

TRADUÇÃO DE PLATÃO: INFORMAL OU ERUDITA?

Oswaldo Cunha NETO¹

RESUMO: Se, por um lado, os diálogos de Platão foram escritos em um grego relativamente coloquial e fluente do século V a.C, por outro, esses mesmos diálogos consolidaram o início da Filosofia Ocidental - arraigada na precisão conceitual e em elaboradas reflexões acerca do homem e do *cosmo* como um todo. Em outras palavras, a questão que este texto propõe é: como traduzir diálogos que abarcam tanto informalismos próprios da linguagem dialogada quanto reflexões e conceitos restritos ao campo da erudição? Limitar-me-ei a analisar o diálogo *Protágoras*, todavia, ainda que ele tenha vários exemplos que poderiam eventualmente ser usados em grande parte dos diálogos escritos por Platão, não tenho a pretensão de sugerir uma resposta definitiva para a questão que proponho; para isso, seria necessário, obviamente, incluir todos os diálogos do filósofo na investigação.

Palavras-chave: Diálogos, Platão, testemunho histórico, Protágoras, sofistas.

ABSTRACT: Plato's dialogues were written, on the one hand in a relatively colloquial and fluent Greek from the fifth century BC and, on the other hand, these same dialogues consolidated the beginning of Western Philosophy – rooted in conceptual precision and elaborate thinking about the man and the *cosmos* as a whole. In other words, the arising question by this paper is: how to translate dialogues that encompass both a dialogical language informality and an elaborate thinking and conceptions restricted to field of scholarship? I limit myself to analyze the Protagoras dialogue but, although it has several examples that could eventually be applied to most of the dialogues written by Plato, I do not intend to suggest a definitive answer to the proposed question, this would require, of course, to include all dialogues of the philosopher in the investigation.

Keywords: Dialogues, Plato, historical testimony, Protagoras, sophists.

1. O informal versus o erudito

Nossas traduções (mesmo as melhores) partem de um falso princípio, elas querem germanizar o sânscrito, o grego, o inglês, ao invés de sanscritizar, grecizar, anglicizar o alemão. Elas possuem um respeito muito maior diante dos próprios usos lingüísticos do que diante do espírito da obra estrangeira...O erro fundamental de quem traduz é apegar-se ao estado fortuito da própria língua, ao invés de deixar-se abalar violentamente pela língua estrangeira. Sobretudo quando traduz de uma língua muito distante, ele deve remontar aos elementos últimos da própria língua, onde palavra, imagem e som se tornam um só; ele tem de ampliar e aprofundar sua língua por meio do elemento estrangeiro [...] (Heidermann citado por Benjamin, 2001, p. 211)

Tencionando aproximar-me da proposta de Heidermann (mais interessado no rigor conceitual e filosófico do diálogo escrito por Platão e, portanto, disposto a reproduzir fielmente os termos originais, do que esperançoso de que seja possível existir uma tradução que 'grecize' o português), vou me servir da tradução do diálogo *Protágoras*, detendo-me, sobretudo, a *expressões idiomáticas, termos que remetem à história* e em *conceitos filosóficos*

1 Mestrando do Departamento de Linguística, área de Estudos Clássicos, da Unicamp.

propriamente ditos. Procurarei os exemplos mais relevantes para refletir sobre algumas conjecturas relativas às opções de tradução que visam tanto à fidelidade e precisão semântica (em relação aos termos históricos e aos conceitos filosóficos) quanto à reprodução de expressões idiomáticas próprias de uma conversa fluente entre dois ou mais interlocutores (em relação às expressões coloquiais presentes no diálogo).

Como pretendo mostrar a seguir, enquanto *expressões idiomáticas* como: “Ἐἴτα τὶ τοῦτο;” poderiam ser traduzidas informalmente como “E daí?”, *termos que remetem à história* como: “πόλις” seriam melhores traduzidos não como “cidade”, e sim como “*pólis*” mesmo, enquanto que *conceitos filosóficos* como: “τέχνη”, a meu ver, deveriam ser apenas transliterados e, portanto, não traduzidos. Apresento, a seguir, as ocorrências mais significativas de cada um dos aspectos que examinei para justificar minha posição quanto ao dilema levantado, ou seja, qual perspectiva deve ser privilegiada na tradução de um diálogo filosófico: a da fluidez coloquial, própria da linguagem informal, ou do rigor conceitual, própria da linguagem erudita?

1.1 – Expressões idiomáticas:

- 1.1.1: “Ἐἴτα τὶ τοῦτο;”;

Logo no começo do diálogo, em 309 a 6, na primeira fala de Sócrates, depois de um “Amigo” lhe perguntar sobre Alcibíades, insinuando que esse já não tem mais o rosto sem barba, Sócrates lhe pergunta: “Ἐἴτα τὶ τοῦτο;” que eu traduzo como “E daí?”. Esta é a melhor solução que encontrei para traduzir, como uma expressão, o advérbio “Ἐἴτα” que é usado para denotar a sequência de algo, unido ao pronome interrogativo “τίς” (o quê?) e ao pronome demonstrativo “οὗτος” (isso, disso). Outras traduções preferem “O que então?”, que não me soa tão fluente e natural como alguma expressão que usaríamos em uma linguagem dialogada.

- 1.1.2: “ἡ παρ’ ἐκείνου φαίνει;”;

Em 309 b 2, o “Amigo” pergunta a Sócrates, ainda se referindo a Alcibíades: “ἡ παρ’ ἐκείνου φαίνει;” que traduzo como: “Então você vem da companhia dele?”. A questão é formulada pelo advérbio “ἡ” (de fato, na verdade), pela preposição “παρά”, que unida ao pronome no genitivo “ἐκείνου” significa “de junto daquele” e pelo verbo “φαίνω” que, em contextos em que não há nenhuma conotação filosófica oculta, significa simplesmente “aparecer”, “surgir”. Embora usemos eventualmente o verbo “aparecer” para

perguntar de onde alguém vem, penso que nos soa bem mais natural “Então você *vem* da companhia dele?” do que “Então você *aparece* da companhia dele?”. Ou seja, em nome da naturalidade e da fluidez da fala, até mesmo o significado de alguns verbos podem ser adaptados às nossas expressões, para que seja reproduzida a mesma “idéia”; tanto em relação ao significado quanto em relação ao coloquialismo.

- 1.1.3: “Καλλία τῷ Ἰππονίκου”;

Em 311 a 2 o jovem Hipócrates, pedindo a Sócrates que o apresente ao sofista Protágoras, afirma que este encontra-se hospedado junto a “Καλλία τῷ Ἰππονίκου”, que traduzo como “Cálias de Hipônico”. Embora a expressão possa ser traduzida como “Cálias, filho de Hipônico”, opto por mantê-la como ela aparece no original justamente para reproduzir a informalidade e concisão própria da linguagem dialogada, também presente em nossa língua. Além do mais, nessa ocorrência específica, o grego, assim como o português, determina o parentesco mais explicitamente quando necessário, como na passagem 309 c 10, em que o “Amigo” se refere a Alcibiades como o “τοῦ Κλεινίου υἱό:” ; o “filho de Clíniás”, onde “filho”, “υἱό:” (genitivo de “υἷο:”), aparece explicitamente.

- 1.1.4: “φημί”;

A seguir chamo atenção para o verbo “φημί”. Embora não se trate exatamente de uma “expressão”, sua flexibilidade de sentidos merece destaque idiomático. Em 332 e 8, por exemplo, depois de Protágoras já ter dado mostras de que estava incomodado com as tentativas insistentes de Sócrates induzi-lo a afirmar coisas que não concordava, Protágoras diz: “φημί”, que traduzo como “tá bom”. Minha escolha se justifica pelo fato de que, quando é precedido por perguntas negativas, como é o caso, “φημί” pode significar simplesmente uma resposta afirmativa como “sim”,² “ok”. Optei pelo “tá bom” para destacar o cansaço do personagem Protágoras. Traduzir o verbo aqui como “sim” ou “concordo”, de acordo com o que podemos ler em outras traduções, parece-me sutilmente sugerir que o personagem Protágoras estaria de acordo com o personagem Sócrates, quando, na verdade, o personagem Protágoras deixa evidente que está mais apto a “aturar” o personagem Sócrates do que exatamente “concordar” com ele.

Todos esses exemplos que selecionei dão uma mostra de que traduzir expressões idiomáticas do grego por expressões de mesmo sentido em nossa língua, ao invés de diminuir

2 Dezotti, Malhadas, Neves (2010).

o conteúdo filosófico dialogado, apenas reproduz a linguagem fluida e coloquial dos interlocutores, exatamente a mesma que está presente em vários momentos dos diálogos filosóficos. Não obstante, como veremos nos outros itens desse texto, haverá momentos em que o diálogo retrata informações e conceitos que requerem, na tradução, uso de termos específicos, precisos e, portanto, inexistentes em falas coloquiais.

1.2 – Termos que remetem à história:

Segundo Eliot (1950): “Temos necessidade de um olho que possa ver o passado em seu lugar, com suas diferenças em relação ao presente e, não obstante, tão vivo que nos seja presente como o presente.” citado por Gentili (1996, p. 479).

Para não incorrer naquilo que Gentili chama de “contemporaneidade falsa e artificial”,³ além da preocupação em bem traduzir as expressões idiomáticas, também é imperioso estar atento às sutis diferenças lexicais em relação a determinadas palavras normalmente traduzidas por termos comuns ao nosso vocabulário, mas que tendem a deturpar e a falsificar informações e concepções históricas relevantes.

- *1.2.1: “πόλι:” e “δήμο:”;*

Em 309 c 3, por exemplo, quando o “Amigo” se surpreende com Sócrates pelo fato de Alcibiades não ter lhe chamado a atenção, termina sua colocação afirmando que não há quem seja mais belo do que Alcibiades, ao menos nesta “πόλει” (dativo de πόλι:), que traduzo como “pólis”. Embora a tradução mais adotada seja “cidade”, faço questão de usar “pólis” por se tratar de um termo histórico que não significa simplesmente uma “aglomeração de pessoas em determinada área geográfica com um certo número de casas próximas entre si”,⁴ e sim “uma cidade-Estado da Grécia Antiga”.⁵ Além de já ter sido dicionarizado, o termo 'pólis' e mesmo seus derivados 'político', 'política', remetem etimologicamente a uma região e a um momento específico da história, a Grécia Antiga.

Caso semelhante acontece com o termo “δήμο:”. Em 309 d 3, o “Amigo”, para perguntar a Sócrates se ele estava na companhia de Protágoras, usa o verbo “ἐπιδημήκειν” (“ἐπιδημέω”, no tempo perfeito, 3ª pessoa do singular). O verbo “ἐπιδημέω”, que pode

3 Gentili (1996, p. 480).

4 Houaiss (2001).

5 Idem.

significar 'estar no povoado', é formado pelo advérbio “ἐπι” (por cima, em cima) mais “δημέω” que por sua vez deriva do substantivo “δῆμος:” (em Atenas, cada uma das regiões que compunham a ática dotadas de representação política)⁶, que, em português, aparece como: 'dem(o)', um antepositivo incorporado a palavras como 'democracia', 'democrata', 'demográfico' e cujo significado está mais associado a 'povoado', 'comunidade', 'povo'.⁷ Para que a tradução do verbo “ἐπιδεδήμηκεν” preservasse o termo “δῆμος:”, ele deveria ser traduzido como “veio ao *demo*” e “*demo*”; seria, a rigor, um neologismo proposto a partir da incorporação parcial de 'dem(o)' à língua portuguesa.

Além da inclusão em nossa língua (parcial, no caso de 'demo', e efetiva no caso de 'pólis'), vale lembrar que o diálogo aborda assuntos relativos à 'política' e 'democracia' em seu sentido original. Assim, seria interessante destacar este paralelo, pois, a 'democracia' origina-se, literalmente, no 'demo', assim como a 'política', na 'pólis'. Manter esses termos históricos originais nos permitem sermos fiéis à história de nossa civilização e mesmo à história de nossa língua.

- 1.2.2: “ψυχή”;

Em 312 b 8, alertando Hipócrates sobre os perigos de se entregar a um sofista, Sócrates afirma que Hipócrates estaria submetendo a própria “ψυχήν” (acusativo de ψυχή) que traduzo como “psique”. Embora o termo não seja alvo de investigação no *Protágoras*, há uma vasta discussão na antiguidade sobre a significação do termo⁸. Traduzi-lo simplesmente como “alma”, “espírito” ou “mente” significaria, seria, de certo modo, tomar como consensual um termo contemporâneo que não corresponderia exatamente ao termo original. Pelo fato de “psique” já fazer parte de nossa língua, além de nos ser dado evidenciar a origem etimológica do termo, também temos a feliz oportunidade de reproduzir sua vasta e contestável significação, afinal, em certo sentido, 'psique' também pode abarcar, na língua portuguesa, uma conotação bastante ampla e controversa.⁹

6 Dezotti, Malhadas, Neves (2010).

7 Houaiss (2001).

8 Começando em Homero, em que a *psychē* aparece ligada ao movimento e à vida dos heróis, passando pelos pré-socráticos, onde a *psychē* aparece ligada à respiração, à percepção pura e simples e à percepção elevada, os pitagóricos associavam-na aos números, sendo, porém, distinta do corpo. Pitágoras, os órficos e Empédocles tornam notório o antagonismo corpo *versus psychē*, além da própria ideia de reencarnação e reminiscência. Platão terá a *psychē* como um dos assuntos do *Fedon*, *Fedro*, *República* e *Timeu*. Isso sem mencionar Aristóteles que escreveu um tratado sobre o assunto, além de outros. Peters (1976, p. 199-202)

9 Houaiss (2001).

- 1.2.3: “ἐπιστάτη:” e “πρύτανι:”;

Em 338 a 9 e b 1, Pródico, tentando apaziguar o desentendimento entre Protágoras e Sócrates, sugere que se eleja um “ἐπιστάτην” (acusativo de ἐπιστάτη:) e um “πρύτανιν” (acusativo de πρύτανι:) para decidir a respeito do tamanho dos discursos a que eles deveriam se submeter. Mais uma vez, a tradução dos termos históricos por termos de significação mais geral acabaria por deturpar as informações originais, pois “epístata”, em Atenas, era o presidente dos “prítanes” e esses, por sua vez, eram os “magistrados supremos”, “presidentes dos conselhos”¹⁰. Uma vez que esses termos históricos foram incorporados a nossa língua, traduzi-los como “presidente” ou “chefe” seria desnecessário, impreciso, generalizante.

- 1.2.4: “φιλοσοφία”;

Em 342 a 7, quando Sócrates afirma: “A *philosophia* (‘φιλοσοφία’) é, dentre os helenos, mais antiga e mais difundida em Creta e na Lacedemônia”, mais uma vez estamos diante de um termo histórico, datado do século VI a.C. e, desta vez, com autoria reconhecida. Pitágoras é considerado o primeiro a usar o termo '*philosophia*', que podemos entender literalmente como “busca pelo conhecimento”, “devoção ao saber” e “procura da essência das coisas”¹¹. Grafá-lo simplesmente como “filosofia”, contudo, poderia dar margem a equívocos, afinal, “filosofia” é entendida hoje como “o conhecimento científico, conjunto de princípios teóricos que fundamentam, avaliam e sintetizam a miríade de ciências particulares, tendo contribuído de forma direta e indispensável para o surgimento e/ou desenvolvimento de muitos destes ramos do saber”.¹² Embora '*filosofia*' se origine obviamente do termo grego, temos aqui um importante exemplo de um termo que passou a significar outra coisa em nossa língua e, portanto, não pode ser usado como um sinônimo; para marcar essa diferença, “φιλοσοφία” deve ser transliterado.

- 1.2.5: “παιδεία”;

Outro exemplo ocorre em 343 a 6, quando Sócrates elogia a *paidéia* “παιδεία:” (genitivo singular de παιδεία) dos lacedemônios. Trata-se de outro termo com grande significação histórica, como fica evidente, sobretudo, nesse diálogo que trata da educação técnica, moral, intelectual, poética e política – conceitos intrínsecos à idéia de “παιδεία” que, em certo sentido, abarca todos esses termos em uma única palavra. Nossa palavra “educação”,

10 Dezotti, Malhadas, Neves (2010).

11 Idem.

12 Houaiss (2001).

por exemplo, ainda que tenha um vasto campo semântico, não poderia ser usada para traduzi-lo, tanto porque restringiria a significação do termo “παιδεία” quanto porque deixaria de vinculá-lo ao seu contexto histórico; 'educação' carrega uma “idéia” geral, aplicável em vários domínios, períodos e regiões, enquanto que 'paidéia' se refere originalmente a um povo, os gregos, a um período específico, o antigo. Esse termo grego não pode ser traduzido por apenas uma palavra; assim, como no caso anterior, também entendo que seria coerente a sua transliteração.¹³

1.3 – Conceitos filosóficos:

- 1.3.1: A *téchne* “τέχνη”;

Embora Platão não tenha nenhuma teoria específica sobre a *téchne*, o termo aparece no *Protágoras* significando tanto “saber prático” (por exemplo em 312 b 3, 316 e 5, 318 e 1, 322 b 5, 323 a 7, dentre outras ocorrências) quanto “arte”, seja sofisticada (315 a 5, 316 d 4, 317 c 2), seja política (319 a 4 e 322 b 6). Isso porque o termo está sendo usado na sua acepção “comum”, que significa dizer sem nenhuma conotação mais específica do próprio filósofo. Traduzi-lo como “arte”, “saber”, ou “técnica” restringiria sua significação a uma concepção contemporânea e artificial,¹⁴ deixando de lado a formulação original que remete a uma fase preliminar do conhecimento associada, como desenvolverá Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, (no livro VI, 1140 a 17), mais à “ποίησις” do que à “πράξις”, ou seja, mais à “ação” do que à “prática”, um tipo sutil de distinção que não nos soa tão evidente.

Pelo fato de “τέχνη” se tratar de um conceito sem um correlato em nossa língua, acredito que seria interessante apenas transliterá-lo; afinal, traduzi-lo de maneira equivocada ou imprecisa poderia culminar em equívocos conceituais que seriam caros não apenas à língua mas também à reflexão filosófica, à teoria.

- 1.3.2: A *epistémē* “ἐπιστήμη”;

Apesar de já ter sido postulada como uma espécie de conhecimento diferente da mera *doxa* “δόξα” (opinião) a partir do pré-socrático Parmênides, Platão foi, sem dúvida, o filósofo que se consagrou ao estabelecer, no diálogo *Fédon* (75b até 76), a *epistémē* como o “conhecimento verdadeiro” que não seria dado através dos sentidos. Não obstante, foi na *República* (476 d até 477b) que Platão estabeleceu a importante dicotomia *epistémē/gnôsis*

13 Considerando, é claro, que o título da obra de Werner Jaeger, *Paidéia*, não seja uma ocorrência da palavra incorporada à língua portuguesa.

14 Cf. nota 3.

versus *doxa/agnosia*.¹⁵

Embora o *Protágoras* não trate exatamente do conceito de *epistémē* e, portanto, o termo é usado com seu sentido geral, traduzível como “conhecimento” ou “ciência”, como é o caso em 313 e 3, em 330 b 4 (em que *epistémē* aparece, em 330 b 4, como sinônimo de *sophia*; ___ “Então nenhuma outra, dentre as partes da *areté*, é igual a *epistémē*, nem igual à 'justiça', nem igual à 'coragem', nem igual à 'temperança', nem igual à 'piedade'?”) e em 345 b 5 (em que Sócrates chega a associar, indiretamente, a *epistémē* à maiêutica – “Com efeito, única situação má é esta: ser estéril de *epistémē*”), já é possível observar que seu uso aponta, sobretudo em 352 a,b,c, para uma significação específica e até idealista.

___ “Vamos lá Protágoras! Tire o véu dessa sua mente: qual é o seu parecer em relação à *epistémē*? Em relação à ela você pensa igual ou diferente da maioria dos homens? Pois muitos pensam que a *epistémē* não tem relação nem com a força física, nem com liderança e nem com a autoridade pura e simples, pensam que não se trata de coisas desse tipo, mas supõem que muitas vezes o homem dotado de *epistémē* não chega e se guiar pela própria *epistémē*, mas por alguma outra coisa, algumas vezes pelo coração; outras pelo prazer; algumas vezes pela aflição; outras pelo erotismo; e muitas vezes até pelo medo. Supondo, como se tratasse de um escravo, que a *epistémē* é vulnerável à todas as outras coisas.

Então, acaso também te parece que ela se trata de algo desse tipo? Ou que a *epistémē* é nobre, capaz de guiar o homem, e que se alguém, de fato, distinguir o bem e o mal, jamais será superado por nada e na certa deverá agir conforme exorta a *epistémē*? Afinal, a 'temperança' é suficiente para salvar o homem?

___ “Também me parece como você fala, Sócrates”, dizia ele, “sem mencionar que, se tem alguém para quem seria infame não parecer que a 'sabedoria' e a *epistémē* sejam superiores à todas questões humanas, esse alguém seria eu.” (352 a,b,c).

Portanto, mais do que “conhecimento” ou “ciência”, que são usados normalmente para traduzir *ἐπιστήμη*, manter o termo apenas transliterado - “*epistémē*” - conota um significado particular, “platônico”, “filosófico”, uma prova disso é que Aristóteles, acompanhando essa significação específica, frequentemente usará *epistémē* como sinônimo de “conhecimento teórico” em detrimento do “conhecimento prático” associado à *téchnē* (*Ética a Nicômaco*, VI, 1139b 15).¹⁶

15 Peters (1976, p. 77).

16 Idem.

- 1.3.3: A *areté* “ἀρετή”;

“*Ἀρετή*” é o conceito principal do diálogo *Protágoras*. Para entendermos a trajetória desse conceito, é importante destacarmos que *areté* não aparece desde sempre incorporado à problemática da filosofia,¹⁷ dentre os pré-socráticos apenas Heráclito e Demócrito chegam a mencioná-la, mas é mesmo a partir da geração de Sócrates que a *areté* volta-se ao centro do debate filosófico.

Como se sabe, outros diálogos de Platão tratarão da *areté*, ou mesmo tentarão definir algumas das várias *aretai*; *Alcibíades I*, *Cármides*, *Eutidemo*, *Eutífron*, *Hípias Menor*, *Hípias Maior*, *Ion*, *Laques*, *Menéxeno*, *Mênnon*, *Parmênides* e *República*. Trata-se, evidentemente, de um conceito central do pensamento de Platão que será tratado no *Protágoras* conjuntamente à *epistémē* e à *téchne*, daí a importância desses termos terem um tratamento diferenciado no diálogo.

O debate que observamos no *Protágoras* em torno da *areté* refere-se à sua ensinabilidade, além das partes que a compõem. Sócrates não irá exatamente definir a *Arete*; ele começa por defender que a *areté* não é ensinável (320 b 5), mas, depois da argumentação de Protágoras, acaba por aceitar sua ensinabilidade (329 b 7). Quanto às partes da *areté*; a justiça “δικαιοσύνη”, a piedade “δσιότη:”, a temperança “σωφροσύνη”, a sabedoria “σοφία” e a coragem “ἀνδρεία”, os personagens Sócrates e Protágoras acordaram que se tratavam de partes diferentes entre si que compunham um todo, como as partes do rosto (329 e 1), como se a *areté*, assim como o rosto, pudesse ser melhor entendida pelas partes que a compõem ao invés de o ser a partir de si mesma, definida e restrita a um termo.

Ampliando sua significação, em 349 d 8, o personagem Protágoras afirma que a coragem se tratava de uma *areté* à parte e que é possível alguém detê-la ainda que seja ignorante;

___ “É sem dúvida que te falo, Sócrates”, dizia ele, “que todas essas são partes da *areté*, de fato e, enquanto quatro delas são, em certa medida, bastante parecidas entre si, a 'coragem', por outro lado, difere bastante de todas elas. E desse modo, pelo menos, você vai reconhecer que eu falo a verdade: com efeito, você vai encontrar entre os homens muitos que são, de fato, os mais injustos, mais impiedosos, mais intemperantes, mais ignorantes, porém, estranhamente, os mais corajosos” (349 d 8).

O personagem Sócrates, por sua vez, conclui o diálogo afirmando que tanto ele quanto

17 Peters (1976, p. 38).

Protágoras mudaram de opinião em relação ao início do diálogo; Sócrates, porque aceitou que a *areté* é ensinável, e Protágoras, porque no começo do diálogo afirmava que a *areté* era ensinável, mas passou a afirmar o contrário:

E agora me parece que o *êxodo* dos nossos discursos, como se fosse um homem que pudesse obter voz, acusar e rir, falaria que:

—“Vocês são mesmo estranhos, Sócrates e Protágoras. Você, por um lado, falando antes que a *areté*, por certo, não é ensinável, agora está pronto a se contradizer tentando indicar como a *epistéme* é todas as coisas; tanto a 'justiça', quanto a 'temperança' e a 'coragem' e, principalmente desse modo, a *areté* pareceria ensinável. Já que se a *areté* fosse alguma outra coisa senão *epistéme*, da mesma forma que Protágoras tentava falar, claramente não seria ensinável. Se agora, pelo contrário, ela se mostrar 'toda *epistéme*' como você, Sócrates, está pronto a indicar, seria admirável se não fosse ensinável. Por outro lado, Protágoras, por sua vez, que antes enunciou ser ensinável, agora pareceu em contradição, estando pronto a indicar que ela se parece com qualquer coisa, menos com a *epistéme* e, assim, seria menos ainda ensinável” (361 a,b,c).

Desse modo, além da idéia de “virtude” e, portanto, “moralidade”, “caráter”, vemos claramente a *areté* vinculada à *epistéme*, ao “conhecimento”, à “ciência”. Essa relação, que faz crescer ainda mais o sentido de *areté*, estará presente também em Aristóteles¹⁸ e corrobora a tese de que é importante manter esses conceitos filosóficos mais fundamentais apenas transliterados, ao invés de traduzidos, afinal eles permitem ao estudioso da Filosofia de Platão, e da Filosofia Antiga em geral, mapear mais facilmente toda a discussão conceitual de modo a acompanhar as reflexões apresentadas com maior rigor e profundidade, focando mais o pensamento do filósofo do que as interpretações desse pensamento. Por isso, ao invés de traduzir *areté* com um sentido abstrato e restrito de nossa palavra “virtude”,¹⁹ ou mesmo de “excelência” e, assim, limitar o sentido presente no *Protágoras* (que eventualmente pode também aparecer em outros escritos do filósofo), faço a opção de não traduzir o conceito *areté*, e sim, apenas transliterá-lo.

18 Peters (1976, p. 39)

19 Eleazar (1986, p. 17)

2. Conclusão

De acordo com o que acabo de propor, a solução para o dilema levantado (qual perspectiva deve ser privilegiada na tradução de um diálogo filosófico: a da linguagem informal ou do rigor conceitual, com uma linguagem erudita?) seria conciliar expressões informais, próprias da linguagem dialogada, sem deixar de manter a fidelidade semântica, às informações que remetem às concepções e formulações históricas (quando a tradução de algumas palavras poderiam deturpar o sentido histórico em questão), além de transliterar os termos e conceitos gregos, visando a destacar a discussão conceitual com a elaboração original, propiciando precisão e profundidade aos debates filosóficos, imprescindíveis às discussões filosóficas e teóricas de um autor como Platão.

Além do mais, pelo fato de o diálogo filosófico abranger tanto uma linguagem coloquial com expressões idiomáticas necessárias à dinâmica de uma conversa quanto um tratamento mais cuidadoso com conceitos que, muitas vezes, não seriam traduzidos de maneira consistente com palavras da língua portuguesa, privilegiar algum desses aspectos significaria separar a forma e conteúdo escolhidos por Platão.

3. Bibliografia

ARISTOTELES **Obras; Ética Nicomaquea** Segunda edición. Traducción del griego, estudio preliminar y notas por Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar , 1973.

BENJAMIN, Walter. “A tarefa-renúncia do tradutor” p. 211. In. HEIDERMANN, Werner (Org.). **Clássicos da teoria da tradução**. Florianópolis: UFSC, 2001.

GENTILI, B. **Poesía y Público en la Grecia Antigua**. Traducción de Xavier Riu. Barcelona: Quaderns Crema, S.A., 1996.

PLATÃO **República**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Vol. VI – VII. Universidade Federal do Pará. Belém: CIA. Gráfica e Editora Globo, 1976.

_____ **Fédon**. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 4ª Edição. - São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores)

_____ **Protágoras: Ouvres Completes**. Texte établi e traduit par Alfred Croiset. Tome III Paris: Les Belles Lettres, 1984.

PLATO **Protagoras. Laques, Meno, Euthydemus**. With an English translation by W. R. M. Lamb. London: Harvard University Press, 1999.

_____ **Protágoras** . A revision on the Jowett translation by Masrtin Ostwald edited, with a introduction by Gregory Vlastos. New York: The Library of Liberal arts published by Macmillan Publishing Company, 1988.

_____ **Protágoras**. Tradução estudo introdutório e notas de Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: Edições UFC, 1986.

3.1 Dicionários:

BAILLY, A. **Dictionnaire grec-français**. . Editado e revisado por L. Séchan e Pierre Chantraine. Paris: Hachette, 1985.

DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; MALHADAS, Daisi; NEVES, Maria Helena de Moura. **Dicionário Grego -Português**: DGP. Cotia, Sp: Ateliê Editorial, 2010.

INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS (Brasil) (Org.).**Dicionário Eletrônico Houaiss da língua portuguesa**: 1.0. Rio de Janeiro, Rj: Objetiva, 2001. CD-ROM.

LIDDELL, Henry George e SCOTT, Robert. **Greek-English Lexicon**. Com um suplemento revisado. London: Claredon Press, 1996.CD-ROM.

PETERS, F. E. **Termos Filosóficos Gregos**. Tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa. 2ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1976.

3.2 Da internet:

Disponível em:www.perseus.tufts.edu/. Acesso no 1o. semestre de 2011.