

artigo

Moda e pensamento: interfaces¹

Fashion and thought: interfaces

NICKOLAS PAPPAS²

resumo

O obstáculo ao pensar sobre a moda veio da ideia que a filosofia tem de si mesma, de ser livre de moda. A *República* de Platão aborda a moda quando retoma a mudança grega para a nudez atlética masculina descrita por Tucídides e propõe a nudez feminina no ginásio da nova cidade. Mas esta é uma moda simulada pela filosofia e introduzida na cidade não por estrangeiros, mas pelos filósofos governantes que simulam a entrada de um estrangeiro na cidade. O ato de ver como a moda pensa é algo que tomará o antiplatonismo tal como Nietzsche o retrata, com a filosofia posando em um desfile.

palavras-chave

Platão; Moda; Nudez; Tucídides.

abstract

The obstacle to fashion-thinking has come from philosophy's idea of itself as fashion-free. Plato's Republic approaches fashion when it takes up the Greek shift to male athletic nudity that Thucydides had described, and proposes female nudity in the new city's gymnasium. But this is a fashion simulated by philosophy, and introduced to the city not by foreigners, but by the governing philosophers who simulate a foreigner's entry into the city. Seeing how fashion thinks will take anti-Platonism as Nietzsche pictures it, with philosophy posing on a runway show.

keywords

Plato; Fashion; Nudity; Thucydides.

¹ Versão para o português de Lilian Santiago e do aluno da graduação do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), Cauê Neves. Revisão técnica da tradução de Saulo Krieger. Revisão técnica do português de Daniela Gonçalves.

² Professor Adjunto do Curso de Pós-graduação em Filosofia do Centro de Pós-Graduação da Universidade da Cidade de Nova York (EUA). O assunto moda também tem tido presença em suas reflexões intelectuais, resultando na publicação do livro *The Philosopher's New Clothes: The Theaetetus, the Academy, and Philosophy's Turn Against Fashion* (Routledge, 2016); do capítulo “The Naked Truth of Anti-fashion Philosophy”, no livro *Fashion Statements: on Style, Appearance, and Reality* (Palgrave Macmillan, 2010), organizado por R. Scapp & B. Seitz; e do artigo “Fashion Seen as Something Imitative and Foreign”, no *Bristish Journal of Aesthetics* (vol. 48, n. 1, 2008).

E se a interface entre *moda* e *pensamento* fosse também um confronto, com os dois lados estando juntos, mas sendo combativos? E, por exemplo, por que motivo algumas formas de pensar não conseguem ver qualquer pensamento na moda?

Uma conferência recente sobre filosofia e moda sugeriu essa minha pergunta em seu subtítulo: *A “Outra” Antiga Disputa*. Gwenda-lin Grewal organizou essa conferência na New School em abril de 2021 e a usou para fazer pressão, valendo-se de um problema premente e persistente. O que a *filosofia* pode esperar da moda? E o que ela espera? Assim como a poesia e a filosofia se opõem tão profundamente, a ponto de não conseguir encontrar um lugar para se juntar em batalha – e de outro modo filosofia e teatro, que, de maneira semelhante, estão distantes demais para se envolver –, também os participantes da conferência tiveram motivos para se perguntar o quanto filosofia e moda poderiam ter dito uma à outra, em que ocasiões e em que termos.

Dito desse modo, a oposição soa como uma reivindicação à filosofia enquanto tal, como se o filosofar implicasse negar o pensamento na moda. Esse tipo de oposição não é necessário. Em um sentido óbvio, temos o pensamento filosófico sobre a moda como um tema, e temos tido esse pensamento há algum tempo³. No entanto, antes dessas discussões contemporâneas, e de maneiras que refletem a vontade da filosofia de se comprometer com um lugar dentro ou ao lado da moda, em um autor como Nietzsche têm-se passagens que transportam a filosofia para uma existência fashionista. Em *Além do Bem e do Mal*⁴, por exemplo, o filósofo imagina o que ele chama de “máscara de estilo” pelos pensadores europeus modernos.

[...] Mas o espírito, em especial o “espírito histórico”, divisa também uma vantagem nesse desespero: repetidamente, um novo pedaço de passado e do exterior é experimentado, vestido, retirado, guardado,

³ Este artigo se sobrepõe à palestra que ministrei na conferência de Grewal. Agradecimentos especiais ao organizador e aos demais participantes, em especial a Brian Seitz, que me ajudaram a colocar meus pensamentos em ordem.

⁴ Uma lista é inevitável, mas ainda assim se rá excessivamente breve. Karen Hanson liderou o caminho para os filósofos contemporâneos com "Dressing Down Dressing Up", *Hypatia* 5 (1990), p. 107-122; e "Fashion: Fashion and Philosophy," em Michael Kelly (org.) *Encyclopedia of Aesthetics* (Oxford: Oxford University Press, 1998), volume 2, p. 157-161. Livros recentes incluem (em ordem cronológica) Gilles Lipovetsky, *The Empire of Fashion: Dressing Modern Democracy*, traduzido por Catherine Porter (Princeton: Princeton University Press, 1994); Lars Svendsen, *Fashion: A Philosophy*, traduzido por John Irons (London: Reaktion Books, 2006), versão em português, *Moda: uma filosofia*, traduzido por Maria Luiza X. de A. Borges (Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2010); G. R. F. Ferrari, *The Messages We Send: Social Signals and Storytelling* (Oxford: Oxford University Press, 2017); e Gwenda-lin Grewal, *Fashion/Sense: On Philosophy and Fashion* (London: Bloomsbury, 2022). Se for possível, incluir o meu: Nickolas Pappas, *The Philosopher's New Clothes: The Theaetetus, the Academy, and Philosophy's Turn against Fashion* (London: Routledge, 2016). Antologias na interseção entre filosofia e moda, novamente em ordem cronológica, incluem Ronald Scapp e Brian Seitz (orgs.) *Fashion Statements* (New York: Palgrave Macmillan, 2010); Jessica Wolfendale e Jeanette Kennett (orgs.) *Fashion – Philosophy for Everyone: Thinking with Style* (Hoboken: Wiley-Blackwell, 2011); Giovanni Matteucci e Stefano Marino (orgs.) *Philosophical Perspectives on Fashion* (London: Bloomsbury, 2016). Por fim, ver a coletânea organizada por Eugenia Paulicelli, Veronica Manlow e Elizabeth Wissinger, *The Routledge Companion to Fashion Studies* (London: Routledge, 2022), onde há abundante filosofia.

sobretudo *estudado* — somos a primeira época estudiosa *in puncto* [em matéria de] “fantaisas”, quero dizer, morais, artigos de fé, gostos artísticos e religiões [...]⁵.

O modo como Nietzsche via a filosofia naqueles últimos dias de valorização europeia chegou ao ponto em que tal modo não só olhava para a moda, mas até mesmo se via lá. O indivíduo tenta pensar em si mesmo tal qual um budista, como se estivesse a olhar o modo como o traje budista lhe pousava sobre os ombros. Isso é moda; é também filosofia.

A improvisação pertence ao processo: “nós também podemos ser originais”, propõe Nietzsche. O riso também está lá, se o filosofar que se assemelha a provar uma roupa também pode incluir diversão em uma moda, não é? Os filósofos podem ser originais “como parodistas da história universal ou como bufões do Senhor, quem sabe. Talvez, se nada mais do presente existir no futuro, justamente a nossa *risada* tenha futuro”⁶.

A imagem da filosofia como um desfile de estilo é mais uma reviravolta na virada contínua de Nietzsche, de girar para longe do platonismo. Ele sabe que a cidade de Platão não teria um distrito para a moda, e que os filósofos que a dirigem não têm a ambição de se tornarem truões de Deus. Por um lado, os truões riem junto com seu público; por outro, a *República* não deixa seus filósofos rirem. As melhores pessoas não se abandonam ao riso (*República* 388e-389a)⁷. Quanto a ser *ridicularizado*, isso representa rejeição e humilhação, em vez da camaradagem bem-humorada que Nietzsche imagina. O prisioneiro que foi resgatado de suas algemas e incentivado a respirar ao ar livre e sob o sol volta para a caverna – obediente, relutante –, apenas para ser recebido com vaias. As pessoas ainda acorrentadas dizem que sua viagem para fora da caverna lhes tem arruinado os olhos (517a).

A alegoria da caverna é uma fantasia sobre governança, e a redescida à caverna, que provoca esse ridículo, representa a aceitação pela filosofia dessa tarefa, que ela detesta, mas que também exerce melhor do que qualquer outra pessoa, e isso equivale a dizer que ela exerce o poder. Assim, uma segunda grande risada na *República* é a onda de hilariedade que Sócrates diz que virá a cair sobre ele ao convidar os filósofos a governar (473c). A grande proposta da *República* para remediar a existência social humana aparece na sociedade humana como uma mordaça. Esse fato prometeria acabar com as ambições filosóficas, em meio

⁵ Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, tradução de Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1966), § 223. Versão em português, *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. Da versão ao inglês, segue nossa tradução: “Mais outra vez, uma nova peça de pré-história ou um país estrangeiro é experimentado, colocado, retirado, embalado, e acima de tudo, estudado: somos a primeira época que realmente estudou os “costumes” – quero dizer, as moralidades, os artigos de fé, o gosto nas artes e nas religiões”.

⁶ Acompanhamos aqui a tradução para o português de Paulo César de Souza (São Paulo: Companhia das Letras, 1999).

⁷ Todos os números de páginas entre parênteses referem-se à paginação Stephanus da *República* de Platão. Quaisquer traduções da *República*, sejam elas palavras ou frases, são do autor.

às quais o desfile de fantasias de Nietzsche abre novas perspectivas para novas ambições. Mesmo assim, o sentido de exibição e de espetáculo na alegoria proporciona a primeira associação de volta à fantasiada “máscara de estilo” de Nietzsche e desde Nietzsche ao pensar sobre moda.

Por um lado, a vida na caverna ocupa-se com o jogo das sombras, um precursor da vestimenta de Nietzsche. Os prisioneiros da caverna sentam-se em fileiras como se estivessem num teatro, e muito atrás deles os artistas carregam formas de recorte mais além de um fogo para lançar sombras em movimento na parede. Os prisioneiros gostam da exibição. A única coisa de que não gostam é tê-lo interrompido, como por aquela chegada que pisou em desprezo nas sombras. O ato de ver está em jogo, embora não do modo como os prisioneiros acreditam. Eles pensam que estão tendo prazer num espetáculo, mas as pessoas que riem são as pessoas que apenas parecem ver.

O riso, com a chegada do novo líder, também remonta a um mito fundador da cidade de Atenas. Os primeiros leitores de Platão teriam conhecido esse conto, bem como a tradição de que o povo de Atenas teria vivido em aldeias dispersas até que seu herói local, Teseu, chegou. De acordo com a história, Teseu atraiu os assentamentos para a grande cidade de Atenas. E, ainda assim, as pessoas riram quando ele chegou. Tendo crescido, como ele, em região rural – filho de Egeus, mas abandonado longe de Atenas –, ele chegou à Ática vestindo roupas peculiares. Teseu tinha uma “túnica”, *chitôn*, que descia até os pés, algo que só as mulheres faziam em Atenas. Usava o cabelo comprido numa trança. Uma versão da história até refere a túnica como sendo roxa. Alguns homens fazem piada sobre essa donzela que, na idade de se casar, andava pela região sozinha⁸.

A história sobre Teseu combina os elementos do riso com uma nova governante num vestido inesperado; e assim, de um modo, ela se liga às propostas da *República* para que um filósofo tomasse conta da política e, de outro, ela o faz com outra memorável cena de riso da *República*. Pois, assim, como ele está ampliando os detalhes da vida sob essa nova constituição, Sócrates imagina as mulheres da cidade tomando parte em seu serviço militar. Se as mulheres forem lutar no exército, terão de se exercitar ao lado dos homens. Isso significa ir ao ginásio, e no ginásio (na Grécia antiga) as pessoas se exercitam nuas. Assim, as mulheres vão tirar a roupa tal como fazem os homens, e lutar e correr com seus companheiros soldados (452a-b; ver também 457b). Essa será a grande mudança sob o novo regime.

Aqui, como na história de Teseu, o traje do governante está em questão. Rir de modo zombeteiro, o que já é ruim suficiente entre meros cidadãos, tem um efeito revolucionário cáustico quando as pessoas riem de seus governantes. No que pode ser a história mais conhecida de nossa cultura sobre roupas novas (e também sobre a nudez), o prestígio e a autoridade do imperador se dissolvem quando um garoto o chama de nu e a multidão se junta a ele, a rir.

⁸ Pausânias, *Description of Greece* 1.19.1; também Baquílides 18.53-54. Foi Baquílides quem disse que a túnica era roxa.

Ora, Sócrates tem discutido em favor da solidez de seu novo plano político, com mulheres no exército e no governo. Isso prejudicaria seus planos de transformar esses novos governantes no cerne das piadas da cidade. De qualquer forma, esse novo regime não governa à força, mas goza da aprovação de seus súditos (463a-b). Algo terá de cortar o riso em seu germe.

Todo aquele que estiver familiarizado com as mudanças na moda deve conhecer um dos resultados a que essa cena pode levar. As pessoas acham a nudez das mulheres radical e mesmo risível – isso até se acostumarem. Gravatas largas pareciam adorno apenas para em petecados – isso até serem vistas por toda a parte; por fim, alguns homens novamente experimentaram gravatas estreitas, e nisso então *eles* pareceram normais. Os ciclos da moda criam mais exemplos a cada ano, e a força do processo de moda pode ser suficiente para transformar essas mulheres, peculiares e desnudas, na visão monótona dos protetores que se preparam para a guerra.

Sócrates não vai por esse caminho. A visão de Nietzsche, de rir juntos da artificialidade em todos os valores, é o oposto da posição que Sócrates assume aqui; a de Nietzsche é a posição auto-conscientemente aquiescente às forças da moda. Sócrates afirma que os gostos mudaram em relação à nudez atlética masculina, mas não da maneira usual e ignorante de uma preferência baseada em outras aprovações, igualmente carentes de fundamentação. Em tal ocasião, os gostos mudaram, uma vez que as pessoas aprenderam alguma coisa. Sócrates afirma que as pessoas passaram a entender a questão da nudez como nunca antes.

Diante da mudança de opinião por parte do público, a falha estava em seus olhos. Eles riam ante a visão de homens nus se exercitando, já que aquele espetáculo era “engraçado aos olhos”, e deixaram que seus olhos os guiassem. Seus olhos fizeram seu pensamento. Com o passar do tempo, *ephanê*, “parecia” que a nudez se tornava melhor (452d). As pessoas não devem “olhar para” qualquer *opsin*, para qualquer visão ou encenação ou exibição como sendo algo ridículo, *exceto pela* visão ou encenação do que é bobo ou perverso. Essa visão é a visão para zombar (452e), quando os olhos pensam no trabalho que há por trás deles.

Os olhos não percebem tolices no modo como detectam a nudez, mesmo que Sócrates chame “visões” a ambas essas coisas. Uma vez que o aparecimento da superioridade da nudez não é um aparecer comum, a visão dos ímpios é uma visão, em algum sentido, superior. Os olhos são suficientes para determinar o que é engraçado aos olhos, mas a visão realmente engraçada do vício é para que a alma veja. Em outras palavras, os atenienses que se formaram zombando da nudez atlética masculina para aceitá-la sofreram o equivalente a uma educação filosófica. Eles passaram do pensar com os olhos ao ver com a mente. Os atenienses no ginásio já não mais parecem apenas ver. Os atenienses da vida real fazem melhor do que seus homólogos alegóricos acorrentados, uma vez que estes como que se afastavam das sombras que constituem a experiência visual. Os gostos devem sempre mudar dessa forma.

O relato de Sócrates sobre a nudez masculina em Atenas segue Tucídides suficientemente de perto, a ponto de implicar que a *Guerra do Peloponeso* seja o

texto-fonte aqui. Sócrates afirma que a nudez masculina apenas recentemente veio para Atenas. Tucídides disse o mesmo, e ninguém mais o fez, com a evidência pictórica arqueológica a refutar a alegação⁹.

A outra dúvida para com Tucídides é mais difícil de precisar ou provar, mas a meu ver isso põe essa passagem em contato com questões de moda. Por que motivo Sócrates afirma que pareceria “melhor” para as pessoas se exercitarem nuas? É inimaginável que ele tenha em mente uma daquelas histórias que circularam, muito mais tarde na antiguidade, sobre os primórdios da nudez em eventos esportivos. Tais histórias hoje são famosas e, por vezes, ainda recontadas como se fossem verdadeiras. A *perizôma* de um corredor, “meio embrulhada com uma tanga”, soltou-se e caiu durante os Jogos Olímpicos de um certo ano, e eis que o corredor acabou por vencer a corrida. Ou então ele teria descartado a tira de lá de propósito. Seja como for, o homem nu venceu, e quatro anos depois todos os competidores apareceram na Olimpíada seguinte totalmente despidos, em busca da mesma vantagem¹⁰.

No tempo de Platão, ninguém sugere tais coisas. Ao propor regras para as mulheres, não é a intenção de Sócrates melhorar o seu tempo de corrida. Quanto a Tucídides, que raramente fala de coisas como roupas (ou comida, ou amor, ou gestão doméstica), ele alerta quanto a esse assunto com uma sinopse dos desenvolvimentos do vestuário, na qual cada uma das etapas reflete significativamente a realidade social. 1. Nos primeiros estágios, hipermilitarizados, da civilização, as pessoas “usavam ferro”, perambulando blindadas e armadas o tempo inteiro. 2. À medida que a ameaça de guerra recuava e a luta se tornava intermitente, os homens atenienses adotavam marcadores de classe, como presilhas em forma de cigarra, com as quais prendiam os cabelos para cima, e uma túnica, (*chitôn*), de linho, mas macia, usada diretamente sobre a pele. 3. Esparta se moveu na direção oposta, longe das diferenciações de classe (para os membros da população guerreira que se uniram para tiranizar os servos). A moderação no vestir deixa todos na classe espartana governante se vestirem da mesma forma, no que Tucídides chama de *ton nun tropon* “o jeito de hoje”, ou, se se prefeir, à moda moderna. Está implícito o fato de que essa tendência se espalhou de Esparta para Atenas. (O próprio Sócrates, conhecido pela roupagem simples, até mesmo de pobre homem, provavelmente se vestia dessa forma não por falta de dinheiro, mas para seguir o estilo espartano.¹¹) 4. Também Esparta iniciou a prática, “há não muitos anos”, de os atletas se despirem e se lubrificarem para a competição. Depois deles, a nudez no ginásio se fez generalizada na Grécia, incluindo aí Atenas. Os não gregos, por oposição, ainda vivem no passado e se preparam para

⁹ Para uma discussão minuciosa, veja Myles McDonnell, “The Introduction of Athletic Nudity: Thucydides, Plato, and the Vases”, *Journal of Hellenic Studies*, 111 (1991), pp. 182-193.

¹⁰ Pausânias *Description of Greece* 1.44.1. Para outras variantes da história, ver Dionísio de Halicarnasso, *Roman Antiquities* 7.72.3-4; Eustácio de Tessalônica, *Commentary on Iliad* 23, 1.683; Eusébio, *Chronicle* 1.195.

¹¹ Ver A. G. Geddes. “Rags and riches: the costume of Athenian men in the Fifth Century,” *Classical Quarterly*, n. 37.2 (1987), pp. 307-331 até p. 320.

os esportes¹².

Após o fim de sua condição permanentemente armada, atenienses e espartanos passaram a se vestir da mesma forma para significar: primeiro, a facilidade material e a diferença social, surgidas com os tempos de paz; depois, a facilidade social da igualdade. Tucídides faz da nudez o termo dessa progressão. A condição não blindada não pode ir mais longe, tampouco a igualdade entre os que tiram a roupa.

Em especial, na esteira da discussão pioneira de Larissa Bonfante, os comentadores de hoje (incluindo a própria Bonfante), ampliaram a compreensão dos antigos sobre a sua própria nudez. Sem negar o significado igualitário que Tucídides encontra no estado de nudez, leitores posteriores igualmente observam o sentido religioso da nudez, seu uso como símbolo de combate e sua função na abertura do corpo à inspeção. À medida que romanos e outros súditos do Império aprendiam na prática, ela foi assumindo significados adicionais, tanto positivos quanto negativos¹³. O que Tucídides lê por nudez não chega nem perto da história completa. Mesmo assim, espero que a sua explicação permaneça mais plausível hoje do que a história conveniente de uma corrida para a vitória¹⁴.

A *República* segue Tucídides na leitura da nudez como igualdade. Sua discussão sobre as mulheres pressiona pela aceitação delas como iguais aos homens, talvez em média mais lentas e mais fracas, mas não diferentes em espécie dos homens (451e, 455d-3). A classe guardiã aspira a uma unidade que permite que seus membros lamentem e celebrem eventos juntos e com os mesmos sentimentos (462b-e). Em meio a todos os benefícios conferidos pela nudez atlética, sua contribuição para um culto à igualdade entre os cidadãos seria uma razão primeira para Sócrates considerá-la melhor¹⁵.

Nesses termos, a proposta pode parecer uma piada sobre filósofos distraídos. Só mesmo um pensador realmente distraído argumentaria que, uma vez que a re-

¹² Tucídides *A Guerra do Peloponeso* 1.6: estado de guerra e todos armados, 1-2; Cavalheiros atenienses, 3; Espartanos mudaram para vestido moderado, 4; atletismo nu "há não muitos anos", 5; não-gregos prontos para a competição como os gregos uma vez fizeram, 5-6; não gregos geralmente se assemelham aos gregos passados, 6.

¹³ Larissa Bonfante, "Nudity as a Costume in Classical Art", *American Journal of Archaeology*, 93 (1989), pp. 543-570. Outros tratamentos incluem, Myles McDonnell, já citado; James Arieti, "Nudity in Greek Athletics", *Classical World*, 68 (1975), pp. 431-436; Nigel Crowther, "Nudity and Morality: Athletics in Italy", *Classical Journal*, 76 (1980), pp. 119-123; John Mouratidis, "The Origin of Nudity in Greek Athletics", *Journal of Sport History*, 12 (1985), pp. 213-232. Sobre a beleza do corpo totalmente exposto, ver meu texto "Nakedness and Physical Beauty", em Kelly Olson (Org.) *A Cultural History of Beauty*, volume 1 (London: Bloomsbury Press, no prelo).

¹⁴ Entre outros déficits que se têm na reivindicação da praticidade atlética da nudez encontra-se a sua presença em *todos* os eventos esportivos. Corredores comentam sobre terem sido retardados pela própria consistência do material. E quanto aos boxeadores e lutadores? A vantagem de uma velocidade marginalmente maior certamente foi contrabalançada pela falta de jeito e desconforto que vêm com a exposição dos órgãos reprodutores durante os esportes de combate.

¹⁵ Hoje em dia, alguns nudistas buscam a desmistificação resultante das demonstrações abertas da nudez humana. De certa forma, reduzir a excitação é um efeito colateral atraente da nudez que Sócrates propõe. Mas considerando a etapa seguinte da discussão, a de que a camaradagem no ginásio possa promover a excitação erótica, Sócrates não parece esperar que a nudez tenha um efeito anafrodisíaco.

moção das roupas mina as desigualdades de classe, ela igualmente acabaria com as desigualdades de gênero. Estaria Platão reduzindo o gênero a uma espécie de diferença de classe? Mas aqui, como nos ginásios atenienses, os que riem podem ser mais sarcásticos do que sábios. Platão sem dúvida reconhece que roupas específicas de um ou de outro sexo, que de modo ostensivo removem da vista características de gênero, na verdade, distribuem tais características por todo o corpo. Do chapéu ao sapato, as roupas denotam o gênero, com as pequenas diferenças sexuais entre corpos sendo amplificadas numa grande diferenciação sexual.

A questão pode ser posta em termos metafísicos. A caverna de Platão faz ver o apelo exercido pelo conhecimento impedido. Assim como as sombras na parede da caverna, as roupas num corpo permitem que os olhos desfrutem de um bom olhar sem estar vendo. Os olhos percebem o gênero em virtude de não perceber os genitais. Tem-se aí o invisível mantido fora das vistas para que a exibição ocorra em função do espetáculo, não em função do progresso para o invisível. Sem a presença da roupa, os olhos fazem o trabalho que deveriam fazer: procurar saber sem saborear sua incapacidade de saber: ver, em outras palavras, não apenas parecer. O fim do riso é o início do conhecimento.

A moda aborda a filosofia quando é bem compreendida, fazendo-o no modo como existirá na cidade recém-constituída. Tal como o despir-se dos homens, o despir-se das mulheres elevará a percepção da mera aparência de ver para a visão que leva à realidade. Vemos felizmente nestes casos; vemos com prazer porque somos felizes em saber.

O raciocínio pelo qual Tucídides faz da nudez o emblema da igualdade, e Sócrates o acompanha, estabelece a nudez ao modo de um *look* como o seu valor prático não faria. (A armadura que os homens originalmente usavam na vida civilizada não era bem o *look* que eles procuravam). A chegada da vestimenta de outros lugares igualmente insere a nudez na categoria do *look*. Tucídides afirma que a nudez se iniciou em Esparta, e Sócrates acredita que tenha se dado em Creta, que se desenvolveu primeiro. Quando se entende que algum modo de vestuário chegou à cidade, encontramo-nos no domínio da moda e falando sobre *looks*.

Na antiguidade era comum, como o seria mais tarde, que novos estilos fossem atribuídos a estrangeiros. Em seus últimos anos, o Império Romano tomou medidas para proibir seus cidadãos de usar calças da Saxônia ou capas gálicas.¹⁶ O profeta bíblico Sofonias repreendeu jovens aristocratas por adotarem a peça do vestuário persa.¹⁷ Em Atenas, a túnica de linho que Tucídides relata haver entre as classes endinheiradas era, muito obviamente, uma importação que se deu pelo nome *chitôn*, que é um termo não grego vindo do Oriente Médio.

Um autor mal-humorado do mesmo período generaliza a questão sobre Atenas. Antes considerado como Xenofonte, ele agora é conhecido como o Velho

¹⁶ Michael Grant, *The Fall of the Roman Empire*. London: Phoenix Press, 1990. p. 137.

¹⁷ Sofonias 1.8.

Oligarca, em razão de suas queixas sobre a democracia ateniense. No que diz respeito ao Velho Oligarca, a cidade sofreu influências estrangeiras. De modo geral, os gregos tendiam a usar sua própria “linguagem, modo de vida e de vestir”, diz ele. Mas não os atenienses! Eles “fazem uso de uma mescla tomada de todos os gregos e estrangeiros”¹⁸.

Desnecessário dizer que tal suspeita sobre a moda nascida no exterior continua a circular nos séculos modernos. Numa frase célebre, Thoreau enuncia: “O macaco líder em Paris põe um gorro de turista, e todos os macacos na América fazem igual”.¹⁹ E certamente há uma razão pela qual a história do imperador nua tem um par de estrangeiros sagazes trazendo esse novo pano sutil e invisível para a capital.

A ideia de Sócrates, ao considerar melhor a nudez atlética, é resgatá-la do processo comum, no qual um novo modo de vestir “pega” sem melhor razão porque chegou de outro lugar, e as pessoas começaram a amá-la. O processo comum consiste em imitação ou emulação sem sentido; a famosa crítica da *República* ao desempenho dramático como *mimesis*, “personificação”, encontra a mesma culpa no público. (De modo notável, os jovens líderes da nova cidade não imitarião os escravos. Uma vez que os escravos em Atenas em sua maior parte vieram de outros países, tal imitação de novo significaria a adoção de representação estrangeira).²⁰

Um número surpreendente de filósofos posteriores continua a caracterizar a moda como imitação. Posso mencionar Santayana sobre a “inovação sem razão e a imitação sem benefício” na moda, ou a queixa de Rousseau de que “segue-se a prática geral, nunca a própria genialidade”. Adam Smith e Kant, porém, usam linguagem semelhante.²¹

A imitação pública exige uma fonte estrangeira por trás das novas modas, já que um público que só coloca o que vê nos outros não poderia, por si só, ter inventado novas modas. A vestimenta deve ter vindo de outro lugar. A percepção comum da imitação no vestir como sendo feminina, ressalta a passividade de um público amante da moda. A efeminação está implícita na velha lenda sobre Teseu e sua túnica desconhecida. No próprio tempo de vida de Platão, o herói local Alcibíades era conhecido por usar um longo manto roxo, que era seu próprio, exemplificando o que Plutarco chama de sua *thélutētas esthētōn*, “efeminização de roupas”.²² O vestir estrangeiro é lido como efeminação, como Mireille M. Lee ela-

¹⁸ Velho oligarca, *The Constitution of the Athenians* 2.8. Tradução do autor.

¹⁹ Henry David Thoreau, *Walden*, capítulo 1, parágrafo 38. Em português, *Walden*, tradução de Denise Bottman. São Paulo: L&PM Editores, 2010, cap. 1, p. 38.

²⁰ Platão, *República*: contra a representação dramática, 392c-397; sobre imitar escravos e em particular, 395e. A realidade e a preferência dos escravos estrangeiros: Platão *Leis* 777c-d. Sobre os sotaques estrangeiros dos escravos atenienses, ver Platão *Lírias* 22a-b.

²¹ George Santayana, *The Life of Reason*. New York: Scribner's, 1905, III, cap. 7 (‘Reason in Religion’), parágrafo 15; Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les Arts et les Sciences*, parte I, parágrafo 5 (tradução do autor); Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*. Indianapolis: Liberty Fund, 1982, p. 62; Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, tradução de Victor Lyle Dowdell. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1978, p. 148.

²² Plutarco *Vida de Alcibíades* 16.1.

bora em seu *Body, Dress, and Identity in Ancient Greece* [Corpo, Vestido e Identidade na Grécia Antiga].²³ Os itens que em seus contextos originais tinham sido associados aos homens, por exemplo, a sombrinha persa, entraram na vida ateniense como um acessório para as mulheres.²⁴

Mesmo na *República*, por otimista que ela seja sobre a natureza das mulheres sob um regime futuro, tem-se reforçado o estereótipo do gosto impensado no vestuário entre as mulheres que vivem nas culturas lamentáveis do presente. Quando Sócrates procura um símile que apreenda os encantos de meretriz possuídos pela cultura democrática, esses encantos sendo os produtos do pluralismo e da liberdade pessoal da democracia, ele afirma que a cultura tem o apelo de um “manto”, *himation*. A democracia aparece em todas as cores e decorações, como o tipo de manto considerado belo “por crianças e mulheres quando vêem algo colorido” (557c).

A proposta, pela *República*, de uma nudez atlética entre as mulheres propõe-se a reverter o processo comum. Do modo como as coisas estão, uma cultura assimila um vestido estrangeiro quando suas mulheres admiram e imitam o novo estilo. Na cidade dos filósofos, as mulheres seguirão a liderança dos homens, não o contrário.²⁵

A imagem da moda trabalhada na *República* de Platão é um tipo particular de imagem da cidade e de sua cultura. A *fashion-polis* imita aquilo do que se carece na capacidade de inventar. Estrangeiros despercebidos manipulam gostos locais, tal como as figuras enigmáticas no fundo da caverna, sendo elas próprias evidentemente de fora da cidade, e movem suas formas de recorte para irritar os prisioneiros.

Se as algemas dos prisioneiros ainda não demonstraram sua passividade, a prova deve vir de um sinal esperançoso em sua vida. De vez em quando, e nas melhores cidades, alguns cidadãos recebem treinamento para tornar-se filósofos e, portanto, governantes. A alegoria retrata este resgate a modo de sequestro. Figuras misteriosas entram na caverna e arrastam um prisioneiro para longe (515c-e). Quando mesmo, os próprios atos de salvação do Estado têm de ser retratados como o trabalho de forasteiros, faz-se evidente que os cidadãos nada têm para trazer à mesa.

Dizer que a *República* banaliza o papel do público de moda não é afirmar algo trivial a seu respeito. A capacidade do público de adotar modas reflete a passividade pública incorporada ao argumento político geral da *República*. O argumento político se inicia com um desafio de Glauco a Sócrates. Ele propõe a origem da justiça por meio de um acordo entre as pessoas: isso os séculos posteriores chamariam de contrato social, em uma forma teorizada pelos sofistas

²³ Lee, *Body, Dress, and Identity in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

²⁴ Margaret C. Miller, “The Parasol: An Oriental Status-Symbol in Late Archaic and Classical Athens”, *Journal of Hellenic Studies*, 112 (1992), pp. 91-105, até p. 91-92, 102.

²⁵ Uma história posterior, no mesmo espírito, relata que Platão tinha duas alunas. Aparentemente elas vieram estudar com ele vestindo roupas masculinas: Diógenes Laércio *Vidas de Filósofos Eminentes*, 3.46.

da Atenas clássica.²⁶ O contrato social desmistifica a justiça, expondo-a como um pacto em busca de benefício mútuo, tratando-se também de um pacto que alguns participantes podem trair.

Sócrates responde ao desafio e a essa desmificação cínica da virtude mediante um recomeçar. Ele oferece uma contravisão da sociedade humana, e desenvolve-a, por meio da *República*, que não tem necessidade de um contrato. Natural é que as pessoas se unam, e não a consequência do acordo mútuo.

Filosoficamente há muito a se preferir na visão da *República* sobre a sociedade. A teoria do contrato social que ela contradiz, pressupõe um estado de natureza que talvez nunca tenha existido, e uma resolução legalista que não poderia ter funcionado se um estado de natureza existisse. Os filósofos desde há muito tempo ensaiam as limitações da teoria. No entanto, essa proposta possui o mérito, não encontrado na alternativa da *República*, de uma colaboração coletiva entre virtude e socialidade. O contrato social faz da ideia de uma sociedade uma ideia mantida pelos membros dessa mesma sociedade – não é pouca coisa. Quando Sócrates esboça sua origem rival para a justiça, ele inicia negando aos seres humanos a capacidade de inventar seus próprios princípios, como se a filosofia exigisse uma imagem do social que situa toda a inovação fora da sociedade. Ele chega à alegoria da caverna já bem mais tarde na *República*, porém isso reflete o não contrato que Sócrates asseverou desde o início.

A própria população que carece da capacidade de conceber e de contratualizar não vai inovar em outros aspectos também. Na verdade, Sócrates está definindo um conjunto humano que carece de todas essas potencialidades de inovação. A inventividade econômica do público manifesta-se no que um dia será chamado de mão invisível, graças à qual as mercadorias chegam ao mercado com preços para circular. Por analogia, a inventividade sartorial de um público gera novos modos de vestir, mudanças no tamanho e na cor das roupas existentes e novas combinações de elementos antigos. Todos os dias vemos novas modas surgindo, de um público que, quanto a isso, permanece sempre engajado na formulação das regras que agora cumprirá. Georg Simmel é apenas um exemplo dos teóricos da moda que insistem em tornar o público um improvisador ativo, bem como um imitador ardente.²⁷ Se um contrato social for possível, essas improvisações sartoriais igualmente serão possíveis. De fato, esse paralelo pode ser o que Diana Vreeland tinha em mente quando chamou a moda de um contrato social, “um acordo de grupo [nas suas palavras] sobre qual deve ser o novo ideal”.²⁸ O seu pú-

²⁶ Platão, *República* 358e-359b. Sobre o argumento apresentado por Glauco, ver Rachel Barney, “Callicles and Thrasymachus,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edição do outono de 2017), Edward N. Zalta (Org.), URL <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/callicles-thrasymachus/>; e ver Charles Kahn, “The Origins of Social Contract Theory in the Fifth Century B.C.”. In G. B. Kerferd (Org.) *The Sophists and their Legacy*. Wiesbaden: Steiner, 1981, pp. 92-108.

²⁷ Simmel postula impulsos conflitantes em humanos socializados, por um lado, para se assemelhar aos outros e, por outro lado, para se distinguir desses mesmos outros: “Fashion”, *International Quarterly*, 10 (1904): pp. 130-155. Isso não quer dizer que Simmel possa explicar de onde vem a habilidade improvisada. Mas mesmo assumindo a sua presença, ele demonstra que tem lançado um olhar sensível à maneira como a moda opera.

²⁸ Joan Nunn, *Fashion in Costume 1200-2000*. Chicago: New Amsterdam Books, 2000. p. 175.

blico pode criar e deliberar sobre ideais. A filosofia que nega o contrato social deixa a moda inexplicável.

Eu disse que a alegoria da caverna representa até mesmo educadores patrocinados pelo Estado como agentes estrangeiros enviados para sequestrar os cidadãos da caverna. A simulação do estrangeiro vai além disso. Quando algum cidadão sortudo passa por uma educação filosófica e depois vem compartilhar o trabalho de governar a cidade, a alegoria chama esse retorno compulsório de um ato de “voltar para a caverna” (519d). Tão normal e nativo quanto qualquer outro, o filósofo que salvará a cidade deve vir a ela como se fosse de fora, e então se desfamiliarizar com suas práticas públicas, da mesma forma como Sócrates, em julgamento por sua vida, pediu ao júri ateniense que desculpasse quaisquer erros em seu discurso de defesa, de modo que eles desculpariam um *xenos*, “alienígena”.²⁹

O retorno do filósofo tem de ser uma simulação ou imitação. Não se trata realmente de um estrangeiro chegando. Afinal de contas, ao mesmo tempo o filósofo governante da *República* encontra-se dentro da cidade como se estivesse no papel de seu único nativo. A cidade sofre expurgos a caminho de se tornar uma cidade justa sob os olhos do filósofo. O filósofo expulsa todos os adultos para poder treinar seus filhos (540e-541a). Quando os poetas vierem bater nos portões da cidade, os filósofos, em seu interior, afastarão esses intrusos (398a). Os filósofos pertencem à casa mesmo quando ninguém mais o faz. (Não é à toa que todos os sofistas parecem ter sotaque estrangeiro.³⁰) Como nativo, portanto, o filósofo realiza a imigração, ou melhor, a moda.

A fantasia implicada neste retorno, pelo qual em uma sociedade justa teríamos filosofia em vez de moda, revela como a filosofia desesperada encontra um público consciente da moda. Por meio da interface assim imaginada, não pode haver movimento. Mas agora também vemos Nietzsche mais uma vez dizendo que, para esse tipo de filosofia, numa sociedade futura, uma filosofia (não necessariamente uma única) será capaz de mostrar que tem estado, afinal de contas, em um desfile [*on show*].

Autor especialmente convidado.
Artigo recebido no segundo semestre de 2022.

²⁹ Platão, *Apologia* 17d-18a.

³⁰ Sobre as origens estrangeiras dos sofistas no *Protagoras* de Platão, ver Marco García Quintela “The Phonological Politics of Plato and the Myth of Protagoras”, *Métis*, n. 7 (2009), pp. 247-276.