5), é um bom primeiro passo; muitos erros de interpretação podem também ser evitados ao se manter em mente que Platão amava a ambos, Adimanto e Glauco, seus brilhantes irmãos mais velhos imortalizados na *República*.

³⁹ O autor joga com o nome da personagem, que possui em si a ideia de ser o primeiro (*prótos*), não o seguidor de algo. N.T.

⁴⁰ Em suas publicações mais recentes, o autor alterou a posição do *Filebo* na OLDP, pondo-o um pouco mais à frente. A ordem fica: *Timeu*, *Crítias*, *Fedro*, *Parmênides*, *Filebo*. N.T.

(*Soph.* 246a4): não somente Heráclito (*Cra.* 411cl-5; 440e2) e Parmênides avaliam então os principais polos do pensamento pré-socrático (GUTHRIE, 1965, p.1), mas é provável que Platão também viu tais problemas sob essa luz (*Tht.* 152e2). Com uma referência a Eutífron (não o diálogo *Eutífron*), o *Crátilo* (*Cra.* 396d5) é atraído para o fim do quarteto enquanto ambos, *Fedro* e *Parmênides*, ocorrem fora de Atenas⁴¹. Ambos giram em torno de um discurso apresentado. Um conjunto mais ironicamente prazeroso é encontrado no *Fedro* e no *Filebo*: apesar do nome atraente dado por Platão ao último, o diálogo carece tanto de apelo sexual (todavia, ver WOOD, 2007) quanto de encanto; tais defeitos – mas não outros – são exuberantemente corrigidos no *Fedro*⁴².

Os resultados desta investigação podem ser agora apresentados:

A Ordem de Leitura dos Diálogos de Platão

<i>Protágoras</i>		<i>Timen</i>
<i>Alcibiades Maior</i>		<i>Crítias</i>
<i>Alcibiades Menor</i>		<i>Filebo</i>
<i>Erastai</i>		<i>Fedro</i>
<i>Hípias Maior</i>		<i>Parmênides</i>
<i>Hípias Menor</i>		<i>Crátilo</i>
<i>Íon</i>		<i>Teeteto</i>
<i>Menexeno</i>		<i>Eutífron</i>
<i>Banquete</i>	<i>República</i>	<i>Sofista</i>
<i>Lísis</i>		<i>Político</i>
<i>Eutidemo</i>		<i>Apologia</i>
<i>Laques</i>		<i>Hiparco</i>
<i>Cármides</i>		<i>Minos</i>

⁴¹ Sou grato a Catherine Zuckert por trazer essa conexão a minha atenção. Tenho deliberadamente decidido não revisar este artigo com base em meu subsequente encontro com *Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues* (Chicago, 2009); para a minha resenha desse importante livro, ver *Polis*, vol. 27, (2010), p.147-150. Sou profundamente grato a Zuckert por abordar a questão da OLDP no contexto de uma leitura pós-desenvolvimentista que concebe todos os trinta e cinco diálogos como dialeticamente coerentes; observo na resenha que a dependência da cronologia dramática da sua ordem “trocou uma forma de super-determinação cronológica por outra” (p.150).

⁴² Um sério problema necessita de atenção adicional: com base em qual concepção plausível do que Platão esperava que seus leitores soubessem devemos distinguir *Crítias* no *Crítias* do *Crítias* no *Cármides* (ROSENMEYER, 1949; LAMPERT e PLANEAUX 1998) e Céfalo no *Parmênides* do Céfalo na *República* (*Parm.* 126a1-4; cf. MILLER, 1986 p.18-23).

<i>Górgias</i>	<i>Críton</i>
<i>Teages</i>	<i>Leis</i>
<i>Mênon</i>	<i>Epínomis</i>
<i>Clitofonte</i>	<i>Fédon</i>

A *República* está no centro dos trinta e cinco diálogos (§2). Guiados pela OLDP, os estudantes/leitores de Platão seguem uma trilha aberta (§3) por terras de dificuldade gradualmente crescente (§1) que os prepara (§4) para a experiência culminante do ponto intermediário de suas jornadas (§5). Tal como um dos Guardiões imaginários, o leitor/estudante é conduzido à luz do Sol (§6) e então, antes de ser enviado de volta à política aos trinta e cinco anos de idade⁴³, é testado (§7)⁴⁴ – antes de deixar “a Academia” – quanto à força do seu compromisso com a Ideia do Bem⁴⁵.

A título de conclusão, nada mais natural que uma discussão acerca da OLDP terminasse com o livro VII da *República*⁴⁶. Em uma sentença condicional simples – tanto que será considerada em três partes – Sócrates oferece ao estudante/leitor uma amostra da pedagogia platônica pós-*República*. Na primeira parte da afirmação da sentença, Sócrates elucida as características negativas do inadequado Guardião a fim de trazer (ou começar a trazer) o verdadeiro filósofo à vista:

⁴³ Resp. 539e2-540a2 (Rocha Pereira): “Depois disso [sc. depois que os Guardiões completam trinta e cinco anos], debes mandá-los descer [*katabibastéoi*] novamente à tal caverna e forçá-los a exercer os comandos militares e quantos pertencem aos jovens, a fim de que não fiquem atrás dos outros, nem mesmo em experiência. E até nesses lugares têm de ser postos à prova [*basanistéoi*], a ver se, solicitados em todos os sentidos, se mantêm firmes ou se deixam abalar”.

⁴⁴ Resp. 537d3-8 (Rocha Pereira, com modificações): “Iogo que completem os trinta anos, depois de os seleccionares dentre os já escolhidos, debes elevá-los a maiores honrarias e observar, testando [*basanizonta*] a sua capacidade dialéctica, quem é capaz, prescindindo dos olhos e dos outros sentidos, de caminhar em direcção ao próprio Ser pela verdade. E então é que é a ocasião de grandes precauções, meu amigo”.

⁴⁵ Resp. 526d8-e7 (Rocha Pereira): “É preciso examinar se a parte central e mais adiantada tende para aquele objectivo, de fazer ver mais facilmente a ideia do bem. Ora tende para aí tudo o que força a alma a voltar-se para aquele lugar onde se encontra o mais feliz de todos os seres, o que ela de toda a maneira tem de contemplar. Está certo o que dizes. Portanto, se o que ela obriga a contemplar é a essência [*ousían*], convém-nos; se é o mutável [*génesin*], não nos convém”.

⁴⁶ Embora não tenham sido incluídas na OLDP, as *Cartas* devem ser lidas em tandem com a *República*, quicá entre os livros V e VI, de forma a cindir a segunda alternativa (“Siciliana”) em Resp. 473c11-d2. Por outro lado, Resp. 434e4-435a2 precisa ser lida (ou relida) à luz de Ep. 7.341c4-d2 (vide p. 6, n. 9). De qualquer forma, as *Cartas* devem ser lidas como uma obra literária integrada – com seu componente mais importante habilmente posto no centro (são treze cartas) – planejada com vistas a um objetivo pedagógico específico, não como uma coleção de documentos históricos precisos ou imprecisos, cuja veracidade somos desafiados a determinar. Vide Strauss, 2001, p. 586; Dornseiff, 1934; e Wohl, 1998.

Ora não é também da mesma maneira relativamente ao bem [*toú agathoú*]? Quem não for capaz de definir [*diorisasthai*] com palavras [*tō lógō*] a ideia do bem [*tēn toú agathoú idéan*], separando-a de todas as outras [*apò tōn állon pánton aphelōn*]. (Resp. 534b8-c1; Rocha Pereira)

Aplicadas à OLDP, essas palavras indicam que: (1) se o Bem está presente no diálogo (*tō lógō*)⁴⁷, mas escondido, o estudante deve encontrá-lo; (2) se a presença do Bem é meramente aparente, o estudante deve expor tal aparência como fraudulenta; (3) se o Bem está inteiramente ausente, isso é decisivo para qualquer outra coisa que o discurso possa conter; e (4) se o Bem está presente, o estudante deve abrir caminho para ele.

... a quem não for capaz (...), como se estive numa batalha, exaurindo todas as refutações, esforçando-se por dar provas, não através do que parece, mas do que é, avançar através de todas estas objecções com um raciocínio infalível ...⁴⁸ (Resp. 534c1-3; Rocha Pereira)

Interpretar a maioria dos diálogos pós-*República* na OLDP (as exceções sendo os diálogos da Tetralogia I) será análogo a ir para a guerra. Onde o *kehorismós* entre Ser e Devir (definido pela unitária e transcendente Ideia do Bem) passa despercebido (*Phlb.* 23d9-10) ou é atacado (cf. Gadamer 1986, p. 13) – como será de várias formas por Timeu, por Parmênides, pelos Estrangeiros de Eleia e de Atenas, mesmo pelo próprio Sócrates (*Phlb.* 27b8-9; cf. Westerink 1990, p. 39.26-29) – o estudante/leitor deve defendê-lo *dià pánton elénkhon*. Ao avaliar os argumentos de homens como esses – cavalheiros veneráveis, inteligentes e impressionantes – o estudante/leitor deve julgar e criticar somente com base no Ser (*kat'ousían*) e não de acordo com o que parece ser respeitável (*mè katà dóxan*), mesmo que isso signifique refutar (*elénkein*) o próprio Sócrates. Os estudantes devem, eles mesmos, provar que estão aptos a passar por todos esses testes com o que Sócrates chama de “discurso intacto.” Altos são os riscos, como a *apodosis* finalmente revela:

não dirás que uma pessoa nestas condições não conhece o bem em si, nem qualquer outro bem, mas, se acaso toma contato com alguma imagem, é pela

⁴⁷ Notar-se-á que, embora eu tenha mantido a tradução de Shorey nessa primeira seção (usarei traduções próprias nas duas próximas), sua tradução de *tō lógō* como “seu discurso” é deveras restritiva. Sugiro que o estudante, não enquanto proferindo sua própria fala, mas enquanto lendo qualquer diálogo particular (como se fosse *tō [toú Plátōnos] lógō*) deve estar apto a separar (i.e., a *diorisasthai* por *aphelōn*) o trigo (i.e., *tēn toú agathoú idéan*) do joio (i.e., *apò tōn állon pánton*), todos explicitamente nomeados, definidos e tratados como tal.

⁴⁸ Na versão original deste artigo a citação foi traduzida pelo autor: ... and who cannot, as if in battle, through all refutations emerging], not eager to refute by recourse to opinion but to essence, proceeding throughout its way in all of these [sc. refutations] with the discourse untapped... N. T.

opinião e não pela ciência que agarra nela (...).⁴⁹ (*Resp.* 534e4-6; Rocha Pereira)

Essa sentença condicional é o “Hino de Batalha da *República*”. Ele deve soar nos ouvidos dos leitores/estudantes enquanto estão empenhados nos “severos estudos”⁵⁰ que se seguem à *República* na OLDP.

Há uma observação final. Independentemente do papel que a OLDP exerceu quando o próprio Platão presidiu a Academia, há algumas indicações em *República* VII de que deixar aos outros o prazer de reconstruí-la pode ter sido a intenção de seu criador, para tornar-se parte de um currículo eterno,⁵¹ oculto à visão normal (*Resp.* 432d7-e3). Essa questão gira em torno do quão amplamente alguém interpreta *tà mathémata* em *Resp.* 537b8-c3.⁵² Se se aplicar apenas às cinco ciências matemáticas do livro VII, é difícil dizer por que Sócrates – que tem sido bastante cuidadoso ao discuti-las na ordem adequada (*Resp.* 528a6-b2) – se lhes refere como *khýden mathémata*: não são as cinco ciências como ensinadas aos Guardiões imaginários, mas os trinta e cinco diálogos, da forma como chegaram até nós, que estão “misturados” (*khýden*). Em cada caso, a busca pela OLDP tem sido e continuará sendo por muito tempo um prazeroso e perfeitamente inofensivo exercício de dialética como descrito por Sócrates⁵³. Entretanto, ainda que a reconstrução da OLDP possa ser considerada mais séria que um passatempo meramente prazeroso, não se

⁴⁹ Na versão original deste artigo a citação foi traduzida pelo autor: the man who lacks this power, you will say, does not really know the good itself or any particular good, but if he joins himself in any way to some image he does so by reputation but not knowledge.

⁵⁰ *Resp.* 535b6-9 (Rocha Pereira): “Precisam, meu caro, de ter agudeza de espírito e não ter dificuldade em aprender. É que as almas tomam-se muito mais do receio dos estudos aturados [ἐν ἰσχυροῖς μαθήμασιν] do que dos exercícios de ginástica. Efectivamente, o esforço que fazem é mais íntimo, uma vez que é só deles, e não partilhado pelo corpo”.

⁵¹ *Resp.* 531c9-d4 (Rocha Pereira): “Julgo que o estudo metódico de todas estas ciências que analisámos [*hē toutōn pántōn hōn dialēlythamen méthodos*], se atingir o que há de comum e aparentado entre elas [*epi tēn allēlōn koinōnian aphikēthai kai syngéneian*] e demonstrar [*sylogisthē*] as afinidades recíprocas, contribuirá para a finalidade que pretendemos, e o nosso esforço não será vão; caso contrário, será inútil”.

⁵² *Resp.* 537b8-c3 (Rocha Pereira): ‘Como não seria’. [Sócrates diz:] Depois desse período, os que forem escolhidos, de entre os que completaram vinte anos, terão honras mais elevadas do que os outros, e apresentar-se-lhes-ão em conjunto [*synaktéon*] os estudos feitos à mistura [*tá te khýden mathémata*] na infância, para verem o parentesco [*eis synopsisin*] dos estudos uns com os outros e com a natureza do Ser”. O que Sócrates aqui chama de *synopsis* eu chamo de OLDP: uma visão do todo dos únicos *mathémata* sobreviventes de Platão cuja reconstrução realizaria o *synaktéon* ordenado de acordo com o parentesco (i.e., os vários elos que ele usa para unir os Diálogos) e a natureza do Ser (sc. o dualismo metafísico do livro VII da *República*, i.e., o Platonismo).

⁵³ *Resp.* 537c4-7 (Rocha Pereira): “Só esse aprendizado permanecerá solidamente naqueles em que se fizer. – É também a melhor prova para se saber se uma natureza é dialéctica ou não, porque quem for capaz de ter uma vista de conjunto [*synoptikós*] é dialéctico; quem o não for, não é”.

pode perder de vista o Platão divertido, aquele que criou as mais belas flautistas que já dançaram, eternamente entrelaçadas, de braços dados.

Referências

- ALTMAN, W. H. F. “Leo Strauss and the Euthydemus”. In: *The Classical Journal*, v. 102, n. 4, (2007), p. 355-379.
- _____. “Altruism and the Art of Writing: Plato, Cicero, and Leo Strauss”. In: *Humanitas*, v. 22, n. 1-2, (2009), p. 68-98.
- ANNAS, J. “Plato and Aristotle on Friendship and Altruism”. In: *Mind*, v. 86, n. 344 (1997), p. 532-554.
- _____. *Platonic Ethics, Old and New*. Ithaca: Cornell University Press, 1999.
- ARIETI, J. A. *Interpreting Plato: The Dialogues as Drama*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1991.
- VON ARNIM, H. *Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros*. Berlin: Teubner, 1914.
- BADIAN, E. “The Peace of Callias”. In: *The Journal of Hellenic Studies*, v. 107, (1987), p. 1-39.
- BAILLY, J. A. *Plato’s Euthyphro and Clitophon*. Newburyport: Focus, 2003.
- BEVERSLUIS, J. *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato’s Early Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000
- BOWE, G. S. Review of Jacques A. Bailly, *Plato’s Euthyphro and Clitophon*. *Bryn Mawr Classical Review* 2004.05.12 (<http://bmcr.brynmawr.edu/2004/2004-05-12.html>).
- BREMER, J. *Plato and the Founding of the Academy*. Lanham: University Press of America, 2002.
- BRUELL, C. “Thucydides’ View of Athenian Imperialism”. In: *American Political Science Review*, v. 68, n. 1, (1974), p. 11-17.
- _____. *On the Socratic Education: An Introduction to the Shorter Platonic Dialogues*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1999.
- BURNET, J. *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press, 1900-1907.
- CAWKWELL, G. L. “The King’s Peace”. In: *The Classical Quarterly*, v. 31, n.1, (1981), p. 69-83.

- CHANG, K.-C. "Plato's Form of the Beautiful in the Symposium versus Aristotle's Unmoved Mover in Metaphysics" (Λ). *The Classical Quarterly*, v. 52, n. 2, (2002), p. 431-446.
- CHERNISS, H. *The Riddle of the Early Academy*. Berkeley: University of California Press, 1945.
- COOPER, J. M. & Hutchinson, D. S. (eds.). *Plato: Complete Works*. Chicago: Hackett Publishing, 1997.
- CORNFORD, F. H. *The Unwritten Philosophy and Other Essays*. Ed. W. K. C. Guthrie. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
- _____. "The Doctrine of Eros in Plato's *Symposium*". In: VLASTOS, G. (ed.). *Plato: A Collection of Critical Essays 2*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1971, p. 119-131.
- COVENTRY, L. "Philosophy and Rhetoric in the *Menexenus*". In: *The Journal of Hellenic Studies*, v. 109, (1989), p. 1-15.
- CROSEY, J. *Plato's World: Man's Place in the Cosmos*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- DANZIG, G. "Intra-Socratic Polemics: The *Symposia* of Plato and Xenophon". In: *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, v. 45, n. 4, (2005), p.331-358.
- DEAN-JONES, L. "Menexenus—Son of Socrates". In: *The Classical Quarterly*, v.45, n. 1, (1995), p. 51-57.
- DENYER, N. (ed.) *Plato: Alcibiades*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- DODDS, E. R. *Plato, Gorgias: A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1959.
- DORNSEIFF, F. "Platons Buch 'Briefe'". In: *Hermes*, v. 69, (1934), p. 223-226.
- DOUGLAS, A. E. M. *Tulli Ciceronis: Brutus*. Oxford: Clarendon. Press, 1966.
- DOVER, K. J. "The Date of Plato's *Symposium*". In: *Phronesis*, v. 10, n. 1, (1965), p. 52-20.
- DUNN, M. The Organization of the Platonic Corpus Between the First and Second Century a.D. (Ph.D. dissertation, Yale University, 1974)
- _____. "Iamblichus, Thrasyllus, and the Reading order of the Platonic Dialogues". In: HARRIS, R. B. (ed.). *Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern* 1. Albany: State University of New York Press, 1976, p. 59-80.

- EHRENBERG, V. "Polypragmosyne: A Study in Greek Politics". In: *The Journal of Hellenic Studies*, v. 67, (1947), p. 46-67.
- FANTHAM, E. *The Roman World of Cicero's De Oratore*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- FERRARI, G. R. F. "Comments on Nightingale and Szlezák". In: MICHELINI, A. N. (ed.). *Plato as Author: The Rhetoric of Philosophy*. Leiden: Brill, 2003, p. 241-245.
- FESTUGIÈRE, A. J. "L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve/VIe siècles". In: *Museum Helveticum*, v. 26, (1969), p. 281-296.
- FINLEY, J. H. Jr. "Euripides and Thucydides". In: *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 49, (1938), p. 23-68.
- FORDE, S. "Thucydides and the Causes of Athenian Imperialism". In: *American Political Science Review*, v. 80, n. 2, (1986), p. 433-448.
- FREDE, M. "Plato's Arguments and the Dialogue Form". In: KLAGGE, J. C. & SMITH, N. D. (eds.). *Methods of Interpreting Plato and his Dialogues*. Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 201-219.
- GADAMER, H.-G. *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. Tr. P. C. Smith. New Haven: Yale University Press, 1986.
- GAISER, K. *Platons ungeschriebene Lehre: Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1963.
- GEIER, A. *Plato's Erotic Thought: The Tree of the Unknown*. Rochester: University of Rochester Press, 2002.
- GONZALEZ, F. J. "Plato's Lysis: An Enactment of Philosophical Kinship". In: *Ancient Philosophy*, v. 15, (1995), p. 69-90.
- _____. "Socrates on Loving One's Own: A Traditional Conception of ΦΙΛΙΑ Radically Transformed". In: *Classical Philology*, v. 95, (2000a), p. 379-398.
- _____. "The Eleatic Stranger: His Master's Voice?". In: PRESS, G. A. (ed.). *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*. Lanham: Rowman and Littlefield, 2000b.
- GRISWOLD, C. L. Jr. "E Pluribus Unum? On the Platonic 'Corpus'". In: *Ancient Philosophy*, v. 19, (1999), p. 361-397.
- _____. "E Pluribus Unum? On the Platonic 'Corpus': the Discussion Continued". In: *Ancient Philosophy*, v. 20, (2000), p. 195-197.

_____. "Reading and Writing Plato". In: *Philosophy and Literature*, v. 32, (2008) p. 205-216.

GROTE, G. *Plato and the Other Companions of Sokrates*. London: John Murray, 1865.

GRUBE, G. M. A. "The Cleitophon of Plato". In: *Classical Philology*, v. 26, n. 3, (1931) p. 302-308.

GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

_____. *A History of Greek Philosophy 3*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

_____. *A History of Greek Philosophy 4*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

_____. *A History of Greek Philosophy 5*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

HALPERIN, D. M. "Platonic Erôs and What Men Call Love". In: *Ancient Philosophy* v. 5, (1985) p. 161-204.

_____. "Plato and Erotic Reciprocity". In: *Classical Antiquity* v. 5, (1986), p.60-80.

_____. "Why is Diotima a Woman?" In: *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*. New York: Routledge, 1990, 113-151.

_____. "Plato and the Erotics of Narrativity". In: KLAGGE, J. C. & SMITH, N. D. (eds.). *Methods of Interpreting Plato and his Dialogues*. Oxford: Oxford University Press, p. 93-129.

_____. "Love's Irony: Six Remarks on Platonic Eros". In: BARTSCH, S. & BARTSCHERER, T. (eds.). *Erotikon: Essays on Eros Ancient and Modern*. Chicago: University of Chicago Press, 2005, p. 48-58.

HAMILTON, E. *The Greek Way*. New York: W. W. Norton, 1930.

HEIDEL, W. A. *Pseudo-Platonica*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986.

HOERBER, R. G. "Plato's *Lysis*". In: *Phronesis*, v. 4, n. 1, (1959), p. 15-28.

HOWLAND, J. "Re-Reading Plato: The Problem of Platonic Chronology". In: *Phoenix*, v. 45, n. 3, (1991), p. 189-214.

JOYAL, M. "Socrates and the Sicilian Expedition". In: *L'Antiquité Classique*, v.63, (1994), p. 21-33.

- KAHN, C. H. "Plato's Funeral Oration: The Motive of the *Menexenus*". In: *Classical Philology*, v. 58, n. 4, (1963), p. 220-234.
- _____. "Did Plato Write Socratic Dialogues?" *Classical Quarterly*, v. 31, n. 2, (1981a), p. 305-320.
- _____. "Aristotle and Altruism". In: *Mind*, v. 90, n. 347, (1981b), p. 20-40.
- _____. "Plato's Charmides and the Proleptic Reading of Socratic Dialogues". In: *Journal of Philosophy*, v. 85, n. 10, (1988) p. 541-549.
- _____. "Proleptic Composition in the Republic, or Why Book 1 Was Never a Separate Dialogue". In: *Classical Quarterly*, v. 43, n. 1, (1993), p. 131-142.
- _____. *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- _____. "Response to Griswold". In: *Ancient Philosophy*, v. 20, n. 1, (2000), p.189-193.
- KRAMER, H.J. *Arete bei Platon und Aristoteles*. Heidelberg: C. Winter, 1959.
- KREMER, M. *Plato's Clitophon: On Socrates and the Modern Mind*. Lanham: Lexington Books, 2004.
- LAMM, J. "Schleiermacher as Plato Scholar". In: *Journal of Religion*, v. 80, n. 2, (2000) p. 206-239.
- LAMPERT, L. & PLANEAUX, C. "Who's Who in Plato's *Timaeus-Critias* and Why". In: *Review of Metaphysics*, v. 52, (1998), p. 87-125.
- MANSFELD, J. 1994. *Prolegomena: Questions to be Settled Before the Study of an Author, or a Text*. Leiden: Brill, 1994.
- MILLER, M. H. Jr. "Platonic Provocations: Reflections on the Soul and the Good in the Republic". In: O'MEARA, D. J. (ed.). *Platonic Investigations*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1985, p. 163-193.
- _____. *Plato's Parmenides: The Conversion of the Soul*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- MONOSON, S. S. "Citizen as erastes: Erotic Imagery and the Idea of Reciprocity in the Periclean Funeral Oration". In: *Political Theory*, v. 22, n. 2, (1994) p. 253-276.
- _____. "Remembering Pericles: The Political and Theoretical Impact of Plato's *Menexenus*". In: *Political Theory*, 26, n. 4, (1998), p. 489-513.
- MORRISON, J. S. "Four Notes on Plato's *Symposium*". In: *Classical Quarterly*, v. 14, n 1, (1964), p. 42-55.

- MORROW, D. R. *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*. Princeton: Princeton University Press, 1960.
- NAILS, D. "Plato's 'Middle' Cluster". In: *Phoenix*, v. 48, n. 1, (1994), p. 62-67.
- _____. *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis Hackett Publishing, 2002.
- _____. "Tragedy Off-Stage". In: LESHER, J. H., NAILS, D. & SHEFFIELD, F. C. C. (eds.), *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006, p. 179-207.
- NIGHTINGALE, A. W. "The Folly of Praise: Plato's Critique of Encomiastic Discourse in the *Lysis* and *Symposium*". In: *Classical Quarterly*, v. 43, n.1, (1993), p. 112-130.
- O'NEILL, W. *Proclus: Alcibiades I. A Translation and Commentary*. The Hague, Nijhoff, 1965.
- ORWIN, C. "The Case against Socrates: Plato's *Clitophon*". In: *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, v. 15, n. 4, (1982), p. 741-753.
- OSBORNE, C. *Eros Unveiled: Plato and the God of Love*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- PAKALUK, M. *Aristotle, Nicomachean Ethics, Books VIII and IX. Translated with a Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- _____. *Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- PANGLE, T. L. (ed.) *The Roots of Platonic Political Philosophy: Ten Forgotten Socratic Dialogues, Translated, with Interpretive Studies*. Ithaca: Cornell University Press, 1987.
- PENNER, T. & ROWE, C. *Plato's Lysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- PLANEAUX, C. "Socrates, an Unreliable Narrator? The Dramatic Setting of the *Lysis*". In: *Classical Philology*, v. 96, n. 1, (2001), p. 60-68.
- PLATÃO. *Banquete*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. 3 ed. Belém: EDUFPA, 2011.
- _____. *Górgias*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. 2 ed. Belém: EDUFPA, 1980.

_____. *República*. Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira. 9 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

POSTER, C. "The Idea(s) of Order of Platonic Dialogues and Their Hermeneutic Consequences". In: *Phoenix*, v. 52, n. 3/4, (1998), p. 282-298.

PRESS, G. A. "Principles of Dramatic and Non-Dogmatic Plato Interpretation". In: PRESS, G. A. (ed.). *Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations*. Lanham: Rowman and Littlefield, 1993, p. 107-127.

_____. *Plato: A Guide for the Perplexed*. London: Continuum, 2007.

PRICE, A. W. *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

REALE, G. *Plato and Aristotle*. Ed. and tr. J. R. Catan. Albany: State University of New York Press, 1990.

RENAULT, M. *The Last of the Wine*. New York: Pantheon, 1956.

REUTER, M. "Is Goodness Really a Gift from God? Another Look at the Conclusion of Plato's *Meno*". In: *Phoenix*, v. 55, n. 1/2, (2001), p. 77-97.

ROSENMEYER, T. G. "The Family of Critias". In: *American Journal of Philology*, v. 70, (1949), p. 404-410.

ROWE, C. "*Cleitophon and Minos*". In: ROWE, C. & SCHOFIELD, M. (eds.). *Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

RYLE, G. *Plato's Progress*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.

SALKEVER, S. G. "Socrates' Aspasian Oration: The Play of Philosophy and Politics in Plato's *Menexenus*". In: *American Political Science Review*, v. 87, (1993), p. 133-143.

SALMAN, C. "Anthropogony and Theogony in Plato's *Symposium*". In: *The Classical Journal*, v. 86, (1991), p. 214-225.

SAYRE, K. M. *Plato's Literary Garden*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995.

SHANSKE, D. *Thucydides and the Philosophical Origins of History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

SCOTT, G. A. *Plato's Socrates as Educator*. Albany: State University of New York Press, 2000.

SHEFFIELD, F. C. C. *Plato's Symposium: The Ethics of Desire*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

- SHOREY, P. *The Unity of Plato's Thought*. Chicago: Chicago University Press, 1903.
- SLINGS, S. R. *Plato: Clitophon*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- SNYDER, H. G. *Teachers and Texts in the Ancient World: Philosophers, Jews and Christians*. London: Routledge, 2000.
- SOUILHÉ, J. *Platon: Oeuvres Complètes* 13.1. Paris: Les Belles Lettres, 1949.
- STENZEL, J. *Plato der Erzieher*. Leipzig: F. Meiner, 1928.
- STRAUSS, L. "On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy". In: *Social Research*, v. 13, n. 1/4, (1946), p. 326-367.
- _____. *Natural Right and History*. Chicago: Chicago University Press, 1953.
- _____. *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago: Chicago University Press, 1983.
- _____. "Plato". In: STRAUSS, L. & CROUSEY, J. (eds.), *History of Political Philosophy* 3. Chicago: Chicago University Press, 1987, p. 33-89.
- _____. *Gesammelte Schriften 3: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften—Briefe*. Ed. H. Meier, with W. Meier. Stuttgart and Weimar: J. B. Metzler, 2001.
- SZLEZÁK, T. A. *Reading Plato*. Tr. G. Zanker. London: Routledge, 1999.
- TARRANT, H. *Thrasylan Platonism*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- TEJERA, V. *Plato's Dialogues One By One*. Lanham: University Press of America, 1999.
- THESLEFF, H. "The Interrelation and Date of the Symposia of Plato and Xenophon". In: *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, v. 24, (1978), p. 157-170.
- WESTERINK, L. G. (ed.) *Prolegomènes à la philosophie de Platon*. Tr. by J. Trouillard with A. P. Segonds. Paris: Les Belles Lettres, 1990.
- WIRTH, A. "Lysidem post a. 394 a. Chr. n. compositum esse". In: *American Journal of Philology*, v. 16, (1895), p. 211-216.
- WOHL, V. "Plato avant la lettre: Authenticity in Plato's Epistles". In: *Ramus* v. 27, (1998), p. 60-93.
- _____. *Love Among the Ruins: The Erotics of Democracy in Classical Athens*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

WOOD, J. L. "Politics and Dialogue in the *Philebus*". In: *Interpretation*, v. 34, (2007), p. 109-128.

ZAPPEN, J. P. *The Rebirth of Dialogue: Bakhtin, Socrates, and the Rhetorical Tradition*. Albany: State University of New York Press, 2004.

ZIOLKOWSKI, J. E. "The Bow and the Lyre: Harmonizing Duos in Plato's *Symposium*". In: *Classical Journal*, v. 95, (1999) p. 19-35.

ZUCKERT, C. H. *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

E-mail: reusengler@gmail.com

Recebido: 3/2018

Aprovado: 4/2019