UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS CLÁSSICAS

HELENA ANDRADE MARONNA

***Lísis e Eutidemo*, de Platão:
φιλία e ἔρις na construção do discurso filosófico**

(Versão Corrigida)

**São Paulo
2019**

HELENA ANDRADE MARONNA

Lísis e Eutidemo, de Platão:
φιλία e ἔρις na construção do discurso filosófico

(Versão Corrigida)

Helena Andrade Maronna

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Letras Clássicas do Departamento de Letras Clássicas e
Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para
a obtenção do título de Doutora em Letras.

Orientador: Daniel Rossi Nunes Lopes

São Paulo
2019

Nome: MARONNA, Helena Andrade

Título: *Lísis e Eutidemo*, de Platão: φιλία e ἔρις na construção do discurso filosófico

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Letras Clássicas do Departamento de Letras Clássicas e
Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para
a obtenção do título de Doutora em Letras.

Aprovada em: ____/____/____

Banca Examinadora

Prof. Dr.: _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

M354l Maronna, Helena Andrade
Lísis e Eutidemo, de Platão: Philia e Éris na
construção do discurso filosófico / Helena Andrade
Maronna ; orientador Daniel Rossi Nunes Lopes. - São
Paulo, 2019.
167 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas. Área
de concentração: Letras Clássicas.

1. Platão. 2. Eutidemo. 3. Erística. 4. Filosofia.
5. Lísis. I. Lopes, Daniel Rossi Nunes, orient. II.
Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): HELENA ANDRADE MARONNA_____

Data da defesa: _13_/_09_/_2019_

Nome do Prof. (a) orientador (a): DANIEL ROSSI NUNES LOPES_____

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, _11_/_11_/_2019__

(Assinatura do (a) orientador (a))

Dedicatória

Para o meu pai (*in memoriam*), **Paschoal**,
que se foi no meio deste percurso,
e para o meu companheiro, **Nicolò**,
que surgiu no meio deste percurso.

Agradecimentos

Agradeço, em primeiro lugar, ao meu orientador Professor Doutor Daniel Rossi Nunes Lopes pela paciência e pela orientação durante essa Tese de Doutorado e, também, pelos mais de dez anos de parceria que incluem duas Iniciações Científicas e uma Dissertação de Mestrado. O meu interesse pela Filosofia e pela Língua Grega foi despertado em um curso seu sobre Aristóteles e Platão. Ali, nasceu a nossa parceria que acabou transformando-se em amizade.

Agradeço a todos os professores que fizeram parte de minha formação acadêmica e, também, aqueles com os quais estabeleci profícuos diálogos ao longo de todo esse tempo. Agradeço, especialmente, ao Professor Doutor Roberto Bolzani Filho por despertar o meu fascínio pela figura de Sócrates.

Agradeço aos meus amigos e colegas, que sempre mantiveram vivo o meu interesse pelo conhecimento através de sugestões e discussões inspiradoras: Flávio Lorza, Louise Walmsley, Paulo Ferreira, Vicente de Arruda Sampaio, Valéria Dell'Isola, Fernando Gazoni, Ademir Santos, Rosely de Fátima Silva, Katia Riedel, Tatiana Rosário Rodrigues e tantos outros. Especialmente, agradeço ao Enrique Carretero pela *philia*, sempre.

Agradeço à minha família: minha irmã, Cecília, minha mãe, Justi, meu pai, Paschoal (*in memoriam*), e meu companheiro, Nicolò, por me apoiarem incondicionalmente. Aos meus sobrinhos, João e Júlia, agradeço pela alegria e pela pureza estimulantes.

Agradeço, por fim, à Capes, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pela bolsa concedida, no Brasil e no exterior, que tornou possível a dedicação exclusiva a esse trabalho.

RESUMO

MARONNA, H. A. *Lísis e Eutidemo*, de Platão: φιλία e ἔρις na construção do discurso filosófico. 2019. 166 pp. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

O *Eutidemo* é um diálogo em que podemos encontrar características que se concentram mais em discutir os procedimentos *dialógicos* – seja a erística, seja o discurso filosófico – do que no exame de um tema específico e, assim, observamos na obra aspectos que poderíamos considerar como *metadialógicos*. O objetivo principal desta pesquisa é discutir a apropriação e/ou utilização por Platão do modelo *erístico* de discussão (praticado em um ambiente de disputa e caracterizado pelo filósofo como um 'falso saber') e em que medida ele se contrapõe à prática filosófica (realizada em um ambiente amistoso e definida como o método adequado para a busca pelo conhecimento). Nesse sentido, o diálogo *Eutidemo* é emblemático. Para essa distinção, também faz parte desta pesquisa confrontar a análise do *Eutidemo* com a análise do *Lísis*, visto que este diálogo oferece elementos significativos que caracterizam a prática filosófica, a começar por seu próprio eixo temático: a *philia*, tema essencial à filosofia. A análise detida dos aspectos dramáticos e formais dos textos em questão pode trazer resultados bastante positivos na compreensão da filosofia platônica. É nessa perspectiva que proponho desenvolver este trabalho: confrontando os dois diálogos como exemplos paradigmáticos do procedimento *dialógico* que caracteriza – ora por meio de semelhanças, ora por meio de diferenças – ambas as práticas. Por fim, esta tese apresenta também a tradução integral do diálogo *Eutidemo* do grego para o português.

PALAVRAS-CHAVE: Platão, *Eutidemo*, *Lísis*, filosofia, erística, *philia*.

ABSTRACT

MARONNA, H. A. Plato's *Lysis* and *Euthydemus*: φιλία and ἔρις in the construction of philosophical discourse. 2019. 166 pp. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

The *Euthydemus* is a dialogue in which we can find characteristics that focus more on discussing the dialogical procedures – both the eristical and the philosophical discourse – than on the examination of a specific topic. Thus, it is possible observe in this work aspects that could be considered as *metadialogical*. The main goal of this research is to discuss Plato's appropriation and use of the eristical model of discussion (practiced in a disputed environment and characterized by the philosopher as a 'false knowledge') and to what extent the eristic is opposed to philosophical practice (in a friendly environment and defined as the appropriate method for the search for knowledge). In this sense, the *Euthydemus* dialogue is emblematic. In order to emphasize this distinction, it is also part of this research to confront the analysis of the *Euthydemus* with the analysis of the *Lysis*, since this dialogue offers significant elements that characterize the philosophical practice, starting with its own thematic axis: *philia*, essential topic to philosophy. The analysis of the dramatic and formal aspects of these two dialogues can bring very positive results in the understanding of the Platonic philosophy. It is from this perspective that I propose to develop this work: confronting the two dialogues as paradigmatic examples of the dialogical procedure that characterizes – sometimes by means of similarities, sometimes by means of differences – both practices. Finally, this thesis also presents the full translation of the *Euthydemus* from Greek to Portuguese.

KEYWORDS: Plato, *Euthydemus*, *Lysis*, philosophy, eristic, *philia*.

RIASSUNTO

MARONNA, H. A. *Liside* ed *Eutidemo* di Platone: φιλία e ἔρις nella costruzione del discorso filosofico. 2019. 166 pp. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

L'*Eutidemo* è un dialogo in cui possiamo trovare caratteristiche che si concentrano sulla discussione delle procedure dialogiche – sia l'eristica sia la filosofia – sull'esame di un tema specifico e quindi è possibile osservare nell'opera aspetti che potrebbero essere considerati come metadialogici. L'obiettivo principale di questa tesi è di discutere l'appropriazione e/o l'uso del modello di discussione eristico per Platone (praticato in un ambiente conteso e caratterizzato dal filosofo come una "falsa conoscenza") e in che misura si è opposto alla pratica filosofica (praticata in un' ambiente amichevole e considerata come il metodo appropriato per la vera ricerca della conoscenza). In questo senso, il dialogo *Eutidemo* è emblematico. Questa distinzione include anche il confronto dell'analisi tra *Eutidemo* e *Liside*, dal momento che quest'ultimo offre elementi significativi che caratterizzano la pratica filosofica, a partire dal suo proprio asse tematico: la *philia*, tema essenziale della filosofia. L'analisi degli aspetti drammatici e formali di questi testi può portare a risultati molto positivi nella comprensione della filosofia platonica. È da questa prospettiva che propongo di sviluppare questo lavoro: confrontando i due dialoghi come esempi paradigmatici della procedura dialogica che caratterizza, sia per mezzo delle loro somiglianze che per mezzo delle loro differenze, entrambe le pratiche. Per finire, questa tesi contiene anche una traduzione integrale del dialogo *Eutidemo* dal greco al portoghese.

PAROLE CHIAVE: Platone, *Eutidemo*, *Liside*, filosofia, eristica, *philia*.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	11
INTRODUÇÃO.....	12
CONTRAPOSIÇÃO DRAMÁTICA DOS DIÁLOGOS.....	19
CONFRONTO ARGUMENTATIVO DOS DIÁLOGOS.....	37
CONSIDERAÇÕES FINAIS: φιλία e ἔρις.....	54
TRADUÇÃO DO <i>EUTIDEMO</i>	60
 BIBLIOGRAFIA.....	 119
 ANEXOS	
I – Lísis, 207d1-210d8.....	123
II – Lísis, 212a8-213e4.....	131
 APÊNDICE	
TEXTO GREGO EUTIDEMO.....	137

1. APRESENTAÇÃO

O objetivo principal desse estudo é, através da análise dos diálogos em questão, conceber uma argumentação consistente sobre a apropriação que Platão faz do modelo de argumentação erística, de modo a evidenciar a distinção no uso da refutação e da aporia empregada tanto pela personagem Sócrates quanto pelos erísticos em suas discussões. A partir disso, pretendo confrontar os expedientes utilizados por Platão no diálogo *Eutidemo* com aqueles utilizados no *Lísias*, mostrando como o filósofo domina diferentes modalidades de discurso e argumentação e, por meio dessa habilidade, concebe a filosofia como um discurso superior. A pesquisa se concentra no estudo do texto do *Eutidemo*, bem como em uma tradução integral do diálogo. Também faz parte desse trabalho (como anexo) parte da tradução do diálogo *Lísias* desenvolvida no meu mestrado, que servirá de contraponto para a análise do *Eutidemo*. Dessa forma, pretendo contrapor ambos os diálogos procurando evidenciar a diferença que Platão estabelece entre as duas práticas, a erística e a filosofia concebida por ele, e as razões da superioridade da segunda sobre a primeira.

Por fim, na essência de todo esse trabalho, está a figura de Sócrates representado por Platão como aquele que, de fato, dominava o uso do *logos* no século V em Atenas, levando em conta as datas dramáticas dos diálogos platônicos. Em um ambiente de disputas pela primazia na educação da juventude ateniense, Platão concebe uma personagem que detém a capacidade de utilizar e adequar diferentes formas de discurso para conduzir o seu interlocutor à verdadeira busca pelo conhecimento e, portanto, à virtude. Ainda que, para o Sócrates platônico, a filosofia seja o único modo de alcançar a virtude e o conhecimento, o filósofo é capaz de adaptar-se às necessidades e às expectativas de seu interlocutor de modo a guiá-lo para o caminho da filosofia. Em virtude disso, Sócrates exibe domínio das diversas práticas discursivas em voga – poesia, retórica, erística – e, ainda, a capacidade de compreender qual delas é adequada para determinado interlocutor. Essa habilidade lhe permite servir-se de tais práticas correntes na Atenas Clássica com o objetivo de, desconstruindo-as perante o interlocutor, construir o seu próprio discurso filosófico como superior. Dessa maneira, essa tese busca mostrar como Platão/Sócrates domina e manipula a arte de um desses tipos de discurso, a arte erística, e pode usá-lo para guiar a alma de seu interlocutor no caminho da filosofia.

2. Introdução

Nos últimos anos, a atenção pelo grupo dos ditos “diálogos socráticos” tem crescido consideravelmente em função de sua grande relevância filosófica. É nessa direção que pretendo realizar este estudo: contemplando dois diálogos que, a despeito de pertencerem a esse grupo, como em geral são classificados, ainda são subestimados dentro do *corpus* platônico. De fato, tanto o *Lísis* quanto o *Eutidemo* abordam, parcialmente, temas que serão mais bem desenvolvidos em outros diálogos nos quais Platão expõe de maneira mais sistemática algumas de suas principais teorias. Porém, tais abordagens aparecem dispersas ao longo dos dois textos e não são discutidas com a profundidade que encontramos em outras obras, sendo muito incerto afirmarmos (i) que se trate de teorias específicas que Platão já tem em mente, porém prefere não expô-las com toda acuidade necessária (posição unitarista), ou (ii) que se trate antes de teorias ainda incipientes e imaturas, que serão posteriormente aprofundadas por ele em outros diálogos (posição desenvolvimentista)¹. Todavia, parece-me mais prudente pensar que, em ambos os diálogos, Platão está formando o seu pensamento filosófico e, assim, certos elementos podem ser interpretados como um estágio na constituição de suas especulações.

Os escritos de Platão exibem uma notável qualidade literária, além de seu valor filosófico. Logo, uma interpretação preocupada com questões concernentes ao próprio gênero de sua escrita deve apreender não só o conteúdo filosófico veiculado por um diálogo em particular, mas também os elementos dramáticos do texto em que a discussão sobre algum tópico específico procede, buscando chegar, assim, a um entendimento que dê conta da complexidade de sua obra. Trabattoni estabelece algumas características que reforçam a presença sutil nos diálogos de um autor que pretende comunicar algo ao leitor e não somente apresentar posições divergentes; são elas: “a presença constante de uma personagem privilegiada, o movimento geral da discussão em direção a um fim, a impressão de que as falhas são, de algum modo, significativas,

¹ Kahn sintetiza essas duas alternativas de leitura do seguinte modo: i) a visão unitarista assume que os diálogos foram compostos a partir um único ponto de vista e as suas diferenças decorrem de diferentes níveis literários ou pedagógicos, mais do que por uma mudança no pensamento filosófico do autor. Tal perspectiva foi primeiramente expressa por Schleiermacher e seguida, ao longo do século XX, por van Armin, Shorey, Jaeger e pelo próprio Kahn; ii) a visão desenvolvimentista assume que Platão tenha mudado o seu pensamento filosófico de modo que as diferenças entre os diálogos refletem estágios diversos na evolução dessa mudança. O primeiro a reconhecer um ‘período socrático’ nos escritos de Platão foi Hermann, seguido por Guthrie e Vlastos. (Kahn, 1996, pp. 38-39).

as sugestões que parecem desvendar o texto e, sobretudo, quando o texto se cala, etc.”². Essas características são muito relevantes quando aplicadas aos dois diálogos deste trabalho. Pretendo, portanto, adotar essa perspectiva no exame do *Lísis* e do *Eutidemo* no desenvolvimento da tese ora proposta.

Desse modo, os diálogos platônicos devem ser lidos como literatura e como filosofia concomitantemente. O aproveitamento pleno da leitura de Platão contempla essas duas manifestações e, em muitos momentos, é mesmo impossível dissociá-las. A escolha de Platão em escrever diálogos, ao invés de tratados, para expor a sua filosofia, não é, certamente, fortuita.

Além da própria forma escolhida pelo filósofo para transmitir o seu pensamento – o diálogo – é notório que em quase todos os diálogos podemos encontrar, com abundância, a interlocução ou a alusão a outros gêneros literários. Tal fenômeno se dá, explicitamente, em diálogos da maior prestígio como, por exemplo, a *República*, o *Fedro*, o *Górgias* e o *Protágoras*, mas também em diálogos menos célebres como o *Lísis* e o *Eutidemo*, como buscaremos evidenciar nesse estudo. Platão escreve para revolucionar a *paideia* grega e, com isso, tem a intenção de transformar a forma de compreender o mundo e de pensar sobre ele. Assim, faz parte do seu projeto desqualificar as outras expressões culturais que funcionavam como fontes da *paideia* grega, para exaltar a sua própria expressão. No entanto, seria imprudente dizer que Platão desqualifica todas essas outras práticas de maneira peremptória, é mais adequado afirmar que Platão apropria-se desses discursos e serve-se deles na medida em que são úteis ao seu propósito. Prova disso é a própria forma que ele elegeu para transmitir o seu pensamento: o diálogo, ou seja, uma composição com grande carga dramática.

O *Eutidemo* é um texto assaz profícuo na tentativa de compreender como Platão concebe a filosofia em contraposição a outras práticas correntes e, especificamente, à erística. O texto evidencia, de forma bastante acentuada, a diferença que o filósofo faz entre a sua própria concepção de filosofia e a prática ensinada pelos sofistas mediante pagamento, conforme ele deixa claro logo no início do diálogo: “e são capazes de adestrar quem quer que lhes pague um salário”³ (ὅς ἂν διδῶ μισθόν, οἷω τε ποιῆσαι 272a1). A prática erística, que é o eixo principal do diálogo, constituía-se como um jogo de perguntas e respostas cujo objetivo era fazer com que o adversário se contradissesse

² Trabattoni, 2004, p. 53.

³ Todas as traduções dos diálogos *Lísis* e *Eutidemo* são de minha autoria.

através da argumentação. Segundo a caracterização platônica, não havia nesse jogo verbal qualquer preocupação com a validade do argumento, o que, geralmente, resultava em um absurdo. Não obstante, a erística tem características muito próximas à própria atividade socrática de investigação, tal como representada especialmente nos chamados “diálogos sócráticos” de Platão. Sócrates também utilizava o modo de perguntas e respostas para chegar a definições sobre um determinado tema ou para averiguar a coerência das opiniões sustentadas por um determinado interlocutor sobre questões de natureza ético-política. No *Protágoras*, por exemplo, Sócrates afirma que essa era a maneira de discutir com a qual ele se sentia mais confortável (334c-335e). No entanto, apesar dessa semelhança, a filosofia é concebida por Platão como uma prática séria, comprometida com a busca pela verdade, enquanto a erística seria, pontualmente, o contrário: não haveria comprometimento algum com a busca pelo conhecimento. Dessa forma, o *Eutidemo* é, de certa maneira, uma defesa da filosofia socrática como o procedimento correto para uma investigação legítima no registro dialógico.

Partindo da premissa de que nos diálogos podemos compreender dois tipos de interlocução, aquela entre Sócrates e seus interlocutores e aquela entre Platão e seus leitores, pretendo analisar os elementos que são delineados no texto para propor uma interpretação que contemple tanto os aspectos dramáticos quanto os argumentativos. A partir dessa análise formal, é possível apreender algumas teses platônicas, visto que as imprecisões argumentativas que Platão insere no diálogo possuem a função não apenas de desqualificar os irmãos erísticos, mas também de despertar a atenção para problemas filosóficos relevantes. Entretanto, não é minha intenção explorar tais questões, mas apenas apontá-las na medida em que contribuem para a delimitação das diferenças entre a filosofia e a erística.

Com base nessa perspectiva, o *Eutidemo* parece ocupar-se mais com a própria técnica do diálogo. Ao escrever um texto cuja finalidade é marcar de maneira rigorosa as diferenças entre duas práticas dialógicas, Platão propicia aos leitores conhecer qual era a sua noção a respeito da filosofia. Assim, além de oferecer um retrato de como deve ser a prática filosófica, essa obra também oferece uma farta matéria no que diz respeito a problemas filosóficos e, como diríamos hoje, lógicos. Caracterizada, assim, a prática erística como oposta à prática filosófica no *Eutidemo*, o diálogo *Lísis* pode ser compreendido como um contraponto modelar dessa distinção.

O *Lísis* é um diálogo que retrata uma conversa amigável entre Sócrates e jovens interlocutores, cujo tema principal é a própria *philia*. Os dois principais interlocutores de Sócrates, Lísis e Menêxeno, são garotos que se mostram interessados em discussões e, conforme percebemos em todo o diálogo, acompanham a conversa com grande atenção. Lísis apresenta, claramente, um comportamento mais inclinado à discussão filosófica, enquanto Menêxeno – primo e seguidor de Ctesipo, personagem também do *Eutidemo* – apresenta uma postura inclinada a um confronto mais hostil, em que o interlocutor é visto como um adversário. Ainda assim, o ambiente é nitidamente amistoso, mediado pela *philia*. Os argumentos escolhidos por Sócrates ao confrontar os dois garotos são adequados a essa inclinação particular de cada um deles e possuem um caráter pedagógico. Dessa forma, a sua postura é como a de um tutor que procura mostrar aos seus discípulos como se deve investigar e quais os possíveis caminhos para uma investigação. Essa é uma observação importante, pois Platão relaciona textualmente, em ambos os diálogos, a *philia* com a sabedoria. No *Lísis*, em 210d1-4, Sócrates diz que, para atrair a amizade dos outros, Lísis deve se tornar sábio; no *Eutidemo*, em 282a7-b6, Sócrates conclui o primeiro discurso protréptico afirmando a Clínias que a sabedoria é aquilo que se deve desejar herdar do pai, dos tutores e dos amigos mais do que qualquer outra coisa e que não é vergonhoso servir a alguém quando se deseja tornar-se sábio. Para o filósofo, a aquisição de conhecimento, que procede *dialogicamente*, parece ser possível somente se envolta por uma disposição amigável entre os interlocutores.

Sendo assim, no *Lísis* a disposição entre os interlocutores é amistosa, enquanto no *Eutidemo* os elementos dramáticos são arranjados de forma a demarcar uma condição de hostilidade e disputa. A erística, representada pelas personagens dos irmãos Eutidemo e Dionisodoro, é uma disputa que tem como fim refutar o adversário e obter o triunfo no jogo verbal; já a filosofia, representada por Sócrates, tem como fim a busca pelo conhecimento, porém um conhecimento tal que “nele estejam reunidos tanto o produzir quanto o saber usar o que se produz” (ἐν ᾗ συμπέπτωκεν ἅμα τὸ τε ποιεῖν καὶ τὸ ἐπίστασθαι χρῆσθαι τούτῳ ὃ ἂν ποιῇ, *Eutidemo*, 289b5-6). E essa é uma afirmação importante na medida em que o *saber usar* é o que falta aos dois irmãos e é a principal diferença entre as refutações da qual se valem ambas as práticas. Na primeira intervenção protréptica de Sócrates no *Eutidemo* (277d-282d), ele usa a expressão *eu pratein* (εὖ πράττειν), que suporta mais de um sentido, a fim de mostrar aos irmãos

como deve ser o bom uso da ambiguidade semântica para uma discussão séria. A expressão pode significar tanto *ser bem sucedido* quanto *agir corretamente*, no primeiro caso, o significado está relacionado, especialmente, à posse de bens materiais e de honrarias; já no segundo caso, o sentido é moral e relaciona-se com a virtude e a sabedoria. Em seu discurso, ele faz uma distinção entre ter bens para ser *eu prattein* e ter bens e saber usá-los para ser *eu prattein*. A distinção é bastante importante, pois além de exemplificar como ele gostaria de ver os irmãos conduzindo a discussão, serve também como uma lição em relação ao *elenchos* e aos argumentos antilógicos: não se pode usá-los indiscriminadamente na discussão, é necessário saber *como* usá-los. No *Lísis*, o argumento antilógico, como será discutido adiante, é precisamente utilizado por Sócrates com a intenção de fazer a discussão prosseguir para um caminho mais razoável. Dessa maneira, o *saber utilizar* é uma distinção importante também entre a prática erística e a prática filosófica.

Bolzani, em seu artigo sobre os recursos dramáticos no *Protágoras*, destaca uma passagem em que Pródico, mediando a tensão entre Protágoras e Sócrates, pede para que eles debatam um com o outro, mas que não alterquem (ἀμφισβητεῖν μὲν, ἐρίζειν δὲ μή), portanto “ao fazer a diferença entre 'debater' e 'altercar', um critério importante se apresenta: a presença ou ausência de φιλία e εὐνοια”⁴. Nesse sentido, a condição de amizade e/ou inimizade é fundamental para a diferenciação entre um diálogo filosófico e um diálogo erístico/agonístico⁵:

ἐγὼ μὲν καὶ αὐτός, ὃ Πρωταγόρα τε καὶ Σώκρατες, ἀξιῶ ὑμᾶς συγχωρεῖν καὶ ἀλλήλοις περὶ τῶν λόγων ἀμφισβητεῖν μὲν, ἐρίζειν δὲ μή – ἀμφισβητοῦσι μὲν γὰρ καὶ δι' εὐνοιαὶ οἱ φίλοι τοῖς φίλοις, ἐρίζουσιν δὲ οἱ διάφοροί τε καὶ ἐχθροὶ ἀλλήλοις (337a6-b3)⁶

Quanto a mim, Protágoras e Sócrates, creio que seja digno de vocês chegar a um acordo e *debater*, mas não *altercar*, sobre os argumentos – pois é por benevolência que os amigos discordam dos amigos, enquanto os adversários e inimigos disputam entre si.

O sentimento de *philia* promove um debate profícuo ainda que haja divergências, enquanto a ausência de *philia* estimula a disputa entre os interlocutores,

⁴ Bolzani, 2000/2001, pp. 225-226.

⁵ Lopes, D.R.N. *Protágoras de Platão*. 2017, p. 95.

⁶ *Idem*, p. 245. Os verbos em itálico seguem a sugestão de tradução de Bolzani, 2000/2001.

que se convertem em adversários. Ora, essa diferença adquire uma importância fundamental uma vez que é justamente a oposição que se encontra no *Lísis* e no *Eutidemo*, quando levamos em consideração a caracterização das personagens e suas relações recíprocas. No *Lísis*, por mais de uma vez, Sócrates constata que a investigação não foi bem conduzida até aquele ponto, ao passo que, no diálogo com os dois irmãos no *Eutidemo*, não há um reconhecimento de que o exame não está funcionando; ao contrário, todas as vezes em que Sócrates procura encaminhar a discussão para uma direção mais razoável é impedido pelos erísticos. No *Lísis* há, de fato, um esforço comum dos interlocutores no exame sobre a natureza da *philia*: desde o início do diálogo, fica evidente que Sócrates e seus interlocutores, todos eles garotos ansiosos por discussões, estão em busca de uma compreensão mais clara acerca da amizade ou do que é o amigo. Por outro lado, no *Eutidemo*, o que vemos é Sócrates incitando os dois irmãos erísticos, ansiosos por exibirem-se, a uma demonstração de suas habilidades; todavia, isso servirá para que ele possa opor a sua própria prática investigativa à dos sofistas, com o intuito de desqualificá-la.

De todo modo, uma interpretação apropriada da obra platônica também não pode ater-se somente aos aspectos dramáticos do texto. Por essa razão, pretendo apresentar uma análise de determinados argumentos de ambos os diálogos, conquanto sempre à luz desses elementos dramáticos, tendo em vista as razões apresentadas acima. Neste primeiro momento, contraporei duas passagens, uma de cada diálogo, que são bastante similares no aspecto formal, mas que, evidentemente, têm propósitos diferentes. Platão não estava “dormindo” quando escreveu o *Lísis*, conforme afirmaram alguns comentadores, nem cometeu importantes erros lógicos. Pelo contrário, ele elabora deliberadamente o argumento de maneira que lhe seja útil quando a argumentação em busca da natureza da amizade avançar e chegar ao seu ápice, o *primeiro amigo*. O *Eutidemo*, por sua vez, apresenta argumentos claramente erísticos e, muitos deles, falaciosos. O discurso dos irmãos assume um movimento tortuoso, como em um jogo com uma bola que é passada de um a outro interlocutor (conforme é caracterizado por Platão em 277b4: ὥσπερ σφαῖραν) e não oferece nenhum resultado positivo para a discussão, resultando sempre em uma contradição. Essa negligência com a discussão evidencia que não há nenhuma intenção de estabelecer um debate sério sobre as importantes questões que emergem dos argumentos.

Em conclusão, a análise dos componentes dramáticos que integram os diálogos não pode e não deve ser subestimada e, conforme afirma Capra, “o estudo das estratégias de comunicação dos diálogos é uma via de acesso privilegiada para a sua compreensão”⁷. Para o Sócrates platônico, a filosofia não é tão somente um conhecimento ou uma disciplina a ser estudada, ela é, acima de tudo, uma prática, um modo de vida. A personagem assume nos diálogos, particularmente nos diálogos ditos socráticos, uma postura que encarna a figura tanto de um tutor, quanto de um paradigma, a encarnação própria da filosofia. Sócrates não apenas orienta como filosofar, ou como procurar respostas, ele é a manifestação do que é a filosofia expressa através de suas ações. A filosofia para Platão adquire, portanto, uma condição moral e, embora não tenhamos na sua obra o termo *filosofia moral*, não há como separar a filosofia do modo de vida adotado por aqueles que pretendem persegui-la.

⁷ Capra, 2001, p. 19.

3. Contraposição dramática dos diálogos

No *Eutidemo*, encontramos um ambiente propriamente de disputa, um *agōn*. Os dois principais interlocutores de Sócrates, os irmãos Eutidemo e Dionisodoro, são hábeis e reconhecidos erísticos – e é notável que Sócrates os descreva como hábeis tanto no embate físico quanto no embate verbal, pois a erística, para Platão, é retratada como uma espécie de luta verbal. Os elementos dramáticos são arranjados de forma a demarcar uma condição de hostilidade e disputa em que há, inclusive, torcida por parte da audiência. A cena desenrola-se a partir de uma narração que Sócrates faz a seu amigo Críton a respeito de uma discussão que encerrara com os dois irmãos sofistas e com Ctesipo e Clínias. O diálogo é motivado pelo interesse de Sócrates em assistir a uma exibição de Eutidemo e Dionisodoro, que afirmam serem capazes de ensinar a virtude da melhor forma e da maneira mais rápida, como nenhum outro homem (273d8-9). Sócrates se mostra impressionado com a fama dos irmãos e quer, por sua vez, aprender com eles. Para isso, ele incita-os a dialogar com Clínias, um garoto que apresenta interesse pelo aprendizado e que é o *favorito* de Ctesipo. Por isso, logo de início, já temos uma situação bem determinada: não é exatamente uma *discussão*, mas uma *exibição* da luta verbal dos irmãos. Platão, inclusive, já nesse início do diálogo, emprega diversas vezes formas da raiz ἐπιδεικ- para referir-se à 'exibição' dos irmãos: ἐπιδείξασθαι (274d2), ἐπιδείξασθον (274d6), ἐπιδείξαι (274d7), τὴν ἐπίδειξιν (275a4), ἐπιδείξασθον (275a5).

Notável é, por exemplo, a reação da audiência durante o primeiro movimento do diálogo (27b6-c1; 276d1-2). Sócrates pedira aos irmãos que fizessem a demonstração de sua sabedoria dialogando com Clínias. Assim, após a segunda refutação empreendida por Dionisodoro, construída sobre a ambiguidade do verbo *manthanō*, Sócrates descreve a atitude dos seguidores dos dois sofistas da seguinte maneira:

Ἐνταῦθα δὴ καὶ πάνυ μέγα ἐγέλασαν τε καὶ ἐθορύβησαν οἱ ἐρασταὶ τοῖν ἀνδρῶν, ἀγασθέντες τῆς σοφίας αὐτοῖν· οἱ δ' ἄλλοι ἡμεῖς ἐκπεληγμένοι ἐσιωπῶμεν. (276d1-3)

Daí, então, muito mais gargalharam e aplaudiram os admiradores dos dois homens, maravilhados pela sua sabedoria; enquanto nós, o restante, nos mantivemos calados, perplexos.

Assim, desde o início da discussão, já podemos entrever que a disposição das personagens é marcadamente *agonística*, como é a atmosfera erística. O ambiente é de disputa, prevalecendo a intenção de derrotar o interlocutor e não de instruí-lo. Ainda que Eutidemo afirme, em 273d8-9, que a sua prática é a de ensinar a virtude, definitivamente não é o que atestamos ao longo de suas demonstrações. Pelo contrário, Dionisodoro revela a Sócrates a sua intenção logo após a primeira pergunta de Eutidemo a Clíncias: “Já lhe aviso, Sócrates, que qualquer que seja a resposta do rapazinho, ele será refutado.” (Καὶ μὴν, ἔφη, σοί, ὃ Σώκρατες, προλέγω ὅτι ὁπότερ' ἂν ἀποκρίνηται τὸ μειράκιον, ἐξελεγχθήσεται. 275e4-6). Ademais, para caracterizar o que é encenado pelos irmãos, o próprio Sócrates utiliza expressões que caracterizam a discussão como um embate, como, por exemplo, quando compara a atitude de Eutidemo perante Clíncias a uma luta (ὥσπερ πάλαισμα, 277d1).

Parece bastante irônico que Sócrates assuma uma posição aparentemente submissa em relação aos seus principais interlocutores, sempre sublinhando a sua ignorância. A sua interação com eles é marcada por diversas passagens irônicas e mesmo burlescas, insinuando, assim, o seu descrédito para com o procedimento adotado pelos dois irmãos e a sua verdadeira preocupação com a discussão em curso. Nessa obra, então, a figura de Sócrates não é aquela de um tutor benevolente como vemos, por exemplo, no *Lísis*, mas a de alguém ávido por aprender com os erísticos, o que, na realidade, pode ser interpretado como uma ironia, visto que o objetivo é desvalorizar a técnica professada pelos irmãos.

O diálogo, de maneira geral, busca determinar as diferenças entre Sócrates e os erísticos/sofistas. E são muitas. Platão distingue a prática socrática daquela erística não apenas por meio do conteúdo vinculado em ambos os discursos, mas, especialmente, através da maneira como retrata esses personagens no diálogo. Eutidemo, ao ser questionado por Sócrates sobre a sua ocupação, responde peremptoriamente: “A virtude, Sócrates”, respondeu, “consideramos ser capazes de transmiti-la melhor e mais rapidamente do que todos os homens”. (Ἀρετήν, ἔφη, ὃ Σώκρατες, οἴομεθα οἷω τ' εἶναι παραδοῦναι κάλλιστ' ἀνθρώπων καὶ τάχιστα, 273d8-9). Comparativamente, Sócrates, na *Apologia*, afirma não ensinar nada, a despeito de falar a quem quisesse ouvi-lo, e nem recebe pagamento de ninguém por isso:

ἐγὼ δὲ διδάσκαλος μὲν οὐδενὸς πώποτε' ἐγενόμην· εἰ δέ τις μου λέγοντος καὶ τὰ ἑμαυτοῦ πράττοντος ἐπιθυμοῖ ἀκούειν, εἴτε νεώτερος εἴτε πρεσβύτερος, οὐδενὶ πώποτε ἐφθόνησα, οὐδὲ χρήματα μὲν λαμβάνων διαλέγομαι μὴ λαμβάνων δὲ οὐ, ἀλλ' ὁμοίως καὶ πλουσίῳ καὶ πένητι παρέχω ἑμαυτὸν ἐρωτᾶν, καὶ ἐάν τις βούληται ἀποκρινόμενος ἀκούειν ὧν ἄν λέγω. (33a5-b3)

Eu nunca fui professor de ninguém! Mas se alguém deseja me ouvir falar e realizar o que me concerne – seja mais jovem, seja mais velho –, isso nunca neguei a ninguém. Tampouco só dialogo quando obtenho dinheiro, e quando não obtenho, não: me coloco sim à disposição, igualmente, tanto do rico quanto do pobre, para que me interroguem e – caso queiram – ouçam por meio de respostas o que digo.⁸

Portanto, a figura de Sócrates é radicalmente oposta àquela dos dois sofistas. A primeira e ostensiva diferença é que Sócrates não cobrava pagamento de ninguém, ele não praticava a filosofia como ‘profissão’ e não compartilhava aquilo que sabia em troca de um salário. A filosofia, para Sócrates, era um modelo de vida, uma prática a ser perseguida ao longo da vida. Como já vimos, é exatamente o que faziam os sofistas, ou seja, cobravam por suas exposições e para tornar os indivíduos hábeis em disputas verbais, como explícito na introdução do diálogo: a quem quer que lhes pague um salário (ὅς ἄν διδῶ μισθόν, 272a1). Além disso, outra diferença primordial é que Sócrates não afirma ser mestre de nada, ele apenas desenvolve a sua atividade dialógica a quem estiver disposto a ouvi-lo e a conversar com ele. Não se trata de uma exposição ou de uma aula, trata-se, antes, de exercer a filosofia por meio do diálogo. A afirmação de Eutidemo de ser um professor de virtude é impressionante, pois se refere a um tema muito caro a Sócrates, justamente aquele que ele persegue em discussões. Sócrates não ensina, rigorosamente, através de seus discursos, ele oferece o exemplo de como alguém deve se comportar em busca da virtude e da filosofia. Desse modo, embora muitas vezes use-se a expressão tutor ou mestre para falar de Sócrates, a verdade é que ele nunca se declarou como tal. Entretanto, o seu interesse por investigar questões humanas o conduzia a uma busca incessante, através do *logos*, por respostas. Essa conduta questionadora e investigativa fazia dele um atraente mentor para a juventude ateniense.

⁸ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Introdução, tradução do grego e notas de André Malta. 2008, p. 94.

Assim, no *Eutidemo*, Platão busca reproduzir como ‘não fazer’, oferecendo-nos uma representação paradigmática da prática que tanto agradava a juventude ateniense – a erística e, por conseguinte, a refutação – e desvelando os seus artifícios e a sua ineficácia. Ao mesmo tempo, o diálogo apresenta a figura exemplar de Sócrates em uma contraposição radical à figura dos erísticos.

Pode parecer estranho um autor dedicar uma obra apenas para maledizer outro gênero. Entretanto, não é exatamente isso que Platão faz no *Eutidemo*. São tantas as questões envolvidas nesse curto mas complexo diálogo, que reduzi-lo, exclusivamente, a uma crítica seria o caminho mais fácil. Trata-se, antes, de uma apropriação para mostrar que a prática ali representada é evidentemente uma via equivocada na tentativa de encontrar respostas para questões importantes e para tentar se aproximar da verdade. Além disso, trata-se de uma verdadeira defesa da figura socrática e de sua prática argumentativa.

Do ponto de vista dramático, o *Eutidemo* é um texto muito fértil. As suas semelhanças com a comédia são muitas, não apenas pelo tom jocoso e pela ridicularização dos dois irmãos, mas também pela disposição dramática das personagens e pelo apelo ao *nonsense*. O diálogo divide-se da seguinte maneira: uma breve introdução que situa o ponto onde o diálogo começa – uma conversa entre Sócrates e seu amigo Críton (271a-275c); cinco cenas alternadas entre os sofistas Eutidemo e Dionisodoro e Sócrates – três exibições erísticas (27c5c-277c; 283a-288d; 293b-304b) e duas intervenções socráticas que funcionam como exortações à filosofia (277d-282d; 288d-293a), por fim, a conclusão do diálogo que retorna à moldura temporal do encontro de Sócrates com Críton (304b-307b). Portanto, assim como em uma peça de teatro, o diálogo é dividido em cenas bem marcadas em que as personagens desempenham papéis definidos. Eutidemo e Dionisodoro, Sócrates, Ctesipo e Clínias são as personagens da *peça*, em que também está presente o coro, representado pelos seguidores dos sofistas que, como no teatro, parecem cumprir uma coreografia bem orquestrada com a atuação dos dois irmãos, como, por exemplo, na passagem 276b6-c1:

Ταῦτ' οὖν εἰπόντος αὐτοῦ, ὥσπερ ὑπὸ διδασκάλου χορὸς ἀποσημήναντος, ἅμα ἀνεθορύβησάν τε καὶ ἐγέλασαν οἱ ἐπόμενοι ἐκεῖνοι μετὰ τοῦ Διονυσιοδώρου τε καὶ Εὐθυδήμου

Quando ele disse isso, como um coro orquestrado pelo maestro, imediatamente os seguidores de Eutidemo e Dionisodoro puseram-se a aplaudir e a gargalhar.

Após a narração do encontro entre Sócrates e Críton, em que este pede ao filósofo que lhe conte sobre a exibição dos sofistas, temos o início da representação efetiva dos dois irmãos. Nesse ponto, já temos um indício da popularidade deles e de sua prática: Críton não fora capaz de aproximar-se da roda para ouvir o que havia sido dito em virtude da multidão que cercava os erísticos:

ἢ πολὺς ὑμᾶς ὄχλος περιεστήκει, ὥστ' ἔγωγε βουλόμενος ἀκούειν προσελθὼν οὐδὲν οἴός τ' ἢ ἀκοῦσαι σαφές (271a2-3)

Era grande a multidão que circundava vocês, de modo que eu queria ter me aproximado para escutá-los, mas não consegui ouvir nada com clareza.

Platão, ao invés de iniciar o seu diálogo diretamente a partir da conversação entre Sócrates e os erísticos, prefere emoldurá-la em outro quadro narrativo no qual evidencia o quão populares e atraentes eram essas figuras. Isso será ainda mais claro quando Sócrates começar a explicar a Críton quem eram esses estrangeiros. Críton era um rico cidadão ateniense que preocupava-se com a educação de seus dois filhos. Esse é, justamente, o ponto fundamental a observar no diálogo. O interesse de Críton tem como motivação a instrução dos filhos e essas figuras representavam a possibilidade de lhes oferecer uma boa educação de modo a lhes assegurar destaque na vida política. Nesse sentido, esse relato que emoldura a narração socrática serve para evidenciar ao leitor a popularidade dos sofistas, por um lado, e o anseio dos cidadãos atenienses em proporcionar uma instrução eficaz aos seus filhos para garantir-lhes sucesso político.

O *Lísis*, em contrapartida, começa com a narração direta do encontro entre Sócrates e alguns jovens dentro de uma palestra. Nesse caso, não há a necessidade de evidenciar ao leitor a popularidade de Sócrates, visto que o objetivo do diálogo é procurar respostas para questões ligadas à amizade e, também, de certa maneira, de relacionar o amor e o saber. O diálogo é instigado por um convite que Hipótales faz a Sócrates para participar das discussões que os jovens praticavam ali. Diferentemente do *Eutidemo*, em que a narração é motivada pelo desejo de ouvir a exibição dos sofistas, no

Lísis, a motivação são as discussões com as quais os jovens passavam seu tempo. Em seguida, surge o tema específico do diálogo, a *philia*. O tema é excelente para instigar o desejo de Sócrates de conversar, conforme ele mesmo assume em 204b8-c2 e, também, em 211e2-6, respectivamente:

εἰμὶ δ' ἐγὼ τὰ μὲν ἄλλα φαῦλος καὶ ἄχρηστος, τοῦτο δέ μοί πως ἐκ θεοῦ δέδοται, ταχὺ οἷφ' εἶναι γινῶναι ἐρῶντά τε καὶ ἐρώμενον

“Eu sou um homem ordinário e inútil em tudo o mais, mas isto, de algum modo, foi-me dado pelo deus: ser capaz de reconhecer, instantaneamente, tanto quem ama como quem é amado.”

πρὸς δὲ τὴν τῶν φίλων κτῆσιν πάννυ ἐρωτικῶς, καὶ βουλοίμην ἂν μοι φίλον ἀγαθὸν γενέσθαι μᾶλλον ἢ τὸν ἄριστον ἐν ἀνθρώποις ὄρνυγα ἢ ἀλεκτρυόνα, καὶ ναὶ μὰ Δία ἔγωγε μᾶλλον ἢ ἵππον τε καὶ κύνα

“Contudo, quando se trata de obter amigos, sinto um ardente desejo e preferiria ter um bom amigo a ter a mais bela codorna ou o mais belo galo do mundo, e sim, por Zeus, até mesmo um cavalo ou um cão!”

Portanto, a demarcação dos objetivos dos diálogos e, conforme a minha interpretação, dos objetivos da filosofia e da erística já nos é revelada na introdução dos dois diálogos, na maneira como as duas obras são arranjadas dramaticamente.

Assim, convidado a entrar no ginásio pelos jovens, Sócrates vem a saber, por meio de provocações irônicas de Ctesipo, que Hipótales está apaixonado por Lísis, um jovem garoto⁹. Ao ter conhecimento da maneira como Hipótales tem se comportado, exaltando e elogiando o seu amado publicamente, Sócrates aceita participar de uma roda de discussão dentro do ginásio a fim de mostrar a Hipótales “que conversa se deve ter ou o que se deve fazer para que o seu favorito venha a se afeiçoar por você” (ἂν τις λόγον διαλεγόμενος ἢ τί πράττων προσφιλῆς παιδικοῖς γένοιτο, 206c2-3). Quando todos entram, logo atraem a atenção de Lísis e de Menêxeno que, juntando-se a eles, iniciam uma discussão sobre a *philia*.

⁹ Lísis e Menêxeno são os interlocutores mais jovens de Sócrates dentre todos os diálogos platônicos.

No diálogo, conforme pretendo expor, Sócrates faz um preciso uso de uma argumentação antilógica em um trecho bastante complexo (212a-213c). Após uma breve discussão de Sócrates com Lísias, este pede ao filósofo que discuta com Menênexo, como acabara de fazer com ele. Menênexo, o melhor amigo de Lísias, é retratado como primo de Ctesipo, personagem presente no *Eutidemo* e que, igualmente, exhibe uma pronta disposição em aprender o domínio da técnica erística. Porém, ainda que com Menênexo Sócrates opte por empregar a conversação à maneira aparentemente erística, como veremos adiante, ele o faz mais com uma intenção pedagógica do que propriamente com a intenção de simplesmente refutá-lo. O seu procedimento serve, portanto, para demonstrar a Menênexo (e extensivamente à audiência que acompanhava a discussão – personagens e leitores/espectadores) o quanto esse tipo de recurso é inadequado a uma busca comprometida com a verdade, como é a da filosofia. Antes de iniciar a sua discussão com Menênexo, o próprio Sócrates refere-se a ele como um erístico, discípulo de Ctesipo (211b7-8).

Temos nesse diálogo, desse modo, um exemplo da apropriação por parte de Sócrates de um procedimento semelhante àquele usado pelo erísticos, ou seja, a argumentação antilógica, tal como é retratado, sobretudo, no *Eutidemo*. Mas como compreender o uso de um procedimento dialógico, por parte de Sócrates, que será retratado por Platão como não-filosófico? Como buscarei argumentar adiante, essa escolha pode ser entendida como uma adequação de Sócrates ao tipo de interlocutor com o qual dialoga, que está condicionada, por sua vez, a certa intenção pedagógica para com o garoto. Ora, é bastante significativo que Platão, em um diálogo dedicado à *philia*, empregue o termo *erístico* (211b8) somente quando Sócrates vai se servir, na sequência da discussão, da *ambiguidade sintática* no emprego de uma palavra para elaborar toda a sua argumentação (212a8-213c9), reproduzindo assim uma prática análoga a que encontramos exemplarmente no *Eutidemo* (275d2-277c7).

Dessa forma, no *Lísias* há uma busca conjunta e amigável a respeito da concepção da *philia* em um ambiente próprio ao da filosofia – conquanto haja uma investida aparentemente erística, ela é conveniente para o desenrolar do restante do diálogo. Esse segmento do texto está, assim, subordinado a uma discussão maior em que Sócrates está buscando definições para o amigo ou a amizade. Essa discussão envolve outros interlocutores em um ambiente amistoso e, embora eles não cheguem a uma conclusão de fato decisiva sobre a amizade, o diálogo, pela forma como é conduzido, só é possível

porque há entre todos uma relação mútua de amizade, benevolência e predisposição para dialogar. A contextualização dramática, portanto, é absolutamente diferente daquela disposta no *Eutidemo*.

Entretanto nos dois diálogos a educação, como objetivo final, é um ponto primordial¹⁰. O local que Platão escolhe para descrever as discussões empreendidas por Sócrates, como mencionado, não é fortuito. Uma vez que os ginásios eram os lugares onde se originavam as relações de *philia*, entendida aqui como a relação de tutoria que um amante, mais velho, estabelecia com o seu amado, mais jovem, seja de caráter sexual seja de caráter pedagógico, o ambiente que Platão elege para narrar os dois diálogos é muito apropriado às discussões. O ginásio era exatamente onde essas interações aconteciam, era um local de treinamento do corpo, mas também de exercício da mente. Era um espaço onde se construíam relações sociais e que ultrapassava a função única de cuidado com o corpo, permitindo que os jovens aristocratas atenienses aprendessem valores sociais e interagissem com os seus iguais. Logo, a ambientação dos dois diálogos em um ginásio é bastante significativa: era o espaço próprio da *philia* e do *agon*.

Um elemento muito importante para a minha proposta de leitura dos dois diálogos como opostos e complementares é o fato de que uma importante personagem do *Eutidemo* também está presente no *Lísis*, em uma associação claramente relacionada à erística: Ctesipo¹¹. Assim, além de outros aspectos dramáticos, esse é um elemento textual que permite estabelecer um ponto de contato entre os dois diálogos, visto que nas duas obras ele figura como um importante interlocutor socrático. Embora no *Lísis* ele tenha uma atuação pequena, a sua influência na personagem de Menêxeno bem como o seu caráter exaltado são notáveis. Platão constrói de maneira cuidadosa as relações dessa personagem: no *Lísis*, ele é amigo de Hipótales e aparece vinculado a Menêxeno – há, inclusive, alguns estudiosos que vislumbram uma relação amorosa, de *philia* entre os dois. Já no *Eutidemo*, ele é um dos amantes de Clínias e o socorre quando os erísticos o colocam à prova e o refutam.

¹⁰ É sempre importante lembrar que os diálogos platônicos fazem parte de um projeto pedagógico de Platão. Logo, a educação é um tema central em sua filosofia, como é evidenciado, por exemplo, nos Livros II e III da *República*.

¹¹ Ctesipo também aparece no diálogo *Fédon*, porém ali é apenas um dos presentes entre os amigos de Sócrates. A sua presença sugere que ele fazia parte do círculo íntimo de Sócrates, ainda assim não há nenhuma evidência fora da obra de Platão de quem teria sido, de fato, Ctesipo.

Ctesipo surge no *Lísis*, logo no início do diálogo, como uma figura um tanto antipática que procura desmoralizar Hipótales por causa de suas constantes manifestações de amor por Lísis. Em 204c4, Ctesipo faz uma tentativa de ridicularizar Hipótales, que atordoa seus companheiros falando de seu amado, cantando e escrevendo poesias em sua homenagem. Logo, se Hipótales é aquela personagem que nos cativa desde o início com sua atração por Lísis e que enrubesce diante da revelação de seu amor, Ctesipo, por outro lado, é uma figura molesta, que nos causa certo aborrecimento. No *Eutidemo*, em 273a6-b2, a sua primeira caracterização, por Sócrates, é também a de um indivíduo um tanto quanto impertinente:

ὁπισθεν δὲ αὐτοῦ ἐρασταὶ πάνυ πολλοὶ τε καὶ ἄλλοι καὶ Κτήσιππος, νεανίσκος τις Παιανιεύς, μάλα καλὸς τε καὶ ἀγαθὸς τὴν φύσιν, ὅσον μὴ ὑβριστῆς [δὲ] διὰ τὸ νέος εἶναι.

Atrás dele havia inúmeros amantes seus, e entre eles, Ctesipo, um jovem de Peânia, de natureza bela e nobre, exceto pela insolência derivada de sua juventude.

Assim a personagem apresenta, também no início desse diálogo, um comportamento desdenhoso, caracterizado como ὑβριστῆς (273b2). Desdenhosa é também a natureza da argumentação erística, como é evidente na postura dos dois irmãos. No *Eutidemo* parece claro que Ctesipo não é retratado exatamente como um erístico, como são os dois sofistas. No entanto, ele exhibe características que, de certo modo, aproximam-no dos dois irmãos e, inclusive, apresenta uma facilidade muito grande em aprender e imitar a técnica dos dois irmãos. Na primeira exibição erística (27c5d-277c13), quando Eutidemo e Dionisodoro estão interrogando Clínias, Platão descreve a cena como um jogo em que Clínias é o alvo dos irmãos que jogam com o argumento como se fosse uma bola. Em 277b3-4, após mais uma refutação de Eutidemo, Dionisodoro assume a argumentação – “Dionisodoro, recebendo o argumento como uma bola” (καὶ ὁ Διονυσόδωρος ὥσπερ σφαῖραν ἐκδεξάμενος τὸν λόγον, 277b3-4) – e o verbo usado para caracterizar esse deslocamento argumentativo é ἐκδέχομαι. Ctesipo, na terceira exibição erística (293b-304b), ou seja, já no final da exibição da prática erística, é descrito por Platão com o mesmo verbo: “E Ctesipo, recebendo o argumento...” (Καὶ ὁ Κτήσιππος ἐκδεξάμενος, 298b4). Em seguida, ele passa a usar o mesmo artifício que os erísticos, demonstrando que está aprendendo

rapidamente e com muita atenção a técnica. O verbo evidencia essa postura; na passagem anterior foi empregado para caracterizar a discussão como um jogo em que um irmão passava a bola/ argumento ao outro; agora, ao caracterizar Ctesipo, coloca-os lado a lado no time dos irmãos. É interessante notar que, a partir dessa passagem, a discussão adquire um rumo totalmente *nonsense*, ou seja, às custas de refutar o adversário, vale tudo como no pancrácio¹². Ctesipo assume formidavelmente a figura e a postura dos erísticos e aprende a discutir e a refutar como eles. Inclusive, ele volta a utilizar-se do mesmo recurso em 299e7-8, para refutar Eutidemo da mesma maneira como foi refutado pelo sofista, com base na ambiguidade sintática no emprego de um pronome. A disponibilidade de aprender a manipular a argumentação que demonstra Ctesipo é admirável. Essa sua habilidade faz eco no *Lísis*, instantes antes da passagem antilógica que analisarei a seguir.

Ἀλλὰ χρὴ ποιεῖν ταῦτα, ἦν δ' ἐγώ, ἐπειδὴ γε καὶ σὺ κελεύεις. ἀλλὰ ὅρα ὅπως ἐπικουρήσεις μοι, ἐάν με ἐλέγχειν ἐπιχειρῇ ὁ Μενέξενος· ἢ οὐκ οἴσθα ὅτι ἐριστικός ἐστιν; Ναὶ μὰ Δία, ἔφη, σφόδρα γε· διὰ ταῦτά τοι καὶ βούλομαί σε αὐτῷ διαλέγεσθαι. Ἵνα, ἦν δ' ἐγώ, καταγέλαστος γένωμαι; Οὐ μὰ Δία, ἔφη, ἀλλ' ἵνα αὐτὸν κολάσῃς. Πόθεν; ἦν δ' ἐγώ. οὐ ράδιον· δεινὸς γάρ ὁ ἄνθρωπος, Κτησίππου μαθητής. πάρεστι δέ τοι αὐτός – οὐχ ὀρᾷς; – Κτήσιππος. (211b6-c6)

— Devo fazê-lo já que está pedindo – disse eu. Mas veja que deve me defender, se Menêxeno tentar me refutar. Ou não sabe que ele é erístico?

— Sim, por Zeus, e como sei! É exatamente por causa disso que quero que você discuta com ele – disse Lísis.

— Para que eu venha a ser ridicularizado? – perguntei

— Por Zeus, não! – exclamou. Mas para que você lhe dê uma lição!

— Como? – falei eu. Isso não é fácil, pois ele é um sujeito hábil, discípulo de Ctesipo. Aliás, o próprio Ctesipo está aqui, não está vendo?

Desse modo, Ctesipo é uma personagem muito interessante do ponto de vista dramático. No *Lísis*, ele é identificado com um erístico e tem, inclusive, discípulos. No *Eutidemo*, embora ele não seja caracterizado como tal, a sua performance é ambígua, pois ele procura defender o seu amado e estabelecer algum tipo de assessoria a Sócrates,

¹² O pancrácio era uma modalidade de luta, uma espécie de vale-tudo, que misturava a luta livre e o boxe.

ao não concordar com a maneira através da qual os dois irmãos conduzem a discussão, mas sucumbe ao uso da argumentação antilógica e *nonsense* da prática erística, exibindo bastante desenvoltura ao utilizá-la. Essa ambivalência de Ctesipo é manifesta metaforicamente na fala de Sócrates, em 297c5-d2:

ὅς ἐπειδὴ αὐτὸν ἐλύπει οὕτως ἐκ τοῦ ἐπ' ἀριστερὰ λέγων καὶ δάκνων, τὸν Ἰόλεω τὸν ἀδελφιδοῦν βοηθὸν ἐπεκαλέσατο, ὁ δὲ αὐτῷ ἱκανῶς ἐβοήθησεν. ὁ δ' ἐμὸς Ἰόλεως [Πατροκλῆς] εἰ ἔλθοι, πλέον ἂν θάτερον ποιήσειεν.

Dado que o caranguejo o atormentava tanto, à esquerda, com palavras e mordidas, Héracles chamou seu sobrinho Iolau para ajudá-lo, o que ele fez com competência. O meu Iolau se viesse, pioraria as coisas.

Iolau, sobrinho de Héracles, era um herói grego que figurava frequentemente como seu companheiro. Contudo, se o Iolau de Héracles prestou-lhe ajuda no combate a monstros mitológicos, o Iolau de Sócrates, Ctesipo, pode piorar as coisas na discussão uma vez que acaba por render-se à atividade erística e, portanto, por colocar-se ao lado de Eutidemo e Dionisodoro. Por conseguinte, Ctesipo parece ser, justamente, o tipo de indivíduo mais suscetível aos encantos do *logos* e, por isso, aquele que oferece um grande desafio a Sócrates. Jovens como Clínias, Hipótales e Lísis não oferecem nenhuma resistência e estão dispostos para aprender com a discussão e rever suas opiniões; personagens como Protágoras, Trasímaco, Eutidemo e Dionisodoro são detentores de um saber e se colocam em uma disputa direta, em um *agon*, com Sócrates em que prevalece a *eris*, a discórdia; já indivíduos como Ctesipo estão no meio do caminho, aparentam deter um suposto saber, mas também possuem alguma predisposição em aprender com a discussão. Nesse sentido, Ctesipo poderia configurar-se como aquele que se encontra entre a sabedoria e a ignorância em um grau maior do que personagens dóceis como Lísis e Clínias, por exemplo.

Por fim, a caracterização dramática da personagem Ctesipo, no *Eutidemo*, frente a Clínias, o seu favorito, em comparação àquela de Hipótales, no *Lísis*, frente a seu amado Lísis é paradigmática. Em 207b4-7, no *Lísis*, Platão descreve a cena em que se forma a roda de discussão, dentro do ginásio, e evidencia como Hipótales procura esconder-se atrás de outros indivíduos, temendo irritar Lísis com a sua presença. Já no

Eutidemo, em 274b6-c4, Ctesipo, postando-se na roda de discussão, percebe que Eutidemo está atrapalhando a sua visão de Clínias e põe-se de pé, bem em frente a todos, em uma típica atitude insolente. No início do *Lísis*, Ctesipo também fora caracterizado como um indivíduo arrogante que desdenha da postura de Hipótales (204c4-d8; 205b6-d4). Em alguma medida, a prática erística também é insolente e arrogante. Assim, a caracterização antagônica dessas duas personagens relacionadas à filosofia e à erística no *Lísis*¹³ oferece uma interessante ponte, através da personagem Ctesipo, para a oposição marcada no *Eutidemo* entre as duas práticas.

Essa instigante personagem talvez seja, afinal, justamente aquele indivíduo que confunde as figuras do filósofo e do sofista, tais como delineadas nos diálogos platônicos. Ele é parte do círculo íntimo de Sócrates, mas é “um jovem maleável e instável pela sua própria imaturidade, que servirá de exemplo expressivo dos poderes dos adversários que (...) atacam até conseguir, pelo cansaço, a conversão intelectual de quem pretende resistir a eles.”¹⁴. Ctesipo assume assim a descrição daquele que deturpa a prática argumentativa e faz com que a filosofia seja desacreditada aos olhos de muitos. Por essa razão, Sócrates deve se preocupar com ele mais do que com os jovens que têm a alma predisposta à filosofia de maneira mais genuína. No Livro VII da *República*, Platão exprime essa preocupação com esse tipo de indivíduo quando Sócrates discute com Glauco sobre as etapas da educação do filósofo:

Ἄρ' οὖν οὐ μία μὲν εὐλάβεια αὕτη συχνή, τὸ μὴ νέους ὄντας αὐτῶν γεύεσθαι; οἶμαι γάρ σε οὐ λεληθέναι ὅτι οἱ μειρακίσκοι, ὅταν τὸ πρῶτον λόγων γεύωνται, ὡς παιδιᾷ αὐτοῖς καταχρῶνται, ἀεὶ εἰς ἀντιλογίαν χρώμενοι, καὶ μιμούμενοι τοὺς ἐξελέγχοντας αὐτοὶ ἄλλους ἐλέγχουσι, χαίροντες ὥσπερ σκυλάκια τῷ ἔλκειν τε καὶ σπαράττειν τῷ λόγῳ τοὺς πλησίον ἀεὶ. (539b1-7)

“— Ora, não é precaução importante impedi-los de provar a dialética¹⁵ enquanto são jovens? Decerto notaste, suponho, que os adolescentes, uma vez que tenham provado a

¹³ Devo essa interpretação, de certa maneira, ao estudo de Capra, constante no *Líside* organizado por Franco Trabattoni, quando caracteriza as personagens do *Lísis* como a dupla poética (Lísis e Hipótales) e a dupla erística (Menêxeno e Ctesipo). Ver Trabattoni, F. *Líside*, v. II, pp. 209-211.

¹⁴ MARSICO, C., INVERSO, H. Platão. *Eutidemo*. 2012, pp. 10-11.

¹⁵ Embora o termo usado por Platão seja dialética, nessa tese estou assumindo a dialética como filosofia. Há numerosos estudos que procuram delimitar o que seria a dialética em Platão, sem haver um consenso, além de outros que procuram separar a dialética platônica daquela socrática. Entendo que, nesse contexto, a prática dialética e a prática filosófica exercidas por Sócrates são o mesmo exercício do *logos*. Por essa razão, não uso o termo dialética nesta tese, optando por justapô-lo à filosofia.

dialética, abusam dela e convertem-na em jogo, utilizando-a para contradizer incessantemente, e que, imitando os que refutam os outros, por seu turno, se comprazem, como cães novos, em puxar e estraçalhar pelo raciocínio todos os que se lhes aproximam.”¹⁶

Há, portanto, uma preocupação constante de Platão em resguardar a filosofia da confusão que é feita, de modo impreciso, entre a figura do filósofo e a figura do sofista. Ctesipo é o exemplo dessa confusão e, por esse motivo, é uma personagem muito importante para compreender as razões de Platão para escrever um diálogo dedicado a uma prática que ele considera inadequada. O objetivo de Sócrates é aquele de exortar os indivíduos à virtude e à filosofia. Se ele não sabe nada e, ainda assim, é o homem mais sábio, é justamente a sua condição de ignorância e de amor à sabedoria que faz dele tão sábio. Portanto, a atividade socrática revela-se, de maneira acentuada, no seu modo de dialogar e, sobretudo, em seus discursos protrépticos.

Do ponto de vista dramático, tanto o *Lísis* quanto o *Eutidemo* apresentam Sócrates procurando exortar os jovens à virtude, ou seja, fazendo discursos protrépticos. Os interlocutores desses discursos não são, em nenhuma hipótese, indivíduos que afirmam deter algum saber. Os jovens a quem Sócrates dirige esse tipo de discurso estão sempre prontos a reconhecer a sua ignorância e mostram interesse e boa vontade em ouvi-lo e aprender com suas palavras. Esses são os interlocutores ideais dos discursos exortatórios. Uma vez que Sócrates deve adaptar o seu discurso a cada interlocutor para que ele seja capaz de compreendê-lo, os discursos protrépticos não são eficazes com todos os indivíduos. Assim, exatamente por saber usar e reconhecer as variadas possibilidades do *logos*, Sócrates não os utiliza com personagens que não possuem predisposição em admiti-los e assimilá-los. Para interlocutores ainda não preparados para o discurso filosófico, Sócrates acomoda a argumentação de maneira que o seu interlocutor possa entendê-la e, assim, possa participar da discussão, como é o caso de Menêxeno no *Lísis*, por exemplo.

No *Eutidemo*, os discursos protrépticos são bem marcados e intercalam as exposições erísticas de Eutidemo e Dionisodoro. São duas passagens, 277d-282e e 288d-290d, em que, de algum modo, Sócrates procura mostrar a Clínia como se deve proceder em uma investigação séria e perseguir a virtude, cuidando de sua alma. No

¹⁶ GUINSBURG, J. (org.) Platão. *A República*. 2006, p. 297.

primeiro discurso protréptico, Sócrates desfaz a ambiguidade de *manthano*, truque usado pelos erísticos para confundir Clínias, e questiona o jovem se todos os homens desejam ser “bem sucedidos”. O verbo usado é εὖ πράττειν, que, a rigor, também pode suportar mais de um sentido. Sócrates, no entanto, não conduzirá a investigação por esse caminho, pois a sua preocupação não recai sobre o significado da palavra, mas sobre o teor daquilo que está em questão e no cerne da vida do homem: ser feliz. Através de uma argumentação em que usa as suas célebres analogias, ele conduz Clínias a compreender que para ser bem sucedido não basta possuir muitos bens, mas somente um: o conhecimento. Sem conhecimento todos os bens do mundo, sejam materiais ou imateriais, não são úteis e, ainda pior, podem ser prejudiciais no caso de alguém que os use de maneira incorreta. Ao final dessa cena, a conclusão a que chega Sócrates, da qual Clínias participa, é de que para ser bem sucedido e feliz é necessário possuir conhecimento:

νῦν οὖν ἐπειδὴ σοι καὶ διδασκτὸν δοκεῖ καὶ μόνον τῶν ὄντων εὐδαίμονα καὶ εὐτυχῇ ποιεῖν τὸν ἄνθρωπον, ἄλλο τι ἢ φαίης ἂν ἀναγκαῖον εἶναι φιλοσοφεῖν καὶ αὐτὸς ἐν νῶ ἔχεις αὐτὸ ποιεῖν; (282c8-d3)

Agora, então, visto que lhe parece ensinável e a única coisa que faz o homem feliz e bem-sucedido, não lhe parece necessário praticar a filosofia e você mesmo não pretende praticá-la?

Esse é o exemplo de discussão protréptica que Sócrates oferece aos dois irmãos, já que eles se apresentam como mestres da virtude, como o tipo de discurso e de exibição que ele gostaria de ouvir. Ironizando que antes eles estavam brincando, Sócrates dá o seu próprio exemplo de como deve ser a busca pela filosofia e o cuidado com a alma. Clínias compreende a discussão e concorda com o filósofo. Na segunda intervenção protréptica, Sócrates retoma a argumentação de onde a havia abandonado. Se ficou acordado que se deve praticar a filosofia e perseguir o conhecimento para ser bem sucedido, resta investigar então qual é o conhecimento que os conduzirá à felicidade e à boa fortuna. É interessante notar que ele abandona a conversação com Ctesipo, com quem estava discutindo durante a exibição erística anterior, e escolhe Clínias como seu principal interlocutor para o próximo passo. De fato, Ctesipo, embora

esteja interessado nas questões, possui um caráter não exatamente voltado para a filosofia, como referido acima, visto que se comporta de maneira sempre impetuosa e pouco amigável. Já Clínias, assim como Lísias, está pronto para a verdadeira discussão filosófica e apresenta uma postura benévola e amigável. Para os propósitos de Sócrates, mostrar como deve ser a verdadeira exortação à filosofia e à virtude, Clínias é muito mais adequado, portanto. É imperativo, por conseguinte, que Sócrates troque de interlocutor.

De fato, nesse segundo movimento, em que a discussão volta-se para saber qual arte ou conhecimento é capaz de garantir a boa fortuna e a felicidade, Clínias apresenta uma grande evolução em relação ao movimento anterior. Em 289c8, Sócrates pergunta se essa arte não seria a arte de fazer discursos (λογοποιικὴν τέχνην), mas Clínias não está convencido de que o seja porque alguns produtores de discursos não sabem usar os discursos que produzem, assim como acontece com produtores de instrumentos musicais. Clínias, então, chega à conclusão de que “a arte de produzi-los e a arte de usá-los é diversa!” (χωρὶς ἢ τοῦ ποιεῖν τέχνη καὶ ἢ τοῦ χρῆσθαι, 289d6-7). Dessa conclusão, ele chega, então, ao corolário desse movimento protréptico: se eles querem descobrir a arte que possa fazê-los felizes, devem procurar a arte que sabe usar o que produz. O progresso do jovem, com a direção de Sócrates, é notável. Se nas exposições erísticas Clínias não conseguia compreender bem o que estava em jogo e não avançou nada em relação à virtude, que era a proposta inicial, com os discursos protrépticos de Sócrates, que não é um professor, mas se oferece como um modelo de como deve ser a busca por conhecimento e virtude, Clínias progride nitidamente na discussão. Nesse momento do diálogo, temos, inclusive, uma intervenção de Críton que não acredita que o rapaz fosse capaz de tal raciocínio e se impressiona. Essa passagem é muito intrigante, pois Sócrates não se lembra exatamente quem proferiu tal conclusão: se Clínias ou Ctesipo. Seguramente, não os sofistas (290e-291a). De todo modo, tais palavras só poderiam, de fato, terem sido proferidas por alguém que está no meio do caminho entre a sabedoria e a ignorância, seja em maior ou menor grau.

Uma evolução parecida, a partir de uma argumentação protréptica no *Lísias*, também é apresentada pela personagem homônima. Sócrates havia aceitado o convite de entrar no ginásio com o intuito de mostrar a Hipótales o que se deve fazer para

conquistar a afeição do amado. Nessa passagem (207d-210e)¹⁷, Sócrates também conduzirá Lísis a chegar às suas próprias conclusões de que o conhecimento é essencial para ser feliz. Sócrates começa perguntando a Lísis se os seus pais o amam, cuja resposta é positiva. No entanto, ele mostra ao garoto que, embora o amem, não o deixam fazer o que quiser e ele sempre tem alguém, inclusive escravos, que decide por ele o que é melhor – seja o pedagogo, seja o condutor de mulas, sejam os próprios pais. Logo, Lísis não está livre para fazer aquilo que quer e para ser feliz. A discussão aponta para o caminho da sabedoria: tão logo Lísis adquira conhecimento, todos o deixarão tomar as suas decisões e confiarão nele, inclusive, para tomá-las em seus lugares. Tornando-se sábio, Lísis conquistará a afeição e a confiança de todos:

Ἐὰν μὲν ἄρα σοφὸς γένηι, ὃ παῖ, πάντες σοι φίλοι καὶ πάντες σοι οἰκεῖοι ἔσονται – χρήσιμος γὰρ καὶ ἀγαθὸς ἔσῃ – εἰ δὲ μή, σοὶ οὔτε ἄλλος οὐδεὶς οὔτε ὁ πατήρ φίλος ἔσται οὔτε ἡ μήτηρ οὔτε οἱ οἰκεῖοι. (210d1-4)

Contudo, se se tornar sábio, meu bom garoto, então todos serão seus amigos e todos ficarão íntimos de você, pois lhes será útil e bom. Mas se não se tornar sábio, ninguém será seu amigo, seja seu pai, sua mãe ou seus familiares.

Lísis concorda com Sócrates e percebe que, a despeito de sua beleza e de seu encanto, aquilo que lhe fará feliz e livre é a sabedoria. Esse primeiro aprendizado ecoará em outros momentos da discussão e, significativamente, logo após a passagem antilógica em que Sócrates discute com Menêxeno. Conforme será explorado no capítulo seguinte, essa passagem não conduz a uma resposta, pelo contrário, conduz a um impasse. Sócrates, então, admite a inadequação do discurso, afirmando que talvez eles não tenham investigado corretamente. Lísis concorda prontamente e enrubesce em seguida. Sócrates, notando a boa disposição e o aprendizado do garoto, conclui:

ἔδόκει γάρ μοι ἄκοντ' αὐτὸν ἐκφεύγειν τὸ λεχθὲν διὰ τὸ σφόδρα προσέχειν τὸν νοῦν τοῖς λεγομένοις, δηλὸς δ' ἦν καὶ ὅτε ἡκροᾶτο οὕτως ἔχων. Ἐγὼ οὖν βουλόμενος τόν τε Μενέξενον ἀναπαῦσαι καὶ ἐκείνου ἡσθεῖς τῇ φιλοσοφίᾳ, οὕτω μεταβαλὼν πρὸς τὸν Λύσιν ἐποιούμην τοὺς λόγους, καὶ εἶπον· (213d3-e1)

¹⁷ O texto grego e a tradução dessa passagem constam nos anexos.

Pareceu-me que o que ele disse escapou-lhe sem querer porque prestava muita atenção à discussão, disposição que já era evidente enquanto escutava a conversa. Assim, querendo dar uma folga a Menêxeno e contente com o amor ao saber de Lísis, voltei-me para este último e proferi as seguintes palavras (...)

Nos dois diálogos, portanto, percebemos que o discurso protréptico de Sócrates é efetivamente internalizado pelos interlocutores e proporciona-lhes um progresso em relação ao conhecimento. A partir dessas argumentações, tanto Clínias quanto Lísis tornam-se mais cuidadosos no exame dos argumentos e apresentam um comportamento mais reflexivo, aproximando-se mais da prática filosófica.

No tocante a isso, a postura benevolente e amigável parece ser própria da filosofia, enquanto a postura desdenhosa e combativa parece estar associada à prática erística. A relação da *philia* com a sabedoria é, portanto, patente nas duas obras. No *Lísis*, essa sugestão está em todo o diálogo, a começar pela sua temática, mas é bem marcada na primeira discussão entre Sócrates e Lísis, o trecho protréptico do diálogo (207d-210a), quando se chega à conclusão de que é necessário ser sábio para cativar a amizade de outros indivíduos. No *Eutidemo*, embora também possamos, ao longo de todo o diálogo, entrever que a disposição amigável conduz a uma boa prática da filosofia, Sócrates afirma no final de seu primeiro discurso protréptico (282a7-b7):

Καὶ παρὰ πατρός γε δήπου τοῦτο οἰόμενον δεῖν παραλαμβάνειν πολὺ μᾶλλον ἢ χρήματα, καὶ παρ' ἐπιτρόπων καὶ φίλων τῶν τε ἄλλων καὶ τῶν φασκόντων ἐραστῶν εἶναι, καὶ ξένων καὶ πολιτῶν, δεόμενον καὶ ἰκετεύοντα σοφίας μεταδιδόναι, οὐδὲν αἰσχρόν, ὃ Κλεινία, οὐδὲ νεμεσητὸν ἔνεκα τούτου ὑπηρετεῖν καὶ δουλεύειν καὶ ἐραστῇ καὶ παντὶ ἀνθρώπῳ, ὅτιοῦν ἐθέλοντα ὑπηρετεῖν τῶν καλῶν ὑπηρετημάτων, προθυμούμενον σοφὸν γενέσθαι

E, suponho eu, considerando que se deve, muito mais do que a riqueza, herdar isso¹⁸ do pai, bem como dos tutores, dos amigos e daqueles que se dizem amantes, sejam estrangeiros sejam cidadãos, pedindo e suplicando-lhes que compartilhem sua sabedoria, não é vergonhoso, Clínias, nem reprovável por causa disso subordinar-se e servir ao amante ou a quem quer que seja, desejando cumprir belos serviços, se se almeja tornar-se sábio.

¹⁸ Ou seja, a sabedoria.

Em linhas gerais, conforme proposto neste capítulo, os dois diálogos-chave desta tese apresentam inúmeras semelhanças e diferenças que podem ser lidas de maneira complementar. A ambientação da cena, as personagens e os temas discutidos, a *φιλία* e a *ἔρις*, parecem adequar-se perfeitamente à proposta de Platão em desenhar o seu projeto pedagógico e retratar a figura de Sócrates como o filósofo por excelência. A construção da filosofia platônica passa não somente por caminhos brandos como as discussões amigáveis na procura por respostas. A sua concepção também se baseia em estabelecer as diferenças em relação aos outros tipos de discurso, àquilo que não é filosofia. Desse modo, a elaboração do discurso filosófico também assume, na maneira como se articula, a discórdia em relação àquilo que não serve aos propósitos de procurar pelo conhecimento e pela virtude.

4. Confronto argumentativo entre os diálogos

Os dois trechos que proponho analisar e confrontar são fundamentais para a proposta deste trabalho. Trata-se das passagens 212a8-213c9 do diálogo *Lísis* e 275d2-277c7 do *Eutidemo*. Parto do princípio de que em ambos os casos o que ocorre é a construção de um argumento em que um mesmo termo-chave é usado em sentidos diferentes, sem que o interlocutor dê conta disso. O procedimento é muito semelhante nas duas passagens. Tanto Sócrates quanto Eutidemo e Dionisodoro operam com a ambiguidade de um termo para refutar os seus interlocutores. Apesar dessa semelhança – ambos os argumentos possuem caráter ilógico – no *Eutidemo*, o argumento é, de fato, capcioso e utiliza-se de uma *homonímia*¹⁹ para refutar o interlocutor; já no *Lísis*, Sócrates utiliza um termo que admite duas construções sintáticas diferentes e constrói uma argumentação absurda a partir de um argumento formalmente perfeito. Conforme pretendo evidenciar, ainda que o artifício usado seja parecido, o objetivo é diferente.

O trecho do *Lísis* inicia-se com a seguinte pergunta feita por Sócrates a Menêxeno, propondo um problema na formulação grega πότερος... ἢ... ἢ:

ἐπειδάν τις τινα φιλῇ, πότερος ποτέρου φίλος γίνεται, ὁ φιλῶν τοῦ φιλουμένου ἢ ὁ φιλούμενος τοῦ φιλοῦντος· ἢ οὐδὲν διαφέρει; (212a8-b2)

Quando alguém ama outrem, qual dos dois vem a ser amigo do outro: quem ama é amigo de quem é amado, ou quem é amado é amigo de quem ama? Ou não há diferença?

A discussão que se segue está fundada na ambiguidade de uma palavra, pois joga com os sentidos ativo e passivo do termo *philos* (φίλος) e de seus cognatos. De forma geral, podemos assumir que *philōn* (φιλῶν) é o amante, aquele que pratica a ação do verbo, particípio do verbo ativo *phileō* (φιλέω); enquanto *philoūmenos* (φιλοῦμενος) é o amado, aquele que sofre a ação do verbo, particípio da forma passiva do verbo

¹⁹ Conforme definição de homonímia dada por Aristóteles em *Categorias*, 1a1-2: ὁμόνυμα λέγεται ὅν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος: “Chamam de homonímia as coisas cujo nome é comum, mas a definição da essência referente a esse nome é diferente.” (Tradução minha). Ver também: Aristóteles, *Refutações Sofísticas* I 165b30—166a6; *Tópicos* I 106a9-22.

phileō (φιλέω), ou seja, trata-se do mesmo verbo em vozes diferentes. O grande problema está, justamente, no adjetivo *philos*, que pode remeter tanto à voz ativa do verbo quanto à voz passiva, e Sócrates não deixa claro a qual das possibilidades está se referindo. De fato, não se pode estabelecer quem é amigo se ainda não se definiu o que é amigo. Portanto, para definir quem pode ser denominado *amigo*, é necessário definir antes qual é o sentido proposto, ou seja, se ativo ou passivo, caso contrário o termo pode se referir a qualquer um deles. Como Menêxeno não percebe essa ambiguidade, Sócrates vai refutá-lo qualquer que seja a sua resposta, pois quando o jovem assume um dos sentidos, Sócrates apela ao outro, tornando impossível chegar a uma resposta definitiva para a questão e levando o argumento a conclusões absurdas. Nesse trecho, o termo *philos* é usado em duas acepções diferentes²⁰:

(i) Passivo, complementado por dativo, com o significado de *caro a, querido por*: ex., em 212e6, τῷ φιλοῦντι **φίλον** e, ainda, em 213a3, τοῖς γονεῦσι **φίλτατα**.

(ii) Ativo, complementado por genitivo, com o significado de *amigo de, amante de*: ex., em 212c5, ποτέρου φίλος e, em 213b6, **φίλον** τοῦ φιλουμένου.

Em síntese, o argumento divide-se em três partes:

(1) 212a8-d8:

Καί μοι εἰπέ· ἐπειδάν τις τινα φιλῇ, πότερος ποτέρου φίλος γίγνεται, ὁ φιλῶν τοῦ φιλουμένου ἢ ὁ φιλούμενος τοῦ φιλοῦντος· ἢ οὐδὲν διαφέρει; { – } Οὐδέν, ἔφη, ἔμοιγε δοκεῖ διαφέρειν. { – } Πῶς λέγεις; ἦν δ' ἐγώ· ἀμφοτέροι ἄρα ἀλλήλων φίλοι γίνονται, ἐὰν μόνος ὁ ἕτερος τὸν ἕτερον φιλῇ; { – } Ἔμοιγε, ἔφη, δοκεῖ. { – } Τί δέ; οὐκ ἔστιν φιλοῦντα μὴ ἀντιφιλεῖσθαι ὑπὸ τούτου ὃν ἂν φιλῇ; { – } Ἔστιν. { – } Τί δέ; ἄρα ἔστιν καὶ μισεῖσθαι φιλοῦντα; οἷόν που ἐνίοτε δοκοῦσι καὶ οἱ ἐρασταὶ πάσχειν πρὸς τὰ παιδικὰ· φιλοῦντες γὰρ ὡς οἷόν τε μάλιστα οἱ μὲν οἷονται οὐκ ἀντιφιλεῖσθαι, οἱ δὲ καὶ μισεῖσθαι. ἢ οὐκ ἀληθὲς δοκεῖ σοι τοῦτο; { – } Σφόδρα γε, ἔφη, ἀληθές. { – } Οὐκοῦν ἐν τῷ τοιούτῳ, ἦν δ' ἐγώ, ὁ μὲν φιλεῖ, ὁ δὲ φιλεῖται; { – } Ναί. { – } Πότερος οὖν αὐτῶν ποτέρου φίλος ἐστίν; ὁ φιλῶν τοῦ φιλουμένου, ἐάντε καὶ ἀντιφιλήται ἐάντε καὶ μισῇται, ἢ ὁ φιλούμενος τοῦ φιλοῦντος; ἢ οὐδέτερος αὐτῶν ἐν τῷ τοιούτῳ οὐδετέρου φίλος ἐστίν, ἂν μὴ ἀμφοτέροι ἀλλήλους φιλῶσιν; { – } Ἔοικε γοῦν οὕτως ἔχειν. { – } Ἀλλοίως ἄρα νῦν ἡμῖν δοκεῖ ἢ πρότερον ἔδοξεν. τότε μὲν γάρ, εἰ ὁ ἕτερος φιλοῖ, φίλω εἶναι ἄμφω· νῦν

²⁰ Liddell, H. G, Scott, R. *Greek English Lexicon*. Oxford University Press, 1996.

δέ, ἂν μὴ ἀμφοτέρωφι φιλοῦσιν, οὐδέτερος φίλος. { – } Κινδυνεύει, ἔφη. { – } Οὐκ ἄρα ἐστὶν φίλον τῷ φιλοῦντι οὐδὲν μὴ οὐκ ἀντιφιλοῦν. { – } Οὐκ ἔοικεν. { – } Οὐδ' ἄρα φίλιπποι εἰσιν οὓς ἂν οἱ ἵπποι μὴ ἀντιφιλοῦσιν, οὐδὲ φιλόρτυγες, οὐδ' αὖ φιλόκυνες γε καὶ φίλοινοι καὶ φιλογυμνασταὶ καὶ φιλόσοφοι, ἂν μὴ ἡ σοφία αὐτοὺς ἀντιφιλή.

É possível que alguém ame sem que haja reciprocidade (212b3-5)

É possível que quem ama não seja correspondido (212b5-6)

É possível inclusive que quem ama seja odiado em retorno (212b6-c3)

Um ama e o outro é amado (212c3-4)

Todavia, se ambos não se amarem, nenhum será amigo do outro (212d3-4)

Portanto, nada será amigo do amante se não houver correspondência na afeição. (212d4-5)

Por conseguinte, tampouco há indivíduos que amam os cavalos, codornas, cães, vinhos, ginástica ou sabedoria, uma vez que eles não são correspondidos. Ou seja, não pode existir o amante da sabedoria, o filósofo. (212d5-8)

(2) 212d8-213b5:

ἢ φιλοῦσι μὲν ταῦτα ἕκαστοι, οὐ μέντοι φίλα ὄντα, ἀλλὰ ψεύδεθ' ὁ ποιητής, ὃς ἔφη – ὄλβιος, ὃς παῖδες τε φίλοι καὶ μώνυχες ἵπποι καὶ κύνες ἀγρευταὶ καὶ ξένος ἀλλοδαπός; { – } Οὐκ ἔμοιγε δοκεῖ, ἢ δ' ὅς. { – } Ἀλλ' ἀληθῆς δοκεῖ λέγειν σοι; { – } Ναί. { – } Τὸ φιλούμενον ἄρα τῷ φιλοῦντι φίλον ἐστίν, ὡς ἔοικεν, ὃ Μενέξενε, ἐάντε φιλή ἐάντε καὶ μισῇ· οἷον καὶ τὰ νεωστὶ γεγονότα παιδιά, τὰ μὲν οὐδέπω φιλοῦντα, τὰ δὲ καὶ μισοῦντα, ὅταν κολάζεται ὑπὸ τῆς μητρὸς ἢ ὑπὸ τοῦ πατρὸς, ὅμως καὶ μισοῦντα ἐν ἐκείνῳ τῷ χρόνῳ πάντων μάλιστά ἐστι τοῖς γονεῦσι φίλτατα. { – } Ἐμοιγε δοκεῖ, ἔφη, οὕτως ἔχειν. { – } Οὐκ ἄρα ὁ φιλῶν φίλος ἐκ τούτου τοῦ λόγου, ἀλλ' ὁ φιλούμενος. { – } Ἔοικεν. { – } Καὶ ὁ μισούμενος ἐχθρὸς ἄρα, ἀλλ' οὐχ ὁ μισῶν. { – } Φαίνεται. { – } Πολλοὶ ἄρα ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν φιλοῦνται, ὑπὸ δὲ τῶν φίλων μισοῦνται, καὶ τοῖς μὲν ἐχθροῖς φίλοι εἰσίν, τοῖς δὲ φίλοις ἐχθροί, εἰ τὸ φιλούμενον φίλον ἐστὶν ἀλλὰ μὴ τὸ φιλοῦν. καίτοι πολλὴ ἀλογία, ὃ φίλε ἐταῖρε, μᾶλλον δὲ οἶμαι καὶ ἀδύνατον, τῷ τε φίλῳ ἐχθρὸν καὶ τῷ ἐχθρῷ φίλον εἶναι. { – } Ἀληθῆς, ἔφη, ἔοικας λέγειν, ὃ Σώκρατες.

Há indivíduos que amam os cavalos, codornas, cães, etc. mesmo que tais coisas não sejam seus amigos (212d8-e6)

Portanto, o amado é amigo do amante (212e6)

Há casos em que um indivíduo é amado e não ama ou mesmo odeia quem o ama, como as crianças quando são castigadas (212e7-213a3)

Em tais casos, o amigo é o amado e não o amante (213a4-5)

Do mesmo modo, o inimigo é o odiado e não quem odeia (213a5-6)

Então, há indivíduos que são amados pelos seus inimigos e outros odiados por seus amigos, ou seja, são amigos dos inimigos e inimigos dos amigos (213a6-b2)

Logo, é impossível que o amado seja o amigo do amante (213b2-4)

(3) 213b5-c5:

Οὐκοῦν εἰ τοῦτ' ἀδύνατον, τὸ φιλοῦν ἂν εἴη φίλον τοῦ φιλουμένου. { – } Φαίνεται. { – } Τὸ μισοῦν ἄρα πάλιν ἐχθρὸν τοῦ μισουμένου. { – } Ἀνάγκη. { – } Οὐκοῦν ταῦτ' ἡμῖν συμβήσεται ἀναγκαῖον εἶναι ὁμολογεῖν, ὅτι ἐπὶ τῶν πρότερον, πολλάκις φίλον εἶναι μὴ φίλου, πολλάκις δὲ καὶ ἐχθροῦ, ὅταν ἢ μὴ φιλοῦν τις φιλῇ ἢ καὶ μισοῦν φιλῇ· πολλάκις δ' ἐχθρὸν εἶναι μὴ ἐχθροῦ ἢ καὶ φίλου, ὅταν ἢ <μὴ> μισοῦν τις μισῇ ἢ καὶ φιλοῦν μισῇ. { – } Κινδυνεύει, ἔφη.

Portanto, o amante é amigo do amado (213b5-6)

Se o amigo é aquele que ama, o inimigo é aquele que odeia (213b6-7)

É possível ser amigo de quem não é amigo e até do inimigo, se alguém ama quem não o ama ou quem o odeia (213c1-3)

Da mesma forma, é possível ser inimigo de quem não é inimigo e até do amigo (213c3-4)

Logo, é impossível que o amante seja o amigo do amado.

A aporia resultante do argumento é resumida por Sócrates logo em seguida, em 213c5-7: “O que devemos fazer então, se não são amigos nem aqueles que amam, nem aqueles que são amados e nem aqueles que amam e são amados?”. Vejamos, então, detalhadamente como funciona a construção desse argumento e as razões pelas quais ele não funciona e conduz a uma aporia.

À pergunta inicial de Sócrates, quem pode ser considerado *amigo*, Menêxeno responde não haver diferença. Porém, Sócrates conduz o argumento de modo a fazer

com que Menêxeno concorde que nenhum deles será amigo se não houver correspondência na afeição e, portanto, *reciprocidade*. Visto que é possível a alguém amar ainda que não seja correspondido e mesmo que seja odiado em retorno, e visto que um ama enquanto o outro é amado, a consequência paradoxal é que o amado, de quem o amante é amigo, é aquele que o odeia. Isso, a princípio, invalidaria a posição inicial assumida por Menêxeno, segundo a qual “se um deles (i.e. o amante ou o amado) ama, *ambos são amigos*” (τότε μὲν γάρ, εἰ ὁ ἕτερος φιλοῖ, **φίλω εἶναι ἄμφω**, 212d2), pois o amado não seria um *amigo*, mas inversamente um *inimigo*. Por conseguinte, contrariamente ao que Menêxeno assumira, o fato de um deles ser amigo não é *condição suficiente* para que **ambos sejam philoi**. A conclusão obtida por Sócrates, portanto, é de que “nada será amigo do amante se ele não for correspondido” (Οὐκ ἄρα ἐστὶν φίλον τῷ φιλοῦντι οὐδὲν μὴ οὐκ ἀντιφιλοῦν).

O ponto crítico, o qual Menêxeno não nota, é que Sócrates efetuou um deslize semântico do termo e, nessa conclusão, utilizou o sentido passivo de *philos*, como explicado no item (ii) acima. Essa falta de atenção do garoto permite então que ele retome a discussão utilizando-se do termo em outro sentido. Em outras palavras, essa conclusão de Sócrates seria válida se ele ainda estivesse usando o termo no registro ativo, o problema é que ele troca o sentido e, com isso, provoca uma nova perspectiva para o argumento, ou seja, ao invés de usar *philos* com o significado de *amigo de*, ele está usando-o com o sentido de *caro a*. No entanto, para exemplificar o ponto, Sócrates enumera um série de *philo* compostos que, claramente, possuem o sentido ativo (ii); consequentemente, há a possibilidade de amarmos coisas sem sermos amados por elas, como é o caso dos amantes de cavalos, de cães ou da própria sabedoria, pois, caso contrário, em última instância, o filósofo não poderia existir. Dessa maneira, Sócrates joga com os dois sentidos do termo em sequência, logo é impossível para Menêxeno responder satisfatoriamente ao que lhe é perguntado: a) sentido passivo: φίλον τῷ φιλοῦντι (212d4) e b) sentido ativo: φίλιπποί, φιλόρτυγες, φιλόκυνές, φίλοινοι, φιλογυμνασταὶ, φιλόσοφοι (212d5-7).

A confusão poderia ser desfeita nos seguintes termos: se o amante não for correspondido pelo seu amado, eles não podem ser *amigos*, no entanto isso não significa que o amante não possa ter coisas ou pessoas que lhe são caras. Como o interlocutor não percebe esse artifício, Sócrates pode concluir que “o amado é amigo do amante” (Τὸ φιλούμενον ἄρα τῷ φιλοῦντι φίλον ἐστίν). Mais uma vez, deve-se ter em conta aqui o

sentido passivo (ii) utilizado pelo filósofo, ou seja, uma tradução literal seria: “Então, o amado é caro ao amante”. A mesma situação também ocorre com as crianças quando são castigadas pelos pais: mesmo que elas ainda não sejam capazes de amar ou que os odeiem no momento da repreensão, são queridas por eles (τοῖς γονεῦσι φίλτατα). Esse raciocínio leva então a uma derradeira constatação sobre o amigo: “o amante não é amigo, e sim o amado” (Οὐκ ἄρα ὁ φιλῶν φίλος [...] ἀλλ' ὁ φιλούμενος). Assim, nessa passagem, o sentido em uso é ambíguo, pois não tem nenhum complemento. Sócrates estava utilizando, nessa parte do argumento, o termo com sentido passivo, acompanhado de um dativo como complemento e, nesse momento, passa a utilizá-lo isoladamente. Ora, dessa forma, as duas constatações de Sócrates, conquanto tenham o mesmo significado, podem assumir duas traduções quando confrontadas:

- a) 212e6: Τὸ φιλούμενον ἄρα τῷ φιλοῦντι φίλον ἐστίν
 “o amado é caro ao amante”
- b) 213a4-5: Οὐκ ἄρα ὁ φιλῶν φίλος ἐκ τούτου τοῦ λόγου, ἀλλ' ὁ φιλούμενος
 “o amante não é amigo [ou caro] e sim o amado”

Esse raciocínio vai produzir um resultado absurdo: o objeto amado (ὁ φιλούμενος) seria sempre amigo (ὁ φίλος) do amante (ὁ φιλῶν), mesmo que odeie quem o ama. Portanto, o amigo é aquele que é amado e não aquele que ama. Concomitantemente, se o amigo é aquele que sofre a ação de ser amado, da mesma forma o inimigo é aquele que é odiado, e não aquele que odeia. Logo, tendo assumido tais premissas, a saber, que: alguém ama mesmo que o objeto não o ame; o amigo é o amado, não o amante e o inimigo é o odiado e não o que odeia, Sócrates pode deduzir que muitas pessoas são amadas por seus inimigos e odiadas por seus amigos, concluindo que são amigas de seus inimigos e inimigas de seus amigos. Essa argumentação pode ser resumida na seguinte equação: se A é amado por B, mas A odeia B, então B torna-se inimigo de A só por ser odiado por ele, e A torna-se amigo de B só por ser amado por ele, mesmo sendo B seu inimigo. Assim, o amigo odeia aquele que o ama, e o inimigo ama aquele que o odeia. Porém, ser amigo de quem é seu inimigo e ser inimigo de quem é seu amigo é impossível e absurdo. O argumento consiste numa *reductio ad absurdum*.

A única alternativa que resta, então, é inverter a ordem dessa relação: o amante é quem é o amigo do amado, e não o contrário, conforme o argumento anterior. Em outras palavras, aquele que realiza a ação de amar é quem pode ser chamado de amigo e não quem a sofre; alguém se torna amigo por amar, e não por ser amado. Agora, Sócrates está usando o sentido ativo do termo (ii); a tradução poderia ser *amante de* ou *afeito a* alguém. Esse artifício é evidente pelo uso do termo masculino acompanhado de um complemento em genitivo. Sócrates coloca a questão do seguinte modo: “o amante seria amigo de quem é amado.” (τὸ φιλοῦν ἄν εἴη φίλον τοῦ φιλουμένου, 213b5-6). Seguindo a mesma estrutura lógica do argumento anterior proposta acima, se o amigo é quem ama, o inimigo é quem odeia. A argumentação resume-se da seguinte maneira: se A ama B, mas B odeia A, então A é amigo de B apenas por amá-lo, enquanto B é inimigo de A apenas por odiá-lo, mesmo que A seja seu amigo. Assim, o amigo pode amar quem não o ama e mesmo quem o odeia, e chega-se ao mesmo resultado absurdo anterior: muitas vezes, alguém é amigo de quem é seu inimigo e odeia quem é seu amigo. Por conseguinte, também é impossível que o amante seja amigo do amado.

A primeira parte da aporia é causada porque Platão altera a nuance do termo: ele começa empregando o termo no sentido ativo (com genitivo) e então desliza para o sentido passivo (com dativo), o que lhe permite refutar o argumento da reciprocidade, visto que se é necessário que haja reciprocidade não é possível que tenhamos coisas que nos são caras porque elas não correspondem ao nosso afeto, como é o caso do filósofo, o “amante da sabedoria”. No passo seguinte, a aporia é causada por uma argumentação antilógica que conduz a uma *reductio ad absurdum*, como evidenciado acima. É uma argumentação antilógica que pode nos remeter às discussões erísticas, como veremos no argumento do *Eutidemo*²¹.

Tal argumentação antilógica possui uma contradição que pode ser considerada similar a um procedimento erístico. Porém, a partir de 212d4-5, ao alterar a construção sintática de *philos* para o sentido passivo e, em 213b5-6, retornar à construção ativa, Sócrates está afirmando a mesma coisa, ainda que pareçam duas afirmações contraditórias. Em 212d4-5, a conclusão é: “Portanto, nada será **caro ao** amante se ele não for correspondido” (Οὐκ ἄρα ἐστὶν φίλον τῷ φιλοῦντι οὐδὲν μὴ οὐκ ἀντιφιλοῦν).

²¹ Obviamente, Platão tem um objetivo muito diverso dos erísticos ao usar esse procedimento antilógico. O ambiente do diálogo é amistoso, não há uma disputa pessoal no sentido de derrotar o oponente para humilhá-lo. Há, sim, uma busca conjunta pela natureza da amizade, que só é possível porque há, justamente, a boa disposição entre os interlocutores.

Já em 213b5-6, temos: “Então, se isso é impossível, o amante seria **amigo de quem é amado**” (Οὐκοῦν εἰ τοῦτ' ἀδύνατον, τὸ φιλοῦν ἂν εἴη φίλον τοῦ φιλουμένου). A rigor as duas conclusões são semelhantes, pois, nas duas, o valor é de que a atividade da *philia* parte daquele que ama, o amante. Logo, não são teses contrárias: embora pareçam possuir valor inverso, uma tese não invalida a outra, ao contrário elas se reforçam mutuamente. Assim, mesmo que os argumentos (2) e (3) sejam antilógicos, pois possuem conclusões contrárias, toda a argumentação aponta para a direção de que deve haver algo a mais a ser investigado sobre a amizade do que somente definir quem pode ser chamado de *amigo*. É sintomático que Sócrates construa essa argumentação aparentemente falaciosa, em que faz largo uso do *elenchos*, e muito semelhante à argumentação erística, após comentar com Lísias que Menêxeno é erístico. Sócrates sabe da inclinação do garoto, que é discípulo de Ctesipo nessa prática, e, através desse procedimento, mostra como se pode usar determinadas construções argumentativas, ainda que antilógicas, a favor da investigação e da verdade, sem recorrer a ilusões verbais e a falácias.

Conforme mencionado acima, é o próprio Sócrates quem reconhece que, de algum modo, a investigação não foi bem conduzida e encaminha a argumentação em outro sentido (213e1-4). Platão pode, dessa forma, mostrar a seus leitores e a seus interlocutores o perigo de utilizar esse tipo de recurso, isto é, a manipulação de um termo, como o faz a erística, para conduzir uma discussão séria. A erística não passa de um jogo de ilusão, de uma brincadeira, em que não há comprometimento com o teor da argumentação ou com a busca pela verdade sobre o tema em questão; e não suporta um exame minucioso do raciocínio. É natural no processo da busca pela verdade que desvios sucedam, por isso os argumentos devem ser testados até o seu limite. No entanto, o reconhecimento de que determinados argumentos não são, de fato, totalmente perfeitos, não significa que não haja neles nenhuma utilidade. Os obstáculos fazem parte do caminho de uma compreensão filosófica verdadeira, portanto é necessário reconhecê-los e expurgá-los para empreender uma discussão comprometida com a verdade.

Na realidade, não há importância em definir se o amigo é o amado ou amante, pois Platão desvia a argumentação de pessoas e coisas, na sequência do argumento, para se concentrar na propriedade de *ser amigo*. Em outras palavras, se se quer compreender o que faz de alguém ou de algo um *philos*, é necessária outra explicação que não seja

aquela baseada apenas no termo, ou seja, na definição terminológica de *philos*²². O argumento em questão revela a necessidade de buscar uma explicação que se concentre não mais no sujeito, na atividade de sentir afeição por algo ou alguém, mas no objeto para o qual alguém tende e na própria natureza dessa tendência: de que maneira surge a *philia*?²³ De qualquer forma, a despeito do ponto de vista adotado, Sócrates evidencia, após essa argumentação, a condição de que a amizade estabelece-se sempre em vista de algum bem que uma pessoa ou uma coisa possa trazer ao outro, deixando para trás a especulação sobre a natureza subjetiva da amizade e concentrando-se em sua natureza objetiva.

Embora o diálogo seja envolto por um clima de estima e benevolência, a argumentação não parece se debruçar sobre questões como o sentimento e o respeito devotados por um amigo ao outro. Em todas as relações citadas por Platão ao longo da obra – entre Lísias e seus pais, Lísias e Menêxeno, Hipótales e Lísias, e mesmo entre pessoas e coisas, como homens e cavalos – a condição de afeto, ainda que não recíproco, parece estar implícita. Logo, não se trata de analisar a disposição do(s) indivíduo(s) em uma relação de amizade, mas sim de analisar a amizade em si, em sua condição de existência. Uma pista desse objetivo está exatamente antes do início do trecho analisado, quando Sócrates justifica seu interesse pelo tema²⁴:

ἐγὼ δὲ οὕτω πόρρω εἰμὶ τοῦ κτήματος, ὥστε οὐδ' ὄντινα τρόπον γίγνεται φίλος ἕτερος ἑτέρου οἶδα, ἀλλὰ ταῦτα δὴ αὐτὰ σε βούλομαι ἐρέσθαι ἅτε ἔμπειρον (212a4-7)

Já eu estou tão longe deste bem que tampouco sei **de que maneira alguém se torna amigo de outrem**, e é precisamente sobre esse assunto que quero interrogá-lo, visto que tem experiência.

Por fim, o próprio Sócrates reconhece que a investigação não foi conduzida de modo totalmente correto (τὸ παράπαν οὐκ ὀρθῶς, 213d1) salientando que o problema da

²² Por exemplo, em 217b6 ou 217c4, quando, na discussão subsequente, Sócrates sugere que a presença (*parousia*) é que faz com que alguém ou algo seja *philos*.

²³ Nessa discussão, segundo a minha leitura, já temos, ainda que superficialmente, uma antecipação do que será discutido mais adiante, quando Sócrates chegará à conclusão de que toda amizade visa algum tipo de bem, o qual ele denominará de “primeiro amigo”. Não vou analisar, nesse momento, essa discussão, limitando-me apenas a apontá-la.

²⁴ Considero que essa é a verdadeira grande questão do diálogo e não descobrir o que é a amizade ou o que é o amigo. Nesse sentido, o *Lísias* não seria um diálogo, rigorosamente, de definição.

discussão é a forma como ela foi encaminhada. O fato de não ter chegado a uma conclusão não é o maior problema para o filósofo, mas, sim, o procedimento que os levou a conclusões imprecisas. Uma investigação adequada pode não conduzir os interlocutores a respostas definitivas, no entanto, de alguma maneira, mostra-lhes o que há de relevante e de irrelevante nessa busca. Como o procedimento erístico não está preocupado com a verdade, não há, da parte de quem o emprega, nenhum escrúpulo em chegar a conclusões que são absurdas ou conflitantes. Com isso, Sócrates pode mostrar a Menêxeno, utilizando-se de uma argumentação semelhante à prática erística, como *não se deve* conduzir uma investigação. Isso é ainda mais evidente no trecho seguinte, quando ele troca de interlocutor e passa a se dirigir a Lísis, cuja inclinação é decerto mais filosófica, para afirmar que a investigação não foi correta e, além do mais, que é algo difícil de realizar:

εἰ ὀρθῶς ἡμεῖς ἐσκοποῦμεν, οὐκ ἄν ποτε οὕτως ἐπλανώμεθα. ἀλλὰ ταύτη μὲν μηκέτι ἴωμεν – καὶ γὰρ χαλεπὴ τίς μοι φαίνεται ὥσπερ ὁδὸς ἡ σκέψις (213e2-4)

[...] se tivéssemos investigado corretamente, de modo nenhum teríamos divagado tanto. Contudo não mais sigamos nessa direção – de fato, a investigação configura-se para mim como um difícil caminho!²⁵

Analogamente ao argumento do *Lísis* analisado, a passagem 275d2-277c7 do *Eutidemo* também se apoia sobre a ambiguidade de um termo e é um excelente contraponto a ele. O início da discussão ocorre de maneira bastante semelhante à pergunta de Sócrates ao jovem Menêxeno, utilizando-se da mesma estrutura no grego πότεροί... ἢ. Ininteressante notar que essa estrutura é frequentemente usada por Sócrates nas suas investigações, entretanto, nesse momento, a pergunta é formulada por Eutidemo:

ὦ Κλεινία, πότεροί εἰσι τῶν ἀνθρώπων οἱ μανθάνοντες, οἱ σοφοὶ ἢ οἱ ἀμαθεῖς; (275d3-4)

²⁵ A metáfora da investigação como um *caminho* é bastante importante para a ideia de dialética em Platão.

– Clíncias, quem são os homens que apreendem, os sábios ou os ignorantes?

O problema aqui é muito parecido e ainda mais evidente do que aquele apresentado na pergunta de Sócrates a Menêxeno. O verbo *manthanō* (μανθάνω) admite dois significados diferentes:

- (i) aprender, ser capaz de adquirir conhecimento
- (ii) compreender, atualizar um conhecimento prévio, ser capaz de esmiuçar determinado conhecimento.

Conforme esclarece Sprague²⁶, todas as refutações dessa primeira cena erística são possíveis porque se baseiam no fato de que há duas possibilidades de entender aqueles que apreendem: a) aqueles que são ignorantes sobre algo que estão prestes a aprender e b) aqueles que são inteligentes o suficiente para adquirir uma nova informação. Na cena seguinte, em que Sócrates desfaz a ambiguidade e faz a sua primeira intervenção *protréptica*, ele explica a homonímia:

οὐκ ἤδησθα τὸ μανθάνειν ὅτι οἱ ἄνθρωποι καλοῦσι μὲν ἐπὶ τῷ τοιῷδε, ὅταν τις ἐξ ἀρχῆς μηδεμίαν ἔχων ἐπιστήμην περὶ πράγματός τινος ἔπειτα ὕστερον αὐτοῦ λαμβάνη τὴν ἐπιστήμην, καλοῦσι δὲ ταῦτόν τοῦτο καὶ ἐπειδὴν ἔχων ἤδη τὴν ἐπιστήμην ταύτη τῇ ἐπιστήμῃ ταῦτόν τοῦτο πρᾶγμα ἐπισκοπῇ ἢ πραττόμενον ἢ λεγόμενον (277e7-278a4)

(...) é que você não sabia que o termo ‘aprender’ os homens usam, por um lado, quando alguém, no início, não possuindo nenhum conhecimento sobre determinado assunto, adquire posteriormente esse conhecimento; por outro lado, usam esse mesmo termo quando alguém, tendo já conhecimento sobre um assunto, usa exatamente esse conhecimento para inspecionar o mesmo assunto, seja algo que foi feito, seja algo que foi dito.

O argumento pode ser resumido da seguinte maneira:

²⁶ Sprague, 1962, p. 5.

(1) 276a1-276b5

εὐλαβηθῆναι τῷ μειρακίῳ, ἀλλ' ἀπεκρίνατο ὅτι οἱ σοφοὶ εἶεν οἱ μανθάνοντες. Καὶ ὁ Εὐθύδημος, Καλεῖς δέ τινας, ἔφη, διδασκάλους, ἢ οὐ; { – } Ὡμολόγει. { – } Οὐκοῦν τῶν μανθανόντων οἱ διδάσκαλοι διδάσκαλοί εἰσιν, ὥσπερ ὁ κιθαριστῆς καὶ ὁ γραμματιστῆς διδάσκαλοι δήπου ἦσαν σοῦ καὶ τῶν ἄλλων παίδων, ὑμεῖς δὲ μαθηταί; { – } Συνέφη. { – } Ἄλλο τι οὖν, ἥνίκα ἐμανθάνετε, οὐπω ἠπίστασθε ταῦτα ἃ ἐμανθάνετε; { – } Οὐκ ἔφη. { – } Ἄρ' οὖν σοφοὶ ἦτε, ὅτε ταῦτα οὐκ ἠπίστασθε; { – } Οὐ δῆτα, ἦ δ' ὅς. { – } Οὐκοῦν εἰ μὴ σοφοί, ἀμαθεῖς; { – } Πάνυ γε. { – } Ὑμεῖς ἄρα μανθάνοντες ἃ οὐκ ἠπίστασθε, ἀμαθεῖς ὄντες ἐμανθάνετε. { – } Ἐπένευσε τὸ μειράκιον. { – } Οἱ ἀμαθεῖς ἄρα μανθάνουσιν, ὦ Κλεινία, ἀλλ' οὐχ οἱ σοφοί, ὥς σὺ οἶει.

São os sábios que apreendem (276a1-2)

Há indivíduos que são mestres (276a3-4)

Os mestres são mestres daqueles que apreendem algo (276a4-7)

Quem apreende, apreende aquilo que não conhece ainda (276a7-8)

Se não conhece ainda, o indivíduo é ignorante (276a8-b2)

Logo, aquele que apreende o que não conhece é ignorante (276b2-3)

Portanto, são os ignorantes que apreendem e não os sábios (276b4-5)

(2) 276b4-276c7

Οἱ ἀμαθεῖς ἄρα μανθάνουσιν, ὦ Κλεινία, ἀλλ' οὐχ οἱ σοφοί, ὥς σὺ οἶει. Ταῦτ' οὖν εἰπόντος αὐτοῦ, ὥσπερ ὑπὸ διδασκάλου χορὸς ἀποσημήναντος, ἅμα ἀνεθορύβησάν τε καὶ ἐγέλασαν οἱ ἐπόμενοι ἐκεῖνοι μετὰ τοῦ Διονυσοδώρου τε καὶ Εὐθυδήμου· καὶ πρὶν ἀναπνεῦσαι καλῶς τε καὶ εὖ τὸ μειράκιον, ἐκδεξάμενος ὁ Διονυσόδωρος, Τί δέ, ὦ Κλεινία, ἔφη, ὅποτε ἀποστοματίζοι ὑμῖν ὁ γραμματιστής, πότεροι ἐμάνθανον τῶν παίδων τὰ ἀποστοματιζόμενα, οἱ σοφοὶ ἢ οἱ ἀμαθεῖς; { – } Οἱ σοφοί, ἔφη ὁ Κλεινίας.

São os ignorantes que apreendem (276b4)

Quando o mestre de gramática repete um ditado, algumas crianças apreendem o que foi ditado, outras não (276c3-4)

9As crianças que apreendem o que foi ditado são as sábias (276c5)

Portanto, são os sábios que apreendem e não os ignorantes (276c6-7)

(3) 276d7-277b1

Πότερον γὰρ οἱ μανθάνοντες μανθάνουσιν ἢ ἐπίστανται ἢ ἂ μὴ ἐπίστανται; Καὶ ὁ Διονυσόδωρος πάλιν μικρὸν πρὸς με ψιθυρίσας, Καὶ τοῦτ', ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἕτερον τοιοῦτον οἶον τὸ πρότερον. Ὡ Ζεῦ, ἔφην ἐγώ, ἢ μὴν καὶ τὸ πρότερόν γε καλὸν ἡμῖν ἐφάνη τὸ ἐρώτημα. Πάντ', ἔφη, ὦ Σώκρατες, τοιαῦτα ἡμεῖς ἐρωτῶμεν ἄφυστα. Τοιγάρτοι, ἦν δ' ἐγώ, δοκεῖτέ μοι εὐδοκιμεῖν παρὰ τοῖς μαθηταῖς. Ἐν δὲ τούτῳ ὁ μὲν Κλεινίας τῷ Εὐθυδήμῳ ἀπεκρίνατο ὅτι μανθάνοιεν οἱ μανθάνοντες ἢ οὐκ ἐπίσταντο· ὁ δὲ ἤρετο αὐτὸν διὰ τῶν αὐτῶν ὥνπερ τὸ πρότερον· Τί δέ; ἢ δ' ὅς, οὐκ ἐπίστασαι σὺ γράμματα; { – } Ναί, ἔφη. { – } Οὐκοῦν ἅπαντα; { – } Ὡμολόγει. { – } Ὅταν οὖν τις ἀποστοματίζῃ ὅτιοῦν, οὐ γράμματα ἀποστοματίζει; { – } Ὡμολόγει. { – } Οὐκοῦν ὧν τι σὺ ἐπίστασαι, ἔφη, ἀποστοματίζει, εἴπερ πάντα ἐπίστασαι; { – } Καὶ τοῦτο ὡμολόγει. { – } Τί οὖν; ἢ δ' ὅς, ἄρα σὺ <οὐ> μανθάνεις ἅττ' ἂν ἀποστοματίζῃ τις, ὁ δὲ μὴ ἐπιστάμενος γράμματα μανθάνει; { – } Οὐκ, ἀλλ', ἢ δ' ὅς, μανθάνω. { – } Οὐκοῦν ἢ ἐπίστασαι, ἢ δ' ὅς, μανθάνεις, εἴπερ γε ἅπαντα τὰ γράμματα ἐπίστασαι.

Os indivíduos que apreendem apreendem as coisas que não sabem (276d7-8; 276e8-9)

Clínias conhece todas as letras (277a1-3)

Quando alguém dita algo, dita letras (277a3-4)

Quando alguém dita algo, dita aquilo que Clíniás conhece (277a4-5)

Clíniás apreende aquilo que é ditado, enquanto que aquele que não conhece as letras, não apreende (277a6-8)

Logo, apreende-se aquilo que se conhece (277a9-b1)

(4) 277b6-277c7

εἰπὲ γάρ μοι, τὸ μανθάνειν οὐκ ἐπιστήμην ἐστὶ λαμβάνειν τούτου οὗ ἂν τις μανθάνῃ; { – } Ὡμολόγει ὁ Κλεινίας. { – } Τὸ δ' ἐπίστασθαι, ἢ δ' ὅς, ἄλλο τι ἢ ἔχειν ἐπιστήμην ἥδη ἐστίν; { – } Συνέφη. { – } Τὸ ἄρα μὴ ἐπίστασθαι μήπω ἔχειν ἐπιστήμην ἐστίν; { – } Ὡμολόγει αὐτῷ. { – } Πότερον οὖν εἰσιν οἱ λαμβάνοντες ὅτιοῦν οἱ ἔχοντες ἥδη ἢ οἱ ἂν

μὴ ἔχωσιν; { – } Οἷ ἄν μή. { – } Οὐκοῦν ὁμολόγηκας εἶναι τούτων καὶ τοὺς μὴ ἐπισταμένους, τῶν μὴ ἐχόντων; { – } Κατένευσε. { – } ὧν λαμβανόντων ἄρ' εἰσὶν οἱ μανθάνοντες, ἀλλ' οὐ τῶν ἐχόντων; { – } Συνέφη. { – } Οἱ μὴ ἐπιστάμενοι ἄρα, ἔφη, μανθάνουσιν, ὃ Κλεινία, ἀλλ' οὐχ οἱ ἐπιστάμενοι.

Apreender é obter conhecimento daquilo que se apreende (277b6-7)

Conhecer é já ter conhecimento (277b8-9)

Não conhecer é ainda não ter conhecimento (277b9-c1)

Aqueles que obtêm algo, obtêm aquilo que ainda não têm (277c1-3)

Dentre os que não têm, estão aqueles que não conhecem (277c3-4)

Logo, aqueles que obtêm algo é que apreendem e não aqueles que já têm (277c5-6)

Portanto, são aqueles que não conhecem que apreendem e não aqueles que conhecem (277c6-7)

Logo, a depender do sentido adotado, teremos duas situações diversas. A pergunta a Clíncias está baseada nessa dupla possibilidade e, então, o jovem cairá inevitavelmente em contradição qualquer que seja a sua resposta. Inclusive, quando Sócrates o encoraja a responder a questão, Dionisodoro alerta o filósofo, sussurrando-lhe ao ouvido que independentemente da resposta do rapaz, “ele será refutado” (ἐξελεγχθήσεται, 275e6). Tal como Menêxeno no *Lísis*, Clíncias é um garoto jovem que não percebe a artimanha contida na questão, diferentemente de Sócrates que manifesta a sua preocupação ao notar que o rapaz dá a sua resposta prontamente: aqueles que apreendem são os sábios.

Vejamos minuciosamente, então, como os argumentos funcionam. Eutidemo, então, encaminha o argumento de modo que o garoto reconheça que dentre esses sábios há alguns que ele chama de mestres. Ora, isso torna possível ao sofista apelar ao primeiro sentido do termo (i) – *aprender*: se sábios são mestres, são mestres daqueles que *apreendem* (τῶν μανθανόντων οἱ διδάσκαλοι). Se, quando Clíncias e os outros garotos estavam aprendendo (ἐμανθάνετε), eles ainda não sabiam o que estavam aprendendo (οὐπω ἠπίστασθε ταῦτα ἃ ἐμανθάνετε), e não eram sábios, justamente, porque ainda não conheciam o que estava por ser ensinado; eram, pois, ignorantes. Assim, a primeira refutação do garoto fica evidente: são os ignorantes que apreendem (μανθάνουσιν) e não os sábios. A acepção do termo evocada nesse momento por

Eutidemo é aquela contida em (i), a saber, ser capaz de adquirir um conhecimento ou, simplesmente, aprender.

Assim, contrariamente ao que fora confirmado por Clínias anteriormente, os ignorantes são aqueles que apreendem e não os sábios. Porém, antes mesmo de o garoto recuperar-se de seu embaraço e mediante um vigoroso alvoroço dos seguidores dos irmãos, Dionisodoro investe com uma nova questão: quando Clínias e os outros garotos repetiam os ditados dos professores, quais eram aqueles que apreendiam (ἐμάνθανον) as coisas que foram ditadas, os sábios ou os ignorantes? Claramente, Dionisodoro desliza o termo para o outro sentido (ii) – *compreender*. Nessa situação, não há saída para Clínias, só se pode repetir aquilo que se compreende e, mais uma vez, o garoto cai na armadilha dos sofistas e acaba por se contradizer. A conclusão é de que Clínias errou em sua resposta precedente: são os sábios que apreendem (μανθάνουσιν) e não os ignorantes.

Sem demora, Eutidemo dispara uma nova questão contra Clínias: ‘aqueles que apreendem apreendem (οἱ μανθάνοντες μανθάνουσιν) aquilo que conhecem ou aquilo que não conhecem?’ (276d7-8). Dionisodoro, como já havia feito, confessa a Sócrates que, tal qual a outra questão, também não haverá saída para essa. Ora, obviamente, a pergunta é capciosa porque, além de jogar novamente com a ambiguidade de *manthanō*, ainda há o problema sintático causado pelo verbo *episthamai* – conhecer. Há uma diferença, que o jovem não nota, entre *conhecer algo* e *conhecer absolutamente*. Não há uma resposta correta para essa questão antes de precisar qual o sentido de *manthanō*, além de definir qual é o tipo de conhecimento que está em jogo na questão.

A desavisada resposta de Clínias de que apreendem aqueles que não conhecem permite a Eutidemo uma nova investida: Clínias obviamente conhece todas as letras e quando alguém dita algo, está ditando letras; assim, Clínias só pode apreender o que é ditado porque conhece as letras, enquanto aquele que não as conhece não apreende. Portanto apreende-se aquilo que já se conhece. A resposta permite que Eutidemo aluda ao segundo sentido do termo (ii), o de *compreender*, enquanto que Clínias, evidentemente, referia-se ao sentido (i) *aprender*. Certamente, só é possível compreender algo quando já se possui, em alguma medida, conhecimento daquilo que será ensinado. Como Clínias responde à pergunta apelando ao sentido (i) sem pestanejar, torna-se fácil para Eutidemo deslizar a significação do verbo de modo a refutá-lo. Assim, outra vez, a resposta de Clínias está errada.

Contudo, Dionisodoro reassume o argumento e induz Clínias a concordar que apreender (τὸ μανθάνειν) é tomar conhecimento (ἐπιστήμην λαμβάνειν) daquilo que se apreende (τις μανθάνη). Em seguida, Dionisodoro oferece as premissas artificiosas que vão levar o garoto a sua derradeira refutação. Clínias concorda que conhecer é já ter conhecimento (ἔχειν ἐπιστήμην ἤδη) e não conhecer é não ter conhecimento ainda (μήπω ἔχειν ἐπιστήμην). Diante da anuência do jovem, o sofista pode, então, prosseguir: obter algo é adquirir algo que ainda não se tem, e dentre aqueles que não têm, estão aqueles que ainda não têm conhecimento. Logo, os que obtêm algo são aqueles que apreendem, e não aqueles que já o têm. Por conseguinte, aqueles que apreendem (οἱ μανθάνοντες) são aqueles que não conhecem (οἱ μὴ ἐπιστάμενοι), e não aqueles que conhecem. Dionisodoro, neste momento, evoca o primeiro sentido (i) de *manthanō*: aprender, adquirir conhecimento. Inclusive, ele mesmo define que *apreender* é obter conhecimento. Ao aceitar essa premissa, Clínias possibilita ao sofista escorregar para o sentido pretendido, fazendo com que a sua resposta a Dionisodoro entre em contradição com a resposta dada a Eutidemo.

Os dois sofistas não se mostram dispostos a parar as investidas contra Clínias, pois Eutidemo já se prepara para apresentar uma nova questão quando Sócrates intervém. A primeira intervenção *protréptica* de Sócrates (277d1-282d3) possui, *grosso modo*, duas funções principais: mostrar a Clínias qual é o problema no argumento apresentado e, também, demonstrar qual seria o uso correto desse tipo de recurso se a discussão visa buscar a verdade. Visto que o discurso dos irmãos mostrou-se improdutivo do ponto de vista filosófico, Sócrates oferece um exemplo profícuo de discussão, usando um termo que também contém uma ambiguidade: *eu prattein* (278e3), que conforme exposto anteriormente pode significar *ser bem sucedido* ou *agir corretamente*.

Desse modo, Sócrates desfaz a ambiguidade do argumento dos erísticos quando explica a Clínias que o verbo pode significar tanto adquirir um certo conhecimento que não se possui ainda, quanto atualizar um conhecimento que já se possui em alguma medida, como já mencionado acima. Não se pode definir se quem *apreende* é o sábio ou o ignorante sem se ter definido qual será o sentido pretendido pelo verbo. Se as premissas são feitas com base em um termo que admite mais de uma possibilidade de sentido, obviamente, para que discussão seja encaminhada de maneira razoável, o interlocutor deverá perceber em que sentido o termo-chave está sendo utilizado. No

entanto, sem essa percepção, a premissa pode também adquirir mais de um sentido e pode resultar em uma falácia. Logo, as conclusões são uma sucessão de paradoxos que não levam a nenhum lugar, formam apenas um círculo argumentativo que sugere a ilusão de que está havendo algum tipo de progresso na discussão. Essas são as regras do jogo erístico: ganhar a qualquer custo, usando truques como a manipulação dos termos. Para isso, o interlocutor não pode perceber a artimanha, caso contrário, o jogo está acabado. É o que acontece quando Sócrates desfaz a ambiguidade: o argumento seguinte dos erísticos não prossegue na análise dos *manthanontes* porque as regras foram quebradas e o artifício exposto. Os sofistas não têm nenhum interesse em esclarecer a questão, pois o que eles ensinam não é um exame filosófico de argumentos, mas uma demonstração de suas habilidades em manipular argumentos a seu favor.

Por outro lado, voltando ao *Lísis*, o reconhecimento de que a discussão não está funcionando e a sua retomada, por meio de novas possibilidades argumentativas, conferem ao *Lísis* a natureza intrínseca ao discurso filosófico. Não se pode definir quem é o *amigo* porque não se acordou antes qual será o sentido conferido pelo adjetivo, se passivo, se ativo. Se tanto um quanto outro podem ser chamados de *amigos*, então tem de haver um exame que se concentre em outras questões para chegar a respostas sobre a amizade. Diametralmente oposta é a avidez dos irmãos por prosseguir na exibição no *Eutidemo*, desprezando a análise das questões filosóficas implicadas, o que revela toda a frivolidade do discurso erístico. Se, a pedido de Sócrates, os dois irmãos haviam proposto fazer uma demonstração que estimulasse Clínias a perseguir a virtude e a sabedoria, fica claro que tudo não passa, em realidade, de uma enganação de modo que o objetivo verdadeiro dos irmãos é apenas *refutar*.

Portanto, é evidente que, quando Sócrates usa, no *Lísis*, o argumento antilógico (212a8-213c5), a sua intenção é chamar a atenção para um problema filosófico relevante, enquanto os erísticos o fazem com o único objetivo de refutar o adversário e ganhar a guerra dos argumentos. Nessa perspectiva, os argumentos falaciosos adquirem, para o interlocutor/leitor atento, uma dimensão pedagógica nos diálogos platônicos. Tanto no *Lísis* quanto no *Eutidemo*, Hipótales e Clínias, respectivamente, são capazes de, em alguma medida, inferir esse escopo e aprendem algo com esse artifício, mesmo que seja apenas a compreensão de que o argumento está caminhando para o lado errado. A filosofia é, afinal, saber investigar de maneira correta de modo a aproximar-se da verdade e não, necessariamente, alcançá-la.

5. Considerações Finais: φιλία e ἔρις

Nehamas²⁷, tratando do *Eutidemo*, afirma que “o mesmo método argumentativo [erística] pode ser bem usado ou usado inapropriadamente de acordo com o que se propõe a fazer com ele”, sugerindo que o mesmo artifício dos erísticos é utilizado por Sócrates, entretanto com um propósito diverso. O que diferencia as duas práticas, portanto, é que, no *Eutidemo*, a refutação apresenta-se como um fim em si mesmo, a despeito da verdade; no *Lísis*, por sua vez, Sócrates recorre à refutação – bem como a argumentos antilógicos – como um meio para estimular o interlocutor a buscar o conhecimento. É exatamente o que podemos depreender da passagem do *Lísis* em que Sócrates discute com Menêxeno. Justamente por conta da disposição amigável do diálogo, ao final dessa passagem, Sócrates pode reconhecer a ineficácia de tal procedimento, demonstrando aos dois garotos, especialmente a Menêxeno, o quanto essa prática pode não oferecer um caminho positivo para a investigação (213c5-d2), especialmente se o objetivo não estiver centrado no exame das questões, mas sim na prática refutatória em si. A partir disso, a argumentação pode prosseguir em busca de resultados mais assertivos.

Completamente diversa é a situação nas exibições erísticas do *Eutidemo*. Dado que os dois irmãos pretendem exclusivamente derrotar o seu interlocutor, através de um jogo verbal que visa somente a refutação do adversário a despeito dos meios empregados, ao término de uma exibição não resta mais nada além de partir para uma nova performance. A preocupação não é com o argumento ou com a discussão e, sim, com o espetáculo que lhes trará reputação. Por conseguinte, também não há nenhuma intenção de conduzir o interlocutor à virtude ou ao conhecimento, mesmo que esse seja o objetivo proferido pelos erísticos.

No entanto, também diferencia as duas práticas o modo como os argumentos são construídos e, não apenas, a sua finalidade. Conforme os exames dos argumentos acima, é possível observar que a argumentação antilógica e o *elenchos* não são meros jogos verbais utilizados indiscriminadamente por Sócrates. Eles cumprem uma função dentro da investigação filosófica e não são construídos a partir de proposições falsas ou falaciosas. O argumento é extremamente bem elaborado e não tem contradição interna, embora leve a um resultado absurdo. Pode-se, de fato, compreender que o exame está

²⁷ Nehamas, 1998, p. 115.

avançando, de algum modo, na investigação acerca da amizade. Os erísticos, por sua vez, não demonstram preocupação com uma análise mais profunda sobre o porquê do argumento não funcionar, pois esse é o jogo. Os argumentos são utilizados na medida em que servem ao propósito de iludir o adversário; se não são válidos ou se levam a aporias, não serão retomados para que a discussão avance.

Nessa perspectiva de leitura, a erística e a filosofia poderiam ser pensadas como os reversos de um mesmo procedimento argumentativo visto que os artifícios usados nas duas práticas são muito semelhantes – *elenchos*, aporia, argumentos antilógicos – e se diferenciam tanto nos fins com que são usados, quanto na maneira como são usados ao longo da argumentação. O *Eutidemo*, em toda a sua caracterização dramática e em sua argumentação, é concebido como uma disputa erística – a narração de Sócrates, com a alternância de cenas, acentua marcadamente essa característica; já o *Lísis* representa, também dramática e filosoficamente, a noção da prática filosófica: a benevolência, a *philia* e o comprometimento com a verdade. Embora a dialética seja uma concepção que Platão desenvolverá melhor na *República* e em outros diálogos, já podemos entrever que, em ambos os diálogos, a noção da prática dialética está sendo desenvolvida por ele através da personagem Sócrates. Assim, o *Eutidemo* oferece uma contundente caracterização da prática erística:

ἢ γὰρ ἦν λοιπὴ αὐτοῖν μάχη ἀργός, ταύτην νῦν ἐξείργασθον, ὥστε μὴδ' ἂν ἕνα αὐτοῖς οἷόν τ' εἶναι μὴδ' ἀντάραι· οὕτω δεινὸν γέγονατον ἐν τοῖς λόγοις μάχεσθαί τε καὶ ἐξελέγχειν τὸ αἰεὶ λεγόμενον, ὁμοίως ἅντε ψεῦδος ἅντε ἀληθὲς ἦ. (272a5-272b1)

Essa era, de fato, a única luta não praticada ainda por eles, mas agora a têm praticado de modo que ninguém, de nenhum modo, é capaz de opor-se a eles, tão hábeis têm se tornado em lutar com as palavras e em refutar qualquer coisa que seja dita, seja mentira seja verdade, indiferentemente.

Nesse trecho Platão caracteriza os erísticos a partir de uma característica muito distante da postura de Sócrates, o combate. Entretanto, apesar da diferença, há a semelhança: a refutação, o *elenchos* que também é uma atividade tipicamente socrática. Deve-se notar, contudo, que Platão faz questão de sublinhar rigorosamente o mau uso que os erísticos fazem da refutação: qualquer argumento será refutado indiscriminadamente. Ademais, há uma notável diferença entre a prática dos erísticos e

a prática de Sócrates: a finalidade que eles visavam ao refutar seus interlocutores. Sócrates justifica o uso do *elenchos* como um meio para a busca pelo conhecimento. Já os erísticos têm por finalidade sobressair-se no debate verbal, ganhar a discussão fazendo o adversário calar-se, a despeito da verdade. A relação com a verdade, bem como a presença ou a ausência de *philia*, são, enfim, duas condições estipuladas por Platão para a diferenciação desses dois procedimentos argumentativos. Kahn observa ainda que “a primeira refutação de Lísis²⁸ serve, assim como a *protréptica* no *Eutidemo*, para tornar o interlocutor pronto e ávido por aprender. Mesmo se, em um diálogo como o *Lísis*, os argumentos quase sofísticos de Sócrates pareçam frequentemente conduzir à confusão mais do que à compreensão, a aparência negativa subsiste somente na superfície do diálogo (...)”²⁹. Tal posição favorece a proposta de uma leitura paralela entre os dois diálogos e parece-me bastante acertada ao se pensar na condução *dialogica* feita por Sócrates e naquela feita pelos erísticos³⁰.

As duas obras são ambientadas em um ginásio, local significativamente marcado pelas concepções de *philia* e de *eris* gregas. No *Lísis*, a pesquisa se dá acerca da natureza da *philia* e, assim, o tom da discussão, a postura de Sócrates, os argumentos, além das próprias personagens, são todos envoltos por uma disposição amistosa. Já no *Eutidemo*, temos uma condição diferente: Sócrates adota um comportamento acentuadamente mais irônico e não parece haver, de sua parte, disposição para aprender, embora ele afirme isso ao longo de todo o diálogo. O confronto de Sócrates com os erísticos parece servir ao propósito de demonstrar a ineficácia dessa prática (ainda que essa disposição seja dissimulada) como recurso para o cuidado da alma em vista da virtude (275a6). E essa desqualificação da erística tem como fim a própria audiência que participa da discussão, composta por jovens, especialmente Ctesipo e Clínias, e, por extensão, o próprio leitor.

²⁸ A primeira refutação e aporia do diálogo é a passagem em que Sócrates mostra a Lísis que é preciso ser útil, portanto ter conhecimento das coisas, para conquistar o amor e a admiração dos outros (207d-210d). Porém, ainda que o argumento ofereça uma lição, ele termina em aporia, pois a conclusão é de que os pais de Lísis não o amam, já que não o querem ver feliz, pois não o deixam fazer tudo o que quer. Lísis, no entanto, aparenta aprender com a aporia. No passo seguinte, quando Sócrates discute com Menênexo utilizando argumentos aparentemente erísticos (212a-213c), o garoto não parece cair facilmente no jogo argumentativo: ainda que não seja capaz de reconhecer exatamente qual o erro, ele percebe que há algo errado (213d).

²⁹ Kahn, 1996, p. 324.

³⁰ Dionisodoro, por duas vezes no argumento analisado, deixa claro que a pergunta não tem resposta e que Clínias será refutado categoricamente.

Portanto, nas duas obras vemos Sócrates procurando influenciar a juventude ateniense de modo que o *Lísis* oferece um exemplo de como se deve proceder corretamente durante uma discussão, ou seja, de como se deve empreender uma busca filosófica; enquanto o *Eutidemo* expõe como se deve e como não se deve proceder *dialogicamente*. Desse modo, há um objetivo *protréptico* tanto no *Eutidemo* quanto no *Lísis*. No *Lísis*, esse objetivo transpassa toda a discussão com os jovens, visto que o diálogo como um todo pode ser considerado como uma exaltação do discurso filosófico, a começar pelo próprio tema, além de oferecer um trecho acentuadamente *protréptico*. No *Eutidemo*, por sua vez, esse objetivo pode ser observado tanto na narração da conversa com os erísticos que Sócrates faz a Críton, que atinge o auge ao final da obra com o elogio ao modo de vida filosófico (307b6-c4), como em suas duas intervenções quando demonstra aos irmãos como ele gostaria que a discussão fosse conduzida. Além disso, quando Sócrates pede aos dois uma demonstração de suas habilidades no início do diálogo, seu intuito é justamente exaltar a filosofia e o cuidado com a alma (φιλοσοφεῖν καὶ ἀρετῆς ἐπιμελεῖσθαι, 275a5-7).

Por fim, o próprio Platão, no Livro VII da *República*, distingue as duas atividades, a erística e a dialética, ainda que marque a sua similitude. Segundo Nehamas, essa passagem “mostra claramente que o contraste preciso não é entre dois diferentes métodos de argumentação, mas entre duas finalidades às quais a argumentação pode servir: uma séria, a outra, não”³¹.

οἶμαι γάρ σε οὐ λεληθέναι ὅτι οἱ μειρακίσκοι, ὅταν τὸ πρῶτον λόγων γεύωνται, ὡς παιδιᾷ αὐτοῖς καταχρῶνται, ἀεὶ εἰς ἀντιλογίαν χρώμενοι, καὶ μιμούμενοι τοὺς ἐξελέγχοντας αὐτοὶ ἄλλους ἐλέγχουσι, χαίροντες ὥσπερ σκυλάκια τῷ ἔλκειν τε καὶ σπαράττειν τῷ λόγῳ τοὺς πλησίον ἀεὶ. (539b2-7)

“Após refutar muitas vezes os outros, e terem sido eles próprios muitas vezes refutados, deixam rapidamente de acreditar em tudo que acreditavam antes; e, por aí, eles próprios e a filosofia inteira ficam desacreditados perante a opinião pública”.³²

É evidente que, embora se utilizem do mesmo recurso, o *elenchos*, as duas práticas são definitivamente diferentes em seus propósitos e, além do mais, a

³¹ Nehamas, 1998, p. 115.

³² Guinsburg, J. (org.) Platão. *A República*. 2006, p. 297.

argumentação erística acaba por prejudicar e desonrar a filosofia perante os indivíduos. Talvez esse seja o grande motivo pelo qual Platão precise desacreditar os erísticos: salvaguardar a filosofia da depreciação. A erística constitui-se como uma prática capciosa e estéril: derrota o adversário, mas, concomitantemente, esgota-se em si mesma. Já a filosofia é genuína e fértil e oferece a quem a pratica, ao menos, a possibilidade de exercitar-se nela a fim de perseguir a sabedoria; se não oferece respostas definitivas, tampouco anula a tentativa de se procurar por elas.

Portanto, esses dois diálogos podem ser interpretados como uma tentativa de Platão em oferecer um entendimento mais claro de uma nova prática que vinha sendo usada para enfrentar problemas de natureza ético-política, a refutação e a filosofia. São diálogos em que o filósofo denuncia os erros cometidos pelos sofistas ao usar essa prática, porém também realça o novo caminho que era necessário seguir para analisar, seriamente, tais questões. Por isso, a leitura paralela dos dois diálogos em questão pode oferecer ao leitor uma dimensão precisa da concepção platônica sobre a filosofia socrática. Duas passagens do final dos dois diálogos nos ajudam a compreender essa dimensão: a ligação indissolúvel entre a amizade/amor e a sabedoria que resultará na filosofia:

πάντα γὰρ ἄνδρα χρὴ ἀγαπᾶν ὅστις καὶ ὅτιοῦν λέγει ἐχόμενον φρονήσεως πρᾶγμα καὶ ἀνδρείως ἐπεξιὼν διαπονεῖται. (*Eutidemo*, 306c8-d1)

Por isso, é preciso estimar todos os homens quaisquer que sejam que digam qualquer coisa que tenha pontos sensatos e que se empenhem corajosamente em explicá-los.

Νῦν μὲν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Λύσι τε καὶ Μενέξενε, καταγέλαστοι γεγόναμεν ἐγώ τε, γέρων ἀνὴρ, καὶ ὑμεῖς. ἐροῦσι γὰρ οἷδε ἀπιόντες ὥς οἴομεθα ἡμεῖς ἀλλήλων φίλοι εἶναι – καὶ ἐμὲ γὰρ ἐν ὑμῖν τίθημι – οὐπω δὲ ὅτι ἔστιν ὁ φίλος οἷοί τε ἐγενόμεθα ἐξευρεῖν. (*Lísis*, 223b4-8)

— Agora, Lísis e Menêxeno, acabamos de nos tornar ridículos, eu, que sou um velho, e vós. Pois, estes aqui, ao irem embora, dirão que nós nos consideramos amigos uns dos outros – eu já me coloco entre vós – mas ainda não fomos capazes de descobrir o que é o amigo.

No *Lísis*, o grupo não chegou a nenhuma resposta definitiva sobre o que é a amizade ou o amigo, mas a discussão avançou e apontou caminhos instrutivos sobre a natureza da amizade. Embora não haja uma conclusão sobre o tema, há indícios importantes de onde se deve procurar essa natureza. Além disso, e talvez ainda mais importante, é a indicação de que mesmo não sabendo o que é o amigo eles foram capazes de estabelecer uma relação de *philia* ao final da discussão. A filosofia socrática é, sobretudo, um modelo de como se deve agir, portanto é significativo que ao final de uma discussão séria sobre a amizade todos se tornem amigos. A sabedoria, afinal, é aquilo que atrai o amor e a amizade. Portanto, nada mais natural do que estimar os homens que são inteligentes e defendem com coragem a sabedoria, conforme explicitado no trecho do *Eutidemo*. Se, para o erísticos, não importa o que o interlocutor responda, para Sócrates, sim: é justamente essa ligação ou amizade que caracteriza a discussão filosófica em oposição à discussão erística.

Platão

ΠΛΑΤΩΝ

Eutidemo

ΕΥΘΥΔΗΜΟΣ

Tradução direta do grego e notas de
Helena Andrade Maronna

INTRODUÇÃO – ENCONTRO ENTRE SÓCRATES E CRÍTON

[271a] — Quem era, Sócrates, aquele com quem você conversava ontem no Liceu? Era grande a multidão que circundava vocês, de modo que eu queria ter me aproximado para escutá-los, mas não consegui ouvir nada com clareza. Entretanto, subindo na ponta dos pés, olhei para baixo e tive a impressão de que você conversava com um estrangeiro. Quem era?

— De qual dos dois pergunta, Críton? Pois não era apenas um, mas dois.

— Refiro-me àquele que era o terceiro sentado à sua direita, [271b] no meio de vocês estava um jovem, filho de Axíoco. Realmente, Sócrates, pareceu-me ter crescido realmente muito e não diferir tanto em idade do nosso Critobulo. No entanto, aquele é ainda franzino, já este é robusto e belo e nobre à vista.

— Eutidemo é o homem sobre quem pergunta, Críton, e o homem sentado à minha esquerda é o seu irmão, Dionisodoro; também ele participa das discussões.

— Não conheço nenhum dos dois, Sócrates. Inclusive, [271c] parece que são uns novos sofistas. De onde são? E qual é a sua sabedoria?

— Quanto à origem, creio eu, eles são daqui, de alguma parte de Quios, mas emigraram para Túrios. Depois, escaparam de lá e, já há muitos anos, passam o tempo por estas paragens. A respeito daquilo que me pergunta, a sabedoria deles é uma maravilha, Críton. Eles são simplesmente onissapientes e eu não sabia, antes disso, que são lutadores de pancrácio, pois eles são totalmente bons em qualquer tipo de luta, mas não como eram os irmãos acarnenses, campeões de pancrácio. Aqueles [271d] eram capazes de lutar somente com o corpo, enquanto esses dois são terríveis não apenas com o corpo – na luta vencem a todos, pois são muito sábios com as armas e são capazes de adestrar [272a] quem quer que lhes pague um salário –; mas são fortíssimos também na luta nos tribunais seja para sustentar uma causa, seja para ensinar alguém a discursar ou escrever discursos adequados aos tribunais. Assim, primeiro eram terríveis somente naquela luta corporal, enquanto agora têm se dedicado à arte do pancrácio com perfeição. Essa era, de fato, a única luta não praticada ainda por eles, mas agora a têm praticado de modo que ninguém, de nenhum modo, é capaz de opor-se a eles, tão hábeis têm se tornado em lutar com as palavras e em refutar [272b] qualquer coisa que seja

dita, seja mentira seja verdade, indiferentemente. Então, Críton, eu estou pensando em me entregar a esses dois homens, pois eles dizem que, em pouco tempo, fazem de qualquer outra pessoa terrível nessas coisas.

— Como assim, Sócrates? Não teme pela sua idade? Já não está muito velho para isso?

— De jeito nenhum, Críton! Tenho uma prova e um encorajamento suficientes para não temer. Pois esses mesmos dois, por assim dizer, iniciaram-se nessa sabedoria almejada por mim, a erística, quando já eram velhos. Há um ou dois anos não eram ainda [272c] sábios. Eu temia, porém, apenas uma coisa: que eu impusesse aos dois estrangeiros uma ofensa, como a Cono, filho de Metróblio, o citarista, o qual ainda hoje me ensina a tocar cítara. Quando me veem, os meninos, meus colegas, riem de mim e chamam Cono de professor de velhos. Por isso, temo que alguém pudesse ofender aos estrangeiros da mesma maneira e eles, temendo exatamente isso, não quisessem me aceitar. Eu, no entanto, Críton, aquela escola já persuadi outros velhos a frequentá-la comigo como meus colegas, [272d] agora tentarei persuadir outros a frequentar esta aqui. E você, por que não a frequenta comigo? Como isca para eles, levaremos os seus filhos, pois, desejando-os, tenho certeza de que aceitarão nos instruir também.

— Nada o impede, Sócrates, se, de fato, você pensa assim. Mas, em primeiro lugar, explique-me qual é a sabedoria desses dois homens a fim de que eu entenda o que também nós vamos aprender.

— Você não demorará a ouvi-lo, pois eu não poderia dizer que não prestei atenção aos dois, ao contrário, prestei muita atenção e lembro-me bem. Tentarei lhe contar tudo desde o início. [272e] Por alguma graça divina, ocorre que eu estava sentado ali exatamente onde você me viu, sozinho no vestiário, e já tinha intenção de me levantar; quando eu estava me levantando, manifestou-se para mim o habitual sinal, aquele do *daímon*. Então, sentei-me de novo e, [273a] pouco depois, entraram estes dois, Eutidemo e Dionisodoro, e junto com eles outros discípulos, que me pareceram ser muitos. Depois que eles entraram, puseram-se a perambular pelo corredor coberto. Eles ainda não haviam circulado duas ou três vezes por esse corredor, quando entrou Clíncias, que você disse ter crescido muito, o que é verdade. Atrás dele havia inúmeros amantes seus, e entre eles, Ctesipo, um jovem de Peânia, de natureza bela e nobre, exceto pela

insolência derivada de sua juventude. [273b] Clínias, então, ao me ver da porta de entrada sentado sozinho, veio diretamente e sentou-se à minha direita, assim como você descreveu. Depois que o viram, Eutidemo e Dionisodoro pararam e discutiram entre eles, lançando o olhar para nós de vez em quando, pois eu prestava muita atenção nos dois. Eles então se aproximaram e um deles, o Eutidemo, sentou-se ao lado do rapaz, e o seu irmão à minha esquerda, enquanto os outros se sentaram ao acaso. [273c] Eu os saudei, pois já fazia um bom tempo que não os via, e, em seguida, disse a Clínias: “Clínias, eis aqui certamente dois homens sábios, Eutidemo e Dionisodoro, não em pequenos, mas em grandes assuntos. Efetivamente, eles conhecem todas as coisas concernentes à guerra que deve conhecer quem aspira a ser um bom general, as formações, os comandos do exército e tudo aquilo que deve ser ensinado para o combate com armas. Inclusive, são capazes de tornar uma pessoa apta a se defender nos tribunais, caso alguém lhe faça algum mal”.

Após dizer isso, fui desprezado pelos dois. Ambos gargalharam entreolhando-se, e Eutidemo falou: “Já não nos dedicamos mais a essas coisas, Sócrates, embora nos sirvam como acessórias.” E eu lhes disse maravilhado: “Sem dúvida, deve ser bela a sua atividade, se questões tão importantes lhes são acessórias. Pelos deuses, digam-me qual é essa bela atividade!”. “A virtude, Sócrates”, respondeu, “consideramos ser capazes de transmiti-la melhor e mais rapidamente do que todos os homens”. [273e] “Por Zeus”, repliquei, “que grande coisa estão dizendo! Onde vocês encontraram essa fortuna? Eu considerava vocês, como dizia há pouco, muito hábeis nestas coisas, ou seja, no combate com armas, e isso dizia sobre vocês. Pois, quando vieram aqui da outra vez, eu me lembro que era o que vocês professavam. Se agora vocês possuem verdadeiramente esse conhecimento, sejam-nos propícios! Eu dirijo-me a vocês quase que como a dois deuses, pedindo perdão pelas coisas que disse antes. Mas vejam bem, Eutidemo e Dionisodoro, se estão de fato dizendo a verdade; dada a grandeza da promessa, não é de se admirar que alguém duvide”. [274a] “Pois saiba bem, Sócrates”, disseram os dois, “que é isso mesmo”. “Então, eu lhes felicito por esse bem muito mais do que o Grande Rei pelo seu poder! Mas digam-me o seguinte: acaso vocês pretendem exhibir essa sabedoria? Ou o que vocês decidiram?”. “É exatamente para isto que estamos aqui, Sócrates, para exhibir [274b] e ensinar essa sabedoria, caso alguém queira aprendê-la”. “Mas eu garanto a vocês que o querem todos aqueles que não a possuem: em primeiro

lugar eu, depois Clínias aqui presente; além de nós, Ctesipo ali e todos os outros”, disse eu indicando-lhes os amantes de Clínias ao nosso redor. Ctesipo encontrava-se sentado longe de Clínias; parece-me que, como Eutidemo conversava comigo inclinando-se para frente, tapava-lhe a visão de Ctesipo, [274c] já que Clínias estava entre nós. Assim, Ctesipo, querendo ver o seu amado e, ao mesmo tempo, querendo nos ouvir, levantou-se e foi o primeiro a se colocar à nossa frente. Dessa forma, também os outros, ao vê-lo, nos rodearam, tanto os amantes de Clínias quanto os seguidores de Eutidemo e Dionisodoro. Exatamente os mesmos que eu indiquei a Eutidemo dizendo-lhe que estavam todos prontos [274d] a aprender. Ctesipo, então, consentiu avidamente, assim como os demais, e todos em uníssono exortaram os dois a exibir o poder de sua sabedoria. E eu lhes disse: “Eutidemo e Dionisodoro, vocês devem então comprazer de todas as formas a eles e, por mim, fazer uma exibição. É claro que não é tarefa de pouca monta fazer uma exibição quase completa. Mas, digam-me o seguinte: vocês podem tornar bom somente um homem que já foi persuadido de que é necessário aprender com vocês, [274e] ou também um homem que ainda não foi persuadido, seja porque não acha que a virtude pode ser aprendida, seja porque não acha que vocês são mestres nesse assunto? Pois bem, no caso de quem se encontra nessa condição, é também tarefa dessa arte persuadi-lo de que a virtude pode ser ensinada e de que é exatamente com vocês que alguém poderia aprendê-la da melhor maneira? Ou é tarefa de outra arte?” “Precisamente dessa arte, Sócrates”, respondeu Dionisodoro. “Sendo assim, Dionisodoro, vocês seriam, entre os homens de hoje, os melhores em exortar as pessoas à filosofia e à dedicação à virtude?”, perguntei. “É exatamente o que pensamos, Sócrates”. “Ora, então adiem para uma outra vez a exibição de demais assuntos [275a] e nos exibam precisamente isto: persuadam esse rapazinho aqui de que é preciso praticar a filosofia e se dedicar à virtude. Assim, vocês comprazerão a mim e a todos outros aqui presentes. Eis a situação desse rapazinho: eu e todos os demais aqui presentes desejamos que ele se torne o melhor homem possível. Ele é filho de Axíoco, que é filho de Alcibíades, o velho, e é primo [275b] do nosso Alcibíades. O seu nome é Clínias. Ele é jovem e nós tememos por ele – como é normal temer pelos jovens –, que alguém nos anteceda e desvie sua atenção para uma outra atividade, arruinando-o. Portanto, vocês chegaram em ótima hora! Mas se não faz diferença para vocês, coloquem à prova o rapazinho e dialoguem com ele diante de nós.” Depois que eu disse mais ou menos essas palavras, Eutidemo falou com coragem e confiança: “Não faz

diferença, [275c] Sócrates, desde que o jovem queira somente responder!”. “Com certeza”, respondi, “é acostumado a isso. Aliás, frequentemente, estes, que estão aqui presentes, lhe fazem muitas perguntas e dialogam com ele, de modo que ele tem confiança suficiente para responder”.

PRIMEIRA EXIBIÇÃO ERÍSTICA

A discussão seguinte, Críton, como eu poderia relatá-la bem a você? Pois não é tarefa pequena conseguir retomar e explicar tamanha e extraordinária sabedoria, de modo que eu [275d] preciso, para começar meu relato, invocar as Musas e a Memória, tal como os poetas. Bem, Eutidemo começou mais ou menos daqui, suponho eu:

— Clínias, quem são os homens que apreendem, os sábios ou os ignorantes?

E o rapazinho, visto que era uma grande questão, enrubescou e me encarou, pois se viu em um impasse. E eu, percebendo a sua perturbação, disse-lhe:

— Tenha confiança, Clínias, [275e] e responda com coragem qual dos dois lhe parece ser, pois provavelmente ele está lhe prestando um grande benefício.

Nesse ínterim, Dionisodoro inclinou-se e, sussurrando no meu ouvido, disse-me com um largo sorriso na face:

— Já lhe aviso, Sócrates, que qualquer que seja a resposta do rapazinho, ele será refutado.

Enquanto me dizia isso, Clínias respondeu subitamente, de forma que não tive a chance de alertar [276a] o rapazinho para ser cuidadoso, e ele respondeu que os sábios eram aqueles que apreendiam. Então, Eutidemo disse:

— Você chama a alguns de mestres ou não?

Clínias concordou.

— Então, os mestres são mestres daqueles que apreendem, assim como o mestre de cítara e o mestre de gramática, suponho, eram mestres seus e dos outros rapazes, ao passo que vocês eram discípulos?

Ele assentiu.

— E quando estavam apreendendo, vocês ainda não conheciam aquilo que estavam apreendendo, não é?

— Não conhecíamos – replicou.

— Por acaso então **[276b]** vocês eram sábios quando não conheciam essas coisas?

— Certamente não!

— Ora, se não eram sábios, eram ignorantes, não é?

— Com certeza!

— Portanto, vocês, que estavam apreendendo aquilo que não conheciam, estavam apreendendo porque eram ignorantes?

O garoto acenou que sim.

— Portanto, os ignorantes apreendem, Clínias, e não os sábios, como você considera.

Quando ele disse isso, como um coro orquestrado pelo maestro, imediatamente os seguidores **[276c]** de Eutidemo e Dionisodoro puseram-se a aplaudir e a gargalhar. E, antes que o garoto recobrasse bem o fôlego, Dionisodoro, assumindo o posto, disse-lhe:

— E então, Clínias, quando o mestre de gramática ditava algo para vocês, quais eram as crianças que apreendiam as coisas ditadas, as crianças sábias ou as ignorantes?

— As sábias – respondeu.

— Portanto, são os sábios que apreendem, mas não os ignorantes, e você não respondeu corretamente a Eutidemo há pouco.

[276d] Daí, então, muito mais gargalharam e aplaudiram os admiradores dos dois homens, maravilhados pela sua sabedoria; enquanto nós, o restante, nos mantivemos calados, perplexos. Eutidemo, percebendo nossa perplexidade, a fim de que o admirássemos ainda mais, não largava o garoto pressionando-o com mais perguntas,

e, como os bons dançarinos, fazia girar as questões, de lá para cá, sobre o mesmo ponto. Disse-lhe, então:

— Por acaso aqueles que apreendem apreendem aquilo que conhecem ou aquilo que não conhecem?

Dionisodoro, novamente sussurrando-me baixo, falou:

[276e] – Essa outra questão é tal qual a primeira, Sócrates.

— Zeus! – repliquei – Sem dúvida, a primeira questão nos pareceu bela.

— Todas essas questões que fazemos, Sócrates, são inescapáveis.

— Eis, então, por que vocês me parecem ser bem reputados junto aos seus discípulos – lhe respondi.

Enquanto isso, Clínias respondia a Eutidemo que aqueles que apreendem apreendem aquilo que não conhecem; e ele lhe perguntou através do mesmo expediente usado anteriormente:

— Mas, então? Você não [277a] conhece as letras?

— Sim – replicou.

— Certamente, todas elas, não é?

Clínias concordou.

— Então, quando alguém estiver ditando algo, não são letras que estará ditando?

Ele assentiu.

— Portanto, ele está ditando aquilo que, de algum modo, você conhece, se de fato você conhece todas as letras.

Também com isso Clínias concordou.

— E aí? Então, não é você que apreende as coisas que alguém dita, mas quem apreende é aquele que não conhece as letras, não é? – perguntou Eutidemo.

— Não! – retrucou – Sou eu que apreendo!

— Então, [277b] você apreende aquilo que conhece, se conhece mesmo todas as letras?

Ele teve de concordar.

— Portanto, você não respondeu corretamente – redarguiu.

Clínias mal havia terminado de dizer essas coisas a Eutidemo, e Dionisodoro, recebendo o argumento como uma bola, mirou novamente no garoto e disse:

— Eutidemo está enganando você, Clínica. Diga-me: apreender não é obter conhecimento daquilo que se apreende?

Clínias anuiu.

— E conhecer é algo além do que já ter conhecimento? – perguntou.

Ele confirmou.

– Logo, não conhecer [277c] é não ter conhecimento ainda?

Clínias concordou com isso.

– Então, quem são aqueles que obtêm o que quer que seja? Os que já possuem algo ou os que não o possuem?

– Aqueles que não possuem.

— Então, você não concorda que dentre os que não possuem estão aqueles que não conhecem?

Ele balançou a cabeça afirmativamente.

— Portanto, os que apreendem estão dentre aqueles que obtêm algo, e não dentre aqueles que possuem algo.

Ele assentiu.

— Portanto, aqueles que não conhecem apreendem, Clínica, e não aqueles que conhecem.

PRIMEIRA INTERVENÇÃO PROTRÉPTICA DE SÓCRATES

[277d] Ainda pela terceira vez, lançando-se como em uma luta, Eutidemo tentava investir contra o jovem. E eu, percebendo que o garoto se afundava e querendo colocar um fim naquilo para que não desanimasse diante de nós, disse-lhe, encorajando-o:

— Clínias, não se impressione se lhe parecem insólitos esses argumentos. Com efeito, talvez você não esteja percebendo como agem os estrangeiros para com você : eles agem precisamente como os Coribantes no rito de iniciação, quando fazem a consagração de quem está prestes a ser iniciado. De fato, nessa ocasião, também há coreografia e jogos, como você sabe se acaso já foi um dia iniciado. [277e] Da mesma forma, os dois agora não fazem nada além de coreografar ao seu redor e dançar brincando com você a fim de, depois disso, iniciá-lo. A partir de agora, então, trate de se habituar a ouvir os preâmbulos dos ritos dos sofistas. Em primeiro lugar, conforme disse Pródico, é preciso aprender o uso correto das palavras. Aquilo que os estrangeiros lhe mostraram é que você não sabia que o termo ‘aprender’ os homens usam, por um lado, quando alguém, no início, [278a] não possuindo nenhum conhecimento sobre determinado assunto, adquire posteriormente esse conhecimento; por outro lado, usam esse mesmo termo quando alguém, tendo já conhecimento sobre um assunto, usa exatamente esse conhecimento para inspecionar o mesmo assunto, seja algo que foi feito, seja algo que foi dito. Majoritariamente, usa-se para isso ‘compreender’, mas, às vezes, também se usa ‘aprender’. No entanto, como eles mostraram, você não havia percebido que o mesmo termo é empregado a respeito de homens que estão em condições contrárias, ou seja, a respeito de quem já sabe e de quem ainda não sabe. Foi mais ou menos isso que ocorreu na segunda pergunta, [278b] quando eles lhe perguntaram se aqueles que apreendem são os homens que têm conhecimento ou os que não o têm. Esse é um jogo sobre os modos de apreensão, motivo pelo qual eu disse que eles estão jogando com você. E falo jogo pelo seguinte: se alguém aprendesse³³ muito ou mesmo todas essas artimanhas verbais, nada saberia, de fato, sobre como são as coisas, mas seria capaz de jogar com os homens, embromando-os e deixando-os de pernas para o ar por causa da distinção das palavras, como aqueles que, tirando o banco quando pessoas estão prestes a se sentar, divertem-se [278c] e riem quando essas caem

³³ Daqui em diante, volto a utilizar o verbo *μανθάνω* como ‘aprender’.

de costas e com as pernas para o ar. Portanto, considere essas coisas feitas por eles a você como um jogo. É claro que, depois disso, eles dois vão lhe mostrar as coisas sérias, e eu vou indicar aos dois o caminho a fim de que cumpram o que prometeram. De fato, eles haviam dito que demonstrariam o seu saber protréptico. Agora, porém, parece-me que consideraram ser preciso, primeiro, jogar com você. Sendo assim, Eutidemo e Dionisodoro, **[278d]** vocês já promoveram o seu jogo e, provavelmente, é o suficiente. Façam a exibição seguinte exortando ao rapazinho sobre a necessidade de se dedicar à sabedoria e à virtude. Primeiro, porém, eu mostrarei a vocês como eu compreendo a questão e como eu desejo ouvi-la. Se eu lhes parecer fazer isso de modo simplório e ridículo, não riam da minha cara! É por causa do meu desejo de escutar a sua sabedoria que ousarei improvisar diante de **[278e]** vocês. Então, vocês e seus discípulos devem me aturar, escutando sem dar risada. E você, filho de Axíoco, responda-me!

— Todos os homens não querem ser bem sucedidos? Ou essa é uma daquelas perguntas que eu há pouco temia ser ridícula? Pois, com certeza, não faz sentido uma pergunta desse tipo; afinal quem dentre os homens não quer ser bem sucedido?

— Todos querem – respondeu Clínias.

[279a] — Pois bem! Então, visto que queremos ser bem sucedidos, de que modo poderíamos ser bem sucedidos? Acaso se tivéssemos muitos bens? Ou essa pergunta é ainda mais tola do que a outra? Pois, com certeza, é claro que é assim – disse eu.

Ele assentiu.

— Vamos lá! Das coisas que existem, quais são boas para nós? Ou não parece ser difícil nem próprio de um homem extraordinário resolver essa questão? Pois qualquer um responderia para nós que ser rico é um bem, não é? – perguntei.

— Certamente – disse ele.

— E, inclusive, ter saúde, **[279b]** ser belo e dispor de todas as outras coisas relativas ao corpo de maneira adequada?

Ele consentiu.

— E certamente, origem nobre, poderes e honras na sua própria cidade são obviamente bens.

Ele concordou.

— E então, quais bens ainda nos restam? O que é ser sábio, ser justo e ser corajoso? Por Zeus!, Clínias, se assumirmos essas coisas como bens, você considera que estaremos procedendo corretamente ou não? Com efeito, alguém poderia discordar de nós. O que você acha?

— Eu acho que são bens – respondeu Clínias.

[279c] — Pois bem! E em que parte do coro posicionaremos a sabedoria? – questionei.

— Entre os bens.

— Reflita se não deixamos de lado algum bem que é também digno de ser mencionado.

— Bem, eu acho que não deixamos nenhum! – disse Clínias.

E eu, logo após recordar, disse:

— Sim, por Zeus! Corremos deveras o risco de ter deixado de lado o maior dos bens.

— Qual? – perguntou.

— A boa fortuna, Clínias, aquilo que todos dizem, especialmente os mais medíocres, ser o bem supremo.

— Você diz a verdade – disse ele.

E eu, repensando uma vez mais, disse-lhe:

— Quase [279d] nos tornamos ridículos em frente aos estrangeiros, filho de Axíoco.

— Como assim? – replicou.

— Porque havíamos considerado a boa fortuna nos discursos anteriores e agora, de novo, falávamos sobre a mesma coisa.

— Como assim?

— É seguramente ridículo propor de novo o que outrora foi apresentado e dizer duas vezes a mesma coisa.

— O que você quer dizer? – perguntou.

— A sabedoria, suponho, é boa fortuna. Até uma criança saberia disso – disse eu.

E ele ficou maravilhado; é ainda jovem e ingênuo. E eu, percebendo que ele estava maravilhado, disse-lhe:

— Por acaso [279e] você não sabe, Clínias, que, com relação à boa execução de músicas para flauta, os flautistas são os mais bem afortunados?

Ele assentiu.

— Também não é assim com relação à escritura e à leitura? Não são os mestres de gramática os mais bem afortunados? – perguntei.

— Com certeza!

— E então? Em relação aos perigos do mar, você crê que haja alguém mais bem sucedido do que os sábios capitães, para dizer de modo geral?

— Não mesmo!

— E então? Servindo ao exército, com quem você dividiria mais prazerosamente o perigo e [280a] o acaso, com um general sábio ou com um ignorante?

— Com um sábio.

— E aí? Se você estivesse doente, com quem você arriscaria prazerosamente, com um médico sábio ou com um ignorante?

— Com um sábio.

— Por acaso você acha que suas ações seriam mais bem afortunadas com um sábio do que com um ignorante?

Ele assentiu.

— Logo, a sabedoria faz com que os homens sejam bem afortunados em qualquer área. Pois, de fato, a sabedoria jamais poderia falhar em algo, mas é forçoso que ela aja de modo correto e tenha bom resultado; caso contrário, não seria sabedoria.

[280b] Após terminar essa discussão, não sei de que maneira nós concordamos em que a situação era, em suma, a seguinte: quando a sabedoria está presente, aquele que a possui não precisa de boa fortuna. Visto que havíamos concordado com isso, eu questionei, de novo, sobre as coisas assentidas por nós antes para ver em que condição estavam:

— Com efeito, nós concordamos em que, se tivéssemos muitos bens, seríamos felizes e bem sucedidos.

Ele consentiu.

— Então, seríamos felizes por causa da presença desses bens se eles nos fossem úteis ou se não nos fossem?

— Se nos fossem úteis – respondeu.

— Acaso [280c] seria útil algo se somente o possuíssemos e não o utilizássemos? Por exemplo, se tivéssemos muita comida, mas não a comêssemos, ou muita bebida e não a bebêssemos, é possível que assim nos fossem úteis?

— Certamente não! – replicou Clínias.

— E então? Todos os artesãos, se tivesse cada um deles todas as coisas apropriadas para executar o seu trabalho, mas não as usasse, seriam bem sucedidos por causa dessa posse, visto que já teriam adquirido tudo aquilo que é preciso a um artesão adquirir? Por exemplo, um carpinteiro, se dispusesse de todas as ferramentas possíveis e dos pedaços de madeira adequados, mas não os trabalhasse, é possível que tirasse alguma utilidade [280d] dessa posse?

— De jeito nenhum! – disse.

— E então, se alguém obtivesse riqueza e todos os bens que acabamos de falar, mas não os usasse, seria por acaso feliz pela posse desses bens?

— Claro que não, Sócrates!

— Logo, parece que quem quer ser feliz deve não somente possuir tais bens, mas também usá-los; caso contrário, desses bens não advém nenhuma utilidade – disse eu.

— Você diz a verdade.

— Acaso **[280e]**, então, Clínias, isto é suficiente para fazer alguém feliz: possuir os bens e saber usá-los?

— Parece-me que sim.

— Se essa pessoa os usa corretamente – perguntei –, ou mesmo se não os usa corretamente?

— Se ela os usa corretamente.

— Muito bem dito! – falei. Eu acho que é pior se alguém usa algo de maneira incorreta do que se o negligencia, pois o primeiro caso é um mal, enquanto o segundo não é nem **[281a]** um mal nem um bem. Ou não é isso que dissemos?

Ele aquiesceu.

— E então? No trabalho e no emprego relativo à madeira aquilo que proporciona usá-la corretamente é alguma outra coisa senão o conhecimento da carpintaria?

— Claro que não! – ele disse.

— E certamente no trabalho relativo aos equipamentos o que proporciona o correto uso é o conhecimento.

Ele admitiu.

— Acaso então em relação ao uso dos bens que havíamos dito antes, ou seja, a riqueza, a saúde e a beleza, aquilo que garante o uso correto de todos eles era **[281b]** o conhecimento que guiava e dirigia corretamente a prática, ou outra coisa? – perguntei.

— O conhecimento.

— Logo, o conhecimento garante não somente a boa fortuna, mas também a boa execução aos homens em tudo o que possuem e fazem, parece.

Ele concordou.

— Então, por Zeus, há alguma utilidade nos outros bens sem prudência e sabedoria? Acaso um homem teria algum benefício se possuísse e fizesse muitas coisas sem ter inteligência? Não seria melhor ter poucas coisas, mas ter inteligência? Examine da seguinte forma: menos ações não redundariam em menos erros; menos erros, [281c] em menos má ações; e menos má ações, em ser menos infeliz?

— Com certeza! – exclamou.

— Ora, agiria menos quem é pobre ou quem é rico?

— Quem é pobre – respondeu.

— Quem é fraco ou quem é forte?

— Quem é fraco.

— Quem é honrado ou quem é desonrado?

— Quem é desonrado.

— Agiria menos quem é corajoso e temperante ou quem é covarde?

— Quem é covarde.

— E quem é preguiçoso, não agiria menos do que quem é esforçado?

Ele concordou.

— E quem é lento também agiria menos do que [281d] quem é rápido, e quem tem a visão e a audição fracas, menos do que quem as tem vigorosas?

Nós estávamos de acordo em todas essas coisas.

— Em suma, Clínias – eu disse – corre-se o risco de que, em relação a todas as coisas que dissemos antes serem bens, o argumento não era que elas próprias são bens em si naturalmente, mas a situação é, como parece, a seguinte: por um lado, se as

governa a ignorância, serão piores que o seu contrário, na medida em que conferem mais poder a um guia que é mau; por outro lado, se as governa a prudência e a sabedoria, são bens maiores; nenhum desses bens, porém, possui ele próprio por [281e] si mesmo nenhum valor.

— Parece ser assim como você diz – respondeu.

— O que então resulta-nos daquilo que foi dito? Algo diferente disto: que as demais coisas não são nem um bem nem um mal, ao passo que, dentre as duas, a sabedoria é um bem e a ignorância é um mal?

Ele concordou.

[282a] — Pois bem, analisemos ainda o restante. Dado que todos desejamos ser felizes, e que manifestamente nos tornamos felizes pelo uso das coisas e pelo seu uso correto, e que é o conhecimento que garante o uso correto e a boa fortuna, então é preciso, como é plausível, que todo homem se prepare de modo a ser o mais sábio possível. Ou não?

— Sim – disse ele.

— E, suponho eu, considerando que se deve, muito mais do que a riqueza, herdar isso do pai, bem como [282b] dos tutores, dos amigos e daqueles que se dizem amantes, sejam estrangeiros sejam cidadãos, pedindo e suplicando-lhes que compartilhem sua sabedoria, não é vergonhoso, Clínias, nem reprovável por causa disso subordinar-se e servir ao amante ou a quem quer que seja, desejando cumprir belos serviços, se se almeja tornar-se sábio. Ou você não tem a mesma opinião sobre isso? – perguntei.

— Parece-me muito bem [282c] dito – respondeu.

— Se é que a sabedoria seja ensinável, Clínias, e não sobrevenha aos homens espontaneamente, pois essa questão está ainda para ser analisada, uma vez que eu e você não a discutimos ainda.

— Mas, ao menos para mim, Sócrates, parece que é ensinável – retrucou.

E eu, satisfeito, lhe disse:

— Fala bonito, excelente homem, e fez bem em livrar-me de uma longa investigação exatamente sobre isto, se a sabedoria é ensinável ou não. Agora, então, visto que lhe parece ensinável e a única coisa que faz o homem feliz e bem-sucedido, [282d] não lhe parece necessário praticar a filosofia e você mesmo não pretende praticá-la?

— Com toda certeza, Sócrates, e o máximo possível! – respondeu.

E eu, contente por ter escutado essas coisas, disse:

— Eis o modelo, Dionisodoro e Eutidemo, do que desejo para os discursos protrépticos, talvez dito por um amador com dificuldade e de maneira prolixa. Se um de vocês estiver disposto, faça a mesma coisa com arte mediante uma exibição! Se vocês não quiserem fazer isso, do ponto onde parei continuem a exibição com o garoto: se ele deve buscar todo conhecimento ou se há um único conhecimento que é necessário adquirir para ser um homem feliz e bom, e qual é esse conhecimento. De fato, eu dizia, desde o início, que para nós é muito importante que este jovem aqui se torne sábio e bom.

SEGUNDA EXIBIÇÃO ERÍSTICA

[283a] Eis o que eu lhes disse, Críton. Em seguida, prestava muita atenção naquilo que aconteceria na sequência e examinava de que modo enfrentariam o argumento e de que ponto começariam a exortar o garoto a praticar a sabedoria e a virtude. Então, o mais velho dos dois, Dionisodoro, tomou antes a palavra e todos nós observávamos como se, de repente, estivéssemos prestes a ouvir palavras maravilhosas. [283b] E foi precisamente o que aconteceu, Críton, pois o homem começou a proferir uma maravilha que você merece ouvir, visto que era um discurso que exortava à virtude.

— Diga-me, Sócrates, e todos vocês que afirmam desejar que este jovem se torne sábio: vocês estão jogando ao dizer isso ou desejam-no verdadeiramente e falam sério?

Percebi, assim, que eles pensaram que nós estávamos jogando quando pedimos aos dois que conversassem com o jovem, e que por isso jogaram e não falaram sério. [283c] Quando eu percebi isso, reiterei ainda mais que falávamos muito sério.

E Dionisodoro disse:

— Examine bem, Sócrates, para não negar as coisas que está dizendo agora.

— Já examinei, não as negarei de jeito nenhum! – respondi.

— E então? – continuou ele – Vocês dizem que desejam torná-lo sábio?

— Exatamente!

— Agora, então, Clínias é sábio ou não?

— Ele diz que ainda não. De fato, não é pretensioso.

— Vocês [283d] desejam que ele se torne sábio e que não seja ignorante? – perguntou.

Nós concordamos.

— Ora, vocês desejam torná-lo aquilo que ele não é e que ele não seja mais o que é agora.

Eu, ao ouvir isso, fiquei desconcertado. E ele, percebendo o meu desconcerto, disse:

— Então, visto que vocês desejam que ele não seja mais aquilo que é agora, não é o caso que vocês desejem que ele esteja morto?³⁴ Aliás, seriam amigos e amantes de grande valor estes cuja maior preocupação fosse com que seu favorito morresse.

[283e] Ctesipo, ao ouvir isso, enraiveceu-se por seu favorito e lhe disse:

— Estrangeiro de Túrios, se não fosse tão grosseiro dizer, eu lhe diria “que caia na sua cabeça”, pois você dirige a mim e aos outros uma calúnia tal que é uma impiedade, creio eu, pronunciar: que eu gostaria que ele estivesse morto.

— E então, Ctesipo, parece-lhe que seja possível mentir? – perguntou Eutidemo.

— Sim, por Zeus, a menos que eu fosse louco! – respondeu.

³⁴ No segundo movimento erístico, problemas mais importantes são colocados em cena. Se o primeiro movimento concentrava-se em questões de aprendizado, aqui o foco são problemas filosóficos mais herméticos. O jogo de palavras é baseado no verbo ser: jogando com os sentidos intransitivo e transitivo do verbo, Dionisodoro usa as possibilidades de predicá-lo ou não para refutar seus adversários.

— Dizendo a coisa sobre a qual o argumento trata ou não [284a] a dizendo?

— Dizendo – replicou.

— Então, se se diz precisamente isso, não se diz algo diferente daquilo que precisamente se diz, não é?

— Como não? – disse Ctesipo.

— Aquela da qual se diz é uma das coisas que são, distinta das outras?

— Com certeza.

— Então, aquele que está dizendo diz aquilo que é?

— Sim.

— Certamente aquele que diz sobre o que é e sobre as coisas que são está dizendo a verdade; de modo que, se Dionisodoro diz coisas que são, está dizendo a verdade e não está mentindo para você.

[284b] — Sim – disse Ctesipo – mas aquele que diz isso, Eutidemo, não diz de coisas que são.

E Eutidemo disse:

— Mas as coisas que não são não é verdade que não são?

— Não são!

— Logo, as coisas que não são, não são de modo nenhum?

— De modo nenhum!

— Então, é possível, acerca das coisas que não são, que alguém faça algo de modo que esse alguém, qualquer que seja, produza aquelas coisas que não são de nenhum modo?

— Parece-me que não – respondeu Ctesipo.

— E então? Os oradores, quando discursam ao povo não fazem algo?

— Sim, fazem-no.

— [284c] Então, se fazem algo, também o produzem?

— Sim.

— Logo, dizer não é também fazer e produzir?

Ele concordou.

— Logo, ninguém diz coisas que, de fato, não são, porque dizê-las seria já ter feito algo. No entanto, você concordou que ninguém é capaz de produzir algo que não é, de modo que, de acordo com o seu argumento, ninguém diz coisas falsas e, se Dionisodoro fala, fala coisas verdadeiras e coisas que são.

— Por Zeus, Eutidemo! – retrucou Ctesipo. Ele diz as coisas que são de uma certa maneira, mas não como elas são realmente.

— O que você está dizendo, Ctesipo? – disse Dionisodoro. Há [284d] alguém que diz as coisas como são?

— Certamente há! – respondeu. Há os homens bons e belos e os que dizem a verdade.

— Como assim? As coisas boas não são boas e as coisas más, más? – perguntou.

Ele admitiu.

— Você concorda que os homens bons e belos dizem as coisas como elas realmente são?

— Concordo.

— Logo, Ctesipo – continuou – os homens bons dizem coisas más sobre as coisas más, se realmente dizem as coisas como são.

— Sim, por Zeus! – disse ele. Com certeza! Dizem coisas más sobre homens de fato maus; e você, se me der ouvidos, deve evitar ser um deles [284e] a fim que os homens bons não falem mal de você, pois, você sabe muito bem, os homens bons falam mal dos homens maus.

— E dos grandes falam com grandeza – disse Eutidemo – assim como dos acalorados falam com calor?

— Exatamente! – respondeu Ctesipo – E dos homens frios falam com frieza e dizem que discutem assim.

— Mas você, Ctesipo, está nos insultando! – disse Dionisodoro – Está nos insultando!

— Por Zeus, Dionisodoro, eu não! – respondeu Ctesipo – Já que gosto de você, estou lhe aconselhando como a um amigo e estou tentando convencê-lo a não dizer jamais dessa maneira grosseira, na minha cara, que eu quero que [285a] estejam mortos aqueles por quem eu tenho a maior consideração.

Então, quando percebi que se tratavam de maneira muito grosseira, disse a Ctesipo³⁵, brincando:

— Ctesipo, parece-me que devemos aceitar dos estrangeiros as coisas que dizem se eles quiserem nos ensinar, ao invés de ficar disputando uma palavra. Pois se eles sabem como arruinar³⁶ os homens de modo a transformá-los de maus e insensatos que eram em bons e sensatos, a despeito de terem descoberto por si mesmos ou [285b] aprendido com alguma outra pessoa uma ruína e destruição tal que, depois de fazerem perecer o homem que é mau, trazem à tona o homem bom; se eles têm conhecimento de como fazer isso – e é evidente que o têm, pois disseram que a sua arte, descoberta há pouco, é tornar bons os homens maus–, consentiremos então com eles nisto: que façam perecer o rapazinho e que o tornem sábio, assim como a todos nós. Mas se vocês [285c] jovens estão com medo, que o perigo recaia sobre mim, tal como a um Cário! Pois eu, porquanto já sou velho, estou pronto a correr o risco e ofereço-me a esse Dionisodoro assim como à Medeia da Cólquida. Faça-me perecer, e, se quiser, ferva-me! Se não, faça aquilo que quiser: tão somente traga-me à tona o homem bom!

Ctesipo disse:

³⁵ A tensão que se estabelece na conversação de Ctesipo com os erísticos é absolutamente oposta à conversação de Sócrates com os jovens no *Lísis*. A boa disposição e a procura conjunta por respostas e meios de obtê-las é evidente no último diálogo, enquanto aqui a animosidade é explícita inclusive na escolha lexical de Platão.

³⁶ Como os dois erísticos gostam de jogos de palavras, Sócrates procura mediar a tensão manipulando o verbo ἐξόλλυμι, *arruinar*, imprimindo um significado positivo a ele.

— Eu também, Sócrates, estou pronto para me submeter aos dois estrangeiros, inclusive se eles quiserem esfolar-me ainda mais do que já estão me esfolando, contanto que a minha pele não **[285d]** acabe em um odre como a pele de Mársias, mas na virtude. Embora este Dionisodoro aqui ache que eu estou irritado com ele, eu não estou, mas contradigo as coisas que me parecem não serem bem ditas a meu respeito. Contudo, nobre Dionisodoro, contradizer não quer dizer insultar, pois é algo diferente de insultar.

Dionisodoro, então, falou:

— Você faz o seu discurso como se existisse o contradizer, Ctesipo?

[285e] — Com toda certeza, é exatamente isso! E você, Dionisodoro, não acha que exista o contradizer?

— Eu não tenho dúvida de que você não poderá jamais demonstrar ter ouvido alguém contradizer outrem – respondeu.

— Você está dizendo a verdade? – perguntou. Mas, tendo ouvido você agora mesmo, posso demonstrar que Ctesipo contradiz Dionisodoro.

— E você poderia dar uma explicação disso?

— Claro – respondeu Ctesipo.

— E então? Existem palavras para descrever todas as coisas que são?

— Com certeza.

— Como cada coisa é, ou como não é?

[286a] — Como é.

— Se você ainda se lembra, Ctesipo, há pouco nós mostramos que ninguém diz o que não é, pois ninguém manifesta o que não é quando fala – replicou Dionisodoro.

— E daí? Eu e você estamos nos contradizendo em menor medida? – respondeu Ctesipo.

— Acaso nos contradiríamos se ambos fizéssemos um discurso sobre a mesma coisa ou, dessa maneira, diríamos, a rigor, a mesma coisa?

Ele assentiu.

— Mas, se nenhum dos dois fizesse um discurso sobre algo, [286b] estaríamos então nos contradizendo? Ou, desse modo, nenhum de nós dois estaria, absolutamente, referindo-se a essa coisa?

Ele também admitiu isso.

— Logo, quando eu faço um discurso sobre alguma coisa e você faz outro discurso sobre outra coisa, nesse caso estamos nos contradizendo? Ou eu digo uma coisa e você não diz nada absolutamente? Mas quem não diz como poderia contradizer aquele que diz?

Ctesipo calou-se. Eu, ao contrário, maravilhado com esse argumento, disse:

— O que você está dizendo, Dionisodoro? De fato [286c] mesmo já tendo ouvido esse discurso de muitas pessoas várias vezes, fico sempre maravilhado. Com efeito, os seguidores de Protágoras serviam-se bastante desse argumento, inclusive os mais antigos. A mim, no entanto, parece ser sempre algo espantoso e derrubar os outros argumentos e a ele mesmo. Eu acho que aprenderei a verdade sobre isso da melhor forma com você. Será que não é possível falar coisas falsas? Pois o raciocínio aponta para isso, não é? Mas, ao dizer ou se diz coisas verdadeiras ou não se diz nada?

Ele admitiu que sim.

[286d] — Então, dizer coisas falsas não é possível, mas é possível opinar sobre elas?

— Tampouco é possível opinar.

— Logo, não há opinião falsa em absoluto? – perguntei.

— Não – respondeu.

— Logo, nem a ignorância, nem homens ignorantes. Ou a ignorância não seria isto, se é que ela existe: equivocar-se sobre as coisas?

— Sem dúvida!

— E isso não é possível?

— Não.

— Você fala somente por falar, Dionisodoro, para dizer um absurdo qualquer, ou realmente lhe parece que nenhum homem seja ignorante?

[286e] — Refute-me, então! – respondeu.

— E é possível refutar de acordo com seu raciocínio, se ninguém se equivoca?

— Não é possível – respondeu Eutidemo.

— Mas então, Dionisodoro há pouco não pedia que eu o refutasse? – perguntei.

— Como alguém poderia pedir aquilo que não é? Você está pedindo?

— Eu pergunto isso, Eutidemo, porque eu não compreendo muito dessas coisas sábias e bem construídas, ainda que as entenda grosseiramente. Talvez eu lhe pergunte algo ainda mais vulgar, por isso seja tolerante! [287a] Considere o seguinte: se não é possível equivocar-se, nem dizer opiniões falsas, nem ser ignorante, acaso também não é possível fazer algo errado, quando alguém faz algo? Pois não é possível que quem faz erre aquilo que faz. Não é isso que vocês estão dizendo?

— Exato – falou.

— Eis a pergunta grosseira: se não erramos nem ao fazer, nem ao dizer, nem ao pensar, se as coisas são assim, vocês, por Zeus!, vieram aqui como professores do quê? Ou há pouco vocês não diziam que poderiam transmitir a virtude melhor que qualquer um [287b] a quem quisesse aprendê-la?

— E daí, Sócrates? – disse Dionisodoro, retomando a palavra – Você é muito ‘caxias’³⁷ a ponto de recordar agora o que dissemos antes; e se alguém dissesse algo no ano passado, você se lembraria disso agora, mas não saberia o que fazer com as coisas que foram ditas no momento presente?

— Com efeito, são muito difíceis – respondi eu – e com razão, pois são ditas por homens sábios. Mesmo nessa última fala é difícilíssimo saber o que fazer com o que você disse. O que significa ‘eu não sei o que fazer?’, Dionisodoro? Não é claro que significa

³⁷ A palavra aqui é Κρόνος. Segundo Hawtrey, a palavra era um apelido para *certinho, quadrado*. Discurso Injusto a usa para caracterizar Discurso Justo, n’*As Nuvens* de Aristófanes.

que [287c] eu não tenho como refutá-lo? Por isso, diga-me: o que compreende³⁸ para você a expressão ‘eu não sei o que fazer com os argumentos?’

— O que você está dizendo é exatamente aquilo de que é muito difícil se livrar. Assim, responda! – ordenou.

— Antes que você responda, Dionisodoro? – perguntei.

— Você não vai responder?

— Mas é justo isso?

— É justo, claro.

— De acordo com qual argumento? – disse eu – Ou é claro que de acordo com este que você, um sapientíssimo em argumentos, acabou de nos oferecer, ou seja, que você sabe [287d] quando é preciso responder e quando não é? E agora não responde nenhuma pergunta porque sabe que não é preciso?

— Você está tagarelando, negligenciado em responder! Contudo, obedeça e responda, uma vez que você concordou que eu sou sábio!

— Devo obedecer forçosamente, parece, pois você está mandando. Então, pergunte! – disse eu.

— Será que quem compreende compreende porque tem alma, ou compreende também quem não tem alma?

— Porque tem alma.

— Você conhece alguma expressão que tenha alma?

— Eu, não, por Zeus!

[287e] — Então, por que você me perguntou, agora mesmo, o que compreendia a minha expressão³⁹?

³⁸ O verbo *voéō* possui dois significados principais: 1. Pensar, considerar, ter em mente 2. Querer dizer, significar. Embora o melhor sentido para o verbo, neste caso, seja ‘querer dizer’, na sequência do argumento, Dionisodoro vai empregar, justamente, essa homonímia para refutar Sócrates. Desse modo, optei pelo verbo ‘compreender’ por, de alguma forma, encerrar as duas possibilidades de significado do verbo.

— Que outra coisa seria senão um erro a causa da minha estupidez? – respondi. Ou não errei, mas disse corretamente quando afirmei que as frases compreendem algo? E então, você diz que eu errei ou não? Com efeito, se eu não errei, nem mesmo você poderá me refutar, embora seja sábio, nem saberá o que fazer com os argumentos. Em contrapartida, se eu errei, você não diz corretamente [288a] quando diz que não é possível errar. E eu não estou dizendo isso a respeito do que vocês disseram no ano passado, mas parece, Eutidemo e Dionisodoro, que esse argumento permanece parado no mesmo ponto e que ainda, como da outra vez, depois de derrubar meu argumento, desaba ele também. Como evitar que isso aconteça não foi descoberto nem pela sua arte, mesmo sendo tão espantosa em relação à precisão dos argumentos.

E Ctesipo disse:

— Vocês dizem coisas espantosas, homens [288b] de Túrio, de Quios ou de onde quer que sejam e como lhes agrada ser chamados, porque não importa nada a vocês falar besteiras!

E eu, temendo que ocorressem mais insultos, disse, tranquilizando Ctesipo de novo:

— Ctesipo, o que há pouco dizia a Clínias, digo igualmente a você: que você não entende a sabedoria espantosa dos estrangeiros. Eles não nos queriam exibí-la seriamente, mas queriam imitar Proteu, o sofista egípcio, enfeitando-nos. [288c] Ora, nós devemos imitar Menelau e não abandonar os dois até que eles nos revelem aquilo com que estão seriamente ocupados, pois eu acho que eles vão mostrar algo belíssimo quando começarem a se ocupar de coisas sérias. Devemos então pedir, encorajar e suplicar a eles que nos revelem essas coisas. Sendo assim, acho que eu mesmo, mais uma vez, devo indicar como lhes suplico que me mostrem. Com efeito, de onde [288d] interrompi antes, tentarei dar continuidade a partir do ponto em que interrompi antes, do modo como puder, se eu provocá-los de alguma maneira para que, sentindo pena e piedade por mim, que estou ocupando-me de coisas sérias, ocupem-se eles também de coisas sérias.

³⁹ Em 287c, Sócrates pergunta a Dionisodoro ‘o que quer dizer a sua frase’. O verbo usado é o mesmo, *voéō*, que, dependendo do contexto, também pode assumir o significado de ‘querer dizer, significar’.

SEGUNDA INTERVENÇÃO PROTRÉPTICA DE SÓCRATES

— Mas, você, Clínias⁴⁰, ajude-me a lembrar em que ponto nos interrompemos. Eu acho que foi aqui: concordamos, finalmente, em que é necessário filosofar, não é?

— Sim – respondeu Clínias.

— E que a filosofia é a posse de conhecimento. Não é assim?

— Sim.

— Então, adquirindo qual conhecimento estaríamos [288e] adquirindo corretamente? Não será simples a resposta, aquele que nos é vantajoso?

— Certamente.

— Acaso nos seria vantajoso se soubéssemos reconhecer, dando uma volta por aí, onde está enterrada a maior quantidade de ouro na terra?

— Talvez – respondeu.

— Mas antes demonstramos que isso não significa nada, e mesmo se, sem trabalho e sem escavar a terra, tivéssemos todo o ouro, de modo que se soubéssemos transformar pedras em ouro, [289a] esse conhecimento não teria valor. Com efeito, se não soubéssemos usar o ouro, nenhuma utilidade ele teria. Ou você não se lembra? – perguntei.

— Claro que me lembro! – disse ele.

— Parece, de fato, que não há utilidade em nenhum outro conhecimento, nem na arte financeira, nem na arte médica, nem em nenhum conhecimento que saiba produzir algo, mas não saiba usar aquilo que produz. Não é assim?

Ele assentiu.

⁴⁰ Sócrates, em seu segundo discurso protréptico, troca de interlocutor. É interessante notar que ele abandona a conversação com Ctesipo e escolhe Clínias como seu principal interlocutor. De fato, Ctesipo, embora seja interessado nas questões, possui um caráter não exatamente voltado para a filosofia, visto que se comporta de maneira sempre impetuosa e pouco amigável. Já Clínias, assim como Lísias, está pronto para a verdadeira discussão filosófica e apresenta uma postura benévola e amigável. Para os propósitos de Sócrates, mostrar como deve ser a verdadeira exortação à filosofia e virtude, Clínias é muito mais adequado, portanto.

— Nem se existisse **[289b]** um conhecimento para gerar imortais; sem saber para que serve a imortalidade, nem esse conhecimento, parece, seria útil, se é preciso constatar algo daquilo com o que concordamos antes.

Estávamos de acordo com todas essas coisas.

— Para nós, então, meu belo rapaz, é preciso um tal conhecimento em que convirjam tanto o produzir quanto o saber usar o que se produz – afirmei.

— Parece que sim – admitiu.

— Logo, está longe de ser necessário que sejamos construtores de lira **[289c]** e peritos em tocá-la, pois, nesse caso, a arte de produzir e a arte de usar distinguem-se mesmo sendo a respeito do mesmo objeto. Com efeito, a arte de produzir liras e a arte de tocar cítara⁴¹ são muito diferentes entre si. Não é?

Ele consentiu.

— E, com certeza, é claro que tampouco precisamos da arte de produzir flautas, porquanto é o mesmo caso que os outros.

Ele estava de acordo.

— Mas, pelos deuses! – exclamei – se aprendêssemos a arte de fazer discursos, seria aquela arte que precisávamos para sermos felizes?

— Eu acho que não – disse Clínias, tomando a palavra.

[289d] — Com base em que indício? – perguntei.

— Eu vejo – disse ele – alguns compositores de discursos que não sabem usar os próprios discursos que escrevem, assim como os produtores de lira não sabem usar as suas liras, e, também nesse caso, outros são capazes de usar o que os produtores de discursos compuseram, enquanto eles próprios são incapazes de compô-los. Logo, é

⁴¹ Embora a lira e a cítara sejam instrumentos diferentes, a preocupação de Platão não é em relação a essa diferença. O que está em questão é a diferença entre saber produzir algo e saber usar o que é produzido, que são habilidades distintas.

evidente que, também em relação aos discursos, a arte de produzi-los e a de usá-los são distintas⁴² – disse Clínias.

— Parece-me que você menciona um indício suficiente de que não é essa arte de fazer discursos que alguém deve adquirir para ser feliz. Contudo, eu pensava que neste momento seria revelado [289e] o conhecimento que procuramos há muito tempo. De fato, esses homens que produzem discursos, quando eu encontro com eles, parecem ser super-sábios, Clínias, e a sua arte extraordinária e sublime, embora não haja nada de maravilhoso, pois é parte da arte dos feitiços e um pouco inferior a ela. [290a] Esta consiste no encantamento de serpentes, tarântulas, escorpiões e outras feras, já aquela, no encantamento e na persuasão de juízes, membros da assembleia e outros grupos de indivíduos. Ou lhe parece que seja de outro modo? – perguntei.

— Não, parece-me que é assim como você está dizendo – respondeu.

— Para onde poderíamos nos voltar então? Para qual arte?

— Eu não vejo uma saída.

— Pois eu penso tê-la encontrado!

— Qual? – perguntou Clínias.

[290b] — Parece-me que a arte de comandar seja, sobretudo, aquela cuja posse faria alguém feliz.

— A mim não parece.

— Como?

— Com efeito, é uma arte de caça de homens.

— E daí?

— Nenhuma arte de caça, por si, é mais do que o propósito de caçar e de capturar. Quando eles capturam aquilo que estão caçando, não são capazes de usá-lo, mas os caçadores e os pescadores o entregam aos cozinheiros; os [290c] geômetras, os

⁴² É interessante notar que o processo protreptico conduzido por Sócrates já começa a surtir efeito em Clínias. O filósofo ajuda o rapaz a chegar às suas próprias conclusões a partir de uma discussão profícua e amigável.

astrônomos e os calculadores – sendo que eles também são caçadores porque não produzem as figuras, mas descobrem as que já existem – visto que não sabem usá-las, somente caçá-las, entregam-nas, sem dúvida, aos dialéticos para que eles usem as suas descobertas, pelo menos aqueles que não são completamente tolos.

— Que seja, belíssimo e sapientíssimo Clínias! É isso mesmo? – perguntei.

— Certamente! E também os generais comportam-se assim – respondeu – [290d] Sempre que capturam uma cidade ou um exército, entregam-nos aos políticos – pois eles não sabem usar aquilo que capturaram – assim como os caçadores de codornas as entregam aos criadores⁴³. Logo, se precisamos daquela arte que saiba usar aquilo que possui, seja por produzi-la, seja por caçá-la, assim como aquela que nos faça felizes, uma outra arte devemos procurar ao invés da arte de comandar.

INTERMÉDIO – CONVERSA ENTRE SÓCRATES E CRÍTON

[290e] — O que você está dizendo, Sócrates? Aquele garoto pronunciou mesmo essas palavras?

— Você acha que não, Críton?

— Não mesmo, por Zeus! Pois eu acho que, se ele disse mesmo essas coisas, nem por Eutidemo, nem por Dionisodoro, nem por nenhum outro homem ele precisa ser educado.

— Por Zeus, será que não foi Ctesipo quem disse essas coisas e eu não estou me lembrando?

— Que Ctesipo?

— Bem, disso eu sei: que nem Eutidemo nem Dionisodoro disseram essas coisas. Será que não terá sido um dos seres superiores que estava presente, abençoado Críton? Pois que [291a] ouvi, de fato, essas coisas, tenho certeza!

⁴³ No *Lísis*, 211e, Platão também usa a analogia com codornas.

— Sim, por Zeus, Sócrates! Parece-me, decerto, que foi um dos seres superiores, e muito superior! Mas, depois disso, vocês ainda procuraram alguma arte? E encontraram ou não aquela que procuravam?

[291b] — Onde poderíamos encontrá-la, meu caro? Pelo contrário, éramos muito ridículos; como as crianças que perseguem cotovias, toda vez que pensávamos ter alcançado subitamente cada um dos conhecimentos, eles sempre nos escapavam. Mas por que ficar lhe falando tantas coisas? Depois de chegarmos à arte régia⁴⁴, examinamos se é a arte que proporciona e garante a felicidade. Nesse ponto, como se tivéssemos caído em um labirinto, embora pensássemos ter chegado ao fim, voltando mais uma vez, percebemos que estávamos como que no início [291c] da busca e que precisávamos da mesma coisa que buscávamos primeiro.

— Como isso foi acontecer com vocês, Sócrates?

— Eu vou lhe contar. Com efeito, parecia-nos que a arte política e a arte de governar eram a mesma.

— E daí?

— A arte de comandar e as demais artes entregam a essa arte o controle dos resultados dos quais são artífices, dado que é a única que sabe usá-los. Parecia-nos evidente, então, que essa era aquela arte que buscávamos e a causa do agir corretamente na cidade e, simplesmente, conforme o verso de Ésquilo⁴⁵, que era a única a sentar-se [291d] na popa da cidade, comandando e governando todas as coisas para fazê-las úteis.

— E não lhes parecia acertado, Sócrates?

— Você pode decidir, Críton, se quiser ouvir o que nos aconteceu em seguida. Mais uma vez, voltamos a examinar do seguinte modo: “Bem, a arte de governar, que governa sobre todas as coisas, [291e] produz algum resultado para nós ou não?” E dissemos entre nós: “Sem dúvida!”. Você também não diria isso, Críton?

— Sim.

⁴⁴ O termo usado aqui é τὴν βασιλικὴν τέχνην que será justaposto à τὴν πολιτικὴν τέχνην em seguida. Para Platão, a arte de governar e a arte política são a mesma coisa, como ele vai explicitar e, também, cf. *Político* 258e-259c.

⁴⁵ Referência à peça *Sete Contra Tebas*, 1-3.

— Qual, então, parece-lhe ser o resultado dessa arte? Na hipótese de que eu lhe perguntasse: a medicina, governando sobre tudo o que governa, proporciona qual resultado? Você não diria que é a saúde?

— Sim.

— E a sua arte da agricultura? Governando sobre tudo [292a] o que governa, fornece qual resultado? Você não diria que nos proporciona a alimentação que vem da terra?

— Sim.

— E a arte de governar, governando sobre tudo o que governa? O que nos fornece? Talvez não lhe seja fácil encontrar uma resposta.

— Não, por Zeus, Sócrates!

— Nem para nós, Críton. Mas, ao menos, você sabe o seguinte: que se é precisamente essa arte que buscamos, ela deve ser útil.

— Com certeza.

— Logo, é necessário que nos proporcione, pelo menos, algum bem?

— Obrigatoriamente, Sócrates.

[292b] — E, suponho, eu e Clíncias concordamos um com o outro em que um bem não é nada mais do que certo conhecimento.

— Sim, era isso que você dizia.

— Então, os outros resultados que se poderia dizer que são da arte política – e, creio eu, seriam muitos, por exemplo, tornar os cidadãos ricos, livres e não sectários – todos eles pareceram nem bons nem maus, mas seria preciso que essa arte os fizesse sábios e compartilhasse algum conhecimento, para vir a ser precisamente aquela que é [292c] útil e faz os homens felizes.

— É isso! Naquela ocasião, vocês chegaram ao menos a um acordo, conforme o seu relato da conversa.

— Será, então, que a arte de governar torna os homens sábios e bons?

— E o que impede que seja assim, Sócrates?

— Mas será que torna bons todos os homens e em tudo? E é essa que fornece todo conhecimento, o do sapateiro, o do carpinteiro e todos os outros?

— Eu acho que não, Sócrates.

[292d] — Ora, qual conhecimento que ela proporciona? Que uso faremos dele? Pois é preciso que não seja artífice de nenhum dos resultados que sejam nem bons nem maus, e não deve proporcionar nenhum outro conhecimento a não ser ele mesmo. Devemos, então, dizer qual é esse conhecimento e que uso faremos dele? Você quer, Críton, que digamos que é aquele com o qual tornaremos bons os outros homens?

— Com certeza!

— Em que eles serão bons e úteis para nós? Ou ainda [292e] devemos dizer que eles tornarão bons e úteis outros homens, e esses outros tornarão bons e úteis outros homens? Mas em que eles são bons não nos é evidente de jeito nenhum, visto que desprezamos todos os resultados que foram ditos serem da arte política. Pelo contrário, praticamente como na expressão “Corinto, filho de Zeus”, é aquilo que eu estava dizendo precisamente: falta-nos a mesma coisa, ou até mais, para saber qual é o conhecimento que nos fará felizes.

— Por Zeus, Sócrates, vocês parecem ter chegado a um enorme impasse!

— Bem, Críton, eu mesmo, depois de ter caído nesse [293a] impasse, gastei toda a minha voz pedindo aos dois estrangeiros, como se suplicasse aos Dióscuros, para nos salvarem, a mim e ao garoto, da terceira onda do argumento⁴⁶, e para agirem com toda a seriedade e, assim fazendo, demonstrarem qual é o conhecimento com o qual, caso o tivéssemos, levaríamos bem o restante da vida.

— E aí? Eutidemo quis demonstrá-lo para vocês? – perguntou Críton.

— E como não? Inclusive, meu caro, ele começou o discurso com muito entusiasmo da seguinte maneira:

⁴⁶ A mais alta e a mais terrível, cf. *República* 472a.

TERCEIRA EXIBIÇÃO ERÍSTICA

[293b] — Esse conhecimento, Sócrates, em relação ao qual vocês estão em um impasse já há algum tempo, eu devo ensiná-lo ou devo mostrar que você o tem? – perguntou Eutidemo.

— Caríssimo! Você pode fazê-lo?

— Com certeza, ora! – respondeu.

— Demonstre-me, portanto, que o tenho, por Zeus! De fato, é muito mais fácil do que aprendê-lo para um homem na minha idade.

— Vamos lá! Responda-me: você conhece alguma coisa?

— Claro, muitas coisas até, mesmo que banais! – respondi.

— Isso basta! Então parece-lhe que é possível que uma coisa existente não seja precisamente aquilo em que ela mesma consiste?

— Mas claro que não, por Zeus!

— Certamente você conhece algo?

— Sim, conheço.

— Certamente então você é um conhecedor, se realmente conhece.

— Sim, em relação a essa coisa, pelo menos.

— Não importa. Mas não é necessário que você conheça todas as coisas, se, de fato, é um conhecedor?

— Não, por Zeus! Inclusive há muitas outras coisas que eu não conheço – respondi.

— Logo, se você não conhece algo, você não é um conhecedor, certo?

— Em relação a esse algo, meu caro.

— Portanto, você é menos conhecedor? Mas você acabou de dizer que é um conhecedor. Dessa forma, sucede que [293d] você mesmo é aquilo que é, e depois não é, em relação à mesma coisa ao mesmo tempo!

— Digamos que seja assim, Eutidemo; como diz o ditado “o que você fala está bem”. De que maneira, então, eu conheço aquele conhecimento que estávamos procurando? Visto que, a rigor, é impossível que a mesma coisa seja e não seja, se de fato eu conheço uma coisa, eu conheço todas, pois não seria possível ser conhecedor e ser não conhecedor ao mesmo tempo. Assim, dado que eu conheço todas as coisas, eu tenho aquele conhecimento. É isso que você está dizendo, ou melhor, é esse o seu belo truque?

[293e] — Você está refutando a si mesmo, Sócrates.

— Por que, Eutidemo? Você não se encontra na mesma situação? Da minha parte, qualquer situação que eu passasse junto com você e com o nosso querido Dionisodoro, não me irritaria muito! Diga-me: não é o caso que vocês dois conhecem algumas coisas que são e, por outro lado, não conhecem outras?

— De jeito nenhum, Sócrates – respondeu Dionisodoro.

— O que vocês estão dizendo? Então vocês não conhecem nada?

— Sim, muitas coisas.

[294a] — Então vocês conhecem todas as coisas visto que vocês conhecem qualquer coisa que seja.

— Conhecemos todas as coisas. E isso vale também para você: se você, de fato, conhece uma coisa, conhece todas.

— Por Zeus, que maravilha está dizendo e que grande bem foi revelado! Porventura também todos os outros homens ou conhecem todas as coisas ou não conhecem nada?

— Seguramente não é possível que conheçam algumas coisas e não conheçam outras, e sejam conhecedores e não conhecedores ao mesmo tempo.

— Mas por quê? - perguntei.

— Todos conhecem todas as coisas, se, de fato, conhecem uma.

[294b] — Pelos deuses, Dionisodoro! É claro para mim que agora vocês estão se ocupando de coisas sérias e que consegui incitá-los, mesmo com dificuldade, a se ocuparem disso. Vocês dois conhecem realmente todas as coisas? Por exemplo, a arte da carpintaria e a arte da sapataria?

— Com certeza!

— Vocês são capazes também de consertar os sapatos?

— Sim, por Zeus, e também de colocar solas! – disse.

— E conhecem também esse tipo de coisa: quantas são as estrelas e quantos são os grãos de areia?

— Mas é claro! Ou você acha que não concordaríamos?

Ctesipo, então, tomou a palavra:

— Por Zeus, Dionisodoro, [294c] exibam-me uma prova disso a partir da qual eu saberei que vocês estão falando a verdade.

— Qual prova devo exhibir? – perguntou.

— Você sabe quantos dentes tem Eutidemo, e Eutidemo sabe quantos você tem?

— Não lhe é suficiente ter ouvido que nós sabemos todas as coisas?

— De jeito nenhum! – respondeu Ctesipo – Mas digam-nos ainda somente isso e demonstrem que estão falando a verdade. Se vocês disserem quantos dentes tem cada um e, depois que os contarmos, demonstrarem que o sabem, então nós seremos persuadidos por vocês inclusive em relação às outras coisas.

[295d] Os dois, considerando que eram alvo de uma zombaria, não quiseram responder, contudo admitiram que sabiam todas as coisas quando perguntados por Ctesipo sobre cada uma delas. Não havia nada que Ctesipo, muito francamente, não perguntasse se eles conheciam, inclusive as coisas mais vergonhosas. Mas os dois, muito corajosamente, postavam-se diante das perguntas admitindo sabê-las, como os javalis que se lançam contra o golpe, de modo que eu mesmo, Críton, fui enfim

obrigado a perguntar, a Eutidemo, por causa da minha incredulidade, [294e] se Dionisodoro também sabia dançar. E ele respondeu:

— Claro que sim!

— Mas certamente não sabe fazer acrobacias com facões e girar sobre uma roda com essa idade, ou chega assim tão longe a sua sabedoria?

— Não há nada que não saiba – respondeu Eutidemo.

— E vocês conhecem todas as coisas somente hoje, ou desde sempre? – perguntei.

— Desde sempre.

— E quando vocês eram bebês e recém-nascidos, vocês conheciam todas as coisas?

Ambos disseram ao mesmo tempo que sim. [295a] Contudo, parecia-nos inacreditável que fosse assim. E Eutidemo perguntou-me:

— Você não acredita, Sócrates?

— Exceto que vocês provavelmente sejam sábios – respondi.

— Bem, se você quiser me responder, eu demonstrarei que inclusive você concorda com essas coisas maravilhosas.

— Sem dúvida! É um prazer ser refutado por isso. Se eu não havia percebido que eu mesmo sou um sábio, e se você me demonstrar que eu conheço todas as coisas desde sempre, que presente melhor eu poderia encontrar em toda minha vida?

— Responda, então! – ordenou ele.

[295b] — Pergunte-me para que eu lhe responda!

— Acaso você é conhecedor de algo ou não?

— Sim, sou.

— E você é conhecedor por aquilo que conhece ou por alguma outra coisa?

— Por aquilo que conheço. Eu acho que você está falando sobre a alma. Ou não é sobre isso que está falando?

— Você não tem vergonha, Sócrates, de perguntar quando responde ao que é questionado?

— Vamos lá! Mas o que devo fazer?⁴⁷ Eu farei como você está mandando. Quando não souber o que você está perguntando, você manda que eu responda assim mesmo e não pergunte em resposta?

[295c] — Você tem certeza que está entendendo o que estou dizendo? — perguntou Eutidemo.

— Sim – respondi.

— Logo, responda aquilo com relação ao que entende.

— Mas se você perguntar tendo em mente um sentido da coisa e eu entender o outro sentido, tudo bem para você que eu responda algo nada a ver?

— Para mim, sim – disse – mas não para você, creio eu.

— Por Zeus! Não vou responder então antes de ter compreendido bem.

— Você não responderá àquilo que entende desde sempre porque você está se entregando a falar besteiras e é mais velho do que o devido.

[295d] E eu percebi que ele estava ficando irritado comigo por fazer distinções em suas falas, pois queria me capturar enredando-me com as palavras. Lembrei-me, então, de Cono⁴⁸, porque ele também se irrita comigo às vezes quando eu não cedo a ele, de modo a se preocupar menos comigo como se eu fosse um ignorante.⁴⁹ Visto que eu planejava frequentar também esse professor, achei que era preciso ceder temendo que ele me julgasse um tolo e não me admitisse como discípulo. Disse-lhe então::

⁴⁷ O sucesso da erística depende das respostas do interlocutor àquilo que foi perguntado, sem hesitação. Não importa se a pergunta se baseia em um senso e o interlocutor não o compreende, pelo contrário, é um jogo e não uma discussão séria sobre um assunto. Dessa maneira, ao introduzir um elemento inesperado, o jogo erístico pode ser desmontado.

⁴⁸ Professor de música, citado por Sócrates no início do diálogo.

⁴⁹ Como no *Lísis* (218a5), o termo ἀμαθής, nessa passagem, não carrega o sentido pejorativo da palavra ignorante. O significado é alguém que ainda não adquiriu determinado conhecimento.

— Está bem, Eutidemo, se lhe parece que assim devemos fazer, façamos do seu modo, pois você, sem dúvida, sabe discutir melhor do que eu, que tenho a arte de um homem ordinário. Ora, pergunte-me recapitulando desde o início.

— Responda, então, de novo: você conhece aquilo que conhece por meio de algo ou não?

— Sim, pela alma – respondi.

[296a] — Mais uma vez, ele responde adicionando algo àquilo que foi perguntado! Eu não perguntei por meio de que, mas se você conhece por meio de alguma coisa – replicou Eutidemo.

— Eu respondi mais do que o devido, de novo, por causa da minha falta de instrução⁵⁰. Desculpe-me, agora responderei simplesmente que eu conheço por meio daquilo que eu conheço.

— E é sempre por meio dessa mesma coisa ou às vezes por meio dela, às vezes por meio de outra coisa?

— Quando conheço, é sempre por meio dessa coisa – respondi.

— Mas de novo? Você não vai parar de adicionar comentários?

— Mas é para que não nos induza ao erro aquele ‘sempre’.

[296b] — Não a nós, mas talvez a você. Vai, responde: conhece sempre por meio dessa coisa?

— Sempre – disse eu – visto que é preciso tirar o ‘quando’.

— Logo, então, você conhece por meio dessa coisa. Mas se você conhece sempre, você conhece algumas coisas por meio dessa coisa que conhece e outras por meio de outra coisa, ou você conhece todas as coisas por meio dessa única coisa?

— Conheço todas as coisas por meio dessa única coisa, pelo menos aquilo que conheço.

⁵⁰ A conhecida ironia socrática. É exatamente o contrário: Sócrates, justamente porque conhece o truque dos sofistas, responde de maneira completa a pergunta. O sofista joga com o sentido genérico do verbo, Sócrates, por sua vez, sabendo do artifício, procura evitar a armadilha a todo custo.

— Aí está! De novo os mesmos comentários adicionais!

— Está bem, tiro o ‘pelo menos aquilo que conheço’.

— Não, não tire nem uma palavra, não estou pedindo nada a você. [296c] Mas responda-me: você poderia conhecer todas as coisas se não as conhecesse todas?

— Puxa, seria um prodígio! – respondi.

Ele disse, então:

— Ora, acrescente ainda o que quiser! Você concorda que conhece todas as coisas?

— Parece que sim, visto que realmente não tem nenhum valor o ‘aquilo que conheço’; conheço, pois, todas as coisas.

— Logo, você acabou de concordar que conhece sempre por meio daquilo que conhece, seja quando você conhecer seja como você quiser, pois você acabou de concordar que conhece todas as coisas ao mesmo tempo. Então, é claro que você conhecia inclusive quando era criança, [296d] quando você nasceu e quando você foi concebido. Inclusive, antes de você nascer e antes de surgirem o céu e a terra você já conhecia todas as coisas, se, de fato, você as conhece sempre. E, sim, por Zeus, você sempre conhecerá todas as coisas, se eu assim o quiser.

— Tomara que você queira, honradíssimo Eutidemo, se realmente está dizendo a verdade. Mas não acredito que você seja capaz, se esse desejo não for compartilhado pelo seu irmão aqui presente, Dionisodoro. Dessa maneira, é provável que sim. Digam-me, então, vocês dois! – continuei – [296e] (pois em relação às demais coisas eu não tenho como discordar de vocês, que são homens tão portentosos em sabedoria, dizendo que eu não conheço todas as coisas, já que vocês afirmam que sim). Como eu posso afirmar, no entanto, que conheço coisas como esta, Eutidemo: que os homens bons são injustos. Vamos lá, digam-me, eu conheço isso ou não conheço?

— Conhece, certamente – respondeu ele.

— O quê⁵¹?

— Que os bons não são injustos.

[297a] — Com certeza e faz tempo! No entanto, eu não perguntava isso, mas que os bons são injustos, como eu o aprendi?

— De nenhum jeito – respondeu Dionisodoro.

— Portanto, isso eu não conheço.

— Você está estragando o argumento – disse Eutidemo a Dionisodoro – Dessa forma, parecerá que você mesmo não conhece, sendo um conhecedor e um não-conhecedor ao mesmo tempo.

Dionisodoro enrubesceu.

— O que você está dizendo, Eutidemo? – perguntei – Não lhe parece [297b] que seu irmão, que sabe tudo, fala corretamente?

— Sou eu o irmão de Eutidemo? – retrucou Dionisodoro, rapidamente tomando a palavra.

— Deixe pra lá, meu caro, até que Eutidemo me explique como eu conheço que os homens bons são injustos! E não me negue o aprendizado! – disse eu.

— Você está fugindo, Sócrates, e não quer responder – continuou Dionisodoro.

— Naturalmente, pois eu sou inferior a cada um de vocês, de modo que estou pronto para fugir de ambos. De fato, [297c] sou muito mais medíocre do que Hércules, que não conseguiu combater a Hidra⁵², que era sofista e que, por causa da sua sabedoria, quando alguém lhe cortava uma cabeça do argumento, soltava muitas no lugar daquela, e nem combater um caranguejo, outro sofista vindo do mar, recém-desembarcado, me parece⁵³. Dado que o caranguejo o atormentava tanto, à esquerda, com palavras e

⁵¹ Sócrates pergunta ‘por que?’, Eutidemo assume que ele disse ‘o quê?’ visto que o pronome interrogativo em grego é o mesmo: τί.

⁵² Monstro mitológico que possuía cem cabeças, uma delas era imortal. Até que essa não fosse destruída, todas as outras ressurgiam quando eram cortadas.

⁵³ Sócrates compara Eutidemo à Hidra e Dionisodoro a um caranguejo.

mordidas, Héracles chamou seu sobrinho Iolau para ajudá-lo, o que ele [297d] fez com competência. O meu Iolau⁵⁴ se viesse, pioraria as coisas.

— Responde-me, então, já que você começou a recitar: de quem Iolau era mais sobrinho, de Héracles ou seu? – questionou Dionisodoro.

— Pois bem, é melhor que eu lhe responda, Dionisodoro. Você não deixará de perguntar, isso eu sei mais ou menos bem, por inveja e para evitar que Eutidemo me ensine aquele truque.

— Responda! – ordenou.

— Respondo – retruquei – que Iolau era sobrinho de Héracles, mas meu, parece-me, não é nem um pouco. De fato, [297e] seu pai não era Pátrocles, meu irmão, mas aquele, que era irmão de Héracles, tinha um nome parecido, Íficles

— E Pátrocles é seu irmão?

— Claro que sim, por parte de mãe pelo menos, mas não de pai.

— Então Pátrocles é e não é seu irmão?

— Não por parte de pai, meu caro – disse eu – pois o seu pai era Queredemo, enquanto o meu era Sofronisco.

— Contudo, Queredemo e Sofronisco eram pais?

— Com certeza! – [298a] afirmei – Um era meu pai, o outro era pai dele.

— Então Queredemo era algo diverso de pai?

— Do meu sim, pelo menos.

— Acaso, então, era pai sendo algo diferente de pai? Ou você é o mesmo que uma pedra? – continuou Dionisodoro.

— Temo parecer ser o mesmo que uma pedra por sua causa, porém não me parece que seja o caso.

⁵⁴ O Iolau de Sócrates é Ctesipo.

— Logo, você é diferente de uma pedra?

— Diferente, claro!

— Assim, então, sendo diferente de uma pedra, você não é uma pedra? Bem como sendo diferente do ouro, você não é ouro?

— É assim – respondi.

— Certamente, então, Queredemo sendo diferente de pai, não poderia ser pai?

— Parece que não é pai – concluí.

[298b] — Evidentemente, se Queredemo é pai – disse Eutidemo retomando a palavra – por sua vez, Sofronisco, sendo diferente de pai, não é pai, de modo que você, Sócrates, não tem pai.

E Ctesipo, assumindo⁵⁵ o argumento, disse:

— Mas com o pai de vocês não se passa exatamente a mesma coisa? Ele não é diferente do meu pai?

— Está longe de sê-lo – rebateu Eutidemo.

— Mas então é o mesmo?

— O mesmo, claro!

— Eu não poderia estar de acordo. Mas [298c] é somente meu pai ou também pai dos outros homens, Eutidemo?

— Também dos outros. Ou você acha que o mesmo homem, sendo pai, não é pai?

— Eu achava isso – respondeu Ctesipo.

⁵⁵ O verbo é ἐκδέχομαι, conforme usado em 277b4. Ctesipo está aprendendo rapidamente e com muita atenção a técnica erística. O verbo evidencia essa postura; na passagem anterior foi empregado para caracterizar a discussão como um jogo em que um irmão passava a bola/ argumento ao outro. É interessante notar que, a partir daqui, a discussão adquire um rumo totalmente *nonsense*, ou seja, às custas de refutar o adversário, vale tudo como no pancrácio. Ctesipo assume formidavelmente a figura e a postura dos erísticos e aprende a discutir e a refutar como eles. Por isso, o Iolau de Sócrates piora as coisas na discussão, a filosofia não pode admitir esse tipo de argumentação em uma busca comprometida com a verdade e com a intenção de exortar à virtude.

— O quê? Você acha que algo, sendo ouro, não é ouro, ou que, sendo homem, não é homem?

— Eu temo, Eutidemo, conforme o ditado, que “você não está costurando o linho com o linho”, porque você está dizendo algo terrível se o seu pai é pai de todos.

— Contudo é assim.

— E é pai dos homens ou é pai também dos cavalos e de todos os outros animais? – questionou Ctesipo.

[298d] — De todos – respondeu.

— Também sua mãe é mãe de todos?

— Ela também, decerto.

— Por conseguinte, sua mãe também é mãe dos ouriços do mar.

— Também o é, de fato.

— Logo, você é irmão dos peixinhos, dos cachorrinhos e dos porquinhos?

— E você também é!

— Portanto, o seu pai é um javali e também um cachorro.

— O seu também!

— A partir de agora, então, Ctesipo – retomou Dionisodoro – você deve me responder concordando com isso. Diga-me: você tem um cachorro?

— Tenho, e muito bravo!

[298e] — E ele tem cachorrinhos?

— Sim, são como ele.

— Logo, o cachorro é o pai deles?

— Bem, eu pelo menos o vi acasalar-se com a cadela.

— E aí, o cachorro não é seu?

— Com certeza!

— Portanto, sendo pai, ele é seu, de modo que o cachorro é seu pai e você, irmão dos cachorrinhos.

Retomando mais uma vez a palavra rapidamente para que Ctesipo não falasse algo primeiro, Dionisodoro lhe perguntou:

— A resposta ainda é pouca para mim... você bate nesse cachorro?

— Sim, pelos deuses, visto que não posso bater em você! – respondeu Ctesipo dando risada.

— Bom, então, você bate no seu pai?⁵⁶

[299a] — Seria muito mais justo que batesse no pai de vocês porque gerou filhos tão sábios! E eu suponho, Eutidemo, que o pai de vocês e dos cachorrinhos tem obtido muitos bens provenientes sua sabedoria⁵⁷.

— Mas ele não precisa de muitos bens, Ctesipo, e nem você.

— Tampouco você, Eutidemo.

— E nenhum dos homens. Diga-me, [299b] Ctesipo, se você considera que é um bem para um doente tomar remédio ou não lhe parece ser um bem quando for preciso; ou se, quando alguém vai à guerra, é melhor ir antes armado do que desarmado.

— Sim, a mim parece ser um bem, apesar de achar que você está prestes a dizer uma daquelas suas belezas!

— Você verá que é ainda melhor! Vai, responda. Visto que você concordava em que é um bem para o homem tomar remédio quando for preciso, não seria preciso beber desse bem o máximo possível, e não ficaria ele ótimo se a esse remédio se misturasse uma bela porção triturada de heléboro⁵⁸?

⁵⁶ O paralelo com a comédia *As Nuvens* de Aristófanes é imediato e deliberado.

⁵⁷ Os sofistas ensinavam mediante pagamento.

⁵⁸ Planta medicinal da família das ranunculáceas.

— Com toda certeza, Eutidemo, se **[299c]** quem a beber for tão grande quanto a estátua em Delfos⁵⁹ – disse Ctesipo.

— Logo, também na guerra, em que é um bem estar armado, é preciso ter a maior quantidade possível de lanças e escudos, já que é, precisamente, um bem?

— Claro que sim! – respondeu Ctesipo – Mas você não considera assim, Eutidemo, mas antes uma única lança e um único escudo?

— Sim, considero.

— E também a Gérion e a Briareu⁶⁰ você armaria dessa forma? Eu pensava que você fosse mais esperto já que você é professor de armas, assim como este seu companheiro aqui.

Eutidemo, então, calou-se. Dionisodoro, por sua vez, **[299d]** referindo-se às respostas anteriores, perguntou a Ctesipo:

— Então, não lhe parece que possuir ouro também é um bem?

— Sim, e muitíssimo!

— E aí? Não lhe parece que é necessário sempre ter bens e por toda parte?

— Com certeza!

— Então, você não concorda que também o ouro é um bem?

— Concordo.

— Então, não é preciso tê-lo sempre, por toda parte e o máximo possível em si mesmo? E não seria felicíssimo se tivesse três talentos de ouro no estômago, um no crânio e uma moeda de ouro em cada olho?

— Pelo menos dizem, Eutidemo – disse Ctesipo –, que os homens mais felizes e melhores entre os citas são **[299e]** aqueles que têm muito ouro em seus crânios, como você dizia agora mesmo que o cachorro é pai; e o que é ainda mais espantoso é que eles

⁵⁹ A estátua de Apolo em Delfos, segundo Heródoto, tinha mais do que cinco metros de altura (três côvados), cf. Heródoto, *Histórias*, VIII, 121.

⁶⁰ Gigantes mitológicos.

bebem em seus⁶¹ crânios revestidos de ouro e olham para dentro segurando nas mãos a cabeça⁶².

[300a] — E o citas, assim como os outros homens, veem as coisas visíveis ou as coisas invisíveis⁶³? – perguntou Eutidemo.

— As coisas visíveis, sem dúvida!

— Então você também.

— Sim, eu também.

— Então você está vendo as nossas roupas?

— Sim.

— Então, elas são capazes de ver.

— Extraordinariamente!

— O quê?

— Nada!⁶⁴ Você, provavelmente, não acredita que elas próprias veem, seria tão inocente! Mas parece-me, Eutidemo, que você está dormindo sem fechar os olhos, e que você está falando sem dizer nada, se é que isso é possível.

[300b] — Será que é possível falar estando calado⁶⁵? – perguntou Dionisodoro.

— Não, não importa de que maneira – respondeu Ctesipo.

⁶¹ Ctesipo, conforme citado anteriormente, demonstra ter adquirido rapidamente as habilidades dos erísticos em manipular as palavras. O pronome aqui é ambíguo, pode referir-se aos citas ou aos seus inimigos, como os irmãos fizeram com o argumento do cachorro em 298d ao usar a ambiguidade do pronome para confundir Ctesipo.

⁶² Os citas tinham o costume de usar os crânios dos inimigos revestidos em ouro como copos, cf. Heródoto, IV, 65.

⁶³ A expressão τὰ δυνατόν ὁρᾶν pode ser traduzida tanto como *as coisas visíveis* quanto como *as coisas capazes de ver*, assumindo sentido passivo e ativo, respectivamente. Mais uma vez, o argumento se apoia, justamente, sobre essa ambiguidade.

⁶⁴ Ctesipo não cai na armadilha do sofista. Ele aceita o absurdo do argumento e, ainda, consegue responder satisfatoriamente ao absurdo. Visto que, obviamente, roupas não são capazes de ver, elas veem nada. Dessa maneira, ele consegue evitar a refutação e voltá-la contra Eutidemo.

⁶⁵ A expressão σιγῶντα λέγειν também é ambígua. Pode significar *falar de coisas silenciosas* ou *falar estando em silêncio* (um contrassenso). O particípio que complementa o verbo pode se referir ao próprio sujeito ou ao objeto do verbo. De maneira análoga, λέγοντα σιγᾶν também apresenta a mesma ambiguidade sintática, pode ser *calar falando* (outro contrassenso) ou *calar sobre coisas que falam*.

— Tampouco é possível calar-se falando?

— Menos ainda.

— Então, quando você falar de pedras, madeira e ferro, não está falando de coisas caladas?

— Não quando eu passo pelo mercado de ferragens e dizem que os ferros sibilam e gritam se alguém os tocar. Assim, por causa da sua sabedoria, você nem percebeu que não disse nada! Mas mostrem-me o restante; como é possível, por outro lado, calar-se falando.

[300c] Parecia-me que Ctesipo estava muito agitado por causa do seu favorito.

— Quando você se cala – reassumi Eutidemo – você cala sobre todas as coisas?

— Eu, pelo menos, sim.

— Logo, você se cala também sobre as coisas que falam, se, de fato, elas estão entre todas as coisas.

— Como assim? Não se calam todas as coisas?⁶⁶

— Claro que não! – retrucou Eutidemo.

— Por conseguinte, então, meu caro, todas as coisas falam?

— Ao menos as coisas que falam, sim.

— Não é isso que estou perguntando, e sim, se todas as coisas se calam ou falam – disse Ctesipo.

⁶⁶ Novamente, Ctesipo demonstra o seu rápido aprendizado da técnica erística. *Calar sobre todas as coisas* e *todas as coisas calarem-se*, em grego, são a mesma expressão: πάντα σιγῆς. Πάντα, em português ‘todas as coisas’, pode ser tanto sujeito quanto objeto dado que o nominativo e o acusativo neutro possuem a mesma forma, o que vai causar a ambiguidade sintática da frase. Assim, movendo-se dentro da argumentação de Eutidemo, Ctesipo emprega o mesmo artifício para desconstruir o discurso do sofista. O problema é que ele usa o mesmo recurso do sofista, portanto o seu objetivo também é o de refutar o adversário. A filosofia não admite esse uso da refutação visto que o seu objetivo é investigar questões e apontar possíveis caminhos para o exame; a refutação, em última instância, poderia ajudar a limpar esse caminho, evidenciando, justamente, o que não é importante e o que é irrelevante para o discurso. Sócrates nas suas intervenções não emprega o recurso com esse escopo, ele procura mostrar quais são os pontos importantes, que devem ser investigados e não tem como objetivo, única e exclusivamente, refutar os sofistas.

[300d] — Nem uma coisa nem outra – replicou Dionisodoro, interpondo-se rapidamente – E você bem sabe que não terá o que fazer com a resposta.

Ctesipo, como de costume, gargalhando muito, disse:

— O seu irmão, Eutidemo, respondeu afirmando que há duas respostas diversas e simultâneas ao argumento, está perdendo e foi vencido!

Clínias também se alegrou muito e riu, de modo que Ctesipo tornou-se dez vezes mais cheio de si. Pareceu-me que Ctesipo, que é um malandro, captou as palavras daqueles dois. Com efeito, não há mais, nos dias de hoje, uma tal sabedoria entre os outros homens. [300e] Então, eu falei:

— Por que você está rindo, Clínias, de questões tão sérias e belas?

— Você, Sócrates, nunca viu uma coisa assim tão bela – interveio Dionisodoro.

— Eu já, e muitas, Dionisodoro!

[301a] — Acaso eram coisas diversas do belo ou iguais ao belo? – perguntou.

Eu me vi em uma grande confusão e considerei que passava por aquilo justamente por ter aberto a boca. Contudo, respondi que eram diversas do Belo em si, ainda que em cada uma delas fosse presente uma certa beleza.

— Logo, se perto de você está um boi, você é um boi, e, nesse momento, eu estou presente aqui perto de você, então você é Dionisodoro.

— Poupe-me disso!

— Mas de que maneira, se uma coisa diversa está perto de outra coisa diversa, o diverso seria diverso?

[301b] — Acaso você está confuso por isso? – perguntei.

Nesse momento, eu tentava imitar a sabedoria dos dois homens porque tive vontade de fazê-lo⁶⁷.

⁶⁷ Sócrates desiste de falar sério com os sofistas. Contudo, o argumento que se segue é de extrema importância na doutrina platônica. Apesar de aprofundar-me se é possível encontrar nessa passagem

— Como eu posso não estar em confusão – redarguiu – eu e também todos os outros homens a respeito do que não é?

— O que você está dizendo, Dionisodoro? O belo não é belo, e o feio não é feio?

— Se me parece ser assim...

— Mas então lhe parece?

— Certamente.

— Logo, o mesmo é o mesmo e o diverso é o diverso, pois, suponho, o diverso, de fato, não é o mesmo. **[301c]** Eu pensava que nem uma criança ficaria confusa quanto a isso que o diverso não é diverso. No entanto, Dionisodoro, você desconsiderou isso voluntariamente, uma vez que no restante vocês me pareceram como os artesãos aos quais cabe cumprir bem cada coisa e vocês realizaram muito bem o diálogo.

— Portanto, você sabe o que compete a cada um dos artesãos? Em primeiro lugar, você sabe a quem cabe forjar metais? – perguntou Dionisodoro.

— Eu sei que é ao ferreiro – respondi.

— E modelar a argila?

— Ao oleiro.

— E degolar, esfolar e, depois de cortar a carne em pedaços pequenos, fervê-la e cozinhá-la?

[301d] — Ao cozinheiro.

— Logo, se alguém faz algo que convém, age corretamente?

— Com certeza.

um embrião da Teoria das Formas, limito-me a apontar que, no momento em que Sócrates afirma começar a comportar-se como os dois sofistas, ele desperta uma discussão de pontos cruciais para a filosofia. Dessa maneira, o despreparo dos irmãos é ainda mais evidente.

— Convém, conforme você disse, cortar e esfolar o cozinheiro⁶⁸. Você concordou com isso ou não?

— Concordei, mas seja complacente comigo! – disse eu.

— Assim, é claro que se alguém ferver e cozinhar o cozinheiro, depois de degolá-lo e cortá-lo, estará fazendo aquilo que convém. E se alguém forjar o ferreiro ou se alguém modelar o oleiro, esses também estarão agindo convenientemente.

[301e] — Por Posídon! Agora você atingiu o topo da sabedoria! Será que algum dia ela estará perto de mim de modo a ser-me familiar?

— Você poderia reconhecê-la, Sócrates, se fosse familiar? – indagou Dionisodoro.

— Se você quiser, é evidente que sim – respondi.

— E então, você considera que conhece o que é seu?

— Se você não disser outra coisa, pois é preciso começar por você e terminar com o Eutidemo aqui.

— Então, por acaso você considera que as coisas que são suas você domina e pode **[302a]** usá-las como quiser? Por exemplo, um boi e uma ovelha, você os consideraria seus, se pudesse vendê-los, dá-los e sacrificá-los para os deuses que você quisesse? Por outro lado, aquelas coisas que não são assim, não são suas?

E eu, considerando que daquelas perguntas emergiria algo de belo e querendo escutá-lo o mais depressa possível, disse:

— Com certeza! As coisas são assim: somente aquelas coisas são minhas.

— E então, não chama de animais aqueles que têm alma?

[302b] — Sim.

— Você concorda, então, que somente são seus aqueles animais com os quais você pode fazer as coisas que eu acabei de dizer?

⁶⁸ Sócrates havia afirmado que convém **ao** cozinheiro fazer essas coisas, Dionisodoro distorce a frase, levando-o a afirmar que convém cortar e esfolar **o** cozinheiro.

— Concorde.

E ele, demorando-se muito ironicamente como se examinasse uma grande coisa, disse:

— Diga-me, Sócrates, você tem um Zeus patrono?

E eu, depois de suspeitar que o discurso estava por chegar precisamente onde havia terminado, tentava fugir desse beco sem saída e me girava como se fosse preso em uma rede:

— Não tenho, Dionisodoro.

— Logo, você é um homem desgraçado [302c] e nem ateniense é, não tem deuses patronos, nem cultos e nem nada de bom e belo.

— Ora, Dionisodoro, poupe-me e não me ensine tão duramente! Com efeito, eu também tenho altares, cultos familiares, patronos e outras coisas desse tipo que têm os demais atenienses.

— Então os demais atenienses não têm um Zeus patrono? – continuou.

— Não há essa denominação para nenhum dos jônios, sejam aqueles que emigraram dessa cidade, sejamos nós, [302d] mas é Apolo que é patrono por causa do nascimento de Íon. Zeus, por outro lado, não é chamado patrono por nós, mas sim protetor do lar e da fratria, assim como Atena é protetora da fratria.

— Basta – falou Dionisodoro – assim sendo, você tem Apolo, Zeus e Atena.

— Exato!

— Por conseguinte, esses deuses seriam seus?

— Ancestrais e soberanos.

— Logo, são mesmo seus. Ou você não já não tinha concordado que eles são seus?

— Eu tinha concordado. E o que eu devo passar por causa disso?

— Bem, esses deuses são também animais? **[302e]** Pois você tinha concordado que as coisas que têm alma são animais. Ou esses deuses não têm alma?

— Têm – respondi.

— Logo, são também animais.

— São animais.

— Você tinha concordado que entre os animais eram seus aqueles que você poderia vender, dar e sacrificar aos deuses que você quisesse.

— Eu tinha concordado – respondi – E não posso retratar-me, Eutidemo.

— Avante! Diga-me já: dado que você concorda que são seus Zeus **[303a]** e o outros deuses, acaso você pode vendê-los, dá-los ou usá-los como você quiser, assim como os outros animais?

Assim, Críton, como se tivesse sido açoitado pelo argumento, eu fiquei sem palavras. Ctesipo, vindo em meu socorro, disse:

— Bravo, Héracles, pelo belo discurso!

— Mas, então, Héracles é bravo ou é bravo Héracles? – perguntou Dionisodoro.

— Por Posídon, que terríveis discursos! Eu bato em retirada, são invencíveis os dois homens! – exclamou Ctesipo.

[303b] Naquele momento, meu caro amigo Críton, nenhum dos presentes deixou de elogiar muitíssimo o discurso e os dois homens e quase morreram de rir, aplaudindo e regozijando-se. Com efeito, nas situações anteriores, com relação a cada um dos argumentos, alvoroçavam-se com entusiasmo somente os seguidores de Eutidemo, mas nessa ocasião, por pouco também as colunas do Liceu não aplaudiram e regozijaram-se com os dois homens. Eu mesmo estava disposto a concordar que não havia jamais visto homens assim tão sábios e, subjugado pela sabedoria dos dois, virei-me elogiando-os e enaltecendo-os e disse:

— Benditos você dois pela sua maravilhosa natureza! Tais tarefas **[303c]** tão rápido e em tão pouco tempo⁶⁹ vocês desempenharam! Os argumentos de vocês, Eutidemo e Dionisodoro, têm muitas e diversas belezas, mas uma delas é magnífica: não importa nada a vocês a maioria dos homens, inclusive os mais distintos e reconhecidos, **[303d]** mas tão somente aqueles semelhantes a vocês. De fato, eu sei bem que esses argumentos agradariam a bem poucos homens, os semelhantes a vocês, enquanto os outros homens os desconhecem de modo que, também bem sei, teriam mais vergonha de refutar outros com esses argumentos do que de serem refutados por eles⁷⁰. E eis uma outra característica popular e aprazível nos seus argumentos: quando vocês dizem que não há nada que seja belo, ou bom, ou branco ou outra coisa desse tipo e, que não há, absolutamente, nada **[303e]** diverso do diverso, simplesmente, na verdade, vocês fazem calar a boca aos homens, como inclusive você afirmam. Entretanto, não somente a boca dos outros, mas parece que vocês também calam as próprias bocas, isso é realmente gracioso e retira dos argumentos a sua animosidade. Contudo, a coisa mais grandiosa é que, para vocês, as coisas são assim e vocês as descobriram habilmente de modo que, em pouquíssimo tempo, qualquer homem poderia aprendê-las. E eu percebi isso prestando atenção em Ctesipo, quão rápido ele foi capaz de imitá-los instantaneamente. **[304a]** Essa característica da sabedoria de vocês, a velocidade em aprender, é bela, mas não é adequada para discutir diante dos homens, se vocês me derem ouvidos, evitarão falar diante de uma multidão para que, depois de aprender rapidamente consigo, ela não manifeste gratidão. Mas, sobretudo, discutam somente entre vocês dois. Se não, se realmente fizerem diante de outra pessoa, que seja diante de alguém que lhes pague. Da mesma maneira, **[304b]** se vocês são prudentes, devem advertir os seus discípulos a não discutir jamais com nenhum dos homens, exceto com vocês ou entre eles mesmos, pois o que é raro é precioso, Eutidemo, enquanto a água é baratíssima, mesmo sendo ótima, como disse Píndaro. Então, vamos! Acolham a mim e a Clínias, que está aqui.

⁶⁹ Em 272b, Sócrates já havia afirmado que os sofistas haviam aprendido essa técnica em apenas um ou dois anos.

⁷⁰ Eutidemo e Dionisodoro são exatamente o exemplo daqueles que não sabem usar o que produzem. Deveriam ter mais vergonha de usar os seus argumentos para refutar do que de serem refutados por esses mesmos argumentos. Na última cena erística, Sócrates dá seu golpe final, carregado de ironia, mostrando que os sofistas, de fato, não sabem usar o que produzem. Assim, mesmo que também sejam hábeis em refutar e em construir argumentos sobre um determinado assunto, não são capazes de usá-los corretamente. Os filósofos, por outro lado, também refutam e constroem argumentos, mas os usam com um propósito nobre.

CONVERSA FINAL ENTRE SÓCRATES E CRÍTON

— Depois disso, Críton, e de discutir algumas outras coisas breves, nós fomos embora. Analise, então, e trate de frequentar comigo **[304c]** esses dois porque eles afirmam que são capazes de ensinar a quem lhes queira pagar e que não excluem ninguém seja pelo seu físico seja pela idade – e o que também lhe convém ouvir é que eles afirmam que nem os negócios atrapalham em nada – e que qualquer um pode aprender a sabedoria deles.

— Efetivamente, Sócrates, eu mesmo sou um apaixonado por escutar e aprenderia com prazer algo, todavia corro o risco de também eu não ser um daqueles que é semelhante a Eutidemo, mas sim um daqueles que, como você **[304d]** disse, seria agradavelmente refutado por tais argumentos ao invés de refutar. Bem, parece-me ridículo adverti-lo, mas as coisas que ouvi, igualmente quero contar a você. Saiba que um daqueles que se afastou, um homem considerado muito sábio, um daqueles hábeis nos discursos para tribunais, aproximou-se de mim, quando eu passeava por ali, e disse: “Críton, você não está ouvindo nada destes sábios?”. “Não, por Zeus, mesmo tendo me aproximado, não consegui ouvir nada por causa da multidão.” “Sem dúvida, valia a pena escutá-los.” “Por quê?” – perguntei. **[304e]** “Para que você ouvisse discutir os homens que são hoje os mais sábios nesse tipo de discurso” “E o que eles mostraram a você?” “O que mais senão as coisas que se escuta desses tipos de falastrões que se empenham em coisas dignas de nenhum valor?” Ele falou mais ou menos com esses termos. “Mas, certamente, a filosofia é um assunto apazível.” “Como apazível, **[305a]** meu caro? Não é digna de nenhum valor! Se você estivesse presente ali, acredito que se envergonharia muito de seu companheiro. Era assaz disparatado querendo oferecer-se àqueles homens a quem nada importa do que se diz, mas que se agarram a qualquer expressão. E eles, como eu dizia há pouco, estão entre o mais influentes nos dias de hoje. No entanto, Críton, a própria questão e os homens que passam seu tempo com isso são medíocres e ridículos.” Parece-me, Sócrates, que não criticava corretamente a questão **[305b]** nem ele nem qualquer outro que a criticasse. Contudo, criticar o querer discutir com esse tipo de gente diante de muitos homens parece-me correto.

— Esse tipo de gente é incrível, Críton! Todavia, ainda não sei o que poderia dizer. De qual dos dois tipos era aquele que se aproximou de você e criticou a filosofia?

Era um daqueles hábeis nas disputas nos tribunais, um orador, ou um daqueles que enviam esses aos tribunais, um produtor dos discursos com os quais os oradores disputam?

[305c] — Por Zeus, de modo nenhum um orador, Sócrates! Não creio que tenha jamais subido no tribunal. Mas, por Zeus, dizem que é um conhecedor desses assuntos e que é hábil em compor discursos extraordinários!

— Agora estou entendendo! Sobre eles, também eu agora há pouco tinha intenção de falar. Com efeito, eles são, Críton, aqueles que Pródico dizia estarem na fronteira entre o filósofo e o político e que se consideram os mais sábios de todos os homens. Inclusive, além de considerarem sê-lo, consideram também parecê-lo perante a maioria dos homens de sorte que, em relação à boa reputação da parte de todos, [305d] atrapalhando-lhes o caminho está ninguém mais do que os filósofos. Eles acham, por conseguinte, que se rebaixassem os filósofos em relação à reputação para parecer que não valem nada, eles levariam os louros da vitória perante todos em relação à reputação a respeito da sabedoria. Precisamente, consideram que são, na verdade, os mais sábios, mas quando são enredados em discussões privadas, são rebaixados pelos seguidores de Eutidemo. E acham que são muito sábios, naturalmente, pois que se dedicam moderadamente à filosofia e moderadamente à política, [305e] segundo um raciocínio muito razoável, e participam de ambas o quanto convém, passando ao largo de riscos e confrontos e colhendo os frutos da sabedoria.

— E então, Sócrates? Eles parecem-lhe dizer algo importante? Realmente, o raciocínio desses homens, de algum modo, possui algo de conveniente.

— De fato, Críton, é assim mesmo, mais conveniência [306a] do que verdade, pois não é fácil convencê-los de que dos homens e de todas as outras coisas que estão entre dois eventos e participam de ambos, aqueles que são compostos de um bem e de um mal resultam melhores que um e piores que o outro; aqueles que são compostos de duas partes boas com diferentes áreas de aplicação resultam piores que ambas as partes em relação àquilo em que cada uma é útil segundo o que as compõem. Em contrapartida, aqueles que são compostos de duas partes más com diferentes áreas de aplicação e estão no meio das duas, [306b] somente esses serão melhores de cada uma de ambas as partes das quais participam. Portanto, se a filosofia é um bem e também a

atividade política é um bem, mas em relação a fins diversos, esses homens, ao participar de ambas, estão no meio delas e não dizem nada de importante, pois são inferiores a ambas. Todavia, se uma é um bem e a outra é um mal, serão melhores que uma e piores que a outra e, por fim, se ambas são um mal, somente nesse caso diriam algo de verdadeiro, e de nenhuma outra maneira. Não acredito, porém, [306c] que eles concordariam que ambas são um mal ou que uma é um bem e a outra é um mal. Na verdade, eles, participando de ambas, são inferiores às duas a respeito do que a política e a filosofia são dignas de valor, assim, estando em terceiro lugar em relação à verdade, procuram parecer estar em primeiro. Logo, é preciso perdoá-los por esse desejo e não irritar-se, pelo contrário, aceitar que eles são assim. Por isso, é preciso estimar todos os homens quaisquer que sejam que digam qualquer coisa que tenha [306d] pontos sensatos e que se empenhem corajosamente em explicá-los.

— Certamente, Sócrates! Eu mesmo, em relação aos meus filhos, como sempre lhe digo, estou em um grande impasse sobre o que convém que eles façam. Um é ainda muito jovem e pequeno, mas Critóbulo já tem idade e precisa de alguém que o ajude. Quando eu me encontro com você, sinto-me de um tal jeito que me parece ser uma loucura ter tido tanto zelo com meus filhos sobre muitas outras coisas, como [306e] a respeito do meu casamento cuidando para que tivessem uma mãe nobilíssima ou a respeito dos negócios cuidando para que fossem riquíssimos, mas despreocupar-me a respeito de sua educação. No entanto, quando eu fixo meu olhar naqueles que afirmam que poderiam educar os homens, fico atônito e parece-me, examinando bem, que cada um deles é detestável e, [307a] para dizer-lhe a verdade, eu não sei como estimular o rapaz a dedicar-se à filosofia.

— Querido Críton, você não sabe que em todas as atividades os medíocres são muitos e não têm valor, enquanto os sérios são poucos e têm muito valor? Pois que a ginástica não lhe parece uma coisa bela, assim como a arte dos negócios, a retórica e a estratégia?

— Totalmente, pelo menos pra mim.

— E então? Você não vê que em cada uma dessas atividades a maioria [307b] é medíocre em relação à sua tarefa?

— Sim, por Zeus, você está dizendo uma grande verdade!

— E então, por causa disso, você escapará de todas essas atividades e não estimulará seu filho a essas?

— Certamente, não seria justo, Sócrates.

— Ora, não faça o que não se deve, Críton! Mas, depois de dar adeus àqueles que se ocupam da filosofia, sejam eles bons ou maus, e depois de averiguar bem e de modo notável a questão, se parecer-lhe medíocre, afaste todos os homens dela, não somente os seus filhos. Mas se, por outro lado, parecer-lhe como eu acredito que ela seja, persiga-a com coragem e pratique-a, segundo o ditado, “você mesmo e também seus filhos”.

Bibliografia

Edições Utilizadas:

BURNET, J. *Oxford Classical Text, Platonis Opera, III*. Oxford: 1903.

TEMPESTA, S. M. *Πλάτωνος Λύσις*. In: Trabattoni, F. *Liside*. Vol I. Milano: LED, 2004.

Bibliografia Crítica

AMMENDOLA, Giuseppe. *Eutidemo*. Milano: Carlo Signorelli, 1957.

BEVERSLUIS, John. *Cross-examining Socrates: a defense of the interlocutors in Plato's early dialogues*. Cambridge University Press, 2000.

BOLOTIN, David. *Plato's Dialogue on Friendship. An Interpretation of the Lysis, with a New Translation*. Ithaca and London: Cornell, 1979.

BOLZANI FILHO, R. *O cênico no Protágoras*. *Classica*, São Paulo, v. 13/14, n. 13/14, 2000/2001, pp. 219-231.

BRANDÃO, Jacyntho L. *O jogo e o labirinto no Eutidemo*. *Revista Filosófica Brasileira* 3 (1998) pp. 23-48.

CAIN, Rebecca Bensen. *The Socratic Method. Plato's Use of Philosophical Drama*. Londo, New York: Continuum International Publihing Group, 2007.

CAPRA, Andrea. *Ἀγὼν λόγων. Il Protagora di Platone tra eristica e commedia*. Milano: LED, 2001.

CASERTANO, G. (a cura di). *La struttura del dialogo platonico*. Napoli: Loffredo, 2000.

CASERTANO, G. *Paradigmas da verdade em Platão*. São Paulo: Loyola, 2010.

CAZZATO, Stefano. *Dialogo con Platone. Come analizzare un testo filosofico*. Roma: Armando, 2010.

CHANCE, Thomas H. *Plato's Euthydemus: analysis of What Is and Is Not Philosophy*. University of California Press, 1992.

DIMAS, Panos. *Happiness in the Euthydemus*. *Phronesis*, vol. 47, n. 1, 2002, pp. 1-27.

ERLER, Michael. *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone*. (traduzione: Claudio Mazzarelli). Milano: Vita e Pensiero, 1991.

FERRARI, F. (a cura di). *Socrate: tra personaggio e mito*. Milano: BUR, 2007.

- GIANANTONNI, G. *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*. (Edizione postuma a cura di Bruno Centrone). Napoli: Bibliopolis, 2005.
- GLIDDEN, D. *The Language of Love: Lysis 212a8-213c9*. Pacific Philosophical Quarterly, 61, 1980, pp. 276-290.
- GLIDDEN, D. *The Lysis on loving one's own*. Classical Quarterly, 31, 1981, pp.39-59.
- GUINSBURG, J. (Org.) *A República de Platão*. Tradução e Organização J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- HAWTREY, R.S.W. *Commentary on Platos' Euthydemus*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1981.
- KAHN, C. *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- KERFERD, G. B. *The Sophistic Movement*. Cambridge University Press, 1981.
- KLOSKO, George. *Plato and the Morality of Fallacy*. The American Journal of Philology, Vol 108, No. 4, 1987, pp. 612-626.
- KLOSKO, George. *Criteria of Fallacy and Sophistry for the Use in the Analysis of Platonic Dialogues*. The Classical Quarterly, New Series, Vol. 33, No. 2, 1983, pp 363-374.
- LOPES, Daniel R. N. *Protágoras de Platão: estudo, comentário, tradução e notas*. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- LUALDI, M., KRAMER, H. *Platone. Liside*. Milano: Rusconi, 1998.
- MARONNA, H.A. *Lísis, de Platão: tradução, estudo introdutório e notas*. 2014. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- MCCOY, Marina. *Platão e a Retórica de Filósofos e Sofistas*. (tradução: Livia Oushiro). São Paulo: Madras, 2010.
- MICHELINI, Ann N. (ed.). *Plato as Author: The Rhetoric of Philosophy*. Leiden; Boston: Brill, 2003.
- MORRISON, Donald R. (Ed.). *The Cambridge Companion to Socrates*. Cambridge University Press, 2011.
- MUREDDU, Patrizia. NIEDDU, Gian Franco. *Furfanterie Sofistiche: Omonimia e Falsi Ragionamenti tra Aristofane e Platone*. Bologna: Pàtron, 2000.
- AILS, Debra. *The people of Plato. A prosopography of Plato and other socratics*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002.

- NARCY, Michel. Le socratisme du *Lysis. proton philon et oikeion*. In: NARCY, Michel. GIANNANTONI, Gabriele. *Lezioni Socratiche*. Napoli: Bibliopolis, 1997.
- NEHAMAS, Alexander. *Virtues of Authenticity*. Princetown: 1998.
- NIGHTINGALE, Andra W. *Genres in dialogue. Plato and the construct of philosophy*. University Cambrige Press, 1995.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Introdução, tradução do grego e notas de André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- PLATÓN. *Eutidemo*. Introducción, traducción e notas: Claudia Marsico e Hernán Inverso. Buenos Aires: Losada, 2012.
- PLATONE. *Eutidemo. Sull'eristica*. Prefazione generale, saggio introduttivo, nuova traduzione e note di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2015.
- PRICE, A. W. *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. Oxford, 1989.
- RIBEIRO, Adriano M. *Riso e Enigma em Sócrates*. Letras Clássicas , 2003, pp. 219-246.
- ROBINSON, D.B. *Plato's Lysis: the structural problem*. Illinois Classical Studies, 11, (1986), pp.63-86.
- SCHIAPPA, Edward. *The beginnings of rethorical theory in classical Greece*. Yale University Press, 1999.
- SCOTT, Gary Alan. *Plato's Socrates as Educator*. New York: New York University Press, 2000.
- SPRAGUE, R. K. *Plato's Use of Fallacy*. London: Routledge and Keagan Paul, 1962.
- TRABATTONI, F. *Platão*. São Paulo: Annablume, 2010.
- TRABATTONI, F. (a cura di) *Platone. Liside I*. Edizione critica, traduzione e commento di Stefano Martinelli Tempesta. Milano: LED, 2003.
- TRABATTONI, F. (a cura di) *Platone. Liside II*. Testo italiano com saggi di Mauro Bonazzi, Andrea Capra e Franco Trabattoni. Milano: LED, 2003.

ANEXOS

(207.d.1) Ἐπεχείρουν δὴ μετὰ τοῦτο ἐρωτᾶν ὁπότερος δικαιότερος καὶ σοφώτερος αὐτῶν εἴη. μεταξὺ οὖν τις προσελθὼν ἀνέστησε τὸν Μενέξενον, φάσκων καλεῖν τὸν παιδοτρίβην· ἐδόκει γάρ μοι ἱεροποιῶν τυγχάνειν. ἐκεῖνος μὲν οὖν ὄχρετο·

(207.d.5) ἐγὼ δὲ τὸν Λύσιν ἠρόμην, ἥ που, ἣν δ' ἐγώ, ὦ Λύσι, σφόδρα φιλεῖ σε ὁ πατήρ καὶ ἡ μήτηρ; { – } Πάνυ γε, ἦ δ' ὅς.

{ – } Οὐκοῦν βούλονται ἄν σε ὡς εὐδαιμονέστατον εἶναι; { – }

(207.e.1) Πῶς γὰρ οὐ; { – } Δοκεῖ δέ σοι εὐδαίμων εἶναι ἄνθρωπος δουλεύων τε καὶ ὃ μηδὲν ἐξεῖη ποιεῖν ὧν ἐπιθυμοῖ; { – } Μὰ Δί' οὐκ ἔμοιγε, ἔφη. { – } Οὐκοῦν εἰ σε φιλεῖ ὁ πατήρ καὶ ἡ μήτηρ καὶ εὐδαίμονά σε ἐπιθυμοῦσι γενέσθαι, τοῦτο παντὶ

(207.e.5) τρόπῳ δῆλον ὅτι προθυμοῦνται ὅπως ἂν εὐδαιμονοίης. { – } Πῶς γὰρ οὐχί; ἔφη. { – } Ἐῶσιν ἄρα σε ἃ βούλει ποιεῖν, καὶ οὐδὲν ἐπιπλήττουσιν οὐδὲ διακωλύουσι ποιεῖν ὧν ἂν ἐπιθυμῇς; { – } Ναὶ μὰ Δία ἐμέ γε, ὦ Σώκρατες, καὶ μάλα γε πολλὰ

κωλύουσιν. { – } Πῶς λέγεις; ἣν δ' ἐγώ. βουλόμενοί σε μακά-

(208.a.1) ριον εἶναι διακωλύουσι τοῦτο ποιεῖν ὃ ἂν βούλῃ; ὥδε δέ μοι λέγε. ἣν ἐπιθυμήσης ἐπὶ τινος τῶν τοῦ πατρὸς ἀρμάτων ὀχεῖσθαι λαβὼν τὰς ἡνίας, ὅταν ἀμιλλᾶται, οὐκ ἂν ἐφέν σε ἀλλὰ διακωλύοιεν; { – } Μὰ Δί' οὐ μέντοι ἄν, ἔφη, ἐφέν. { – }

(208.a.5) Ἀλλὰ τίνα μὴν; { – } Ἔστιν τις ἡνίοχος παρὰ τοῦ πατρὸς μισθὸν φέρων. { – } Πῶς λέγεις; μισθωτῷ μᾶλλον ἐπιτρέπουσιν ἢ σοὶ ποιεῖν ὅτι ἂν βούληται περὶ τοὺς ἵππους, καὶ προσέτι

(208.b.1) αὐτοῦ τούτου ἀργύριον τελοῦσιν; { – } Ἀλλὰ τί μὴν; ἔφη. { – }

Ἀλλὰ τοῦ ὀρικοῦ ζεύγους οἶμαι ἐπιτρέπουσίν σοι ἄρχειν, κἂν εἰ βούλοιο λαβὼν τὴν μάστιγα τύπτειν, ἐφέν ἄν. { – }

Πόθεν, ἦ δ' ὅς, ἐφέν; { – } Τί δέ; ἣν δ' ἐγώ· οὐδενὶ ἔξεστιν

(208.b.5) αὐτοὺς τύπτειν; { – } Καὶ μάλα, ἔφη, τῷ ὀρεοκόμῳ. { – } Δούλῳ ὄντι ἢ ἐλευθέρῳ; { – } Δούλῳ, ἔφη. { – } Καὶ δοῦλον, ὡς εἴκεν,

⁷¹ Os trechos aqui apresentados foram traduzidos por mim na minha dissertação de mestrado que incluiu a tradução integral do diálogo *Lísis*, do grego para o português.

ἡγοῦνται περὶ πλείονος ἢ σὲ τὸν ὑόν, καὶ ἐπιτρέπουσι τὰ
 ἐαυτῶν μᾶλλον ἢ σοί, καὶ ἐῷσιν ποιεῖν ὅτι βούλεται, σὲ δὲ
 (208.c.1) διακωλύουσι; καὶ μοι ἔτι τόδε εἶπέ. σὲ αὐτὸν ἐῷσιν ἄρχειν
 σεαυτοῦ, ἢ οὐδὲ τοῦτο ἐπιτρέπουσί σοι; { – } Πῶς γάρ, ἔφη,
 ἐπιτρέπουσιν; { – } Ἀλλ' ἄρχει τίς σου; { – } Ὅδε, παιδαγωγός,
 ἔφη. { – } Μῶν δοῦλος ὢν; { – } Ἀλλὰ τί μήν; ἡμέτερός γε, ἔφη.
 (208.c.5) { – } Ἡ δεινόν, ἦν δ' ἐγώ, ἐλεύθερον ὄντα ὑπὸ δούλου ἄρχεσθαι.
 τί δὲ ποιῶν αὐτὸς ὁ παιδαγωγός σου ἄρχει; { – } Ἄγων δήπου,
 ἔφη, εἰς διδασκάλου. { – } Μῶν μὴ καὶ οὗτοί σου ἄρχουσιν, οἱ
 (208.d.1) διδάσκαλοι; { – } Πάντως δήπου. { – } Παμπόλλους ἄρα σοι δε-
 σπότης καὶ ἄρχοντας ἐκὼν ὁ πατήρ ἐφίστησιν. ἀλλ' ἄρα
 ἐπειδὰν οἴκαδε ἔλθῃς παρὰ τὴν μητέρα, ἐκείνη σε ἐᾷ ποιεῖν
 ὅτι ἂν βούλῃ, ἴν' αὐτῇ μακάριος ᾦς, ἢ περὶ τὰ ἔρια ἢ περὶ
 (208.d.5) τὸν ἰστόν, ὅταν ὑφαίνῃ; οὐ τι γάρ που διακωλύει σε ἢ τῆς
 σπάθης ἢ τῆς κερκίδος ἢ ἄλλου του τῶν περὶ ταλασιουργίαν
 ὀργάνων ἅπτεσθαι. { – } Καὶ ὅς γελάσας, Μὰ Δία, ἔφη, ὦ
 (208.e.1) Σώκρατες, οὐ μόνον γε διακωλύει, ἀλλὰ καὶ τυπτοίμην ἂν εἰ
 ἀπτοίμην. { – } Ἡράκλεις, ἦν δ' ἐγώ, μὲν μή τι ἡδίκηκας τὸν
 πατέρα ἢ τὴν μητέρα; { – } Μὰ Δί' οὐκ ἔγωγε, ἔφη.
 Ἀλλ' ἀντὶ τίνος μὴν οὕτω σε δεινῶς διακωλύουσιν εὐδαί-
 (208.e.5) μονα εἶναι καὶ ποιεῖν ὅτι ἂν βούλῃ, καὶ δι' ἡμέρας ὅλης
 τρέφουσί σε ἀεὶ τῷ δουλεύοντα καὶ ἐνὶ λόγῳ ὀλίγου ὢν
 ἐπιθυμεῖς οὐδὲν ποιῶντα; ὥστε σοι, ὡς ἔοικεν, οὔτε τῶν
 χρημάτων τοσούτων ὄντων οὐδὲν ὄφελος, ἀλλὰ πάντες
 (209.a.1) αὐτῶν μᾶλλον ἄρχουσιν ἢ σύ, οὔτε τοῦ σώματος οὕτω γεν-
 ναίου ὄντος, ἀλλὰ καὶ τοῦτο ἄλλος ποιμαίνει καὶ θεραπεύει·
 σὺ δὲ ἄρχεις οὐδενός, ὦ Λύσι, οὐδὲ ποιεῖς οὐδὲν ὢν ἐπιθυ-
 μεῖς. { – } Οὐ γάρ πω, ἔφη, ἡλικίαν ἔχω, ὦ Σώκρατες. { – } Μὴ οὐ
 (209.a.5) τοῦτό σε, ὦ παῖ Δημοκράτους, κωλύῃ, ἐπεὶ τό γε τοσόνδε,
 ὡς ἐγῶμαι, καὶ ὁ πατήρ καὶ ἡ μήτηρ σοι ἐπιτρέπουσιν καὶ
 οὐκ ἀναμένουσιν ἕως ἂν ἡλικίαν ἔχῃς. ὅταν γὰρ βούλωνται
 αὐτοῖς τινα ἀναγνωσθῆναι ἢ γραφῆναι, σέ, ὡς ἐγῶμαι,
 (209.b.1) πρῶτον τῶν ἐν τῇ οἰκίᾳ ἐπὶ τοῦτο τάττουσιν. ἢ γάρ; { – }

Πάνυ γ', ἔφη. { – } Οὐκοῦν ἔξεστί σοι ἐνταῦθ' ὅτι ἂν βούλῃ
 πρῶτον τῶν γραμμάτων γράφειν καὶ ὅτι ἂν δεύτερον· καὶ
 ἀναγιγνώσκειν ὡσαύτως ἔξεστιν. καὶ ἐπειδάν, ὥς ἐγῶμαι,
(209.b.5) τὴν λύραν λάβῃς, οὐ διακωλύουσί σε οὔτε ὁ πατήρ οὔτε ἡ
 μήτηρ ἐπιτεῖναί τε καὶ ἀνεῖναι ἣν ἂν βούλῃ τῶν χορδῶν,
 καὶ ψῆλαι καὶ κρούειν τῷ πλήκτρῳ. ἢ διακωλύουσιν; { – } Οὐ
 δῆτα. { – } Τί ποτ' ἂν οὖν εἴη, ὦ Λύσι, τὸ αἴτιον ὅτι ἐνταῦθα
(209.c.1) μὲν οὐ διακωλύουσιν, ἐν οἷς δὲ ἄρτι ἐλέγομεν κωλύουσιν; { – }
 Ὅτι οἶμαι, ἔφη, ταῦτα μὲν ἐπίσταμαι, ἐκεῖνα δ' οὐ. { – } Εἶεν,
 ἣν δ' ἐγώ, ὦ ἄριστε· οὐκ ἄρα τὴν ἡλικίαν σου περιμένει
 ὁ πατήρ ἐπιτρέπειν πάντα, ἀλλ' ἢ ἂν ἡμέρα ἡγήσῃται σε
(209.c.5) βέλτιον αὐτοῦ φρονεῖν, ταύτῃ ἐπιτρέψει σοι καὶ αὐτὸν καὶ
 τὰ αὐτοῦ. { – } Οἶμαι ἔγωγε, ἔφη. { – } Εἶεν, ἣν δ' ἐγώ· τί δέ; τῷ
 γείτονι ἄρ' οὐχ ὁ αὐτὸς ὅρος ὅσπερ τῷ πατρὶ περὶ σοῦ;
(209.d.1) πότερον οἶει αὐτὸν ἐπιτρέψειν σοι τὴν αὐτοῦ οἰκίαν οἰκονο-
 μεῖν, ὅταν σε ἡγήσῃται βέλτιον περὶ οἰκονομίας ἑαυτοῦ
 φρονεῖν, ἢ αὐτὸν ἐπιστατήσῃν; { – } Ἐμοὶ ἐπιτρέψειν οἶμαι. { – }
 Τί δ'; Ἀθηναίους οἶει σοι οὐκ ἐπιτρέψειν τὰ αὐτῶν, ὅταν
(209.d.5) αἰσθάνωνται ὅτι ἱκανῶς φρονεῖς; { – } Ἐγωγε. { – } Πρὸς Διός, ἣν
 δ' ἐγώ, τί ἄρα ὁ μέγας βασιλεύς; πότερον τῷ πρεσβυτάτῳ
 ὑεῖ, οὗ ἢ τῆς Ἀσίας ἀρχὴ γίγνεται, μᾶλλον ἂν ἐπιτρέ-
 ψειεν ἐψομένων κρεῶν [ἐμβάλλειν] ὅτι ἂν βούληται ἐμ-
(209.e.1) βαλεῖν εἰς τὸν ζωμόν, ἢ ἡμῖν, εἰ ἀφικόμενοι παρ' ἐκεῖνον
 ἐνδειξαίμεθα αὐτῷ ὅτι ἡμεῖς κάλλιον φρονοῦμεν ἢ ὁ υἱὸς
 αὐτοῦ περὶ ὧρου σκευασίας; { – } Ἡμῖν δῆλον ὅτι, ἔφη. { – }
 Καὶ τὸν μὲν γε οὐδ' ἂν σμικρὸν ἐάσειεν ἐμβαλεῖν· ἡμᾶς
(209.e.5) δέ, κἂν εἰ βουλοίμεθα δραξάμενοι τῶν ἀλῶν, ἐφῇ ἂν
 ἐμβαλεῖν. { – } Πῶς γὰρ οὐ; { – } Τί δ' εἰ τοὺς ὀφθαλμοὺς ὁ υἱὸς
 αὐτοῦ ἀσθενοῖ, ἄρα ἐφῇ ἂν αὐτὸν ἄπτεσθαι τῶν ἑαυτοῦ
(210.a.1) ὀφθαλμῶν, μὴ ἱατρὸν ἡγούμενος, ἢ κωλύοι ἄν; { – } Κωλύοι
 ἄν. { – } Ἡμᾶς δέ γε εἰ ὑπολαμβάνοι ἱατρικοὺς εἶναι, κἂν
 εἰ βουλοίμεθα διανοίγοντες τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐμπάσαι τῆς
 τέφρας, οἶμαι οὐκ ἂν κωλύσειεν, ἡγούμενος ὀρθῶς φρονεῖν.

(210.a.5) { – } Ἀληθῆ λέγεις. { – } Ἄρ' οὖν καὶ τᾶλλα πάντα ἡμῖν ἐπι-
τρέποι ἂν μᾶλλον ἢ ἑαυτῷ καὶ τῷ ὑεῖ, περὶ ὅσων ἂν
δόξωμεν αὐτῷ σοφώτεροι ἐκείνων εἶναι; { – } Ἀνάγκη, ἔφη, ὦ
Σώκρατες.

Οὕτως ἄρα ἔχει, ἦν δ' ἐγώ, ὦ φίλε Λύσι· εἰς μὲν ταῦτα,

(210.b.1) ἃ ἂν φρόνιμοι γενώμεθα, ἅπαντες ἡμῖν ἐπιτρέψουσιν, Ἐλ-
ληνές τε καὶ βάρβαροι καὶ ἄνδρες καὶ γυναῖκες, ποιήσομέν
τε ἐν τούτοις ὅτι ἂν βουλώμεθα, καὶ οὐδείς ἡμᾶς ἐκὼν εἶναι
ἐμποδιεῖ, ἀλλ' αὐτοὶ τε ἐλεύθεροι ἐσόμεθα ἐν αὐτοῖς καὶ

(210.b.5) ἄλλων ἄρχοντες, ἡμέτερά τε ταῦτα ἔσται – ὀνησόμεθα γὰρ
ἀπ' αὐτῶν – εἰς ἃ δ' ἂν νοῦν μὴ κτησώμεθα, οὔτε τις ἡμῖν
ἐπιτρέψει περὶ αὐτὰ ποιεῖν τὰ ἡμῖν δοκοῦντα, ἀλλ' ἐμπο-

(210.c.1) διοῦσι πάντες καθ' ὅτι ἂν δύνωνται, οὐ μόνον οἱ ἀλλότριοι,
ἀλλὰ καὶ ὁ πατήρ καὶ ἡ μήτηρ καὶ εἴ τι τούτων οἰκειότερόν
ἐστιν, αὐτοὶ τε ἐν αὐτοῖς ἐσόμεθα ἄλλων ὑπήκοοι, καὶ ἡμῖν
ἔσται ἀλλότρια· οὐδὲν γὰρ ἀπ' αὐτῶν ὀνησόμεθα. συγχω-

(210.c.5) ρεῖς οὕτως ἔχειν; { – } Συγχωρῶ. { – } Ἄρ' οὖν τῷ φίλοι ἐσόμεθα
καὶ τις ἡμᾶς φιλήσει ἐν τούτοις, ἐν οἷς ἂν ὦμεν ἀνωφελεῖς;

{ – } Οὐ δῆτα, ἔφη. { – } Νῦν ἄρα οὐδὲ σὲ ὁ πατήρ οὐδὲ ἄλλος
ἄλλον οὐδένα φιλεῖ, καθ' ὅσον ἂν ᾗ ἄχρηστος. { – } Οὐκ ἔοικεν,

(210.d.1) ἔφη. { – } Ἐὰν μὲν ἄρα σοφὸς γένη, ὦ παῖ, πάντες σοι φίλοι
καὶ πάντες σοι οἰκεῖοι ἔσονται – χρήσιμος γὰρ καὶ ἀγαθὸς
ἔσῃ – εἰ δὲ μή, σοὶ οὔτε ἄλλος οὐδεὶς οὔτε ὁ πατήρ φίλος
ἔσται οὔτε ἡ μήτηρ οὔτε οἱ οἰκεῖοι. οἷόν τε οὖν ἐπὶ τούτοις,

(210.d.5) ὦ Λύσι, μέγα φρονεῖν, ἐν οἷς τις μήπω φρονεῖ; { – } Καὶ πῶς
ἂν; ἔφη. { – } Εἰ δ' ἄρα σὺ διδασκάλου δέῃ, οὔπω φρονεῖς. { – }
Ἀληθῆ. { – } Οὐδ' ἄρα μεγαλόφρων εἶ, εἵπερ ἄφρων ἔτι. { – } Μὰ
Δία, ἔφη, ὦ Σώκρατες, οὐ μοι δοκεῖ.

[207d] Depois disso, dispunha-me a lhes perguntar qual dos dois era o mais justo e o mais sábio. Nesse ínterim, alguém se aproximou fez Menêxeno se levantar dizendo que o mestre de ginástica o chamava; pareceu-me que ele estava conduzindo o rito. Ele, assim, se foi. E eu perguntei a Lísis:

- Suponho, Lísis, que seu pai e sua mãe o amem muito, não?
- Certamente – respondeu.
- Então, eles gostariam que você fosse o mais feliz possível, não é?
- [207e]** — Como não?
- E lhe parece ser feliz o homem que é escravo e ao qual não é permitido fazer nada daquilo que deseja?
- Por Zeus, claro que não, a meu ver!
- Então, se seu pai e sua mãe o amam e desejam que você venha a ser feliz, é claro que cuidam de todas as formas para que você seja feliz, não é?
- E como não seria?
- Portanto, permitem que você faça aquilo que quer e não o reprovam nem o impedem de fazer o que deseja.
- Não, por Zeus, Sócrates, pelo contrário, impedem-me de fazer muitas coisas.
- Como assim? – disse eu. Embora queiram que seja feliz, **[208a]** impedem-no de fazer aquilo que quer? Diga-me o seguinte: se desejasse subir em um carro de seu pai e assumir as rédeas em uma corrida, eles não lhe permitiriam, mas o impediriam, não é?
- Por Zeus! É claro que não me permitiriam.
- Mas, então, a quem permitiriam?
- Há um auriga que recebe salário do meu pai.
- O que está me dizendo? Confiam mais em um empregado do que em você para que ele faça o que quiser com os cavalos e, além disso, **[208b]** dão-lhe dinheiro por isso?
- E daí? – perguntou
- Mas creio que lhe permitiriam conduzir uma parelha de mulas e, se você quisesse pegar um chicote e açoitá-las, eles o deixariam fazê-lo.
- Como poderiam permitir isso?
- Como assim? – perguntei. A ninguém é permitido açoitá-las?
- Claro que sim – retrucou – ao tratador.
- Ele é um escravo ou um homem livre?
- Um escravo – respondeu.
- Ora, eles têm mais em conta um escravo do que você, filho deles, segundo parece, e confiam mais a ele as próprias coisas do que a você e permitem que ele faça o que quiser, enquanto **[208c]** impedem você de fazê-lo? Responda-me ainda o seguinte: permitem que governe a si próprio ou nem isso confiam a você?

— E como confiariam? – disse ele.

— Mas então alguém o governa?

— Aquele ali, o pedagogo.

— E ele não é um escravo, é?

— E como não seria? É um dos nossos escravos.

— Que terrível! – repliquei. Ser livre, mas ser governado por um escravo! E o que faz esse pedagogo enquanto o governa?

— Obviamente me leva ao professor – respondeu.

— Porventura, também eles, os professores, não o governam?

[208d] — Com certeza.

— Portanto, muitos senhores e governantes seu pai de bom grado impõe-lhe. E quando você vai para casa junto de sua mãe, acaso ela permite, sempre que está tecendo, que você faça o quiser com a lâ ou com o tear para vê-lo contente? Por certo, ela não o impede de mexer na espátula, na lançadeira ou em qualquer outro instrumento de tecer. Ele, rindo, declarou:

— Por Zeus, **[208e]** Sócrates, não somente me impede de fazê-lo, como também me açoitaria, se eu mexesse nessas coisas.

— Héracles! – tornei eu. Mas você não desrespeitou seu pai ou sua mãe de alguma forma, certo?

— Por Zeus, é claro que não! – respondeu.

— Mas por que, então, impedem-no terrivelmente de ser feliz e de fazer o que quiser e educam-no submetendo-o ao longo de todo o dia a uma condição contínua de servidão, em suma, sem fazer nada do que deseja? Consequentemente, parece que nenhuma utilidade tem tanta riqueza para você, já que todos **[209a]** a dirigem ao invés de você e, até mesmo a sua pessoa, tão bem-nascida, também é comandada e zelada por outrem. Então, você nada governa, Lísis, e não faz nada daquilo que deseja.

— Pois ainda não tenho idade, Sócrates – retrucou.

— Temo que não seja por isso que eles o impeçam, filho de Demócrates, visto que ao menos em uma coisa, suponho eu, seu pai e sua mãe confiam em você e não esperam até que tenha idade: quando querem que alguém leia ou escreva algo para eles, é você, presumo eu, **[209b]** quem preferencialmente escolhem entre os da casa. Não é?

— Sim, naturalmente – disse.

— Então, você pode, nesse caso, escrever as letras como quiser: em primeiro ou segundo lugar. E o mesmo vale para a leitura. E quando você pega a lira, acho que nem seu pai nem sua mãe impedem-no de tocar as cordas que quiser, nem de usar os dedos ou o plectro para tocá-la. Ou proibem-no?

— Não me proibem, de fato.

— Qual então, Lísis, poderia ser a causa de, nestes casos, [209c] não o proibirem, mas naquelas outras coisas que dissemos há pouco, proibirem-no?

— Porque nestes assuntos, penso eu, tenho conhecimento, ao passo que naqueles, não.

— Muito bem, meu bom rapaz! – falei. Portanto, não é a idade que seu pai aguarda para lhe confiar tudo; mas no dia em que considerar que você é mais sábio do que ele, então ele confiará a si próprio e os seus negócios a você.

— É assim mesmo que penso – replicou.

— Pois bem! – disse eu. E então? Acaso o seu vizinho não terá o mesmo critério que seu pai em relação a você? [209d] Acha que ele confiará a você a administração da própria casa quando considerar que você é mais sábio do que ele na administração doméstica, ou acha que ele mesmo assumirá essa função?

— Acho que a confiará a mim.

— E então? Acha que os atenienses não lhe confiarão os seus negócios, quando perceberem que é suficientemente sábio?

— Acho que sim.

— Por Zeus! – exclamei. E quanto ao Grande Rei? Por acaso ele confiaria ao filho mais velho, a quem cabe o governo da Ásia, acrescentar o que ele quisesse ao molho durante o cozimento da carne? [209e] Ou confiaria essa tarefa a nós, se, depois de irmos até ele, lhe mostrássemos que somos mais sábios do que o seu filho no preparo das refeições?

— É evidente que confiaria a nós – respondeu.

— E não permitiria que ele acrescentasse nada ao molho, quanto a nós, mesmo se quiséssemos jogar um torrão de sal, ele o permitiria.

— Como não?

— E se o seu filho machucasse os olhos? Acaso ele permitiria que seu filho tocasse nos próprios [210a] olhos, se não o considerasse médico, ou o proibiria?

— Ele o proibiria.

— E se ele nos considerasse médicos e quiséssemos abrir seus olhos para salpicar cinzas, suponho que ele não nos impediria por acreditar que pensamos corretamente.

— Tem razão.

— Porventura ele não confiaria também a nós, mais do que a si próprio e a seu filho, todas as outras coisas nas quais lhe parecêssemos ser mais sábios do que eles?

— Necessariamente, Sócrates.

— Portanto, eis o que acontece, caro Lísis – disse eu. Nas coisas em que **[210b]** nos tornarmos sábios, todos confiarão em nós – gregos e bárbaros, homens e mulheres – e, nesse âmbito, faremos o que quisermos sem que ninguém de bom grado nos impeça. E, em relação a essas coisas, nós mesmos seremos livres e controlaremos os demais, e nos apoderaremos delas – pois tiraremos vantagens delas. Entretanto, nas coisas em que não tivermos compreensão, ninguém confiará que façamos o que nos parecer conveniente. Pelo contrário, **[210c]** todos nos impedirão o quanto puderem, não somente pessoas estranhas, como também o nosso pai, a nossa mãe ou qualquer um que nos seja ainda mais íntimo do que eles. Nesse âmbito, nós mesmos obedeceremos a outrem e aquelas coisas nos serão alheias, pois nenhuma vantagem tiraremos delas. Concorda que é assim que sucede?

— Concordo.

— Por acaso, então, seremos amigos de alguém e alguém gostará de nós naquilo em que formos inúteis?

— De fato não – respondeu.

— Neste caso, portanto, nem o seu pai o ama, nem ninguém ama a quem quer que seja na medida em que se é inútil.

— Parece que não – disse.

[210d] — Contudo, se se tornar sábio, meu bom garoto, então todos serão seus amigos e todos ficarão íntimos de você, pois lhes será útil e bom. Mas se não se tornar sábio, ninguém será seu amigo, seja seu pai, sua mãe ou seus familiares. É possível então, Lísis, ser arrogante naquilo que ainda não se compreende?

— Como seria possível? – disse ele.

— Portanto, se você precisa de um professor, ainda não tem compreensão.

— É verdade.

— Portanto, não pode ser um rapaz arrogante, se ainda é, de fato, ignorante.

II – *Lísis*, 212a8-213e4

Καί μοι εἰπέ· ἐπειδάν τίς τινα φιλή, πότερος ποτέρου

[212b1] φίλος γίγνεται, ὁ φιλῶν τοῦ φιλουμένου ἢ ὁ φιλούμενος

τοῦ φιλοῦντος· ἢ οὐδέν διαφέρει; { – } Οὐδέν, ἔφη, ἔμοιγε

δοκεῖ διαφέρειν. { – } Πῶς λέγεις; ἦν δ' ἐγώ· ἀμφοτέροι ἄρα

ἀλλήλων φίλοι γίνονται, ἐὰν μόνος ὁ ἕτερος τὸν ἕτερον

[212b5] φιλή; { – } Ἔμοιγε, ἔφη, δοκεῖ. { – } Τί δέ; οὐκ ἔστιν φιλοῦντα

μὴ ἀντιφιλεῖσθαι ὑπὸ τούτου ὃν ἂν φιλή; { – } Ἔστιν. { – } Τί δέ;

ἄρα ἔστιν καὶ μισεῖσθαι φιλοῦντα; οἷόν που ἐνίστε δοκοῦσι

καὶ οἱ ἐρασταὶ πάσχειν πρὸς τὰ παιδικά· φιλοῦντες γὰρ

[212c1] ὥς οἷόν τε μάλιστα οἱ μὲν οἷονται οὐκ ἀντιφιλεῖσθαι, οἱ

δὲ καὶ μισεῖσθαι. ἢ οὐκ ἀληθὲς δοκεῖ σοι τοῦτο; { – }

Σφόδρα γε, ἔφη, ἀληθές. { – } Οὐκοῦν ἐν τῷ τοιούτῳ, ἦν δ'

ἐγώ, ὁ μὲν φιλεῖ, ὁ δὲ φιλεῖται; { – } Ναί. { – } Πότερος οὖν ἀν-

[212c5] τῶν ποτέρου φίλος ἐστίν; ὁ φιλῶν τοῦ φιλουμένου, ἐάντε

καὶ ἀντιφιλήται ἐάντε καὶ μισῇται, ἢ ὁ φιλούμενος τοῦ

φιλοῦντος; ἢ οὐδέτερος αὖ ἐν τῷ τοιούτῳ οὐδετέρου φίλος

ἐστίν, ἂν μὴ ἀμφοτέροι ἀλλήλους φιλῶσιν; { – } Ἔοικε γοῦν

[212d1] οὕτως ἔχειν. { – } Ἀλλοίως ἄρα νῦν ἡμῖν δοκεῖ ἢ πρότερον

ἔδοξεν. τότε μὲν γάρ, εἰ ὁ ἕτερος φιλοῖ, φίλῳ εἶναι ἄμφω·

νῦν δέ, ἂν μὴ ἀμφοτέροι φιλῶσιν, οὐδέτερος φίλος. { – } Κιν-

δυνεύει, ἔφη. { – } Οὐκ ἄρα ἐστὶν φίλον τῷ φιλοῦντι οὐδὲν μὴ

[212d5] οὐκ ἀντιφιλοῦν. { – } Οὐκ ἔοικεν. { – } Οὐδ' ἄρα φίλιπποι εἰσιν

οὓς ἂν οἱ ἵπποι μὴ ἀντιφιλῶσιν, οὐδὲ φιλόρτυγες, οὐδ' αὖ

φιλόκυνες γε καὶ φίλινοι καὶ φιλογυμνασταὶ καὶ φιλόσοφοι,

ἂν μὴ ἡ σοφία αὐτοὺς ἀντιφιλή. ἢ φιλοῦσι μὲν ταῦτα

[212e1] ἕκαστοι, οὐ μέντοι φίλα ὄντα, ἀλλὰ ψεύδεθ' ὁ ποιητής, ὃς

ἔφη –

[212e2]

ὄλβιος, ὃ παῖδες τε φίλοι καὶ μώνυχες ἵπποι

καὶ κύνες ἀγρευταὶ καὶ ξένος ἀλλοδαπός;

[212e4]

[212e5] { – } Οὐκ ἔμοιγε δοκεῖ, ἦ δ' ὅς. { – } Ἀλλ' ἀληθῆ δοκεῖ λέγειν σοι;
 { – } Ναί. { – } Τὸ φιλούμενον ἄρα τῷ φιλοῦντι φίλον ἐστίν, ὥς
 ἔοικεν, ὃ Μενέξενε, ἐάντε φιλῇ ἐάντε καὶ μισῇ· οἷον καὶ
 τὰ νεωστὶ γεγονότα παιδία, τὰ μὲν οὐδέπω φιλοῦντα, τὰ
 [213a1] δὲ καὶ μισοῦντα, ὅταν κολάζεται ὑπὸ τῆς μητρὸς ἢ ὑπὸ τοῦ
 πατρὸς, ὅμως καὶ μισοῦντα ἐν ἐκείνῳ τῷ χρόνῳ πάντων
 μάλιστα ἐστὶ τοῖς γονεῦσι φίλτατα. { – } Ἐμοιγε δοκεῖ, ἔφη,
 οὕτως ἔχειν. { – } Οὐκ ἄρα ὁ φιλῶν φίλος ἐκ τούτου τοῦ λόγου,
 [213a5] ἀλλ' ὁ φιλούμενος. { – } Ἔοικεν. { – } Καὶ ὁ μισούμενος ἐχθρὸς
 ἄρα, ἀλλ' οὐχ ὁ μισῶν. { – } Φαίνεται. { – } Πολλοὶ ἄρα ὑπὸ τῶν
 ἐχθρῶν φιλοῦνται, ὑπὸ δὲ τῶν φίλων μισοῦνται, καὶ τοῖς
 [213b1] μὲν ἐχθροῖς φίλοι εἰσίν, τοῖς δὲ φίλοις ἐχθροί, εἰ τὸ φιλού-
 μενον φίλον ἐστὶν ἀλλὰ μὴ τὸ φιλοῦν. καίτοι πολλή
 ἀλογία, ὃ φίλε ἐταῖρε, μᾶλλον δὲ οἶμαι καὶ ἀδύνατον, τῷ
 τε φίλῳ ἐχθρὸν καὶ τῷ ἐχθρῷ φίλον εἶναι. { – } Ἀληθῆ, ἔφη,
 [213b5] ἔοικας λέγειν, ὃ Σώκρατες. { – } Οὐκοῦν εἰ τοῦτ' ἀδύνατον, τὸ
 φιλοῦν ἂν εἴη φίλον τοῦ φιλουμένου. { – } Φαίνεται. { – } Τὸ
 μισοῦν ἄρα πάλιν ἐχθρὸν τοῦ μισουμένου. { – } Ἀνάγκη. { – } Οὐ-
 κοῦν ταῦτά ἡμῖν συμβήσεται ἀναγκαῖον εἶναι ὁμολογεῖν,
 [213c1] ἅπερ ἐπὶ τῶν πρότερον, πολλάκις φίλον εἶναι μὴ φίλου,
 πολλάκις δὲ καὶ ἐχθροῦ, ὅταν ἢ μὴ φιλοῦν τις φιλῇ ἢ καὶ
 μισοῦν φιλῇ· πολλάκις δ' ἐχθρὸν εἶναι μὴ ἐχθροῦ ἢ καὶ
 φίλου, ὅταν ἢ <μὴ> μισοῦν τις μισῇ ἢ καὶ φιλοῦν μισῇ. { – }
 [213c5] Κινδυνεύει, ἔφη. { – } Τί οὖν δὴ χρησώμεθα, ἦν δ' ἐγώ, εἰ μήτε
 οἱ φιλοῦντες φίλοι ἔσονται μήτε οἱ φιλούμενοι μήτε οἱ
 φιλοῦντές τε καὶ φιλούμενοι; ἀλλὰ καὶ παρὰ ταῦτα ἄλλους
 τινὰς ἔτι φήσομεν εἶναι φίλους ἀλλήλοις γιγνομένους; { – }
 Οὐ μὰ τὸν Δία, ἔφη, ὃ Σώκρατες, οὐ πάνυ εὐπορῶ ἔγωγε.
 [213d1] { – } Ἄρα μή, ἦν δ' ἐγώ, ὃ Μενέξενε, τὸ παράπαν οὐκ ὀρθῶς
 ἐζητοῦμεν; { – } Οὐκ ἔμοιγε δοκεῖ, ὃ Σώκρατες, ἔφη, ὁ Λύσις,
 καὶ ἅμα εἰπὼν ἠρυθρίασεν· ἐδόκει γάρ μοι ἄκοντ' αὐτὸν
 ἐκφεύγειν τὸ λεχθὲν διὰ τὸ σφόδρα προσέχειν τὸν νοῦν
 [213d5] τοῖς λεγομένοις, δηλὸς δ' ἦν καὶ ὅτε ἠκροᾶτο οὕτως ἔχων.

Ἐγὼ οὖν βουλόμενος τόν τε Μενέξενον ἀναπαῦσαι καὶ
 ἐκείνου ἡσθεῖς τῇ φιλοσοφίᾳ, οὕτω μεταβαλὼν πρὸς τὸν
[213e1] Λύσιν ἐποιούμην τοὺς λόγους, καὶ εἶπον· ὦ Λύσι, ἀληθῆ
 μοι δοκεῖς λέγειν ὅτι εἰ ὀρθῶς ἡμεῖς ἐσκοποῦμεν, οὐκ ἄν
 ποτε οὕτως ἐπλανώμεθα. ἀλλὰ ταύτη μὲν μηκέτι ἴωμεν –
 καὶ γὰρ χαλεπὴ τίς μοι φαίνεται ὥσπερ ὁδὸς ἢ σκέψις

Diga-me então:

— Quando alguém ama outrem, qual dos dois **[212b]** vem a ser amigo do outro: quem ama é amigo de quem é amado, ou quem é amado é amigo de quem ama? Ou não há diferença?

— A meu ver, não parece haver diferença – respondeu Menêxeno.

— Como assim? – retruquei. Ambos, então, vêm a ser amigos reciprocamente, mesmo se apenas um dos dois amar o outro?

— Sim, é o que me parece – disse.

— Mas, e aí? Não é possível que aquele que ama não seja correspondido por quem ele ama?

— É possível.

— E então? Não é possível também que aquele que ama seja odiado? Por exemplo, é o que parece ocorrer, às vezes, aos amantes que sofrem pelos seus favoritos: mesmo **[c]** amando da forma mais intensa possível, uns pensam que não são correspondidos, ao passo que outros pensam até mesmo que são odiados. Ou isso não lhe parece ser verdade?

— Obviamente é verdade – disse.

— Bem, nessa condição, um deles ama, enquanto o outro é amado? – perguntei.

— Sim – respondeu.

— Então, qual dos dois é amigo do outro? O amante do amado – quer seja correspondido quer seja odiado – ou o amado do amante? Ou ainda, em tal condição, nenhum dos dois é amigo do outro, na medida em que ambos não se amam reciprocamente?

[d] — Parece ser este o caso – respondeu.

— Portanto, agora nossa opinião é diversa da anterior. Pois há pouco admitíamos que, se um deles amasse o outro, ambos seriam amigos; mas agora, se ambos não amarem, nenhum dos dois será amigo do outro.

— É bem possível – disse ele.

— Portanto, nada será amigo do amante se ele não for correspondido.

— Parece que não – falou.

— Por conseguinte, tampouco há amantes de cavalos, se os cavalos não correspondem ao seu amor, nem amantes de codornas, de cães, de vinhos, de ginástica, nem mesmo amantes da sabedoria, se a sabedoria não corresponder ao seu amor. Ou todos eles [e] amam essas coisas, mesmo que elas não sejam suas amigas, de modo que está mentindo o poeta quando diz:

“feliz daquele que tem como amigos crianças, cavalos de um só casco,
cães de caça e hóspedes de outras terras”⁷²?

— Não acredito nisso – disse.

— Parece-lhe, ao contrário, que ele diz a verdade?

— Sim.

— Então, o amado é amigo do amante, segundo parece, Menêxeno, quer ele o ame, quer o odeie. É o caso das crianças muito novas: umas ainda nem amam, [213a] enquanto outras já odeiam, como quando são castigadas pela mãe ou pelo pai. Entretanto, ainda que sintam ódio naquele momento, são os entes mais queridos aos pais.

— Parece-me que é isso o que acontece – disse

— Portanto, segundo esse raciocínio, o amante não é amigo, e sim o amado.

— Parece que sim.

— Por conseguinte, quem é odiado é inimigo, e não quem odeia.

— É claro.

— Muitos, portanto, são amados pelos inimigos e são odiados pelos amigos; isto é, [b] são amigos dos inimigos e inimigos dos amigos, se amigo é o amado e não o amante. Todavia, meu caro companheiro, isso é um grande absurdo e acho que é impossível alguém ser inimigo do amigo e amigo do inimigo.

— Parece que falas a verdade, Sócrates.

— Então, se isso é impossível, o amante seria amigo de quem é amado.

⁷² Esses versos são de uma elegia de Sólon (Diehl, 13). Sólon era considerado o maior legislador ateniense e foi um dos Sete Sábios da Grécia Antiga.

— É claro.

— Por conseguinte, quem odeia é inimigo de quem é odiado.

— Necessariamente.

— Então, vem a ser necessário que concordemos [c] com as mesmas coisas com as quais concordamos antes: muitas vezes se é amigo de quem não é amigo, muitas vezes se é amigo até mesmo de um inimigo, quando alguém ama quem não o ama ou ama até mesmo quem o odeia. Por outro lado, muitas vezes se é inimigo de quem não é inimigo até mesmo de quem é amigo, quando alguém odeia quem não o odeia ou odeia até mesmo quem o ama.

— É provável que sim – respondeu.

— O que devemos fazer então, se não são amigos nem aqueles que amam, nem aqueles que são amados e nem aqueles que amam e são amados? Ou ainda podemos indicar, além desses, outros casos em que uns são amigos de outros?

— Não, por Zeus, Sócrates, eu não acho que encontraremos uma boa solução – disse ele.

[d] — Não seria o caso, Menêxeno, de não termos investigado de modo totalmente correto?

— A mim, pelo menos, parece ser o caso, Sócrates – disse Lísis, e, assim que falou, enrubesceu.

Pareceu-me que o que ele disse escapou-lhe sem querer porque prestava muita atenção à discussão, disposição que já era evidente enquanto escutava a conversa. Assim, querendo dar uma folga a Menêxeno e contente com o amor ao saber de Lísis, voltei-me para este último e proferi as seguintes palavras:

— Parece-me que diz a verdade, Lísis [e], ao afirmar que, se tivéssemos investigado corretamente, de modo nenhum teríamos divagado tanto. Contudo, não mais sigamos nessa direção – de fato, a investigação configura-se para mim como um difícil caminho!

APÊNDICE

ΕΥΘΥΔΗΜΟΣ

[271.a.1] {KP.} Τίς ἦν, ὃ Σώκρατες, ὃ χθὲς ἐν Λυκείῳ διελέγου;
ἢ πολὺς ὑμᾶς ὄχλος περιειστήκει, ὥστ' ἔγωγε βουλόμενος
ἀκούειν προσελθὼν οὐδὲν οἴός τ' ἢ ἀκοῦσαι σαφές· ὑπερκύψας
μέντοι κατεῖδον, καὶ μοι ἔδοξεν εἶναι ξένος τις ὃ διελέγου.

[271.a.5] τίς ἦν;

{ΣΩ.} Πότερον καὶ ἐρωτᾷς, ὃ Κρίτων; οὐ γὰρ εἷς ἀλλὰ
δύ' ἦστην.

{KP.} Ὅν μὲν ἐγὼ λέγω, ἐκ δεξιᾶς τρίτος ἀπὸ σοῦ καθῆστο·

[271.b.1] ἐν μέσῳ δ' ὑμῶν τὸ Ἀξιόχου μειράκιον ἦν. καὶ μάλα πολὺ,
ὃ Σώκρατες, ἐπιδεδωκέναι μοι ἔδοξεν, καὶ τοῦ ἡμετέρου οὐ
πολύ τι τὴν ἡλικίαν διαφέρειν Κριτοβούλου. ἀλλ' ἐκεῖνος
μὲν σκληρὸς, οὗτος δὲ προφερὴς καὶ καλὸς καὶ ἀγαθὸς τὴν

[271.b.5] ὄψιν.

{ΣΩ.} Εὐθύδημος οὗτός ἐστιν, ὃ Κρίτων, ὃν ἐρωτᾷς, ὁ δὲ
παρ' ἐμὲ καθήμενος ἐξ ἀριστερᾶς ἀδελφὸς τούτου, Διονυσό-
δωρος· μετέχει δὲ καὶ οὗτος τῶν λόγων.

{KP.} Οὐδέτερον γινώσκω, ὃ Σώκρατες. καινοὶ τινες αὖ

[271.c.1] οὔτοι, ὥς ἔοικε, σοφισταί· ποδαποὶ; καὶ τίς ἡ σοφία;

{ΣΩ.} Οὔτοι τὸ μὲν γένος, ὥς ἐγὼμαι, ἐντεῦθεν ποθέν
εἰσιν ἐκ Χίου, ἀπώκησαν δὲ ἐς Θουρίους, φεύγοντες δὲ
ἐκεῖθεν πόλλ' ἤδη ἔτη περὶ τούσδε τοὺς τόπους διατρίβουσιν.

[271.c.5] ὁ δὲ σὺ ἐρωτᾷς τὴν σοφίαν αὐτοῖν, θαυμασία, ὃ Κρίτων·

πάσσοφοι ἀτεχνῶς τῷ γε, οὐδ' ἤδη πρὸ τοῦ ὅτι εἶεν οἱ
παγκρατιασταί. τούτῳ γὰρ ἔστον κομιδῇ παμμάχῳ. οὐ κατὰ
τὸ Ἀκαρνᾶνε ἐγενέσθην τὸ παγκρατιαστὰ ἀδελφῷ· ἐκείνῳ

[271.d.1] μὲν γὰρ τῷ σώματι μόνον οἶω τε μάχεσθαι, τούτῳ δὲ πρῶτον
μὲν τῷ σώματι δεινотάτῳ ἔστων [καὶ μάχῃ, ἢ πάντων ἔστι
κρατεῖν] – ἐν ὅπλοις γὰρ αὐτῷ τε σοφῶ πάνυ μάχεσθαι καὶ

[272.a.1] ἄλλον, ὃς ἂν διδῷ μισθόν, οἶω τε ποιῆσαι – ἔπειτα τὴν ἐν
τοῖς δικαστηρίοις μάχην κρατίστῳ καὶ ἀγωνίσασθαι καὶ
ἄλλον διδάξαι λέγειν τε καὶ συγγράφεσθαι λόγους οἷους
εἰς τὰ δικαστήρια. πρὸ τοῦ μὲν οὖν ταῦτα δεινὸν ἦστην

[272.a.5] μόνον, νῦν δὲ τέλος ἐπιτεθήκατον παγκρατιαστικῇ τέχνῃ. ἢ
γὰρ ἦν λοιπὴ αὐτοῖν μάχῃ ἀργός, ταύτην νῦν ἐξείργασθον,
ὥστε μηδ' ἂν ἓνα αὐτοῖς οἷόν τ' εἶναι μηδ' ἀντᾶραι· οὕτω
δεινὸν γεγόνατον ἐν τοῖς λόγοις μάχεσθαι τε καὶ ἐξελέγγειν

[272.b.1] τὸ αἰεὶ λεγόμενον, ὁμοίως ἄντε ψεῦδος ἄντε ἀληθὲς ἦ. ἐγὼ
μὲν οὖν, ὃ Κρίτων, ἐν νῶ ἔχω τοῖν ἀνδροῖν παραδοῦναι
ἐμαυτόν· καὶ γὰρ φατον ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ ποιῆσαι ἂν καὶ
ἄλλον ὄντινοῦν τὰ αὐτὰ ταῦτα δεινόν.

[272.b.5] {KP.} Τί δέ, ὃ Σώκρατες; οὐ φοβῇ τὴν ἡλικίαν, μὴ ἤδη
πρεσβύτερος ἦς;

{ΣΩ.} Ἥκιστα γε, ὃ Κρίτων· ἱκανὸν τεκμήριον ἔχω καὶ
παραμύθιον τοῦ μὴ φοβεῖσθαι. αὐτῷ γὰρ τούτῳ, ὥς ἔπος
εἰπεῖν, γέροντε ὄντε ἠρξάσθην ταύτης τῆς σοφίας ἣς ἔγωγε

[272.b.10] ἐπιθυμῶ, τῆς ἐριστικῆς· πέρυσιν ἢ προπέρυσιν οὐδέπω ἦστην

[272.c.1] σοφώ. ἀλλ' ἐγὼ ἐν μόνον φοβοῦμαι, μὴ αὖ ὄνειδος τοῖν ξένοιν περιάψω, ὥσπερ Κόννω τῷ Μητροβίου, τῷ κιθαριστῇ, ὃς ἐμὲ διδάσκει ἔτι καὶ νῦν κιθαρίζειν· ὁρῶντες οὖν οἱ παῖδες οἱ συμφοιτηταί μοι ἐμοῦ τε καταγελῶσι καὶ τὸν Κόννον

[272.c.5] καλοῦσι γεροντοδιδάσκαλον. μὴ οὖν καὶ τοῖν ξένοιν τις ταῦτόν τοῦτο ὀνειδίσει· οἱ δ' αὐτὸ τοῦτο ἴσως φοβούμενοι τάχα με οὐκ ἂν ἐθέλοιεν προσδέξασθαι. ἐγὼ δ', ὦ Κρίτων, ἐκεῖσε μὲν ἄλλους πέπεικα συμμαθητάς μοι φοιτᾶν πρε-

[272.d.1] σβύτας, ἐνταῦθα δέ γε ἐτέρους πειράσομαι πείθειν. καὶ σὺ τί οὐ συμφοιτᾷς; ὥς δὲ δέλεαρ αὐτοῖς ἄξομεν τοὺς σοὺς ὑεῖς· ἐφιέμενοι γὰρ ἐκείνων οἶδ' ὅτι καὶ ἡμᾶς παιδεύσουσιν.

{KP.} Ἀλλ' οὐδὲν κωλύει, ὦ Σώκρατες, ἐάν γε σοὶ δοκῇ.

[272.d.5] πρῶτον δέ μοι διήγησαι τὴν σοφίαν τοῖν ἀνδροῖν τίς ἐστιν, ἵνα εἰδῶ ὅτι καὶ μαθησόμεθα.

{ΣΩ.} Οὐκ ἂν φθάνοις ἀκούων· ὥς οὐκ ἂν ἔχοιμί γε εἰπεῖν ὅτι οὐ προσεῖχον τὸν νοῦν αὐτοῖν, ἀλλὰ πάνυ καὶ προσεῖχον καὶ μέμνημαι, καὶ σοὶ πειράσομαι ἐξ ἀρχῆς ἅπαντα διηγῆ-

[272.e.1] σασθαι. κατὰ θεὸν γάρ τινα ἔτυχον καθήμενος ἐνταῦθα, οὔπερ σὺ με εἶδες, ἐν τῷ ἀποδυτηρίῳ μόνος, καὶ ἤδη ἐν νῶ εἶχον ἀναστῆναι· ἀνισταμένου δέ μου ἐγένετο τὸ εἰωθὸς σημεῖον τὸ δαιμόνιον. πάλιν οὖν ἐκαθεζόμην, καὶ ὀλίγῳ

[273.a.1] ὕστερον εἰσέρχεσθον τούτῳ – ὃ τ' Εὐθύδημος καὶ ὁ Διονυσόδωρος – καὶ ἄλλοι μαθηταὶ ἅμα αὖ πολλοὶ ἐμοὶ δοκεῖν· εἰσελθόντες δὲ περιπατεῖτην ἐν τῷ καταστέγῳ δρόμῳ. καὶ οὐπω τούτῳ δὴ ἢ τρεῖς δρόμους περιεληλυθότε ἦστην,

[273.a.5] καὶ εἰσέρχεται Κλεινίας, ὃν σὺ φῆς πολὺ ἐπιδεδωκέναι, ἀληθῆ λέγων· ὀπισθεν δὲ αὐτοῦ ἐραστὰ πάνυ πολλοὶ τε καὶ ἄλλοι καὶ Κτήσιππος, νεανίσκος τις Παιανιεύς, μάλα καλὸς τε κάγαθος τὴν φύσιν, ὅσον μὴ ὑβριστῆς [δὲ] διὰ τὸ

[273.b.1] νέος εἶναι. ἰδὼν οὖν με ὁ Κλεινίας ἀπὸ τῆς εἰσόδου μόνον καθήμενον, ἄντικρυς ἰὼν παρεκαθέζετο ἐκ δεξιᾶς, ὥσπερ καὶ σὺ φῆς. ἰδόντες δὲ αὐτὸν ὃ τε Διονυσόδωρος καὶ ὁ Εὐθύ-

δημος πρῶτον μὲν ἐπιστάντες διελεγέσθην ἀλλήλοιν, ἄλλην

[273.b.5] καὶ ἄλλην ἀποβλέποντες εἰς ἡμᾶς – καὶ γὰρ πάνυ αὐτοῖν προσεῖχον τὸν νοῦν – ἔπειτα ἰόντες ὁ μὲν παρὰ τὸ μειράκιον ἐκαθέζετο, ὁ Εὐθύδημος, ὁ δὲ παρ' αὐτὸν ἐμὲ ἐξ ἀριστερᾶς, οἱ δ' ἄλλοι ὥς ἕκαστος ἐτύγγανεν.

[273.c.1] Ἦσπαζόμην οὖν αὐτῷ ἄτε διὰ χρόνου ἑωρακώς· μετὰ δὲ τοῦτο εἶπον πρὸς τὸν Κλεινίαν· ὦ Κλεινία, τῷδε μέντοι τῷ ἄνδρῳ σοφώ, Εὐθύδημός τε καὶ Διονυσόδωρος, οὐ τὰ σμικρὰ ἀλλὰ τὰ μεγάλα· τὰ γὰρ περὶ τὸν πόλεμον πάντα ἐπί-

[273.c.5] στασθον, ὅσα δεῖ τὸν μέλλοντα ἀγαθὸν στρατηγὸν ἔσεσθαι, τὰς τε τάξεις καὶ τὰς ἡγεμονίας τῶν στρατοπέδων καὶ [ὅσα] ἐν ὅπλοις μάχεσθαι [διδασκτέον]· οἶω τε δὲ καὶ ποιῆσαι δυνατόν εἶναι αὐτὸν αὐτῷ βοηθεῖν ἐν τοῖς δικαστηρίοις, ἂν τις αὐτὸν ἀδικῇ.

[273.d.1] Εἰπὼν οὖν ταῦτα κατεφρονήθη ὑπ' αὐτοῖν· ἐγελασάτην οὖν ἅμφω βλέψαντες εἰς ἀλλήλῳ, καὶ ὁ Εὐθύδημος εἶπεν· Οὔτοι ἔτι ταῦτα, ὦ Σώκρατες, σπουδάζομεν, ἀλλὰ παρέργοις

αὐτοῖς χρώμεθα.

[273.d.5] Κἀγὼ θαυμάσας εἶπον· Καλὸν ἂν που τὸ ἔργον ὑμῶν εἴη, εἰ τηλικαῦτα πράγματα πάρεργα ὑμῖν τυγχάνει ὄντα, καὶ πρὸς θεῶν εἵπετόν μοι τί ἐστὶ τοῦτο τὸ καλόν.

Ἀρετὴν, ἔφη, ὃ Σώκρατες, οἰόμεθα οἶω τ' εἶναι παραδοῦναι κάλλιστ' ἀνθρώπων καὶ τάχιστα.

[273.e.1] Ὡ Ζεῦ, οἶον, ἦν δ' ἐγώ, λέγετον πρᾶγμα· πόθεν τοῦτο τὸ ἔρμαιον ἠϋρέτην; ἐγὼ δὲ περὶ ὑμῶν διανοοῦμην ἔτι, ὥσπερ νυνδὴ ἔλεγον, ὡς τὸ πολὺ τοῦτο δεινοῖν ὄντοιν, ἐν ὅπλοις μάχεσθαι, καὶ ταῦτα ἔλεγον περὶ σφῶν· ὅτε γὰρ τὸ πρότερον

[273.e.5] ἐπεδημησάτην, τοῦτο μέμνημαι σφῶ ἐπαγγελλομένω. εἰ δὲ νῦν ἀληθῶς ταύτην τὴν ἐπιστήμην ἔχετον, ἴλεω εἶτον –

ἀτεχνῶς γὰρ ἔγωγε σφῶ ὥσπερ θεῶ προσαγορεύω, συγ-

[274.a.1] γνώμην δεόμενος ἔχειν μοι τῶν ἔμπροσθεν εἰρημένων. ἀλλ' ὁρᾶτον, ὃ Εὐθύδημέ τε καὶ Διονυσόδωρε, εἰ ἀληθῆ λέγετον· ὑπὸ γὰρ τοῦ μεγέθους τοῦ ἐπαγγέλματος οὐδὲν θαυμαστὸν ἀπιστεῖν.

[274.a.5] Ἀλλ' εὖ ἴσθι, ὃ Σώκρατες, [ἔφατον,] τοῦτο οὕτως ἔχον. Μακαρίζω ἄρ' ὑμᾶς ἔγωγε τοῦ κτήματος πολὺ μᾶλλον ἢ μέγαν βασιλέα τῆς ἀρχῆς· τοσόνδε δέ μοι εἶπετον, εἰ ἐν νῶ ἔχετον ἐπιδεικνύναι ταύτην τὴν σοφίαν, ἢ πῶς σφῶν βεβούλευται.

[274.a.10] Ἐπ' αὐτό γε τοῦτο πάρεσμεν, ὃ Σώκρατες, ὡς ἐπιδείζοντε

[274.b.1] καὶ διδάζοντε, ἐάν τις ἐθέλῃ μανθάνειν.

Ἀλλ' ὅτι μὲν ἐθελήσουσιν ἅπαντες οἱ μὴ ἔχοντες, ἐγὼ ὑμῖν ἐγγυῶμαι, πρῶτος μὲν ἐγώ, ἔπειτα δὲ Κλεινίας οὐτοσί, πρὸς δ' ἡμῖν Κτήσιππος τε ὅδε καὶ οἱ ἄλλοι οὗτοι, ἦν δ' ἐγώ

[274.b.5] δεικνὺς αὐτῶ τοὺς ἐραστὰς τοὺς Κλεινίου· οἱ δὲ ἐτύγχανον ἡμᾶς ἤδη περιεστάμενοι. ὁ γὰρ Κτήσιππος ἔτυχε πόρρω καθεζόμενος τοῦ Κλεινίου – κάμοι δοκεῖν ὡς ἐτύγχανεν ὁ

Εὐθύδημος ἐμοὶ διαλεγόμενος προνευκῶς εἰς τὸ πρόσθεν,

[274.c.1] ἐν μέσῳ ὄντος ἡμῶν τοῦ Κλεινίου ἐπεσκότει τῷ Κτησίπῳ τῆς θεάς – βουλόμενός τε οὖν θεάσασθαι ὁ Κτήσιππος τὰ παιδικὰ καὶ ἅμα φιλήκοος ὢν ἀναπηδήσας πρῶτος προσέστη ἡμῖν ἐν τῷ καταντικρὺ· οὕτως οὖν καὶ οἱ ἄλλοι ἐκεῖνον

[274.c.5] ἰδόντες περιέστησαν ἡμᾶς, οἳ τε τοῦ Κλεινίου ἐρασταὶ καὶ οἱ τοῦ Εὐθυδήμου τε καὶ Διονυσόδωρου ἐταῖροι. τούτους δὲ ἐγὼ δεικνὺς ἔλεγον τῷ Εὐθυδήμῳ ὅτι πάντες ἔτοιμοι εἶεν

[274.d.1] μανθάνειν· ὃ τε οὖν Κτήσιππος συνέφη μάλα προθύμως καὶ οἱ ἄλλοι, καὶ ἐκέλευον αὐτῷ κοινῇ πάντες ἐπιδείξασθαι τὴν δύναμιν τῆς σοφίας.

Εἶπον οὖν ἐγώ· Ὡ Εὐθύδημε καὶ Διονυσόδωρε, πάννυ μὲν

[274.d.5] οὖν παντὶ τρόπῳ καὶ τούτοις χαρίσασθον καὶ ἐμοῦ ἕνεκα ἐπιδείξασθον. τὰ μὲν οὖν πλεῖστα δηλὸν ὅτι οὐκ ὀλίγον ἔργον ἐπιδείξαι· τόδε δέ μοι εἶπετον, πότερον πεπεισμένον ἤδη ὡς χρή παρ' ὑμῶν μανθάνειν δύναισθ' ἂν ἀγαθὸν ποιῆσαι

[274.e.1] ἄνδρα μόνον, ἢ καὶ ἐκεῖνον τὸν μήπω πεπεισμένον διὰ τὸ μὴ οἶεσθαι ὅλως τὸ πρᾶγμα τὴν ἀρετὴν μαθητὸν εἶναι ἢ μὴ σφῶ εἶναι αὐτῆς διδασκάλῳ; φέρε, καὶ τὸν οὕτως ἔχοντα τῆς

αὐτῆς τέχνης ἔργον πεῖσαι ὥς καὶ διδασκτὸν ἢ ἀρετὴ καὶ οὗτοι
[274.e.5] ὑμεῖς ἐστε παρ' ὧν ἂν κάλλιστά τις αὐτὸ μάθοι, ἢ ἄλλης;
Ταύτης μὲν οὖν, ἔφη, τῆς αὐτῆς, ὦ Σώκρατες, ὁ Διονυ-
σόδωρος.

Ἕμεῖς ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Διονυσόδωρε, τῶν νῦν ἀνθρώ-
πων κάλλιστ' ἂν προτρέψαιτε εἰς φιλοσοφίαν καὶ ἀρετῆς
ἐπιμέλειαν;

Οἰόμεθά γε δὴ, ὦ Σώκρατες.

Τῶν μὲν τοίνυν ἄλλων τὴν ἐπίδειξιν ἡμῖν, ἔφην, εἰς αὐθις
[275.a.5] ἀπόθεσθον, τοῦτο δ' αὐτὸ ἐπιδείξασθον· τουτονὶ τὸν νεανίσκον

πεῖσατον ὥς χρὴ φιλοσοφεῖν καὶ ἀρετῆς ἐπιμελεῖσθαι, καὶ
χαριεῖσθον ἐμοί τε καὶ τουτοισὶ πᾶσιν. συμβέβηκεν γάρ τι
τοιοῦτον τῷ μεираκίῳ τούτῳ· ἐγώ τε καὶ οἶδε πάντες τυγχά-
νομεν ἐπιθυμοῦντες ὥς βέλτιστον αὐτὸν γενέσθαι. ἔστι δὲ

[275.a.10] οὗτος Ἀξιόχου μὲν υἱὸς τοῦ Ἀλκιβιάδου τοῦ παλαιοῦ, αὐτα-

[275.b.1] νεψιὸς δὲ τοῦ νῦν ὄντος Ἀλκιβιάδου· ὄνομα δ' αὐτῷ Κλεινίας.

ἔστι δὲ νέος· φοβούμεθα δὴ περὶ αὐτῷ, οἷον εἰκὸς περὶ νέῳ,
μὴ τις φθῇ ἡμᾶς ἐπ' ἄλλο τι ἐπιτήδευμα τρέψας αὐτοῦ τὴν
διάνοιαν καὶ διαφθείρη. σφὼ οὖν ἤκετον εἰς κάλλιστον·

[275.b.5] ἀλλ' εἰ μὴ τι διαφέρει ὑμῖν, λάβετον πεῖραν τοῦ μεираκίου
καὶ διαλέχθητον ἐναντίον ἡμῶν.

Εἰπόντος οὖν ἐμοῦ σχεδὸν τι αὐτὰ ταῦτα ὁ Εὐθύδημος

ἅμα ἀνδρείως τε καὶ θαρραλέως, Ἀλλ' οὐδὲν διαφέρει, ὦ

[275.c.1] Σώκρατες, ἔφη, ἐὰν μόνον ἐθέλῃ ἀποκρίνεσθαι ὁ νεανίσκος.

Ἀλλὰ μὲν δὴ, ἔφην ἐγώ, τοῦτό γε καὶ εἴθισται· θαμὰ γὰρ
αὐτῷ οἶδε προσιόντες πολλὰ ἐρωτῶσιν τε καὶ διαλέγονται,
ὥστε ἐπεικῶς θαρρεῖ τὸ ἀποκρίνασθαι.

[275.c.5] Τὰ δὲ μετὰ ταῦτα, ὦ Κρίτων, πῶς ἂν καλῶς σοι διηγη-
σαίμην; οὐ γὰρ σμικρὸν τὸ ἔργον δύνασθαι ἀναλαβεῖν
διεξιόντα σοφίαν ἀμήχανον ὅσην· ὥστ' ἐγωγε, καθάπερ οἱ

[275.d.1] ποιηταί, δέομαι ἀρχόμενος τῆς διηγέσεως Μούσας τε καὶ
Μνημοσύνην ἐπικαλεῖσθαι. ἤρξατο δ' οὖν ἐνθὲνδε ποθὲν

ὁ Εὐθύδημος, ὥς ἐγῶμαι· ὦ Κλεινία, πότεροί εἰσι τῶν
ἀνθρώπων οἱ μανθάνοντες, οἱ σοφοὶ ἢ οἱ ἀμαθεῖς;

[275.d.5] Καὶ τὸ μεираκίον, ἅτε μεγάλου ὄντος τοῦ ἐρωτήματος,
ἠρυσθίρῃς τε καὶ ἀπορήσας ἐνέβλεψεν εἰς ἐμέ· καὶ ἐγὼ

γνοὺς αὐτὸν τεθορυβημένον, Θάρρει, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Κλεινία,

[275.e.1] καὶ ἀποκρίναι ἀνδρείως, ὁπότερά σοι φαίνεται· ἴσως γάρ
τοι ὠφελεῖ τὴν μεγίστην ὠφελίαν.

Καὶ ἐν τούτῳ ὁ Διονυσόδωρος προσκύψας μοι μικρὸν

πρὸς τὸ οὔς, πάνυ μειδιάσας τῷ προσώπῳ, Καὶ μὴν, ἔφη,

[275.e.5] σοί, ὦ Σώκρατες, προλέγω ὅτι ὁπότερ' ἂν ἀποκρίνηται τὸ
μεираκίον, ἐξελεγχθήσεται.

Καὶ αὐτοῦ μεταξὺ ταῦτα λέγοντος ὁ Κλεινίας ἔτυχεν

ἀποκρινάμενος, ὥστε οὐδὲ παρακελεύεσασθαι μοι ἐξεγένετο

[276.a.1] εὐλαβηθῆναι τῷ μεираκίῳ, ἀλλ' ἀπεκρίνατο ὅτι οἱ σοφοὶ
εἶεν οἱ μανθάνοντες.

Καὶ ὁ Εὐθύδημος, Καλεῖς δέ τινας, ἔφη, διδασκάλους, ἢ

οὐ; { – } Ὡμολόγει. { – } Οὐκοῦν τῶν μανθανόντων οἱ διδάσκαλοι

[276.a.5] διδάσκαλοί εἰσιν, ὥσπερ ὁ καθαριστὴς καὶ ὁ γραμματιστὴς διδάσκαλοι δὴπου ἦσαν σοῦ καὶ τῶν ἄλλων παίδων, ὑμεῖς δὲ μαθηταί; { – } Συνέφη. { – } Ἄλλο τι οὖν, ἡνίκα ἐμανθάνετε, οὐπω ἠπίστασθε ταῦτα ἃ ἐμανθάνετε; { – } Οὐκ ἔφη. { – } Ἄρ' οὖν [276.b.1] σοφοὶ ἦτε, ὅτε ταῦτα οὐκ ἠπίστασθε; { – } Οὐ δῆτα, ἦ δ' ὅς. { – } Οὐκοῦν εἰ μὴ σοφοί, ἀμαθεῖς; { – } Πάνυ γε. { – } Ὑμεῖς ἄρα μανθάνοντες ἃ οὐκ ἠπίστασθε, ἀμαθεῖς ὄντες ἐμανθάνετε. { – } Ἐπένευσε τὸ μειράκιον. { – } Οἱ ἀμαθεῖς ἄρα μανθάνουσιν, ὦ [276.b.5] Κλεινία, ἀλλ' οὐχ οἱ σοφοί, ὥς σὺ οἶει. Ταῦτ' οὖν εἰπόντος αὐτοῦ, ὥσπερ ὑπὸ διδασκάλου χορὸς ἀποσημήναντος, ἅμα ἀνεθορύβησάν τε καὶ ἐγέλασαν οἱ ἐπό- [276.c.1] μενοι ἐκεῖνοι μετὰ τοῦ Διονυσιοδώρου τε καὶ Εὐθυδήμου· καὶ πρὶν ἀναπνεῦσαι καλῶς τε καὶ εὖ τὸ μειράκιον, ἐκδεξάμενος ὁ Διονυσόδωρος, τί δέ, ὦ Κλεινία, ἔφη, ὅποτε ἀποστοματίζοι ὑμῖν ὁ γραμματιστὴς, πότεροι ἐμάνθανον τῶν παίδων τὰ [276.c.5] ἀποστοματιζόμενα, οἱ σοφοὶ ἢ οἱ ἀμαθεῖς; { – } Οἱ σοφοί, ἔφη ὁ Κλεινίας. { – } Οἱ σοφοὶ ἄρα μανθάνουσιν ἀλλ' οὐχ οἱ ἀμαθεῖς, καὶ οὐκ εὖ σὺ ἄρτι Εὐθυδήμῳ ἀπεκρίνω. [276.d.1] Ἐνταῦθα δὴ καὶ πάνυ μέγα ἐγέλασάν τε καὶ ἐθορύβησαν οἱ ἐρασταὶ τοῖν ἀνδροῖν, ἀγασθέντες τῆς σοφίας αὐτοῖν· οἱ δ' ἄλλοι ἡμεῖς ἐκπεπληγμένοι ἐσιωπῶμεν. γνοὺς δὲ ἡμᾶς ὁ Εὐθύδημος ἐκπεπληγμένους, ἔτι μᾶλλον θαυμάζοιμεν [276.d.5] αὐτόν, οὐκ ἀνίει τὸ μειράκιον, ἀλλ' ἡρώτα, καὶ ὥσπερ οἱ ἀγαθοὶ ὀρχησταί, διπλᾶ ἔστρεφε τὰ ἐρωτήματα περὶ τοῦ αὐτοῦ, καὶ ἔφη· Πότερον γὰρ οἱ μανθάνοντες μανθάνουσιν ἃ ἐπίστανται ἢ ἃ μὴ ἐπίστανται; Καὶ ὁ Διονυσόδωρος πάλιν μικρὸν πρὸς με ψιθυρίσας, [276.e.1] Καὶ τοῦτ', ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἕτερον τοιοῦτον οἶον τὸ πρότερον. Ὡ Ζεῦ, ἔφην ἐγώ, ἦ μὴν καὶ τὸ πρότερόν γε καλὸν ἡμῖν ἐφάνη τὸ ἐρώτημα. [276.e.5] Πάντ', ἔφη, ὦ Σώκρατες, τοιαῦτα ἡμεῖς ἐρωτῶμεν ἄφυκτα. Τοιγάρτοι, ἦν δ' ἐγώ, δοκεῖτέ μοι εὐδοκιμεῖν παρὰ τοῖς μαθηταῖς. Ἐν δὲ τούτῳ ὁ μὲν Κλεινίας τῷ Εὐθυδήμῳ ἀπεκρίνατο ὅτι μανθάνοιεν οἱ μανθάνοντες ἃ οὐκ ἐπίσταντο· ὁ δὲ ἤρετο [277.a.1] αὐτὸν διὰ τῶν αὐτῶν ὧν περὶ τὸ πρότερον· τί δέ; ἦ δ' ὅς, οὐκ ἐπίστασαι σὺ γράμματα; { – } Ναί, ἔφη. { – } Οὐκοῦν ἅπαντα; { – } Ὡμολόγει. { – } Ὅταν οὖν τις ἀποστοματίζῃ ὅτι οὖν, οὐ γράμματα ἀποστοματίζει; { – } Ὡμολόγει. { – } Οὐκοῦν ὧν τι σὺ ἐπίστασαι, [277.a.5] ἔφη, ἀποστοματίζει, εἴπερ πάντα ἐπίστασαι; { – } Καὶ τοῦτο ὡμολόγει. { – } τί οὖν; ἦ δ' ὅς, ἄρα σὺ <οὐ> μανθάνεις ἅττ' ἂν ἀποστοματίζῃ τις, ὁ δὲ μὴ ἐπιστάμενος γράμματα μανθάνει; { – } Οὐκ, ἀλλ', ἦ δ' ὅς, μανθάνω. { – } Οὐκοῦν ἃ ἐπίστασαι, ἦ δ' [277.b.1] ὅς, μανθάνεις, εἴπερ γε ἅπαντα τὰ γράμματα ἐπίστασαι. { – } Ὡμολόγησεν. { – } Οὐκ ἄρα ὀρθῶς ἀπεκρίνω, ἔφη. Καὶ οὐπω σφόδρα τι ταῦτα εἴρητο τῷ Εὐθυδήμῳ, καὶ ὁ Διονυσόδωρος ὥσπερ σφαῖραν ἐκδεξάμενος τὸν λόγον πάλιν [277.b.5] ἐστοχάζετο τοῦ μειρακίου, καὶ εἶπεν· Ἐξαπατᾷ σε Εὐθύ-

δημοσ, ὦ Κλεινία. εἰπέ γάρ μοι, τὸ μανθάνειν οὐκ ἐπιστήμην
 ἐστὶ λαμβάνειν τούτου οὗ ἂν τις μανθάνῃ; { – } Ὡμολόγει ὁ
 Κλεινίας. { – } Τὸ δ' ἐπίστασθαι, ἢ δ' ὅς, ἄλλο τι ἢ ἔχειν
 ἐπιστήμην ἥδη ἐστίν; { – } Συνέφη. { – } Τὸ ἄρα μὴ ἐπίστασθαι
 [277.c.1] μῆπω ἔχειν ἐπιστήμην ἐστίν; { – } Ὡμολόγει αὐτῷ. { – } Πότερον
 οὖν εἰσιν οἱ λαμβάνοντες ὅτι οὖν οἱ ἔχοντες ἥδη ἢ οἱ ἂν μὴ
 ἔχωσιν; { – } Οἱ ἂν μὴ. { – } Οὐκοῦν ὁμολόγηκας εἶναι τούτων καὶ
 τοὺς μὴ ἐπισταμένους, τῶν μὴ ἐχόντων; { – } Κατένευσε. { – }
 [277.c.5] ὦν λαμβανόντων ἄρ' εἰσιν οἱ μανθάνοντες, ἀλλ' οὐ τῶν
 ἐχόντων; { – } Συνέφη. { – } Οἱ μὴ ἐπιστάμενοι ἄρα, ἔφη, μανθά-
 νουσιν, ὦ Κλεινία, ἀλλ' οὐχ οἱ ἐπιστάμενοι.
 [277.d.1] Ἔτι δὴ ἐπὶ τὸ τρίτον καταβαλὼν ὥσπερ πάλαισμα ὥρμα
 ὁ Εὐθύδημος τὸν νεανίσκον· καὶ ἐγὼ γνοὺς βαπτίζομενον τὸ
 μειράκιον, βουλόμενος ἀναπαῦσαι αὐτό, μὴ ἡμῖν ἀποδειλιά-
 σαι, παραμυθούμενος εἶπον· ὦ Κλεινία, μὴ θαύμαζε εἰ
 [277.d.5] σοι φαίνονται ἀήθεις οἱ λόγοι. ἴσως γὰρ οὐκ αἰσθάνῃ
 οἷον ποιεῖτον τὸ ξένω περὶ σέ· ποιεῖτον δὲ ταῦτόν ὅπερ
 οἱ ἐν τῇ τελετῇ τῶν Κορυβάντων, ὅταν τὴν θρόνῳσιν
 ποιῶσιν περὶ τοῦτον ὃν ἂν μέλλωσι τελεῖν. καὶ γὰρ ἐκεῖ
 χορεία τίς ἐστι καὶ παιδιά, εἰ ἄρα καὶ τετέλεσαι· καὶ νῦν
 [277.e.1] τούτῳ οὐδὲν ἄλλο ἢ χορεύετον περὶ σέ καὶ οἷον ὀρχεῖσθον
 παίζοντε, ὡς μετὰ τοῦτο τελοῦντε. νῦν οὖν νόμισον τὰ
 πρῶτα τῶν ἱερῶν ἀκούειν τῶν σοφιστικῶν. πρῶτον γάρ,
 ὡς φησι Πρόδικος, περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος μαθεῖν δεῖ·
 [277.e.5] ὃ δὴ καὶ ἐνδείκνυσθόν σοι τὸ ξένω, ὅτι οὐκ ἤδησθα τὸ
 μανθάνειν ὅτι οἱ ἄνθρωποι καλοῦσι μὲν ἐπὶ τῷ τοιῷδε, ὅταν
 τις ἐξ ἀρχῆς μηδεμίαν ἔχων ἐπιστήμην περὶ πράγματός
 [278.a.1] τινος ἔπειτα ὕστερον αὐτοῦ λαμβάνῃ τὴν ἐπιστήμην, καλοῦσι
 δὲ ταῦτόν τοῦτο καὶ ἐπειδὴν ἔχων ἥδη τὴν ἐπιστήμην ταύτη
 τῇ ἐπιστῇ ταῦτόν τοῦτο πρᾶγμα ἐπισκοπῇ ἢ πραττόμενον
 ἢ λεγόμενον – μᾶλλον μὲν αὐτὸ συνιέναι καλοῦσιν ἢ μαν-
 [278.a.5] θάνειν, ἔστι δ' ὅτε καὶ μανθάνειν – σὲ δὲ τοῦτο, ὡς οὗτοι
 ἐνδείκνυνται, διαλέληθεν, ταῦτόν ὄνομα ἐπ' ἀνθρώποις ἐναν-
 τίως ἔχουσιν κείμενον, τῷ τε εἰδότη καὶ ἐπὶ τῷ μὴ· παρα-
 πλήσιον δὲ τούτῳ καὶ τὸ ἐν τῷ δευτέρῳ ἐρωτήματι, ἐν ᾧ
 [278.b.1] ἡρώτων σε πότερα μανθάνουσιν οἱ ἄνθρωποι ἢ ἐπίστανται
 ἢ ἂ μὴ. ταῦτα δὴ τῶν μαθημάτων παιδιά ἐστιν – διὸ καὶ
 φημι ἐγὼ σοι τούτους προσπαίξειν – παιδιὰν δὲ λέγω διὰ
 ταῦτα, ὅτι, εἰ καὶ πολλὰ τις ἢ καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα μάθοι,
 [278.b.5] τὰ μὲν πρᾶγματα οὐδὲν ἂν μᾶλλον εἰδείῃ πῇ ἔχει, προς-
 παίξειν δὲ οἷός τ' ἂν εἴῃ τοῖς ἀνθρώποις διὰ τὴν τῶν ὀνο-
 μάτων διαφορὰν ὑποσκελίζων καὶ ἀνατρέπων, ὥσπερ οἱ τὰ
 σκολύθρια τῶν μελλόντων καθιζήσεσθαι ὑποσπῶντες χαίρουσι
 [278.c.1] καὶ γελῶσιν, ἐπειδὴν ἴδωσιν ὕπτιον ἀνατετραμμένον. ταῦτα
 μὲν οὖν σοι παρὰ τούτων νόμιζε παιδιὰν γεγονέναι· τὸ δὲ
 μετὰ ταῦτα δῆλον ὅτι τούτῳ γέ σοι αὐτῷ τὰ σπουδαῖα
 ἐνδείξεσθον, καὶ ἐγὼ ὑφηγήσομαι αὐτοῖν ἵνα μοι ὁ ὑπέσχοντο
 [278.c.5] ἀποδῶσιν. ἐφάτην γὰρ ἐπιδείξασθαι τὴν προτρεπτικὴν
 σοφίαν· νῦν δέ, μοι δοκεῖ, δεῖν ᾠηθήτην πρότερον παῖσαι

πρὸς σέ. ταῦτα μὲν οὖν, ὦ Εὐθύδημέ τε καὶ Διονυσόδωρε,
[278.d.1] πεπαίσθω τε ὑμῖν, καὶ ἴσως ἱκανῶς ἔχει· τὸ δὲ δὴ μετὰ
 ταῦτα ἐπιδείξατον προτρέποντε τὸ μεираκίον ὅπως χρή
 σοφίας τε καὶ ἀρετῆς ἐπιμεληθῆναι. πρότερον δ' ἐγὼ σφῶν
 ἐνδείξομαι οἷον αὐτὸ ὑπολαμβάνω καὶ οἷου αὐτοῦ ἐπιθυμῶ
[278.d.5] ἀκοῦσαι. ἐὰν οὖν δόξω ὑμῖν ἰδιωτικῶς τε καὶ γελοίως αὐτὸ
 ποιεῖν, μὴ μου καταγελάτε· ὑπὸ προθυμίας γὰρ τοῦ ἀκοῦσαι
 τῆς ὑμετέρας σοφίας τολμήσω ἀπαντοσχεδιάσαι ἐναντίον
[278.e.1] ὑμῶν. ἀνάσχεσθον οὖν ἀγελαστὶ ἀκούοντες αὐτοὶ τε καὶ
 οἱ μαθηταὶ ὑμῶν· σὺ δέ μοι, ὦ παῖ Ἀξιόχου, ἀπόκριναι.
 Ἄρα γε πάντες ἄνθρωποι βουλόμεθα εὖ πράττειν; ἢ
 τοῦτο μὲν ἐρώτημα ὧν νυνδὴ ἐφοβούμην ἐν τῶν καταγελά-
[278.e.5] στων; ἀνόητον γὰρ δήπου καὶ τὸ ἐρωτᾶν τὰ τοιαῦτα· τίς γὰρ
 οὐ βούλεται ἀνθρώπων εὖ πράττειν; { – } Οὐδεὶς ὅστις οὐκ, ἔφη
[279.a.1] ὁ Κλεινίας. { – } Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ· τὸ δὴ μετὰ τοῦτο, ἐπειδὴ βου-
 λόμεθα εὖ πράττειν, πῶς ἂν εὖ πράττοιμεν; ἄρ' ἂν εἰ ἡμῖν
 πολλὰ καγαθὰ εἴη; ἢ τοῦτο ἐκείνου ἔτι εὐηθέστερον; δῆλον
 γὰρ που καὶ τοῦτο ὅτι οὕτως ἔχει. { – } Συνέφη. { – } Φέρε δὴ,
[279.a.5] ἀγαθὰ δὲ ποῖα ἄρα τῶν ὄντων τυγχάνει ἡμῖν ὄντα; ἢ οὐ
 χαλεπὸν οὐδὲ σεμνοῦ ἀνδρὸς πάνυ τι οὐδὲ τοῦτο ἔοικεν εἶναι
 εὐπορεῖν; πᾶς γὰρ ἂν ἡμῖν εἴποι ὅτι τὸ πλουτεῖν ἀγαθόν·
 ἢ γάρ· { – } Πάνυ γ', ἔφη. { – } Οὐκοῦν καὶ τὸ ὑγιαίνειν καὶ τὸ
[279.b.1] καλὸν εἶναι καὶ τᾶλλα κατὰ τὸ σῶμα ἱκανῶς παρεσκευά-
 σθαι; { – } Συνεδόκει. { – } Ἀλλὰ μὴν εὐγένειαί γε καὶ δυνάμεις καὶ
 τιμαὶ ἐν τῇ ἑαυτοῦ δηλὰ ἐστὶν ἀγαθὰ ὄντα. { – } Ὡμολόγει. { – }
 Τί οὖν, ἔφη, ἔτι ἡμῖν λείπεται τῶν ἀγαθῶν; τί ἄρα ἐστὶν
[279.b.5] τὸ σῶφρονά τε εἶναι καὶ δίκαιον καὶ ἀνδρεῖον; πότερον
 πρὸς Διός, ὦ Κλεινία, ἡγῇ σύ, ἐὰν ταῦτα τιθῶμεν ὥς
 ἀγαθὰ, ὀρθῶς ἡμᾶς θήσιν, ἢ ἐὰν μή; ἴσως γὰρ ἂν τις ἡμῖν
 ἀμφισβητήσιν· σοὶ δὲ πῶς δοκεῖ; { – } Ἀγαθὰ, ἔφη ὁ Κλει-
[279.c.1] νίας. { – } Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ· τὴν δὲ σοφίαν ποῦ χοροῦ τάξομεν;
 ἐν τοῖς ἀγαθοῖς, ἢ πῶς λέγεις; { – } Ἐν τοῖς ἀγαθοῖς. { – } Ἐνθυ-
 μοῦ δὴ μὴ τι παραλείπωμεν τῶν ἀγαθῶν, ὅτι καὶ ἄξιον
 λόγου. { – } Ἀλλὰ μοι δοκοῦμεν, ἔφη, οὐδέν, ὁ Κλεινίας. { – } Καὶ
[279.c.5] ἐγὼ ἀναμνησθεὶς εἶπον ὅτι Ναὶ μὰ Δία κινδυνεύομέν γε
 τὸ μέγιστον τῶν ἀγαθῶν παραλιπεῖν. { – } Τί τοῦτο; ἢ δ' ὅς.
 { – } Τὴν εὐτυχίαν, ὦ Κλεινία· ὁ πάντες φασί, καὶ οἱ πάνυ
 φαῦλοι, μέγιστον τῶν ἀγαθῶν εἶναι. { – } Ἀληθῆ λέγεις, ἔφη.
 { – } Καὶ ἐγὼ αὖ πάλιν μετανοήσας εἶπον ὅτι Ὀλίγου κατα-
[279.d.1] γέλαστοι ἐγενόμεθα ὑπὸ τῶν ξένων ἐγὼ τε καὶ σύ, ὦ παῖ
 Ἀξιόχου. { – } Τί δὴ, ἔφη, τοῦτο; { – } Ὅτι εὐτυχίαν ἐν τοῖς ἔμ-
 προσθεν θέμενοι νυνδὴ αὐθις περὶ τοῦ αὐτοῦ ἐλέγομεν. { – }
 Τί οὖν δὴ τοῦτο; { – } Καταγέλαστον δήπου, ὁ πάλοι πρόκειται,
[279.d.5] τοῦτο πάλιν προτιθέναι καὶ δις ταῦτά λέγειν. { – } Πῶς, ἔφη,
 τοῦτο λέγεις; { – } Ἡ σοφία δήπου, ἦν δ' ἐγώ, εὐτυχία ἐστίν·
 τοῦτο δὲ κἂν παῖς γνοίη. { – } Καὶ ὅς ἐθαύμασεν· οὕτως ἔτι νέος
 τε καὶ εὐήθης ἐστί. { – } Καγὼ γνοὺς αὐτὸν θαυμάζοντα, Ἄρα
[279.e.1] οὐκ οἶσθα, ἔφη, ὦ Κλεινία, ὅτι περὶ αὐλημάτων εὐπραγίαν
 οἱ αὐληταὶ εὐτυχέστατοί εἰσιν; { – } Συνέφη. { – } Οὐκοῦν, ἦν δ'

ἐγώ, καὶ περὶ γραμμάτων γραφῆς τε καὶ ἀναγνώσεως οἱ
 γραμματισταί; { – } Πάνυ γε. { – } Τί δέ; πρὸς τοὺς τῆς θαλάττης
 [279.e.5] κινδύνους μὲν οἶε εὐτυχεστέρους τινὰς εἶναι τῶν σοφῶν
 κυβερνητῶν, ὥς ἐπὶ πᾶν εἰπεῖν; { – } Οὐ δῆτα. { – } Τί δέ; στρα-
 τευόμενος μετὰ ποτέρου ἂν ἥδιον τοῦ κινδύνου τε καὶ τῆς
 [280.a.1] τύχης μετέχοις, μετὰ σοφοῦ στρατηγοῦ ἢ μετὰ ἀμαθοῦς; { – }
 Μετὰ σοφοῦ. { – } Τί δέ; ἀσθενῶν μετὰ ποτέρου ἂν ἡδέως
 κινδυνεύοις, μετὰ σοφοῦ ἰατροῦ ἢ μετὰ ἀμαθοῦς; { – } Μετὰ
 σοφοῦ. { – } Ἄρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι εὐτυχέστερον ἂν οἶε πρᾶτ-
 [280.a.5] τειν μετὰ σοφοῦ πράττων ἢ μετὰ ἀμαθοῦς; { – } Συνεχώρει. { – }
 Ἡ σοφία ἄρα πανταχοῦ εὐτυχεῖν ποιεῖ τοὺς ἀνθρώπους.
 οὐ γὰρ δήπου ἀμαρτάνοι γ' ἂν ποτέ τι σοφία, ἀλλ' ἀνάγκη
 ὀρθῶς πράττειν καὶ τυγχάνειν· ἢ γὰρ ἂν οὐκέτι σοφία εἴη.
 [280.b.1] Συνωμολογησάμεθα τελευτῶντες οὐκ οἶδ' ὅπως ἐν κεφα-
 λαίῳ οὕτω τοῦτο ἔχειν, σοφίας παρούσης, ᾧ ἂν παρῇ, μηδὲν
 προσδεῖσθαι εὐτυχίας· ἐπειδὴ δὲ τοῦτο συνωμολογησάμεθα,
 πάλιν ἐπυνθανόμην αὐτοῦ τὰ πρότερον ὡμολογημένα πῶς
 [280.b.5] ἂν ἡμῖν ἔχοι. Ὁμολογήσαμεν γάρ, ἔφην, εἰ ἡμῖν ἀγαθὰ
 πολλὰ παρείη, εὐδαιμονεῖν ἂν καὶ εὖ πράττειν. { – } Συνέφη. { – }
 Ἄρ' οὖν εὐδαιμονοῖμεν ἂν διὰ τὰ παρόντα ἀγαθὰ, εἰ μηδὲν
 ἡμᾶς ὠφελοῖ ἢ εἰ ὠφελοῖ; { – } Εἰ ὠφελοῖ, ἔφη. { – } Ἄρ' οὖν ἂν
 [280.c.1] τι ὠφελοῖ, εἰ εἴη μόνον ἡμῖν, χρώμεθα δ' αὐτοῖς μή; οἷον
 σιτία εἰ ἡμῖν εἴη πολλά, ἐσθίοιμεν δὲ μή, ἢ ποτόν, πίνοιμεν
 δὲ μή, ἔσθ' ὅτι ὠφελοῖμεθ' ἂν; { – } Οὐ δῆτα, ἔφη. { – } Τί δέ;
 οἱ δημιουργοὶ πάντες, εἰ αὐτοῖς εἴη πάντα τὰ ἐπιτήδεια
 [280.c.5] παρεσκευασμένα ἐκάστω εἰς τὸ ἑαυτοῦ ἔργον, χρῶντο δὲ
 αὐτοῖς μή, ἄρ' ἂν οὗτοι εὖ πράττοιεν διὰ τὴν κτῆσιν, ὅτι
 κεκτημένοι εἶεν πάντα ἃ δεῖ κεκτηθῆναι τὸν δημιουργόν;
 οἷον τέκτων, εἰ παρεσκευασμένος εἴη τὰ τε ὄργανα ἅπαντα
 καὶ ξύλα ἱκανά, τεκταίνοιτο δὲ μή, ἔσθ' ὅτι ὠφελοῖτ' ἂν
 [280.d.1] ἀπὸ τῆς κτήσεως; { – } Οὐδαμῶς, ἔφη. { – } Τί δέ, εἴ τις κεκτη-
 μένος εἴη πλοῦτόν τε καὶ ἃ νυνδὴ ἐλέγομεν πάντα τὰ ἀγαθὰ,
 χρῶτο δὲ αὐτοῖς μή, ἄρ' ἂν εὐδαιμονοῖ διὰ τὴν τούτων
 κτῆσιν τῶν ἀγαθῶν; { – } Οὐ δῆτα, ᾧ Σώκρατες. { – } Δεῖ ἄρα,
 [280.d.5] ἔφην, ὥς ἔοικεν, μὴ μόνον κεκτηθῆναι τὰ τοιαῦτα ἀγαθὰ τὸν
 μέλλοντα εὐδαίμονα ἔσεσθαι, ἀλλὰ καὶ χρῆσθαι αὐτοῖς· ἢ
 οὐδὲν ὄφελος τῆς κτήσεως γίνεταί. { – } Ἀληθῆ λέγεις. { – } Ἄρ'
 [280.e.1] οὖν, ᾧ Κλεινία, ἥδη τοῦτο ἱκανὸν πρὸς τὸ εὐδαίμονα ποιῆσαι
 τινα, τό τε κεκτηθῆναι τὰ ἀγαθὰ καὶ τὸ χρῆσθαι αὐτοῖς; { – }
 Ἔμοιγε δοκεῖ. { – } Πότερον, ἦν δ' ἐγώ, ἐὰν ὀρθῶς χρηταί τις
 ἢ καὶ ἐὰν μή; { – } Ἐὰν ὀρθῶς. { – } Καλῶς γε, ἦν δ' ἐγώ, λέγεις.
 [280.e.5] πλέον γάρ που οἶμαι θάτερόν ἐστιν, ἐὰν τις χρηται ὁτῶ οὐκ
 μὴ ὀρθῶς πράγματι ἢ ἐὰν ἔῃ· τὸ μὲν γὰρ κακόν, τὸ δὲ οὔτε
 [281.a.1] κακὸν οὔτε ἀγαθόν. ἢ οὐχ οὕτω φαμέν; { – } Συνεχώρει. { – } Τί
 οὖν; ἐν τῇ ἐργασίᾳ τε καὶ χρήσει τῇ περὶ τὰ ξύλα μὲν
 ἄλλο τί ἐστὶν τὸ ἀπεργαζόμενον ὀρθῶς χρῆσθαι ἢ ἐπιστήμη
 ἢ τεκτονική; { – } Οὐ δῆτα, ἔφη. { – } Ἀλλὰ μήν που καὶ ἐν τῇ
 [281.a.5] περὶ τὰ σκευὴ ἐργασίᾳ τὸ ὀρθῶς ἐπιστήμη ἐστὶν ἢ ἀπεργα-
 ζομένη. { – } Συνέφη. { – } Ἄρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ περὶ τὴν χρεῖαν

ὧν ἐλέγομεν τὸ πρῶτον τῶν ἀγαθῶν, πλούτου τε καὶ ὑγιείας
καὶ κάλλους, τὸ ὀρθῶς πᾶσι τοῖς τοιούτοις χρῆσθαι ἐπι-
[281.b.1] στήμη ἣν ἡγουμένη καὶ κατορθοῦσα τὴν πράξιν, ἢ ἄλλο τι;
{ – } Ἐπιστήμη, ἢ δ' ὅς. { – } Οὐ μόνον ἄρα εὐτυχίαν ἀλλὰ καὶ
εὐπραγίαν, ὡς ἔοικεν, ἡ ἐπιστήμη παρέχει τοῖς ἀνθρώποις
ἐν πάσῃ κτήσῃ τε καὶ πράττει. { – } Ὡμολόγει. { – } Ἄρ' οὖν ὧ
[281.b.5] πρὸς Διός, ἣν δ' ἐγώ, ὄφελός τι τῶν ἄλλων κτημάτων ἄνευ
φρονήσεως καὶ σοφίας; ἄρα γε ἂν ὄναιτο ἄνθρωπος πολλὰ
κεκτημένος καὶ πολλὰ πράττων νοῦν μὴ ἔχων, ἢ μᾶλλον
ὀλίγα νοῦν ἔχων; ὧδε δὲ σκόπει· οὐκ ἐλάττω πράττων
[281.c.1] ἐλάττω ἂν ἐξαμαρτάνοι, ἐλάττω δὲ ἀμαρτάνων ἦττον ἂν
κακῶς πράττοι, ἦττον δὲ κακῶς πράττων ἄθλιος ἦττον ἂν
εἴη; { – } Πάνυ γ', ἔφη. { – } Πότερον οὖν ἂν μᾶλλον ἐλάττω τις
πράττοι πένης ὢν ἢ πλούσιος; { – } Πένης, ἔφη. { – } Πότερον δὲ
[281.c.5] ἀσθενὴς ἢ ισχυρός; { – } Ἀσθενής. { – } Πότερον δὲ ἔντιμος ἢ
ἄτιμος; { – } Ἄτιμος. { – } Πότερον δὲ ἀνδρεῖος ὢν καὶ σώφρων
ἐλάττω ἂν πράττοι ἢ δειλός; { – } Δειλός. { – } Οὐκοῦν καὶ ἀργός
μᾶλλον ἢ ἐργάτης; { – } Συνεχώρει. { – } Καὶ βραδὺς μᾶλλον ἢ
[281.d.1] ταχύς, καὶ ἀμβλὺ ὀρῶν καὶ ἀκούων μᾶλλον ἢ ὀξύ; { – } Πάντα
τὰ τοιαῦτα συνεχωροῦμεν ἀλλήλοις. { – } Ἐν κεφαλαίῳ δ', ἔφη,
ὧ Κλεινία, κινδυνεύει σύμπαντα ἃ τὸ πρῶτον ἔφαμεν ἀγαθὰ
εἶναι, οὐ περὶ τούτου ὁ λόγος αὐτοῖς εἶναι, ὅπως αὐτὰ γε
[281.d.5] καθ' αὐτὰ πέφυκεν ἀγαθὰ [εἶναι], ἀλλ' ὡς ἔοικεν ὧδ' ἔχει·
ἐὰν μὲν αὐτῶν ἡγήται ἀμαθία, μείζω κακὰ εἶναι τῶν ἐναν-
τίων, ὅσῳ δυνατώτερα ὑπηρετεῖν τῷ ἡγουμένῳ κακῷ ὄντι,
ἐὰν δὲ φρόνησιν τε καὶ σοφία, μείζω ἀγαθὰ, αὐτὰ δὲ καθ'
[281.e.1] αὐτὰ οὐδέτερα αὐτῶν οὐδενὸς ἄξια εἶναι. { – } Φαίνεται, ἔφη,
ὡς ἔοικεν, οὕτως, ὡς σὺ λέγεις. { – } Τί οὖν ἡμῖν συμβαίνει ἐκ
τῶν εἰρημένων; ἄλλο τι ἢ τῶν μὲν ἄλλων οὐδὲν ὄν οὔτε
ἀγαθὸν οὔτε κακόν, τούτοις δὲ δυοῖν ὄντοις ἢ μὲν σοφία
[281.e.5] ἀγαθόν, ἢ δὲ ἀμαθία κακόν; { – } Ὡμολόγει.
[282.a.1] Ἔτι τοίνυν, ἔφη, τὸ λοιπὸν ἐπισκεψώμεθα. ἐπειδὴ
εὐδαίμονες μὲν εἶναι προθυμούμεθα πάντες, ἐφάνημεν δὲ
τοιούτοις γιγνόμενοι ἐκ τοῦ χρῆσθαι τε τοῖς πράγμασιν καὶ
ὀρθῶς χρῆσθαι, τὴν δὲ ὀρθότητα καὶ εὐτυχίαν ἐπιστήμη <ἦν>
[282.a.5] ἡ παρέχουσα, δεῖ δὴ, ὡς ἔοικεν, ἐκ παντὸς τρόπου ἅπαντα
ἄνδρα τοῦτο παρασκευάζεσθαι, ὅπως ὡς σοφώτατος ἔσται·
ἢ οὐ; { – } Ναί, ἔφη. { – } Καὶ παρὰ πατρός γε δήπου τοῦτο οἰό-
μενον δεῖν παραλαμβάνειν πολλὸ μᾶλλον ἢ χρήματα, καὶ
[282.b.1] παρ' ἐπιτρόπων καὶ φίλων τῶν τε ἄλλων καὶ τῶν φασκόν-
των ἐραστῶν εἶναι, καὶ ξένων καὶ πολιτῶν, δεόμενον καὶ
ἰκετεύοντα σοφίας μεταδιδόναι, οὐδὲν αἰσχρόν, ὧ Κλεινία,
οὐδὲ νεμεσητὸν ἔνεκα τούτου ὑπηρετεῖν καὶ δουλεύειν καὶ
[282.b.5] ἐραστῇ καὶ παντὶ ἀνθρώπῳ, ὅτι οὖν ἐθέλοντα ὑπηρετεῖν τῶν
καλῶν ὑπηρετημάτων, προθυμούμενον σοφὸν γενέσθαι· ἢ οὐ
δοκεῖ σοι, ἔφη ἐγώ, οὕτως; { – } Πάνυ μὲν οὖν εἴ μοι δοκεῖς
[282.c.1] λέγειν, ἢ δ' ὅς. { – } Εἰ ἔστι γε, ὧ Κλεινία, ἣν δ' ἐγώ, ἡ σοφία
διδακτόν, ἀλλὰ μὴ ἀπὸ ταῦτομάτου παραγίνεται τοῖς ἀνθρώ-
ποις· τοῦτο γὰρ ἡμῖν ἔτι ἄσκεπτον καὶ οὐπω διωμολογη-

μένον ἐμοί τε καὶ σοί. { – } Ἄλλ' ἔμοιγε, ἔφη, ὦ Σώκρατες,
[282.c.5] διδακτὸν εἶναι δοκεῖ. { – } Καὶ ἐγὼ ἡσθεὶς εἶπον· Ἡ καλῶς
 λέγεις, ὦ ἄριστε ἀνδρῶν, καὶ εὖ ἐποίησας ἀπαλλάξας με
 σκέψεως πολλῆς περὶ τούτου αὐτοῦ, πότερον διδακτὸν ἢ οὐ
 διδακτὸν ἢ σοφία. νῦν οὖν ἐπειδὴ σοὶ καὶ διδακτὸν δοκεῖ
 καὶ μόνον τῶν ὄντων εὐδαίμονα καὶ εὐτυχῇ ποιεῖν τὸν
[282.d.1] ἄνθρωπον, ἄλλο τι ἢ φαίης ἂν ἀναγκαῖον εἶναι φιλοσοφεῖν
 καὶ αὐτὸς ἐν νῷ ἔχεις αὐτὸ ποιεῖν; { – } Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη,
 ὦ Σώκρατες, ὡς οἶόν τε μάλιστα.
 Καγὼ ταῦτα ἄσμενος ἀκούσας, Τὸ μὲν ἐμόν, ἔφην, παρά-
[282.d.5] δειγμα, ὦ Διονυσόδωρέ τε καὶ Εὐθύδημε, οἷων ἐπιθυμῶ τῶν
 προτρεπτικῶν λόγων εἶναι, τοιοῦτον, ιδιωτικὸν ἴσως καὶ
 μόλις διὰ μακρῶν λεγόμενον· σφῶν δὲ ὁπότερος βούλεται,
 ταῦτόν τοῦτο τέχνη πρᾶττων ἐπιδειξάτω ἡμῖν. εἰ δὲ μὴ
[282.e.1] τοῦτο βούλεσθον, ὅθεν ἐγὼ ἀπέλιπον, τὸ ἐξῆς ἐπιδείξατον
 τῷ μεираκίῳ, πότερον πᾶσαν ἐπιστήμην δεῖ αὐτὸν κτᾶσθαι,
 ἢ ἔστι τις μία ἣν δεῖ λαβόντα εὐδαιμονεῖν τε καὶ ἀγαθὸν
 ἄνδρα εἶναι, καὶ τίς αὕτη. ὥς γὰρ ἔλεγον ἀρχόμενος, περὶ
[282.e.5] πολλοῦ ἡμῖν τυγχάνει ὃν τόνδε τὸν νεανίσκον σοφὸν τε
 καὶ ἀγαθὸν γενέσθαι.
[283.a.1] Ἐγὼ μὲν οὖν ταῦτα εἶπον, ὦ Κρίτων· τῷ δὲ μετὰ τοῦτο
 ἐσομένῳ πάνυ σφόδρα προσεῖχον τὸν νοῦν, καὶ ἐπεσκόπουν
 τίνα ποτὲ τρόπον ἄψοιντο τοῦ λόγου καὶ ὁπόθεν ἄρξοιντο
 παρακελευόμενοι τῷ νεανίσκῳ σοφίαν τε καὶ ἀρετὴν ἀσκεῖν.
[283.a.5] ὁ οὖν πρεσβύτερος αὐτῶν, ὁ Διονυσόδωρος, πρότερος ἤρχετο
 τοῦ λόγου, καὶ ἡμεῖς πάντες ἐβλέπομεν πρὸς αὐτὸν ὡς
 αὐτίκα μάλα ἀκουσόμενοι θαυμασίους τινὰς λόγους. ὅπερ
[283.b.1] οὖν καὶ συνέβη ἡμῖν· θαυμαστὸν γάρ τινα, ὦ Κρίτων, ἀνὴρ
 κατήρχεν λόγον, οὗ σοὶ ἄξιον ἀκοῦσαι, ὡς παρακελευστικὸς
 ὁ λόγος ἦν ἐπ' ἀρετὴν.
 Εἰπέ μοι, ἔφη, ὦ Σώκρατες τε καὶ ὑμεῖς οἱ ἄλλοι, ὅσοι
[283.b.5] φατὲ ἐπιθυμεῖν τόνδε τὸν νεανίσκον σοφὸν γενέσθαι, πότε-
 ρον παίζετε ταῦτα λέγοντες ἢ ὡς ἀληθῶς ἐπιθυμεῖτε καὶ
 σπουδάζετε;
 Καγὼ διενόηθην ὅτι ᾤηθήτην ἄρα ἡμᾶς τὸ πρότερον
 παίζειν, ἥνίκα ἐκελεύομεν διαλεχθῆναι τῷ νεανίσκῳ αὐτῷ,
[283.b.10] καὶ διὰ ταῦτα προσεπαισάτην τε καὶ οὐκ ἐσπουδασάτην·
[283.c.1] ταῦτα οὖν διανοηθεὶς ἔτι μᾶλλον εἶπον ὅτι θαυμαστῶς
 σπουδάζοιμεν.
 Καὶ ὁ Διονυσόδωρος, Σκόπει μὴν, ἔφη, ὦ Σώκρατες,
 ὅπως μὴ ἔξαρνος ἔσῃ ἂ νῦν λέγεις. { – } Ἔσκεμμαι, ἦν δ' ἐγώ·
[283.c.5] οὐ γὰρ μή ποτ' ἔξαρνος γένωμαι. { – } Τί οὖν; ἔφη· φατὲ
 βούλεσθαι αὐτὸν σοφὸν γενέσθαι; { – } Πάνυ μὲν οὖν. { – } Νῦν
 δέ, ἦ δ' ὅς, Κλεινίας πότερον σοφός ἐστίν ἢ οὐ; { – } Οὐκουν
 φησί γέ πω· ἔστιν δέ, ἦν δ' ἐγώ, οὐκ ἀλαζών. { – } Ὑμεῖς δέ,
[283.d.1] ἔφη, βούλεσθε γενέσθαι αὐτὸν σοφόν, ἀμαθῇ δὲ μὴ εἶναι;
 { – } Ὡμολογοῦμεν. { – } Οὐκοῦν ὅς μὲν οὐκ ἔστιν, βούλεσθε
 αὐτὸν γενέσθαι, ὅς δ' ἔστι νῦν, μηκέτι εἶναι. { – } Καὶ ἐγὼ
 ἀκούσας ἐθορυβήτην· ὁ δέ μου θορυβουμένου ὑπολαβὼν,

[283.d.5] Ἄλλο τι οὖν, ἔφη, ἐπεὶ βούλεσθε αὐτὸν ὃς νῦν ἐστὶν μηκέτι εἶναι, βούλεσθε αὐτόν, ὥς ἔοικεν, ἀπολωλέναι; καίτοι πολλοῦ ἂν ἄξιοι οἱ τοιοῦτοι εἶεν φίλοι τε καὶ ἐρασταί, οἵτινες τὰ παιδικὰ περὶ παντὸς ἂν ποιήσαιντο ἐξολωλέναι.

[283.e.1] Καὶ ὁ Κτήσιππος ἀκούσας ἠγανάκτησέν τε ὑπὲρ τῶν παιδικῶν καὶ εἶπεν· ὦ ξέने Θούριε, εἰ μὴ ἀγροικότερον, ἔφη, ἦν εἰπεῖν, εἶπον ἄν· “Σοὶ εἰς κεφαλὴν,” ὅτι μαθὼν μου καὶ τῶν ἄλλων καταψεύδῃ τοιοῦτον πρᾶγμα, ὃ ἐγὼ οἶμαι

[283.e.5] οὐδ' ὅσιον εἶναι λέγειν, ὥς ἐγὼ τόνδε βουλοίμην ἂν ἐξολωλέναι.

Τί δέ, ἔφη, ὦ Κτήσιππε, ὁ Εὐθύδημος, ἧ δοκεῖ σοι οἶόν τ' εἶναι ψεύδεσθαι; { – } Νῆ Δία, ἔφη, εἰ μὴ μαίνομαί γε. { – } Πότερον λέγοντα τὸ πρᾶγμα περὶ οὗ ἂν ὁ λόγος ἦ, ἢ μὴ

[284.a.1] λέγοντα; { – } Λέγοντα, ἔφη. { – } Οὐκοῦν εἵπερ λέγει αὐτό, οὐκ ἄλλο λέγει τῶν ὄντων ἢ ἐκεῖνο ὅπερ λέγει; { – } Πῶς γὰρ ἄν; ἔφη ὁ Κτήσιππος. { – } Ἐν μὴν κάκεῖνό γ' ἐστὶν τῶν ὄντων, ὃ λέγει, χωρὶς τῶν ἄλλων. { – } Πάνυ γε. { – } Οὐκοῦν ὁ ἐκεῖνο

[284.a.5] λέγων τὸ ὄν, ἔφη, λέγει; { – } Ναί. { – } Ἀλλὰ μὴν ὃ γε τὸ ὄν λέγων καὶ τὰ ὄντα τάληθῇ λέγει· ὥστε ὁ Διονυσόδωρος, εἵπερ λέγει τὰ ὄντα, λέγει τάληθῇ καὶ οὐδὲν κατὰ σοῦ ψεύδεται.

[284.b.1] Ναί, ἔφη· ἀλλ' ὁ ταῦτα λέγων, ἔφη ὁ Κτήσιππος, ὦ Εὐθύδημε, οὐ τὰ ὄντα λέγει.

Καὶ ὁ Εὐθύδημος, Τὰ δὲ μὴ ὄντα, ἔφη, ἄλλο τι ἢ οὐκ ἐστίν; { – } Οὐκ ἐστίν. { – } Ἄλλο τι οὖν οὐδαμοῦ τά γε μὴ ὄντα

[284.b.5] ὄντα ἐστίν; { – } Οὐδαμοῦ. { – } Ἔστιν οὖν ὅπως περὶ ταῦτα, τὰ μὴ ὄντα, πράξειεν ἂν τίς τι, ὥστ' ἐκεῖνα ποιήσειεν ἂν καὶ ὅστισοῦν τὰ μηδαμοῦ ὄντα; { – } Οὐκ ἔμοιγε δοκεῖ, ἔφη ὁ Κτήσιππος. { – } Τί οὖν; οἱ ῥήτορες ὅταν λέγωσιν ἐν τῷ δήμῳ, οὐδὲν πράττουσι; { – } Πράττουσι μὲν οὖν, ἦ δ' ὅς. { – } Οὐκοῦν

[284.c.1] εἵπερ πράττουσι, καὶ ποιοῦσι; { – } Ναί. { – } Τὸ λέγειν ἄρα πράττειν τε καὶ ποιεῖν ἐστίν; { – } Ὡμολόγησεν. { – } Οὐκ ἄρα τά γε μὴ ὄντ', ἔφη, λέγει οὐδεὶς – ποιοῖ γὰρ ἂν ἦδη τί· σὺ δὲ ὁμολόγηκας τὸ μὴ ὄν μὴ οἶόν τ' εἶναι μηδένα ποιεῖν –

[284.c.5] ὥστε κατὰ τὸν σὸν λόγον οὐδεὶς ψευδῇ λέγει, ἀλλ' εἵπερ λέγει Διονυσόδωρος, τάληθῇ τε καὶ τὰ ὄντα λέγει.

Νῆ Δία, ἔφη ὁ Κτήσιππος, ὦ Εὐθύδημε· ἀλλὰ τὰ ὄντα μὲν τρόπον τινὰ λέγει, οὐ μέντοι ὥς γε ἔχει.

Πῶς λέγεις, ἔφη ὁ Διονυσόδωρος, ὦ Κτήσιππε; εἰσὶν

[284.d.1] γάρ τινες οἱ λέγουσι τὰ πράγματα ὥς ἔχει; { – } Εἰσὶν μέντοι, ἔφη, οἱ καλοὶ τε ἀγαθοὶ καὶ οἱ τάληθῇ λέγοντες. { – } Τί οὖν; ἦ δ' ὅς· τὰγαθὰ οὐκ εὖ, ἔφη, ἔχει, τὰ δὲ κακὰ κακῶς; { – }

Συνεχώρει. { – } Τοὺς δὲ καλοὺς τε καὶ ἀγαθοὺς ὁμολογεῖς λέ-

[284.d.5] γειν ὥς ἔχει τὰ πράγματα; { – } Ὁμολογῶ. { – } Κακῶς ἄρα, ἔφη, λέγουσιν, ὦ Κτήσιππε, οἱ ἀγαθοὶ τὰ κακά, εἵπερ ὥς ἔχει λέγουσιν. { – } Ναὶ μὰ Δία, ἦ δ' ὅς, σφόδρα γε, τοὺς γοῦν κακοὺς ἀνθρώπους· ὧν σύ, ἐάν μοι πείθῃ, εὐλαβήσῃ εἶναι,

[284.e.1] ἵνα μὴ σε οἱ ἀγαθοὶ κακῶς λέγωσιν. ὥς εὖ ἴσθ' ὅτι κακῶς λέγουσιν οἱ ἀγαθοὶ τοὺς κακοὺς. { – } Καὶ τοὺς μεγάλους, ἔφη

ὁ Εὐθύδημος, μεγάλως λέγουσι καὶ τοὺς θερμοὺς θερμῶς; { – }
Μάλιστα δήπου, ἔφη ὁ Κτήσιππος· τοὺς γοῦν ψυχροὺς
[284.e.5] ψυχρῶς λέγουσί τε καὶ φασὶν διαλέγεσθαι. { – } Σὺ μὲν, ἔφη ὁ
Διονυσόδωρος, λοιδορῇ, ὦ Κτήσιππε, λοιδορῇ. { – } Μὰ Δί' οὐκ
ἔγωγε, ἦ δ' ὅς, ὦ Διονυσόδωρε, ἐπεὶ φιλῶ σε, ἀλλὰ νου-
θετῶ σε ὡς ἐταῖρον, καὶ πειρῶμαι πείθειν μηδέποτε ἐναντίον
ἐμοῦ οὕτως ἀγροίκως λέγειν ὅτι ἐγὼ τούτους βούλομαι
[285.a.1] ἐξολωλέναι, οὓς περὶ πλείστου ποιοῦμαι.
Ἐγὼ οὖν, ἐπειδὴ μοι ἐδόκουν ἀγριωτέρως πρὸς ἀλλήλους
ἔχειν, προσέπαιζόν τε τὸν Κτήσιππον καὶ εἶπον ὅτι ὦ
Κτήσιππε, ἐμοὶ μὲν δοκεῖ χρῆναι ἡμᾶς παρὰ τῶν ξένων
[285.a.5] δέχεσθαι ἃ λέγουσιν, ἐὰν ἐθέλωσι διδόναι, καὶ μὴ ὀνόματι
διαφέρεσθαι. εἰ γὰρ ἐπίστανται οὕτως ἐξολλύναι ἀνθρώ-
πους, ὥστ' ἐκ πονηρῶν τε καὶ ἀφρόνων χρηστούς τε καὶ
ἔμφονας ποιεῖν, καὶ τοῦτο εἴτε αὐτῷ ἡνρῆκατον εἴτε καὶ
[285.b.1] παρ' ἄλλου του ἐμαθέτην φθόρον τινὰ καὶ ὄλεθρον τοιοῦτον,
ὥστε ἀπολέσαντες πονηρὸν ὄντα χρηστὸν πάλιν ἀποφῆναι·
εἰ τοῦτο ἐπίστασθον – δηλὸν δὲ ὅτι ἐπίστασθον· ἐφάτην
γοῦν τὴν τέχνην σφῶν εἶναι τὴν νεωστὶ ἡνρῆμενην ἀγαθούς
[285.b.5] ποιεῖν τοὺς ἀνθρώπους ἐκ πονηρῶν – συγχωρήσωμεν οὖν
αὐτοῖν αὐτό· ἀπολεσάντων ἡμῖν τὸ μειράκιον καὶ φρόνιμον
ποιησάντων, καὶ ἅπαντάς γε ἡμᾶς τοὺς ἄλλους. εἰ δὲ ὑμεῖς
[285.c.1] οἱ νέοι φοβεῖσθε, ὥσπερ ἐν Καρὶ ἐν ἐμοὶ ἔστω ὁ κίνδυνος·
ὡς ἐγώ, ἐπειδὴ καὶ πρεσβύτης εἰμί, παρακινδυνεύειν ἔτοι-
μος καὶ παραδίδωμι ἐμαυτὸν Διονυσοδώρῳ τούτῳ ὥσπερ τῇ
Μηδεῖᾳ τῇ Κόλχῳ. ἀπολλύτω με, καὶ εἰ μὲν βούλεται,
[285.c.5] ἐψέτω, εἰ δ', ὅτι βούλεται, τοῦτο ποιεῖτω· μόνον χρηστὸν
ἀποφηνάτω.
Καὶ ὁ Κτήσιππος, Ἐγὼ μὲν, ἔφη, καὶ αὐτός, ὦ Σώκρατες,
ἔτοιμός εἰμι παρέχειν ἐμαυτὸν τοῖς ξένοις, καὶ ἐὰν βούλων-
ται δέρειν ἔτι μᾶλλον ἢ νῦν δέρουσιν, εἴ μοι ἢ δορὰ μὴ εἰς
[285.d.1] ἀσκὸν τελευτήσῃ, ὥσπερ ἡ τοῦ Μαρσύου, ἀλλ' εἰς ἀρετήν.
καίτοι με οἶεται Διονυσόδωρος οὕτως χαλεπαίνειν αὐτῷ·
ἐγὼ δὲ οὐ χαλεπαίνω, ἀλλ' ἀντιλέγω πρὸς ταῦτα ἃ μοι
δοκεῖ πρὸς με μὴ καλῶς λέγειν. ἀλλὰ σὺ τὸ ἀντιλέγειν,
[285.d.5] ἔφη, ὦ γενναῖε Διονυσόδωρε, μὴ κάλει λοιδορεῖσθαι· ἕτερον
γὰρ τί ἐστι τὸ λοιδορεῖσθαι.
Καὶ Διονυσόδωρος, Ὡς ὄντος, ἔφη, τοῦ ἀντιλέγειν, ὦ
Κτήσιππε, ποιῇ τοὺς λόγους;
[285.e.1] Πάντως δήπου, ἔφη, καὶ σφόδρα γε· ἦ σύ, ὦ Διονυσό-
δωρε, οὐκ οἶε εἶναι ἀντιλέγειν;
Οὐκ οὐκ σύ γ' ἄν, ἔφη, ἀποδείξαις πώποτε ἀκούσας οὐδενὸς
ἀντιλέγοντος ἑτέρου ἑτέρῳ.
[285.e.5] Ἀληθῆ λέγεις; ἔφη· ἀλλὰ ἀκούων μὲν νυνὶ σοὶ ἀποδεί-
κνυμι ἀντιλέγοντος Κτησίππου Διονυσοδώρῳ.
Ἦ καὶ ὑπόσχοις ἂν τούτου λόγον;
Πάνυ, ἔφη.
Τί οὖν; ἦ δ' ὅς· εἰσὶν ἐκάστῳ τῶν ὄντων λόγοι; { – }
[285.e.10] Πάνυ γε. { – } Οὐκοῦν ὡς ἔστιν ἕκαστον ἢ ὡς οὐκ ἔστιν; { – }

[286.a.1] Ὡς ἔστιν. { – } Εἰ γὰρ μέμνησαι, ἔφη, ὦ Κτήσιππε, καὶ ἄρτι ἐπεδείξαμεν μηδένα λέγοντα ὡς οὐκ ἔστι· τὸ γὰρ μὴ ὄν οὐδεὶς ἐφάνη λέγων. { – } Τί οὖν δὴ τοῦτο; ἢ δ' ὅς ὁ Κτήσιππος· ἥτιόν τι ἀντιλέγομεν ἐγὼ τε καὶ σύ; { – } Πότερον οὖν, [286.a.5] ἢ δ' ὅς, ἀντιλέγομεν ἂν τοῦ αὐτοῦ πράγματος λόγον ἀμφοτέροι λέγοντες, ἢ οὕτω μὲν ἂν δήπου ταῦτα λέγοιμεν; { – } Συνεχῶρει. { – } Ἀλλ' ὅταν μηδέτερος, ἔφη, τὸν τοῦ πράγματος [286.b.1] λόγον λέγῃ, τότε ἀντιλέγομεν ἂν; ἢ οὕτω γε τὸ παράπαν οὐδ' ἂν μεμνημένος εἴη τοῦ πράγματος οὐδέτερος ἡμῶν; { – } Καὶ τοῦτο συνωμολόγει. { – } Ἀλλ' ἄρα, ὅταν ἐγὼ μὲν τὸν τοῦ πράγματος λόγον λέγω, σὺ δὲ ἄλλου τινὸς ἄλλον, τότε [286.b.5] ἀντιλέγομεν; ἢ ἐγὼ λέγω μὲν τὸ πρᾶγμα, σὺ δὲ οὐδὲ λέγεις τὸ παράπαν; ὁ δὲ μὴ λέγων τῷ λέγοντι πῶς <ἂν> ἀντιλέγοι; Καὶ ὁ μὲν Κτήσιππος ἐσίγησεν· ἐγὼ δὲ θαυμάσας τὸν λόγον, Πῶς, ἔφην, ὦ Διονυσόδωρε, λέγεις; οὐ γάρ τοι [286.c.1] ἀλλὰ τοῦτόν γε τὸν λόγον πολλῶν δὴ καὶ πολλάκις ἀκηκοὺς ἀεὶ θαυμάζω – καὶ γὰρ οἱ ἀμφὶ Πρωταγόραν σφόδρα ἐχρῶντο αὐτῷ καὶ οἱ ἔτι παλαιότεροι· ἐμοὶ δὲ ἀεὶ θαυμαστός τις δοκεῖ εἶναι καὶ τοὺς τε ἄλλους ἀνατρέπων καὶ αὐτὸς αὐτόν [286.c.5] – οἶμαι δὲ αὐτοῦ τὴν ἀλήθειαν παρὰ σοῦ κάλλιστα πεύσεσθαι. ἄλλο τι ψευδῆ λέγειν οὐκ ἔστιν; – τοῦτο γὰρ δύναται ὁ λόγος· ἢ γάρ; – ἀλλ' ἢ λέγοντ' ἀληθῆ λέγειν ἢ μὴ λέγειν; Συνεχῶρει. [286.d.1] Πότερον οὖν ψευδῆ μὲν λέγειν οὐκ ἔστι, δοξάζειν μέντοι ἔστιν; Οὐδὲ δοξάζειν, ἔφη. Οὐδ' ἄρα ψευδῆς, ἦν δ' ἐγώ, δόξα ἔστι τὸ παράπαν. [286.d.5] Οὐκ ἔφη. Οὐδ' ἄρα ἀμαθία οὐδ' ἀμαθεὶς ἀνθρωποὶ· ἢ οὐ τοῦτ' ἂν εἴη ἀμαθία, εἴπερ εἴη, τὸ ψεύδεσθαι τῶν πραγμάτων; Πάνυ γε, ἔφη. Ἀλλὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν, ἦν δ' ἐγώ. [286.d.10] Οὐκ ἔφη. Λόγου ἔνεκα, ὦ Διονυσόδωρε, λέγεις τὸν λόγον, ἵνα δὴ ἄτοπον λέγῃς, ἢ ὡς ἀληθῶς δοκεῖ σοι οὐδεὶς εἶναι ἀμαθῆς ἀνθρώπων; [286.e.1] Ἀλλὰ σύ, ἔφη, ἔλεγξον. Ἴη καὶ ἔστι τοῦτο κατὰ τὸν σὸν λόγον, ἐξελέγξαι, μηδενὸς ψευδομένου; Οὐκ ἔστιν, ἔφη ὁ Εὐθύδημος. [286.e.5] Οὐδ' ἄρα ἐκέλευεν, ἔφην ἐγώ, νυνδὴ Διονυσόδωρος ἐξελέγξαι; Τὸ γὰρ μὴ ὄν πῶς ἂν τις κελεύσαι; σὺ δὲ κελεύεις; Ὅτι, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Εὐθύδημε, τὰ σοφὰ ταῦτα καὶ τὰ εὖ ἔχοντα οὐ πάνυ τι μανθάνω, ἀλλὰ παχέως πως ἐννοῶ. [286.e.10] ἴσως μὲν οὖν φορτικώτερόν τι ἐρήσομαι, ἀλλὰ συγγίγνωσκε. [287.a.1] Ὅρα δέ· εἰ γὰρ μήτε ψεύδεσθαι ἔστιν μήτε ψευδῆ δοξάζειν μήτε ἀμαθῆ εἶναι, ἄλλο τι οὐδ' ἐξαμαρτάνειν ἔστιν, ὅταν τίς

τι πράττει; πράττοντα γὰρ οὐκ ἔστιν ἀμαρτάνειν τούτου ὃ
πράττει· οὐχ οὕτω λέγετε;

[287.a.5] Πάνυ γ', ἔφη.

Τοῦτό ἐστιν ἤδη, ἦν δ' ἐγώ, τὸ φορτικὸν ἐρώτημα. εἰ
γὰρ μὴ ἀμαρτάνομεν μήτε πράττοντες μήτε λέγοντες μήτε
διανοούμενοι, ὑμεῖς, ὧς πρὸς Διός, εἰ ταῦτα οὕτως ἔχει, τίνος
διδάσκαλοι ἦκετε; ἢ οὐκ ἄρτι ἔφατε ἀρετὴν κάλλιστ' ἂν

[287.b.1] παραδοῦναι ἀνθρώπων τῷ ἐθέλοντι μαρθάνειν;

Εἶτ', ἔφη, ὧς Σώκρατες, ὁ Διονυσόδωρος ὑπολαβὼν, οὕτως
εἰ Κρόνος, ὥστε ἂν τὸ πρῶτον εἶπομεν νῦν ἀναμνησκήσκη, καὶ
εἰ τι πέρυσιν εἶπον, νῦν ἀναμνησθήσκη, τοῖς δ' ἐν τῷ παρόντι

[287.b.5] λεγομένοις οὐχ ἔξεις ὅτι χρῆ;

Καὶ γάρ, ἔφην ἐγώ, χαλεποὶ εἰσιν πάνυ – εἰκότως· παρὰ
σοφῶν γὰρ λέγονται – ἐπεὶ καὶ τούτῳ τῷ τελευταίῳ παγ-
χάλεπον χρήσασθαι ἐστιν, ὧς λέγεις. τὸ γὰρ “Οὐκ ἔχω ὅτι
χρῶμαι” τί ποτε λέγεις, ὧς Διονυσόδωρε; ἢ δήλον ὅτι ὡς

[287.c.1] οὐκ ἔχω ἐξελέγξαι αὐτόν; ἐπεὶ εἶπέ, τί σοι ἄλλο νοεῖ τοῦτο
τὸ ῥῆμα, τὸ “Οὐκ ἔχω ὅτι χρήσωμαι τοῖς λόγοις”;

Ἀλλ' ὃ σὺ λέγεις, ἔφη, [τούτῳ τῷ πάνυ χαλεπὸν χρῆσθαι·]
ἐπεὶ ἀπόκριναι.

[287.c.5] Πρὶν σὲ ἀποκρίνασθαι, ἦν δ' ἐγώ, ὧς Διονυσόδωρε;

Οὐκ ἀποκρίνη; ἔφη.

Ἦ καὶ δίκαιον;

Δίκαιον μέντοι, ἔφη.

Κατὰ τίνα λόγον; ἦν δ' ἐγώ· ἢ δήλον ὅτι κατὰ τόνδε,

[287.c.10] ὅτι σὺ νῦν πάσσοφός τις ἡμῖν ἀφῖξαι περὶ λόγους, καὶ οἶσθα

[287.d.1] ὅτε δεῖ ἀποκρίνασθαι καὶ ὅτε μή; καὶ νῦν οὐδ' ἂν ὁτιοῦν

ἀποκρίνη, ἅτε γινώσκων ὅτι σὺ δεῖ;

Λαλεῖς, ἔφη, ἀμελήσας ἀποκρίνασθαι· ἀλλ', ὠγαθέ, πείθου

καὶ ἀποκρίνου, ἐπειδὴ καὶ ὁμολογεῖς με σοφὸν εἶναι.

[287.d.5] Πειστέον τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ ἀνάγκη, ὡς ἔοικεν· σὺ

γὰρ ἄρχεις. ἀλλ' ἐρώτα.

Πότερον οὖν ψυχὴν ἔχοντα νοεῖ τὰ νοοῦντα, ἢ καὶ τὰ

ἄψυχα;

Τὰ ψυχὴν ἔχοντα.

[287.d.10] Οἶσθα οὖν τι, ἔφη, ῥῆμα ψυχὴν ἔχον;

Μὰ Δία οὐκ ἔγωγε.

[287.e.1] Τί οὖν ἄρτι ἦρου ὅτι μοι νοοῖ τὸ ῥῆμα;

Τί ἄλλο γε, ἦν δ' ἐγώ, ἢ ἐξήμαρτον διὰ τὴν βλακειάν;

ἢ οὐκ ἐξήμαρτον ἀλλὰ καὶ τοῦτο ὀρθῶς εἶπον, εἰπὼν ὅτι
νοεῖ τὰ ῥήματα; πότερα φῆς ἐξαμαρτάνειν με ἢ οὐ; εἰ γὰρ

[287.e.5] μὴ ἐξήμαρτον, οὐδὲ σὺ ἐξελέγξεις, καίπερ σοφὸς ὢν, οὐδ'

ἔχεις ὅτι χρῆ τῷ λόγῳ· εἰ δ' ἐξήμαρτον, οὐδ' οὕτως ὀρθῶς

[288.a.1] λέγεις, φάσκων οὐκ εἶναι ἐξαμαρτάνειν. καὶ ταῦτα οὐ πρὸς

ἂν πέρυσιν ἔλεγες λέγω. ἀλλὰ ἔοικεν, ἔφην ἐγώ, ὧς Διονυσό-

δωρὲ τε καὶ Εὐθύδημε, οὗτος μὲν ὁ λόγος ἐν ταῦτ' ἔμεινεν

καὶ ἔτι ὥσπερ τὸ παλαιὸν καταβαλὼν πίπτειν, καὶ ὥστε

[288.a.5] τοῦτο μὴ πάσχειν οὐδ' ὑπὸ τῆς ὑμετέρας πω τέχνης ἐξηυρη-
σθαι, καὶ ταῦτα οὕτως ἰθαυμαστῆς οὔσης εἰς ἀκρίβειαν

λόγων.

Καὶ ὁ Κτήσιππος, Θαυμάσιά γε λέγετ', ἔφη, ὧ ἄνδρες
Θούριοι εἴτε Χῖοι εἴθ' ὀπόθεν καὶ ὅπη χαίρετον ὀνομαζόμενοι·
ὥς οὐδὲν ὑμῖν μέλει τοῦ παραληρεῖν.

Καὶ ἐγὼ φοβηθεὶς μὴ λοιδορία γένηται, πάλιν κατεπράν-
νον τὸν Κτήσιππον καὶ εἶπον· ὦ Κτήσιππε, καὶ νυνδὴ ἃ

[288.b.5] πρὸς Κλεινίαν ἔλεγον, καὶ πρὸς σὲ ταῦτά ταῦτα λέγω, ὅτι
οὐ γινώσκεις τῶν ξένων τὴν σοφίαν ὅτι θαυμασία ἐστίν.

ἀλλ' οὐκ ἐθέλετον ἡμῖν ἐπιδείξασθαι σπουδάζοντε, ἀλλὰ τὸν
Πρωτέα μιμεῖσθον τὸν Αἰγύπτιον σοφιστὴν γοητεύοντε ἡμᾶς.

[288.c.1] ἡμεῖς οὖν τὸν Μενέλαον μιμώμεθα, καὶ μὴ ἀφιώμεθα τοῖν
ἀνδροῖν ἕως ἂν ἡμῖν ἐκφανῇτον ἐφ' ᾧ αὐτὸ σπουδάζετον·

οἶμαι γάρ τι αὐτοῖν πάγκαλον φανεῖσθαι, ἐπειδὰν ἄρξωνται
σπουδάζειν. ἀλλὰ δεώμεθα καὶ παραμυθώμεθα καὶ προσευχώ-

[288.c.5] μεθα αὐτοῖν ἐκφανῆναι. ἐγὼ οὖν μοι δοκῶ καὶ αὐτὸς πάλιν
ὑφηγήσασθαι οἷω προσεύχομαι αὐτὸ φανῆναί μοι· ὅθεν γὰρ

[288.d.1] τὸ πρότερον ἀπέλιπον, τὸ ἐξῆς τούτοις πειράσομαι, ὅπως ἂν
δύνωμαι, διελθεῖν, ἐάν πως ἐκκαλέσωμαι καὶ ἐλεήσαντέ

με καὶ οἰκτίραντε συντεταμένον καὶ σπουδάζοντα καὶ αὐτὸ
σπουδάσητον.

[288.d.5] Σὺ δέ, ὦ Κλεινία, ἔφην, ἀνάμνησόν με πόθεν τότε ἀπε-
λίπομεν. ὥς μὲν οὖν ἐγῶμαι, ἐνθένδε ποθέν. φιλοσοφη-

τέον ὠμολογήσαμεν τελευτῶντες· ἦ γάρ; { – } Ναί, ἦ δ' ὅς. { – }
Ἦ δέ γε φιλοσοφία κτήσις ἐπιστήμης· οὐχ οὕτως; ἔφην.

{ – } Ναί, ἔφη. { – } Τίνα ποτ' οὖν ἂν κτησάμενοι ἐπιστήμην ὀρθῶς
[288.e.1] κτησαίμεθα; ἄρ' οὐ τοῦτο μὲν ἀπλοῦν, ὅτι ταύτην ἥτις ἡμᾶς

ὀνήσει; { – } Πάνυ γ', ἔφη. { – } Ἄρ' οὖν ἂν τι ἡμᾶς ὀνήσειεν, εἰ
ἐπισταίμεθα γινώσκειν περιόντες ὅπου τῆς γῆς χρυσίον

πλεῖστον κατορώρεται; { – } Ἴσως, ἔφη. { – } Ἀλλὰ τὸ πρότερον,
[288.e.5] ἦν δ' ἐγώ, τοῦτό γε ἐξηλέγξαμεν, ὅτι οὐδὲν πλέον, οὐδ' εἰ

ἄνευ πραγμάτων καὶ τοῦ ὀρύττειν τὴν γῆν τὸ πᾶν ἡμῖν
χρυσίον γένοιτο· ὥστε οὐδ' εἰ τὰς πέτρας χρυσᾶς ἐπισταί-

μεθα ποιεῖν, οὐδενὸς ἂν ἀξία ἢ ἐπιστήμη εἴη. εἰ γὰρ μὴ καὶ
χρησθαι ἐπιστησόμεθα τῷ χρυσίῳ, οὐδὲν ὄφελος αὐτοῦ

ἐφάνη ὅν· ἦ οὐ μέμνησαι; ἔφην ἐγώ. { – } Πάνυ γ', ἔφη,
μέμνημαι. { – } Οὐδέ γε, ὥς ἔοικε, τῆς ἄλλης ἐπιστήμης ὄφελος

[289.a.5] γίγνεται οὐδέν, οὔτε χρηματιστικῆς οὔτε ἰατρικῆς οὔτε ἄλ-
λης οὐδεμιᾶς, ἥτις ποιεῖν τι ἐπίσταται, χρησθαι δὲ μὴ ᾧ ἂν

ποιήσῃ· οὐχ οὕτως; { – } Συνέφη. { – } Οὐδέ γε εἴ τις ἔστιν ἐπι-
[289.b.1] στήμη ὥστε ἀθανάτους ποιεῖν, ἄνευ τοῦ ἐπίστασθαι τῇ

ἀθανασίᾳ χρησθαι οὐδὲ ταύτης ἔοικεν ὄφελος οὐδέν, εἴ τι
δεῖ τοῖς πρόσθεν ὠμολογημένοις τεκμαίρεσθαι. { – } Συνεδόκει

ἡμῖν πάντα ταῦτα. { – } Τοιαύτης τινὸς ἄρα ἡμῖν ἐπιστήμης δεῖ,
[289.b.5] ὧ καλὲ παῖ, ἦν δ' ἐγώ, ἐν ᾗ συμπέτωκεν ἅμα τό τε ποιεῖν

καὶ τὸ ἐπίστασθαι χρησθαι τούτῳ ὃ ἂν ποιῇ. { – } Φαίνεται,
ἔφη. { – } Πολλοῦ ἄρα δεῖ, ὥς ἔοικεν, ἡμᾶς λυροποιουὺς δεῖν

[289.c.1] εἶναι καὶ τοιαύτης τινὸς ἐπιστήμης ἐπηβόλους. ἐνταῦθα
γὰρ δὴ χωρὶς μὲν ἢ ποιοῦσα τέχνη, χωρὶς δὲ ἢ χρωμένη

διήρηται τοῦ αὐτοῦ πέρι· ἢ γὰρ λυροποιικὴ καὶ ἢ κιθαριστικὴ

πολὺ διαφέρετον ἀλλήλοιν. οὐχ οὕτως; { – } Συνέφη. { – } Οὐδὲ
[289.c.5] μὴν ἀυλοποιικῆς γε δῆλον ὅτι δεόμεθα· καὶ γὰρ αὕτη ἑτέρα
τοιαύτη. { – } Συνεδόκει. { – } Ἀλλὰ πρὸς θεῶν, ἔφην ἐγώ, εἰ τὴν
λογοποιικὴν τέχνην μάθοιμεν, ἄρ' ἐστὶν αὕτη ἣν ἔδει κεκτη-
μένους ἡμᾶς εὐδαίμονας εἶναι; { – } Οὐκ οἶμαι, ἔφη, ἐγώ, ὁ
Κλεινίας ὑπολαβὼν.

[289.d.1] Τίτι τεκμηρίῳ, ἣν δ' ἐγώ, χρῆ;

Ὅρῳ, ἔφη, τινὰς λογοποιούς, οἱ τοῖς ἰδίοις λόγοις, οἷς
αὐτοὶ ποιοῦσιν, οὐκ ἐπίστανται χρῆσθαι, ὥσπερ οἱ λυροποιοὶ
ταῖς λύραις, ἀλλὰ καὶ ἐνταῦθα ἄλλοι δυνατοὶ χρῆσθαι οἷς

[289.d.5] ἐκεῖνοι ἡργάσαντο, οἱ λογοποιεῖν αὐτοὶ ἀδύνατοι· δῆλον οὖν
ὅτι καὶ περὶ λόγους χωρὶς ἢ τοῦ ποιεῖν τέχνη καὶ ἢ τοῦ
χρῆσθαι.

Ἰκανόν μοι δοκεῖς, ἔφην ἐγώ, τεκμήριον λέγειν, ὅτι οὐχ
αὕτη ἐστὶν ἡ τῶν λογοποιῶν τέχνη, ἣν ἂν κτησάμενός τις

[289.d.10] εὐδαίμων εἴη. καίτοι ἐγὼ ὄμην ἐνταῦθα πού φανήσεσθαι

[289.e.1] τὴν ἐπιστήμην ἣν δὴ πάλαι ζητοῦμεν. καὶ γὰρ μοι οἱ τε

ἄνδρες αὐτοὶ οἱ λογοποιοί, ὅταν συγγένωμαι αὐτοῖς, ὑπέρ-
σοφοι, ὧ Κλεινία, δοκοῦσιν εἶναι, καὶ αὕτη ἡ τέχνη αὐτῶν
θεσπεσία τις καὶ ὑψηλή. καὶ μέντοι οὐδὲν θαυμαστόν· ἔστι

[289.e.5] γὰρ τῆς τῶν ἐπωδῶν τέχνης μῦριον μικρῷ τε ἐκείνης ὑπο-

[290.a.1] δεστέρα. ἡ μὲν γὰρ τῶν ἐπωδῶν ἔχεών τε καὶ φαλαγγίων

καὶ σκορπίων καὶ τῶν ἄλλων θηρίων τε καὶ νόσων κήλησίς

ἐστίν, ἡ δὲ δικαστῶν τε καὶ ἐκκλησιαστῶν καὶ τῶν ἄλλων

ὄχλων κήλησίς τε καὶ παραμυθία τυγχάνει οὕσα· ἢ σοί,

[290.a.5] ἔφην ἐγώ, ἄλλως πως δοκεῖ;

Οὐκ, ἀλλ' οὕτω μοι φαίνεται, ἔφη, ὥς σὺ λέγεις.

Ποῖ οὖν, ἔφην ἐγώ, τραποίμεθ' ἂν ἔτι; ἐπὶ ποίαν τέχνην;

Ἐγὼ μὲν οὐκ εὐπορῶ, ἔφη.

Ἀλλ', ἣν δ' ἐγώ, ἐμὲ οἶμαι ἠύρηκέναι.

[290.a.10] Τίνα; ἔφη ὁ Κλεινίας.

[290.b.1] Ἡ στρατηγική μοι δοκεῖ, ἔφην ἐγώ, τέχνη παντὸς μᾶλλον
εἶναι ἣν ἂν τις κτησάμενος εὐδαίμων εἴη.

Οὐκ ἔμοιγε δοκεῖ.

Πῶς; ἣν δ' ἐγώ.

[290.b.5] Θηρευτική τις ἦδε γέ ἐστιν τέχνη ἀνθρώπων.

Τί δὴ οὖν; ἔφην ἐγώ.

Οὐδεμία, ἔφη, τῆς θηρευτικῆς αὐτῆς ἐπὶ πλεόν ἐστὶν ἢ
ὅσον θηρεῦσαι καὶ χειρώσασθαι· ἐπειδὰν δὲ χειρώσωνται

τοῦτο ὃ ἂν θηρεύωνται, οὐ δύνανται τούτῳ χρῆσθαι, ἀλλ' οἱ

[290.b.10] μὲν κυνηγέται καὶ οἱ ἀλιῆς τοῖς ὀψοποιοῖς παραδιδόασιν, οἱ

[290.c.1] δ' αὖ γεωμέτραι καὶ οἱ ἀστρονόμοι καὶ οἱ λογιστικοί – θηρευ-

τικοὶ γὰρ εἰσι καὶ οὗτοι· οὐ γὰρ ποιοῦσι τὰ διαγράμματα

ἕκαστοι τούτων, ἀλλὰ τὰ ὄντα ἀνευρίσκουσιν – ἅτε οὖν χρῆ-

σθαι αὐτοὶ αὐτοῖς οὐκ ἐπιστάμενοι, ἀλλὰ θηρεῦσαι μόνον,

[290.c.5] παραδιδόασιν δὴπου τοῖς διαλεκτικοῖς καταχρῆσθαι αὐτῶν τοῖς
εὐρήμασιν, ὅσοι γε αὐτῶν μὴ παντάπασιν ἀνόητοί εἰσιν.

Εἶεν, ἣν δ' ἐγώ, ὦ κάλλιστε καὶ σοφώτατε Κλεινία·

τοῦτο οὕτως ἔχει;

Πάνυ μὲν οὖν. καὶ οἳ γε στρατηγοί, ἔφη, οὕτω τὸν αὐτὸν
[290.d.1] τρόπον· ἐπειδὴν ἢ πόλιν τινὰ θηρεύσονται ἢ στρατόπεδον,
 παραδιδόασιν τοῖς πολιτικοῖς ἀνδράσιν – αὐτοὶ γὰρ οὐκ ἐπί-
 στανται χρῆσθαι τούτοις ἃ ἐθήρευσαν – ὥσπερ οἶμαι οἱ
 ὀρτυγοθήραι τοῖς ὀρτυγοτρόφοις παραδιδόασιν. εἰ οὖν, ἢ δ'
[290.d.5] ὅς, δεόμεθα ἐκείνης τῆς τέχνης, ἣτις ᾧ ἂν κτήσεται ἢ ποι-
 ῆσασα ἢ θηρευσαμένη αὐτὴ καὶ ἐπιστήσεται χρῆσθαι, καὶ ἡ
 τοιαύτη ποιήσει ἡμᾶς μακαρίους, ἄλλην δὴ τινα, ἔφη,
 ζητητέον ἀντὶ τῆς στρατηγικῆς.
[290.e.1] {KP.} Τί λέγεις σύ, ὦ Σώκρατες; ἐκεῖνο τὸ μειράκιον
 τοιαῦτ' ἐφθέγγετο;
 {ΣΩ.} Οὐκ οἶει, ὦ Κρίτων;
 {KP.} Μὰ Δί' οὐ μέντοι. οἶμαι γὰρ αὐτὸν ἐγώ, εἰ ταῦτ'
[290.e.5] εἶπεν, οὐτ' Εὐθύδημου οὔτε ἄλλου οὐδενὸς ἔτ' ἀνθρώπου
 δεῖσθαι εἰς παιδείαν.
 {ΣΩ.} Ἀλλ' ἄρα, ὦ πρὸς Διός, μὴ ὁ Κτήσιππος ἦν ὁ ταῦτ'
 εἰπὼν, ἐγὼ δὲ οὐ μέμνημαι;
[291.a.1] {KP.} Ποῖος Κτήσιππος;
 {ΣΩ.} Ἀλλὰ μὴν τόδε γε εὖ οἶδα, ὅτι οὔτε Εὐθύδημος οὔτε
 Διονυσόδωρος ἦν ὁ εἰπὼν ταῦτα· ἀλλ', ὦ δαιμόνιε Κρίτων,
 μή τις τῶν κρειττόνων παρὼν αὐτὰ ἐφθέγγετο; ὅτι γὰρ
[291.a.5] ἤκουσά γε ταῦτα, εὖ οἶδα.
 {KP.} Ναὶ μὰ Δία, ὦ Σώκρατες· τῶν κρειττόνων μέντοι
 τις ἔμοι δοκεῖ, καὶ πολὺ γε. ἀλλὰ μετὰ τοῦτο ἔτι τινὰ
 ἐζητήσατε τέχνην; καὶ ἤϋρετε ἐκείνην ἢ οὐχ ἤϋρετε, ἥς
 ἕνεκα ἐζητεῖτε;
[291.b.1] {ΣΩ.} Πόθεν, ὦ μακάριε, ἤϋρομεν; ἀλλ' ἤμεν πάνυ γελοῖοι·
 ὥσπερ τὰ παιδιά τὰ τοὺς κορύδους διώκοντα, ἀεὶ φόμεθα
 ἐκάστην τῶν ἐπιστημῶν αὐτίκα λήψεσθαι, αἱ δ' ἀεὶ ὑπεξέ-
 φευγον. τὰ μὲν οὖν πολλὰ τί ἂν σοι λέγοιμι; ἐπὶ δὲ δὴ
[291.b.5] τὴν βασιλικὴν ἐλθόντες τέχνην καὶ διασκοπούμενοι αὐτὴν
 εἰ αὕτη εἴη ἢ τὴν εὐδαιμονίαν παρέχουσά τε καὶ ἀπεργαζο-
 μένη, ἐνταῦθα ὥσπερ εἰς λαβύρινθον ἐμπεσόντες, οἰόμενοι
 ἤδη ἐπὶ τέλει εἶναι, περικάμψαντες πάλιν ὥσπερ ἐν ἀρχῇ τῆς
[291.c.1] ζητήσεως ἀνεφάνημεν ὄντες καὶ τοῦ ἴσου δεόμενοι ὅσουπερ
 ὅτε τὸ πρῶτον ἐζητοῦμεν.
 {KP.} Πῶς δὴ τοῦτο ὑμῖν συνέβη, ὦ Σώκρατες;
 {ΣΩ.} Ἐγὼ φράσω. ἔδοξε γὰρ δὴ ἡμῖν ἡ πολιτικὴ καὶ
[291.c.5] ἡ βασιλικὴ τέχνη ἢ αὐτὴ εἶναι.
 {KP.} Τί οὖν δὴ;
 {ΣΩ.} Ταύτη τῇ τέχνῃ ἢ τε στρατηγικῇ καὶ αἱ ἄλλαι
 παραδιδόναί ἄρχειν τῶν ἔργων ὧν αὐταὶ δημιουργοὶ εἰσιν,
 ὡς μόνῃ ἐπισταμένη χρῆσθαι. σαφῶς οὖν ἐδόκει ἡμῖν αὕτη
[291.c.10] εἶναι ἣν ἐζητοῦμεν, καὶ ἡ αἰτία τοῦ ὀρθῶς πράττειν ἐν τῇ
[291.d.1] πόλει, καὶ ἀτεχνῶς κατὰ τὸ Αἰσχύλου ἱαμβεῖον μόνῃ ἐν
 τῇ πρὺμνῃ καθῆσθαι τῆς πόλεως, πάντα κυβερνῶσα καὶ
 πάντων ἄρχουσα πάντα χρήσιμα ποιεῖν.
 {KP.} Οὐκοῦν καλῶς ὑμῖν ἐδόκει, ὦ Σώκρατες;
[291.d.5] {ΣΩ.} Σὺ κρινεῖς, ὦ Κρίτων, ἐὰν βούλῃ ἀκούειν καὶ τὰ μετὰ

ταῦτα συμβάντα ἡμῖν. αὐθις γὰρ δὴ πάλιν ἐσκοποῦμεν
ὥδὲ πως· Φέρε, πάντων ἄρχουσα ἡ βασιλικὴ τέχνη τί ἡμῖν
[291.e.1] ἀπεργάζεται ἔργον ἢ οὐδέν; Πάντως δήπου, ἡμεῖς ἔφαμεν
πρὸς ἀλλήλους. Οὐ καὶ σὺ ἂν ταῦτα φαίης, ὦ Κρίτων;
{KP.} Ἔγωγε.
{ΣΩ.} Τί οὖν ἂν φαίης αὐτῆς ἔργον εἶναι; ὥσπερ εἰ σὲ
[291.e.5] ἐγὼ ἐρωτῶην, πάντων ἄρχουσα ἡ ἱατρικὴ ὧν ἄρχει, τί ἔργον
παρέχεται; οὐ τὴν ὑγίειαν <ἂν> φαίης;
{KP.} Ἔγωγε.
{ΣΩ.} Τί δὲ ἡ ὑμετέρα τέχνη ἢ γεωργία; πάντων ἄρχουσα
[292.a.1] ὧν ἄρχει, τί [ἔργον] ἀπεργάζεται; οὐ τὴν τροφὴν ἂν φαίης
τὴν ἐκ τῆς γῆς παρέχειν ἡμῖν;
{KP.} Ἔγωγε.
{ΣΩ.} Τί δὲ ἡ βασιλικὴ πάντων ἄρχουσα ὧν ἄρχει; τί
[292.a.5] ἀπεργάζεται; ἴσως οὐ πάνυ γ' εὐπορεῖς.
{KP.} Μὰ τὸν Δία, ὦ Σώκρατες.
{ΣΩ.} Οὐδὲ γὰρ ἡμεῖς, ὦ Κρίτων· ἀλλὰ τοσόνδε γε οἶσθα,
ὅτι εἴπερ ἐστὶν αὕτη ἣν ἡμεῖς ζητοῦμεν, ὠφέλιμον αὐτὴν δεῖ
εἶναι.
[292.a.10] {KP.} Πάνυ γε.
{ΣΩ.} Οὐκοῦν ἀγαθὸν γέ τι δεῖ ἡμῖν αὐτὴν παραδιδόναι;
{KP.} Ἀνάγκη, ὦ Σώκρατες.
[292.b.1] {ΣΩ.} Ἀγαθὸν δέ γε που ὠμολογήσαμεν ἀλλήλοις ἐγὼ τε
καὶ Κλεινίας οὐδὲν εἶναι ἄλλο ἢ ἐπιστήμην τινά.
{KP.} Ναί, οὕτως ἔλεγες.
{ΣΩ.} Οὐκοῦν τὰ μὲν ἄλλα ἔργα, ἃ φαίη ἂν τις πολιτικῆς
[292.b.5] εἶναι – πολλὰ δέ που ταῦτ' ἂν εἴη, οἷον πλουσίους τοὺς
πολίτας παρέχειν καὶ ἐλευθέρους καὶ ἀστασιάστους – πάντα
ταῦτα οὔτε κακὰ οὔτε ἀγαθὰ ἐφάνη, ἔδει δὲ σοφοὺς ποιεῖν
καὶ ἐπιστήμης μεταδιδόναι, εἴπερ ἔμελλεν αὕτη εἶναι ἢ
[292.c.1] ὠφελοῦσά τε καὶ εὐδαίμονα ποιοῦσα.
{KP.} Ἔστι ταῦτα· τότε γοῦν οὕτως ὑμῖν ὠμολογήθη, ὥς
σὺ τοὺς λόγους ἀπήγγειλας.
{ΣΩ.} Ἄρ' οὖν ἡ βασιλικὴ σοφοὺς ποιεῖ τοὺς ἀνθρώπους
[292.c.5] καὶ ἀγαθοὺς;
{KP.} Τί γὰρ κωλύει, ὦ Σώκρατες;
{ΣΩ.} Ἀλλ' ἄρα πάντας καὶ πάντα ἀγαθοὺς; καὶ πᾶσαν
ἐπιστήμην, σκυτοτομικὴν τε καὶ τεκτονικὴν καὶ τὰς ἄλλας
ἀπάσας, αὕτη ἢ παραδιδούσά ἐστιν;
[292.c.10] {KP.} Οὐκ οἶμαι ἔγωγε, ὦ Σώκρατες.
[292.d.1] {ΣΩ.} Ἀλλὰ τίνα δὴ ἐπιστήμην; ἢ τί χρησόμεθα; τῶν
μὲν γὰρ ἔργων οὐδενὸς δεῖ αὐτὴν δημιουργὸν εἶναι τῶν μήτε
κακῶν μήτε ἀγαθῶν, ἐπιστήμην δὲ παραδιδόναι μηδεμίαν
ἄλλην ἢ αὐτὴν ἑαυτήν. λέγωμεν δὴ οὖν τίς ποτέ ἐστιν
[292.d.5] αὕτη, ἢ τί χρησόμεθα; βούλει φῶμεν, ὦ Κρίτων, ἢ ἄλλους
ἀγαθοὺς ποιήσομεν;
{KP.} Πάνυ γε.
{ΣΩ.} Οἱ τί ἔσονται ἡμῖν ἀγαθοὶ καὶ τί χρήσιμοι; ἢ ἔτι
λέγωμεν ὅτι ἄλλους ποιήσουσιν, οἱ δὲ ἄλλοι ἐκεῖνοι ἄλλους;

[292.e.1] ὅτι δέ ποτε ἀγαθοί εἰσιν, οὐδαμοῦ ἡμῖν φαίνονται, ἐπειδὴ περ τὰ ἔργα τὰ λεγόμενα εἶναι τῆς πολιτικῆς ἡτιμάσαμεν, ἀλλ'

ἀτεχνῶς τὸ λεγόμενον ὁ Διὸς Κόρινθος γίγνεται, καὶ ὅπερ ἔλεγον, τοῦ Ἰσοῦ ἡμῖν ἐνδεῖ ἢ ἐτι πλέονος πρὸς τὸ εἰδέναι τίς

[292.e.5] ποτέ ἐστιν ἡ ἐπιστήμη ἐκείνη ἢ ἡμᾶς εὐδαίμονας ποιήσει;

{ΚΡ.} Νῆ τὸν Δία, ὦ Σώκρατες, εἰς πολλήν γε ἀπορίαν,

ὥς ἔοικεν, ἀφίκεσθε.

{ΣΩ.} Ἐγώ γε οὖν καὶ αὐτός, ὦ Κρίτων, ἐπειδὴ ἐν ταύτῃ

[293.a.1] τῇ ἀπορίᾳ ἐνεπεπτώκη, πᾶσαν ἤδη φωνὴν ἠφίειν, δεόμενος

τοῖν ξένοιον ὥσπερ Διοσκούρων ἐπικαλούμενος σῶσαι ἡμᾶς,

ἐμέ τε καὶ τὸ μειράκιον, ἐκ τῆς τρικυμίας τοῦ λόγου, καὶ

παντὶ τρόπῳ σπουδάσαι, καὶ σπουδάσαντας ἐπιδείξαι τίς

[293.a.5] ποτ' ἐστὶν ἡ ἐπιστήμη ἥς τυχόντες ἂν καλῶς τὸν ἐπίλοιπον βίον διέλθοιμεν.

{ΚΡ.} Τί οὖν; ἠθέλησέν τι ὑμῖν ἐπιδείξαι ὁ Εὐθύδημος;

{ΣΩ.} Πῶς γὰρ οὐ; καὶ ἥρξατό γε, ὦ ἐταῖρε, πάνυ μεγαλοφρόνως τοῦ λόγου ὧδε –

[293.b.1] Πότερον δὴ σε, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ταύτην τὴν ἐπιστήμην,

περὶ ἣν πάσαι ἀπορεῖτε, διδάξω, ἢ ἐπιδείξω ἔχοντα;

Ἦ μακάριε, ἦν δ' ἐγώ, ἔστι δὲ ἐπὶ σοὶ τοῦτο;

Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη.

[293.b.5] Ἐπιδείξον τοίνυν με νῆ Δί', ἔφην ἐγώ, ἔχοντα· πολὺ γὰρ

ῥᾶον ἢ μανθάνειν τηλικόνδε ἄνδρα.

Φέρε δὴ μοι ἀποκρίναι, ἔφη· ἔστιν ὅτι ἐπίστασαι; { – } Πάνυ

γε, ἦν δ' ἐγώ, καὶ πολλά, σμικρά γε. { – } Ἀρκεῖ, ἔφη. Ἄρ' οὖν

δοκεῖς οἷόν τέ τι τῶν ὄντων τοῦτο ὃ τυγχάνει ὄν, αὐτὸ τοῦτο

[293.c.1] μὴ εἶναι; { – } Ἀλλὰ μὰ Δί' οὐκ ἔγωγε. { – } Οὐκοῦν σύ, ἔφη,

ἐπίστασαι τι; { – } Ἐγώ γε. { – } Οὐκοῦν ἐπιστήμων εἶ, εἵπερ ἐπί-

στασαι; { – } Πάνυ γε, τούτου γε αὐτοῦ. { – } Οὐδὲν διαφέρει· ἀλλ'

οὐκ ἀνάγκη σε ἔχει πάντα ἐπίστασθαι ἐπιστήμονά γε ὄντα;

[293.c.5] { – } Μὰ Δί', ἔφην ἐγώ· ἐπεὶ πολλὰ ἄλλ' οὐκ ἐπίσταμαι. { – }

Οὐκοῦν εἴ τι μὴ ἐπίστασαι, οὐκ ἐπιστήμων εἶ. { – } Ἐκείνου γε,

ὦ φίλε, ἦν δ' ἐγώ. { – } Ἦττον οὖν τι, ἔφη, οὐκ ἐπιστήμων

εἶ; ἄρτι δὲ ἐπιστήμων ἔφησθα εἶναι· καὶ οὕτως τυγχάνεις ὦν

[293.d.1] αὐτὸς οὗτος ὃς εἶ, καὶ αὖ πάλιν οὐκ εἶ, κατὰ ταῦτα ἅμα.

Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ, Εὐθύδημε· τὸ γὰρ λεγόμενον, καλὰ

δὴ παταγεῖς· πῶς οὖν ἐπίσταμαι ἐκείνην τὴν ἐπιστήμην

ἣν ἐζητοῦμεν; ὥς δὴ τοῦτο ἀδύνατόν ἐστιν τὸ αὐτὸ εἶναί τε

[293.d.5] καὶ μὴ, εἵπερ ἐν ἐπίσταμαι, ἅπαντα ἐπίσταμαι – οὐ γὰρ

ἂν εἶην ἐπιστήμων τε καὶ ἀνεπιστήμων ἅμα – ἐπεὶ δὲ πάντα

ἐπίσταμαι, κακείνην δὴ τὴν ἐπιστήμην ἔχω· ἄρα οὕτως λέγεις,

καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ σοφόν;

[293.e.1] Αὐτὸς σαυτὸν γε δὴ ἐξελέγγεις, ἔφη, ὦ Σώκρατες.

Τί δέ, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Εὐθύδημε, σὺ οὐ πέπονθας τοῦτο τὸ

αὐτὸ πάθος; ἐγώ γάρ τοι μετὰ σοῦ ὁτιοῦν ἂν πάσχω καὶ

μετὰ Διονυσόδωρου τοῦδε, φίλης κεφαλῆς, οὐκ ἂν πάνυ

[293.e.5] ἀγανακτοίην. εἰπέ μοι, σφὼ οὐχὶ τὰ μὲν ἐπίστασθον τῶν

ὄντων, τὰ δὲ οὐκ ἐπίστασθον;

Ἦκιστά γε, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ὁ Διονυσόδωρος.

Πῶς λέγετον; ἔφην ἐγὼ· ἀλλ' οὐδὲν ἄρα ἐπίστασθον;
Καὶ μάλα, ἦ δ' ὅς.
[294.a.1] Πάντ' ἄρα, ἔφην ἐγὼ, ἐπίστασθον, ἐπειδήπερ καὶ ὅτιοῦν;
Πάντ', ἔφην· καὶ σύ γε πρὸς, εἶπερ καὶ ἐν ἐπίστασαι, πάντα
ἐπίστασαι.
Ἦ Ζεῦ, ἔφην ἐγὼ, ὡς θαυμαστὸν λέγεις καὶ ἀγαθὸν μέγα
[294.a.5] πεφάνθαι. μὼν καὶ οἱ ἄλλοι πάντες ἀνθρωποὶ πάντ' ἐπί-
στανται, ἦ οὐδέν;
Οὐ γὰρ δήπου, ἔφην, τὰ μὲν ἐπίστανται, τὰ δ' οὐκ ἐπί-
στανται, καὶ εἰσὶν ἅμα ἐπιστήμονές τε καὶ ἀνεπιστήμονες.
Ἀλλὰ τί; ἦν δ' ἐγὼ.
[294.a.10] Πάντες, ἦ δ' ὅς, πάντα ἐπίστανται, εἶπερ καὶ ἐν.
[294.b.1] Ἦ πρὸς τῶν θεῶν, ἦν δ' ἐγὼ, ὦ Διονυσόδωρε – δηλοὶ γάρ
μοί ἐστον ἤδη ὅτι σπουδάζετον, καὶ μόλις ὑμᾶς προυκαλε-
σάμην σπουδάζειν – αὐτῷ τῷ ὄντι πάντα ἐπίστασθον; οἶον
τεκτονικὴν καὶ σκυτικὴν;
[294.b.5] Πάνυ γ', ἔφην.
Ἦ καὶ νευρορραφεῖν δυνατὸν ἐστον;
Καὶ ναὶ μὰ Δία καττύειν, ἔφην.
Ἦ καὶ τὰ τοιαῦτα, τοὺς ἀστέρας ὁπόσοι εἰσὶ, καὶ τὴν
ἄμμον;
[294.b.10] Πάνυ γε, ἦ δ' ὅς· εἴτ' οὐκ ἂν οἶει ὁμολογήσαι ἡμᾶς;
Καὶ ὁ Κτήσιππος ὑπολαβὼν· Πρὸς Διός, ἔφην, Διονυ-
[294.c.1] σόδωρε, τεκμήριόν τί μοι τούτων ἐπιδείξατον τοιόνδε, ὦ
εἴσομαι ὅτι ἀληθῆ λέγετον.
Τί ἐπιδείξω; ἔφην.
Οἶσθα Εὐθύδημον ὁπόσους ὀδόντας ἔχει, καὶ ὁ Εὐθύδημος
[294.c.5] ὁπόσους σύ;
Οὐκ ἐξαρκεῖ σοι, ἔφην, ἀκοῦσαι ὅτι πάντα ἐπιστάμεθα;
Μηδαμῶς, ἦ δ' ὅς, ἀλλὰ τοῦτο ἔτι ἡμῖν μόνον εἶπατον καὶ
ἐπιδείξατον ὅτι ἀληθῆ λέγετον· καὶ ἐὰν εἴπητον ὁπόσους
ἐκάτερος ἔχει ὑμῶν, καὶ φαίνεσθε γνόντες ἡμῶν ἀριθμη-
[294.c.10] σάντων, ἤδη πεισόμεθα ὑμῖν καὶ τᾶλλα.
[294.d.1] Ἦ γουμένω οὖν σκώπτεσθαι οὐκ ἠθελέτην, ἀλλ' ὁμο-
λογησάτην πάντα χρήματα ἐπίστασθαι, καθ' ἐν ἑκάστον
ἐρωτώμενοι ὑπὸ Κτησίππου. ὁ γὰρ Κτήσιππος πάνυ ἀπαρα-
καλύπτως οὐδὲν ὅτι οὐκ ἠρώτα τελευτῶν, καὶ τὰ αἰσχιστα, εἰ
[294.d.5] ἐπισταίστην· τὼ δὲ ἀνδρειότατα ὁμόσε ἦτην τοῖς ἐρωτήμασιν,
ὁμολογοῦντες εἰδέναι, ὥσπερ οἱ κάπροι οἱ πρὸς τὴν πληγὴν
ὁμόσε ὠθούμενοι, ὥστ' ἔγωγε καὶ αὐτός, ὦ Κρίτων, ὑπ'
ἀπιστίας ἠναγκάσθην τελευτῶν ἐρέσθαι [τὸν Εὐθύδημον] εἰ
[294.e.1] καὶ ὀρχεῖσθαι ἐπίσταιτο ὁ Διονυσόδωρος· ὁ δέ, Πάνυ, ἔφην.
Οὐ δήπου, ἦν δ' ἐγὼ, καὶ ἐς μαχαίρας γε κυβιστᾶν καὶ
ἐπὶ τροχοῦ δινεῖσθαι τηλικοῦτος ὢν, οὕτω πόρρω σοφίας
ἦκεις;
[294.e.5] Οὐδέν, ἔφην, ὅτι οὔ.
Πότερον δέ, ἦν δ' ἐγὼ, πάντα νῦν μόνον ἐπίστασθον ἦ
καὶ ἀεί;
Καὶ ἀεί, ἔφην.

Καὶ ὅτε παῖδιά ἦσθιν καὶ εὐθύς γενόμενοι ἠπίστασθε

[294.e.10] πάντα;

Ἐφάτην ἅμα ἀμφοτέρω.

[295.a.1] Καὶ ἡμῖν μὲν ἄπιστον ἐδόκει τὸ πρᾶγμα εἶναι· ὁ δ'

Εὐθύδημος, Ἀπιστεῖς, ἔφη, ὦ Σώκρατες;

Πλὴν γ' ὅτι, <ἦν δ'> ἐγώ, εἰκὸς ὑμᾶς ἐσθι σοφοὺς εἶναι.

Ἀλλ' ἦν, ἔφη, ἐθελήσης μοι ἀποκρίνεσθαι, ἐγὼ ἐπιδείξω

[295.a.5] καὶ σὲ ταῦτα τὰ θαυμαστὰ ὁμολογοῦντα.

Ἀλλὰ μὴν, ἦν δ' ἐγώ, ἥδιστα ταῦτα ἐξελέγχομαι. εἰ γάρ
τοι λέλθῃτα ἐμαυτὸν σοφὸς ὢν, σὺ δὲ τοῦτο ἐπιδείξεις ὥς
πάντα ἐπίσταμαι καὶ ἀεὶ, τί μείζον ἔρμαιον αὐτοῦ ἂν εὕροιμι
ἐν παντὶ τῷ βίῳ;

[295.a.10] Ἀποκρίνου δὴ, ἔφη.

[295.b.1] Ὡς ἀποκρινουμένου ἐρώτα.

Ἄρ' οὖν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἐπιστήμων του εἶ ἢ οὐ; { – }

Ἐγωγε. { – } Πότερον οὖν ᾧ ἐπιστήμων εἶ, τούτῳ καὶ ἐπίστασαι,

ἢ ἄλλῳ τῷ; { – } Ὡς ἐπιστήμων. οἶμαι γάρ σε τὴν ψυχὴν

[295.b.5] λέγειν· ἢ οὐ τοῦτο λέγεις;

Οὐκ αἰσχύνῃ, ἔφη, ὦ Σώκρατες; ἐρωτώμενος ἀντερωτᾷς;

Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ· ἀλλὰ πῶς ποιῶ; οὕτω γὰρ ποιήσω

ὅπως ἂν σὺ κελεύῃς. ὅταν μὴ εἰδῶ ὅτι ἐρωτᾷς, κελεύεις

με ὅμως ἀποκρίνεσθαι, ἀλλὰ μὴ ἐπανερέσθαι;

[295.c.1] Ὑπολαμβάνεις γὰρ δήπου τι, ἔφη, ὁ λέγω;

Ἐγωγε, ἦν δ' ἐγώ.

Πρὸς τοῦτο τοῖνυν ἀποκρίνου ὁ ὑπολαμβάνεις.

Τί οὖν, ἔφη, ἂν σὺ μὲν ἄλλῃ ἐρωτᾷς διανοούμενος, ἐγὼ

[295.c.5] δὲ ἄλλῃ ὑπολάβω, ἔπειτα πρὸς τοῦτο ἀποκρίνωμαι, ἐξαρκεῖ

σοι ἐὰν μηδὲν πρὸς ἔπος ἀποκρίνωμαι;

Ἐμοιγε, ἦ δ' ὅς· οὐ μέντοι σοί γε, ὥς ἐγὼμαι.

Οὐ τοῖνυν μὰ Δία ἀποκρινοῦμαι, ἦν δ' ἐγώ, πρότερον

πρὶν ἂν πύθωμαι.

[295.c.10] Οὐκ ἀποκρινῇ, ἔφη, πρὸς ἃ ἂν ἀεὶ ὑπολαμβάνῃς, ὅτι ἔχων
φλυαρεῖς καὶ ἀρχαιότερος εἶ τοῦ δέοντος.

[295.d.1] Καγὼ ἔγνων αὐτὸν ὅτι μοι χαλεπαῖνοι διαστέλλοντι τὰ

λεγόμενα, βουλόμενός με θηρεῦσαι τὰ ὀνόματα περιστήσας.

ἀνεμνήσθην οὖν τοῦ Κόννου, ὅτι μοι κάκεῖνος χαλεπαίνει

ἐκάστοτε ὅταν αὐτῷ μὴ ὑπέικω, ἔπειτά μου ἥττον ἐπιμελεῖται

[295.d.5] ὥς ἀμαθοῦς ὄντος· ἐπεὶ δὲ οὖν διενενοήμην καὶ παρὰ τοῦτον

φοιτᾶν, ᾤήθην δεῖν ὑπεῖκειν, μὴ με σκαιὸν ἡγησάμενος

φοιτητὴν μὴ προσδέχοιτο. εἶπον οὖν· Ἀλλ' εἰ δοκεῖ σοι,

[295.e.1] Εὐθύδημε, οὕτω ποιεῖν, ποιητέον· σὺ γὰρ πάντως που

κάλλιον ἐπίστασαι διαλέγεσθαι ἢ ἐγώ, τέχνην ἔχων ἰδιώτου

ἀνθρώπου. ἐρώτα οὖν πάλιν ἐξ ἀρχῆς.

Ἀποκρίνου δὴ, ἔφη, πάλιν, πότερον ἐπίστασαί τῳ ἢ

[295.e.5] ἐπίστασαι, ἢ οὐ; { – } Ἐγωγε, ἔφη, τῇ γε ψυχῇ.

[296.a.1] Οὗτος αὖ, ἔφη, προσἀποκρίνεται τοῖς ἐρωτωμένοις. οὐ

γὰρ ἔγωγε ἐρωτῶ ὅτῳ, ἀλλ' εἰ ἐπίστασαί τῳ.

Πλέον αὖ, ἔφη ἐγώ, τοῦ δέοντος ἀπεκρινάμην ὑπὸ ἀπαι-
δευσίας. ἀλλὰ συγγίγνωσκέ μοι· ἀποκρινοῦμαι γὰρ ἤδη

[296.a.5] ἀπλῶς ὅτι ἐπίσταμαί τῳ ἂ ἐπίσταμαι. { – } Πότερον, ἦ δ' ὅς, τῷ αὐτῷ τούτῳ γ' αἰεὶ, ἢ ἔστι μὲν ὅτε τούτῳ, ἔστιν δὲ ὅτε ἑτέρῳ; { – } Αἰεὶ, ὅταν ἐπίστωμαι, ἦν δ' ἐγώ, τούτῳ.

Οὐκ αὖ, ἔφη, παύσῃ παραφθεγγόμενος;

Ἀλλ' ὅπως μὴ τι ἡμᾶς σφήλῃ τὸ “αἰεὶ” τοῦτο.

[296.b.1] Οὐκοῦν ἡμᾶς γ', ἔφη, ἀλλ' εἴπερ, σέ. ἀλλ' ἀποκρίνου· ἦ αἰεὶ τούτῳ ἐπίστασαι; { – } Αἰεὶ, ἦν δ' ἐγώ, ἐπειδὴ δεῖ ἀφελεῖν τὸ “ὅταν.” { – } Οὐκοῦν αἰεὶ μὲν τούτῳ ἐπίστασαι· αἰεὶ δ' ἐπιστάμενος πότερον τὰ μὲν τούτῳ ἐπίστασαι ᾧ ἐπίστασαι, τὰ δ'

[296.b.5] ἄλλῳ, ἢ τούτῳ πάντα; { – } Τούτῳ, ἔφην ἐγώ, ἅπαντα, ἅ γ' ἐπίσταμαι.

Τοῦτ' ἐκεῖνο, ἔφη· ἥκει τὸ αὐτὸ παράφθεγμα.

Ἀλλ' ἀφαιρῶ, ἔφην ἐγώ, τὸ “ἅ γ' ἐπίσταμαι.”

Ἀλλὰ μηδὲ ἐν, ἔφη, ἀφέλῃς· οὐδὲν γάρ σου δέομαι.

[296.c.1] ἀλλὰ μοι ἀπόκριναι· δύναιο ἂν ἅπαντα ἐπίστασθαι, εἰ μὴ πάντα ἐπίσταιο;

Τέρας γὰρ ἂν εἴη, ἦν δ' ἐγώ.

Καὶ ὅς εἶπε· Προστίθει τοίνυν ἤδη ὅτι βούλει· ἅπαντα

[296.c.5] γὰρ ὁμολογεῖς ἐπίστασθαι.

Ἔοικα, ἔφην ἐγώ, ἐπειδὴ περ γε οὐδεμίαν ἔχει δύναμιν τὸ “ἂ ἐπίσταμαι,” πάντα δὲ ἐπίσταμαι.

Οὐκοῦν καὶ αἰεὶ ὁμολόγηκας ἐπίστασθαι τούτῳ ᾧ ἐπίστασαι, εἴτε ὅταν ἐπίστη εἴτε ὅπως βούλει· αἰεὶ γὰρ ὁμολόγηκας

[296.c.10] ἐπίστασθαι καὶ ἅμα πάντα. δῆλον οὖν ὅτι καὶ παῖς ὢν

[296.d.1] ἠπίστω, καὶ ὅτ' ἐγίγνου, καὶ ὅτ' ἐφύου· καὶ πρὶν αὐτὸς γενέσθαι, καὶ πρὶν οὐρανὸν καὶ γῆν γενέσθαι, ἠπίστω ἅπαντα, εἴπερ αἰεὶ ἐπίστασαι. καὶ ναὶ μὰ Δία, ἔφη, αὐτὸς αἰεὶ ἐπιστήσῃ καὶ ἅπαντα, ἂν ἐγὼ βούλωμαι.

[296.d.5] Ἀλλὰ βουλευθεῖς, ἦν δ' ἐγώ, ᾧ πολυτίμητε Εὐθύδημε, εἰ δὴ τῷ ὄντι ἀληθεῖς λέγεις, ἀλλ' οὐ σοὶ πάνυ πιστεύω

ἱκανῶ εἶναι, εἰ μὴ σοὶ συμβουλευθεῖς ὁ ἀδελφός σου οὐτοσί Διονυσόδωρος· οὕτω δὲ τάχα ἂν. εἶπετον δέ μοι, ἦν δ' ἐγώ –

[296.e.1] τὰ μὲν γὰρ ἄλλα οὐκ ἔχω ὑμῖν πῶς ἀμφισβητοῖην, οὕτως εἰς σοφίαν τερατώδεσιν ἀνθρώποις, ὅπως ἐγὼ οὐ πάντα ἐπίσταμαι, ἐπειδὴ γε ὑμεῖς φατε – τὰ δὲ τοιάδε πῶς φῶ ἐπίστασθαι, Εὐθύδημε, ὥς οἱ ἀγαθοὶ ἄνδρες ἄδικοί εἰσιν;

[296.e.5] φέρε εἰπέ, τοῦτο ἐπίσταμαι ἢ οὐκ ἐπίσταμαι;

Ἐπίστασαι μέντοι, ἔφη.

Τί; ἦν δ' ἐγώ.

Ὅτι οὐκ ἄδικοί εἰσιν οἱ ἀγαθοί.

[297.a.1] Πάνυ γε, ἦν δ' ἐγώ, πάλαί. ἀλλ' οὐ τοῦτο ἐρωτῶ· ἀλλ' ὥς ἄδικοί εἰσιν οἱ ἀγαθοί, ποῦ ἐγὼ τοῦτο ἔμαθον;

Οὐδαμοῦ, ἔφη ὁ Διονυσόδωρος.

Οὐκ ἄρα ἐπίσταμαι, ἔφην, τοῦτο ἐγώ.

[297.a.5] Διαφθείρεις, ἔφη, τὸν λόγον, ὁ Εὐθύδημος πρὸς τὸν Διονυσόδωρον, καὶ φανήσεται οὐτοσί οὐκ ἐπιστάμενος, καὶ ἐπιστήμων ἅμα ὢν καὶ ἀνεπιστήμων. Καὶ ὁ Διονυσόδωρος ἠρυθρίασεν.

Ἀλλὰ σύ, ἦν δ' ἐγώ, πῶς λέγεις, ᾧ Εὐθύδημε; οὐ δοκεῖ

[297.b.1] σοι ὀρθῶς ἀδελφὸς λέγειν ὁ πάντ' εἰδώς;
 Ἀδελφὸς γάρ, ἔφη, ἐγὼ εἰμι Εὐθύδημος, ταχὺ ὑπολαβὼν
 ὁ Διονυσόδωρος;
 Κἀγὼ εἶπον· ὦγαθέ, ἕως ἂν Εὐθύδημός με διδάξη
 [297.b.5] ὡς ἐπίσταμαι τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας ὅτι ἄδικοί εἰσι, καὶ μὴ
 μοι φθονήσης τοῦ μαθήματος.
 Φεύγεις, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ὁ Διονυσόδωρος, καὶ οὐκ
 ἐθέλεις ἀποκρίνεσθαι.
 Εἰκότως γ', εἶπον ἐγὼ· ἥττων γάρ εἰμι καὶ τοῦ ἐτέρου
 [297.b.10] ὑμῶν, ὥστε πολλοῦ δέω μὴ οὐ δύο γε φεύγειν. πολὺ γάρ
 [297.c.1] ποῦ εἰμι φαυλότερος τοῦ Ἡρακλέους, ὃς οὐχ οἷός τε ἦν τῇ
 τε ὕδρα διαμάχεσθαι, σοφιστρία οὔση καὶ διὰ τὴν σοφίαν
 ἀνιείσῃ, εἰ μίαν κεφαλὴν τοῦ λόγου τις ἀποτέμοι, πολλὰς
 ἀντὶ τῆς μιᾶς, καὶ καρκίνῳ τινὶ ἐτέρῳ σοφιστῇ ἐκ θαλάττης
 [297.c.5] ἀφιγμένῳ, νεωστί, μοι δοκεῖν, καταπεπλευκότι· ὃς ἐπειδὴ
 αὐτὸν ἐλύπει οὕτως ἐκ τοῦ ἐπ' ἀριστερὰ λέγων καὶ δάκνων,
 τὸν Ἰόλεων τὸν ἀδελφιδοῦν βοηθὸν ἐπεκαλέσατο, ὁ δὲ αὐτῷ
 [297.d.1] ἱκανῶς ἐβοήθησεν. ὁ δ' ἐμὸς Ἰόλεως [Πατροκλῆς] εἰ ἔλθοι,
 πλέον ἂν θάτερον ποιήσειεν.
 Ἀποκρίναι δὴ, ἔφη ὁ Διονυσόδωρος, ὅποτε σοι ταῦτα
 ὑμνηται· πότερον ὁ Ἰόλεως τοῦ Ἡρακλέους μᾶλλον ἦν
 [297.d.5] ἀδελφιδοῦς ἢ σός;
 Κράτιστον τοίνυν μοι, ὦ Διονυσόδωρε, ἦν δ' ἐγὼ, ἀπο-
 κρίνασθαι σοι. οὐ γὰρ μὴ ἀνῆς ἐρωτῶν, σχεδὸν τι ἐγὼ
 τοῦτ' εὖ οἶδα, φθονῶν καὶ διακωλύων, ἵνα μὴ διδάξῃ με
 Εὐθύδημος ἐκεῖνο τὸ σοφόν. { – } Ἀποκρίνου δὴ, ἔφη. { – } Ἀπο-
 [297.d.10] κρίνομαι δὴ, εἶπον, ὅτι τοῦ Ἡρακλέους ἦν ὁ Ἰόλεως ἀδελ-
 φιδοῦς, ἐμὸς δ', ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, οὐδ' ὁπωστιοῦν. οὐ γὰρ
 Πατροκλῆς ἦν αὐτῷ πατήρ, ὁ ἐμὸς ἀδελφός, ἀλλὰ παρα-
 πλήσιον μὲν τοῦνομα Ἰφικλῆς, ὁ Ἡρακλέους ἀδελφός. { – }
 Πατροκλῆς δέ, ἦ δ' ὅς, σός; { – } Πάνυ γ', ἔφην ἐγὼ, ὁμομή-
 [297.e.5] τριός γε, οὐ μέντοι ὁμοπάτριος. { – } Ἀδελφὸς ἄρα ἐστὶ σοι
 καὶ οὐκ ἀδελφός. { – } Οὐχ ὁμοπάτριός γε, ὦ βέλτιστε, ἔφην·
 ἐκείνου μὲν γὰρ Χαιρέδημος ἦν πατήρ, ἐμὸς δὲ Σωφρονίσκος.
 { – } Πατήρ δὲ ἦν, ἔφη, Σωφρονίσκος καὶ Χαιρέδημος; { – } Πάνυ
 [298.a.1] γ', ἔφην· ὁ μὲν γε ἐμός, ὁ δὲ ἐκείνου. { – } Οὐκοῦν, ἦ δ' ὅς, ἕτερος
 ἦν Χαιρέδημος τοῦ πατρός; { – } Τοῦμοῦ γ', ἔφην ἐγὼ. { – } Ἄρ'
 οὐν πατήρ ἦν ἕτερος ὢν πατρός; ἦ σὺ εἰ ὁ αὐτὸς τῷ λίθῳ;
 { – } Δέδοικα μὲν ἔγωγ', ἔφην, μὴ φανῶ ὑπὸ σοῦ ὁ αὐτός· οὐ
 [298.a.5] μέντοι μοι δοκῶ. { – } Οὐκοῦν ἕτερος εἶ, ἔφη, τοῦ λίθου; { – }
 Ἕτερος μέντοι. { – } Ἄλλο τι οὐν ἕτερος, ἦ δ' ὅς, ὢν λίθου οὐ
 λίθος εἶ; καὶ ἕτερος ὢν χρυσοῦ οὐ χρυσὸς εἶ; { – } Ἔστι ταῦτα.
 { – } Οὐκ οὐν καὶ ὁ Χαιρέδημος, ἔφη, ἕτερος ὢν πατρός [οὐκ
 ἂν] πατήρ ἐστιν. { – } Ἔοικεν, ἦν δ' ἐγὼ, οὐ πατήρ εἶναι.
 [298.b.1] Εἰ γὰρ δήπου, ἔφη, πατήρ ἐστιν ὁ Χαιρέδημος, ὑπολαβὼν
 ὁ Εὐθύδημος, πάλιν αὖ ὁ Σωφρονίσκος ἕτερος ὢν πατρός
 οὐ πατήρ ἐστιν, ὥστε σύ, ὦ Σώκρατες, ἀπάτωρ εἶ.
 Καὶ ὁ Κτήσιππος ἐκδεξάμενος, Ὁ δὲ ὑμέτερος, ἔφη, αὖ
 [298.b.5] πατήρ οὐ ταῦτα ταῦτα πέπονθεν; ἕτερός ἐστιν τοῦμοῦ πατρός;

{ – } Πολλοῦ γ', ἔφη, δεῖ, ὁ Εὐθύδημος. { – } Ἀλλά, ἦ δ' ὅς, ὁ αὐτός; { – } Ὁ αὐτὸς μέντοι. { – } Οὐκ ἂν συμβουλοίμην. ἀλλὰ [298.c.1] πότερον, ὦ Εὐθύδημε, ἐμὸς μόνον ἐστὶ πατήρ ἢ καὶ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων; { – } Καὶ τῶν ἄλλων, ἔφη· ἢ οἶει τὸν αὐτὸν πατέρα ὄντα οὐ πατέρα εἶναι; { – } Ὡμην δῆτα, ἔφη ὁ Κτήσιππος. { – } Τί δέ; ἦ δ' ὅς· χρυσὸν ὄντα μὴ χρυσὸν εἶναι; [298.c.5] ἢ ἄνθρωπον ὄντα μὴ ἄνθρωπον; { – } Μὴ γάρ, ἔφη ὁ Κτήσιππος, ὦ Εὐθύδημε, τὸ λεγόμενον, οὐ λίνον λίνῳ συνάπτεις· δεινὸν γὰρ λέγεις πρᾶγμα εἰ ὁ σὸς πατήρ πάντων ἐστὶν πατήρ. { – } Ἀλλ' ἐστίν, ἔφη. { – } Πότερον ἀνθρώπων; ἦ δ' ὅς ὁ Κτήσιππος, ἢ καὶ ἵππων καὶ τῶν ἄλλων πάντων ζώων; { – } [298.d.1] Πάντων, ἔφη. { – } Ἡ καὶ μήτηρ ἢ μήτηρ; { – } Καὶ ἡ μήτηρ γε. { – } Καὶ τῶν ἐχίνων ἄρα, ἔφη, ἢ σὴ μήτηρ μήτηρ ἐστὶ τῶν θαλαττίων. { – } Καὶ ἡ σὴ γ', ἔφη. { – } Καὶ σὺ ἄρα ἀδελφὸς εἶ τῶν κωβίων καὶ κυναρίων καὶ χοιριδίων. { – } Καὶ γὰρ σύ, [298.d.5] ἔφη. { – } Κάπρος ἄρα σοι πατήρ ἐστὶ καὶ κύων. { – } Καὶ γὰρ σοί, ἔφη. Αὐτίκα δέ γε, ἦ δ' ὅς ὁ Διονυσόδωρος, ἂν μοι ἀποκρίνη, ὦ Κτήσιππε, ὁμολογήσεις ταῦτα. εἰπέ γάρ μοι, ἔστι σοι κύων; { – } Καὶ μάλα πονηρός, ἔφη ὁ Κτήσιππος. { – } Ἔστιν οὖν [298.e.1] αὐτῷ κυνίδια; { – } Καὶ μάλλ', ἔφη, ἕτερα τοιαῦτα. { – } Οὐκοῦν πατήρ ἐστὶν αὐτῶν ὁ κύων; { – } Ἐγώ γε τοι εἶδον, ἔφη, αὐτὸν ὀχεύοντα τὴν κύνα. { – } Τί οὖν; οὐ σὸς ἐστὶν ὁ κύων; { – } Πάνυ γ', ἔφη. { – } Οὐκοῦν πατήρ ὢν σὸς ἐστίν, ὥστε σὸς πατήρ [298.e.5] γίγνεται ὁ κύων καὶ σὺ κυναρίων ἀδελφός; Καὶ αὖθις ταχὺ ὑπολαβὼν ὁ Διονυσόδωρος, ἵνα μὴ πρότερόν τι εἴποι ὁ Κτήσιππος, Καὶ ἔτι γέ μοι μικρόν, ἔφη, ἀποκρίναι· τύπτεις τὸν κύνα τοῦτον; { – } Καὶ ὁ Κτήσιππος γελάσας, Νὴ τοὺς θεοὺς, ἔφη· οὐ γὰρ δύναμαι σέ. { – } Οὐκοῦν [298.e.10] τὸν σαυτοῦ πατέρα, ἔφη, τύπτεις; [299.a.1] Πολὺ μέντοι, ἔφη, δικαιότερον τὸν ὑμέτερον πατέρ' ἅ<v> τύπτωμι, ὅτι μαθὼν σοφοὺς ὑεῖς οὕτως ἐφυσεν. ἀλλ' ἦ που, ὦ Εὐθύδημε [ὁ Κτήσιππος], πόλλ' ἀγαθὰ ἀπὸ τῆς ὑμετέρας σοφίας ταύτης ἀπολέλαυκεν ὁ πατήρ ὁ ὑμέτερός [299.a.5] τε καὶ τῶν κυνιδίων. Ἀλλ' οὐδὲν δεῖται πολλῶν ἀγαθῶν, ὦ Κτήσιππε, οὔτ' ἐκεῖνος οὔτε σύ. Οὐδὲ σύ, ἦ δ' ὅς, ὦ Εὐθύδημε, αὐτός; Οὐδὲ ἄλλος γε οὐδεὶς ἀνθρώπων. εἰπέ γάρ μοι, ὦ [299.b.1] Κτήσιππε, εἰ ἀγαθὸν νομίζεις εἶναι ἀσθενοῦντι φάρμακον πιεῖν ἢ οὐκ ἀγαθὸν εἶναι δοκεῖ σοι, ὅταν δέηται· ἢ εἰς πόλεμον ὅταν ἦ, ὅπλα ἔχοντα μᾶλλον ἰέναι ἢ ἄνοπλον. { – } Ἔμοιγε, ἔφη. καίτοι οἶμαί τί σε τῶν καλῶν ἐρεῖν. { – } Σὺ [299.b.5] ἄριστα εἴση, ἔφη· ἀλλ' ἀποκρίνου. ἐπειδὴ γὰρ ὁμολόγεις ἀγαθὸν εἶναι φάρμακον, ὅταν δέη, πίνειν ἀνθρώπῳ, ἄλλο τι τοῦτο τὸ ἀγαθὸν ὥς πλείστον δεῖ πίνειν, καὶ καλῶς ἐκεῖ ἔξει, ἐάν τις αὐτῷ τρίψας ἐγκεράσῃ ἐλλεβόρου ἅμαξαν; { – } Καὶ ὁ Κτήσιππος εἶπεν· Πάνυ γε σφόδρα, ὦ Εὐθύδημε, ἐὰν ἦ γε [299.c.1] ὁ πίνων ὅσος ὁ ἀνδριάς ὁ ἐν Δελφοῖς. { – } Οὐκοῦν, ἔφη, καὶ ἐν

τῷ πολέμῳ ἐπειδὴ ἀγαθὸν ἐστὶν ὅπλα ἔχειν, ὥς πλεῖστα δεῖ
 ἔχειν δόρατά τε καὶ ἀσπίδας, ἐπειδήπερ ἀγαθὸν ἐστὶν; { – }
 Μάλα δήπου, ἔφη ὁ Κτήσιππος· σὺ δ' οὐκ οἶει, ὦ Εὐθύδημε,
[299.c.5] ἀλλὰ μίαν καὶ ἓν δόρυ; { – } Ἔγωγε. { – } Ἦ καὶ τὸν Γηρυόνην ἄν,
 ἔφη, καὶ τὸν Βριάρεων οὕτως σὺ ὀπλίσας; ἐγὼ δὲ ὥμην σὲ
 δεινότερον εἶναι, ἅτε ὀπλομάχην ὄντα, καὶ τόνδε τὸν ἐταῖρον.
 Καὶ ὁ μὲν Εὐθύδημος ἐσίγησεν· ὁ δὲ Διονυσόδωρος πρὸς
[299.d.1] τὰ πρότερον ἀποκεκριμένα τῷ Κτησίππῳ ἤρετο, Οὐκοῦν καὶ
 χρυσίον, ἦ δ' ὅς, ἀγαθὸν δοκεῖ σοι εἶναι ἔχειν; { – } Πάνυ,
 καὶ ταῦτά γε πολὺ, ἔφη ὁ Κτήσιππος. { – } Τί οὖν; ἀγαθὰ οὐ
 δοκεῖ σοι χρῆναι ἀεὶ τ' ἔχειν καὶ πανταχοῦ; { – } Σφόδρα γ',
[299.d.5] ἔφη. { – } Οὐκοῦν καὶ τὸ χρυσίον ἀγαθὸν ὁμολογεῖς εἶναι; { – }
 Ὡμολόγηκα μὲν οὖν, ἦ δ' ὅς. { – } Οὐκοῦν ἀεὶ δεῖ αὐτὸ ἔχειν
 καὶ πανταχοῦ καὶ ὥς μάλιστα ἐν ἑαυτῷ; καὶ εἴη ἂν εὐδαι-
[299.e.1] μονέστατος εἰ ἔχοι χρυσίου μὲν τρία τάλαντα ἐν τῇ γαστρὶ,
 τάλαντον δ' ἐν τῷ κρανίῳ, στατήρα δὲ χρυσοῦ ἐν ἑκατέρῳ
 τῷ φθαλμῷ; { – } Φασὶ γε οὖν, ὦ Εὐθύδημε, ἔφη ὁ Κτήσιππος,
 τούτους εὐδαιμονεστάτους εἶναι Σκυθῶν καὶ ἀρίστους ἄνδρας,
[299.e.5] οἱ χρυσίον τε ἐν τοῖς κρανίοις ἔχουσιν πολὺ τοῖς ἑαυτῶν,
 ὥσπερ σὺ νυνδὴ ἔλεγες τὸν κύνα τὸν πατέρα, καὶ ὁ θαυ-
 μασιώτερόν γε ἐτι, ὅτι καὶ πίνουσιν ἐκ τῶν ἑαυτῶν κρανίων
 κεχρυσωμένων, καὶ ταῦτα ἐντὸς καθορῶσιν, τὴν ἑαυτῶν
 κορυφὴν ἐν ταῖς χερσὶν ἔχοντες.
[300.a.1] Πότερον δὲ ὁρῶσιν, ἔφη ὁ Εὐθύδημος, καὶ Σκύθαι τε καὶ
 οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι τὰ δυνατὰ ὁρᾶν ἢ τὰ ἀδύνατα; { – } Τὰ
 δυνατὰ δήπου. { – } Οὐκοῦν καὶ σύ, ἔφη; { – } Κἀγώ. { – } Ὅρᾳς οὖν
 τὰ ἡμέτερα ἱμάτια; { – } Ναί. { – } Δυνατὰ οὖν ὁρᾶν ἐστὶν ταῦτα. { – }
[300.a.5] Ὑπερφυῶς, ἔφη ὁ Κτήσιππος. { – } Τί δέ; ἦ δ' ὅς. { – } Μηδέν.
 σὺ δὲ ἴσως οὐκ οἶει αὐτὰ ὁρᾶν· οὕτως ἡδὺς εἶ. ἀλλὰ μοι
 δοκεῖς, Εὐθύδημε, οὐ καθεύδων ἐπικεκοιμησθαι καί, <εἰ> οἶόν
 τε λέγοντα μηδέν λέγειν, καὶ σὺ τοῦτο ποιεῖν.
[300.b.1] Ἦ γὰρ οὐχ οἶόν τ', ἔφη ὁ Διονυσόδωρος, σιγῶντα
 λέγειν; { – } Οὐδ' ὁπωστιοῦν, ἦ δ' ὅς ὁ Κτήσιππος. { – } Ἄρ' οὐδὲ
 λέγοντα σιγᾶν; { – } Ἔτι ἦττον, ἔφη. { – } Ὅταν οὖν λίθους λέγῃς
 καὶ ξύλα καὶ σιδήρια, οὐ σιγῶντα λέγεις; { – } Οὐκ οὐκ εἰ γε
[300.b.5] ἐγώ, ἔφη, παρέρχομαι ἐν τοῖς χαλκείοις, ἀλλὰ φθεγγόμενα
 καὶ βοῶντα μέγιστον τὰ σιδήρια λέγεται, ἐάν τις ἄψῃται·
 ὥστε τοῦτο μὲν ὑπὸ σοφίας ἔλαθες οὐδὲν εἰπών. ἀλλ' ἐτι
 μοι τὸ ἔτερον ἐπιδείξατον, ὅπως αὐτὸ ἐστὶν λέγοντα σιγᾶν.
[300.c.1] Καί μοι ἐδόκει ὑπεραγωνιᾶν ὁ Κτήσιππος διὰ τὰ παιδικά.
 Ὅταν σιγᾷς, ἔφη ὁ Εὐθύδημος, οὐ πάντα σιγᾷς; { – } Ἔγωγε,
 ἦ δ' ὅς. { – } Οὐκοῦν καὶ τὰ λέγοντα σιγᾷς, εἴπερ τῶν ἀπάντων
 ἐστὶν [τὰ λεγόμενα]. { – } Τί δέ; ἔφη ὁ Κτήσιππος, οὐ σιγᾷ
[300.c.5] πάντα; { – } Οὐ δήπου, ἔφη ὁ Εὐθύδημος. { – } Ἀλλ' ἄρα, ὦ βέλ-
 τιστε, λέγει τὰ πάντα; { – } Τὰ γε δήπου λέγοντα. { – } Ἀλλά, ἦ
 δ' ὅς, οὐ τοῦτο ἐρωτῶ, ἀλλὰ τὰ πάντα σιγᾷ ἢ λέγει;
[300.d.1] Οὐδέτερα καὶ ἀμφοτέρα, ἔφη ὑφαρπάσας ὁ Διονυσόδωρος·
 εὖ γὰρ οἶδα ὅτι τῇ ἀποκρίσει οὐχ ἔξεις ὅτι χρῆ.
 Καὶ ὁ Κτήσιππος, ὥσπερ εἰώθει, μέγα πάνυ ἀνακαγχάσας,

Ἦ Εὐθύδημε, ἔφη, ὁ ἀδελφός σου ἐξημφοτέρικεν τὸν λόγον,
[300.d.5] καὶ ἀπόλωλέ τε καὶ ἥττηται. Καὶ ὁ Κλεινίας πάνυ ἥσθη
καὶ ἐγέλασεν, ὥστε ὁ Κτήσιππος ἐγένετο πλεῖον ἢ δεκα-
πλάσιος. ὁ δέ μοι δοκεῖ ἅτε πανοῦργος ὢν, ὁ Κτήσιππος,
παρ' αὐτῶν τούτων αὐτὰ ταῦτα παρηκηκόει· οὐ γάρ ἐστιν
ἄλλων τοιαύτη σοφία τῶν νῦν ἀνθρώπων.
[300.e.1] Κἀγὼ εἶπον· Τί γελᾷς, ὦ Κλεινία, ἐπὶ σπουδαίοις οὕτω
πράγμασιν καὶ καλοῖς;
Σὺ γὰρ ἤδη τι πόποτ' εἶδες, ὦ Σώκρατες, καλὸν πράγμα;
ἔφη ὁ Διονυσόδωρος.
[300.e.5] Ἔγωγε, ἔφην, καὶ πολλά γε, ὦ Διονυσόδωρε.
[301.a.1] Ἄρα ἕτερα ὄντα τοῦ καλοῦ, ἔφη, ἢ ταῦτα τῷ καλῷ;
Κἀγὼ ἐν παντὶ ἐγενόμην ὑπὸ ἀπορίας, καὶ ἡγούμην
δίκαια πεπονθέναι ὅτι ἐγρυξα, ὅμως δὲ ἕτερα ἔφην αὐτοῦ
γε τοῦ καλοῦ· πάρεστιν μέντοι ἐκάστῳ αὐτῶν κάλλος τι.
[301.a.5] Ἐὰν οὖν, ἔφη, παραγένηταί σοι βοῦς, βοῦς εἴ, καὶ ὅτι
νῦν ἐγὼ σοι πάρειμι, Διονυσόδωρος εἴ;
Εὐφήμει τοῦτό γε, ἦν δ' ἐγώ.
Ἀλλὰ τίνα τρόπον, ἔφη, ἐτέρου ἐτέρῳ παραγενομένου
τὸ ἕτερον ἕτερον ἂν εἴη;
[301.b.1] Ἄρα τοῦτο, ἔφην ἐγώ, ἀπορεῖς; Ἦδη δὲ τοῖν ἀνδροῖν
τὴν σοφίαν ἐπεχείρουν μιμεῖσθαι, ἅτε ἐπιθυμῶν αὐτῆς.
Πῶς γὰρ οὐκ ἀπορῶ, ἔφη, καὶ ἐγὼ καὶ οἱ ἄλλοι ἅπαντες
ἀνθρώποι ὃ μὴ ἔστι;
[301.b.5] Τί λέγεις, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Διονυσόδωρε; οὐ τὸ καλὸν καλόν
ἐστιν καὶ τὸ αἰσχρὸν αἰσχρόν; { – } Ἐὰν ἔμοιγε, ἔφη, δοκῇ. { – }
Οὐκοῦν δοκεῖ; { – } Πάνυ γ', ἔφη. { – } Οὐκοῦν καὶ τὸ ταῦτόν ταῦτόν
καὶ τὸ ἕτερον ἕτερον; οὐ γὰρ δήπου τό γε ἕτερον ταῦτόν, ἀλλ'
[301.c.1] ἔγωγε οὐδ' ἂν παῖδα ᾧμην τοῦτο ἀπορῆσαι, ὥς οὐ τὸ ἕτερον
ἕτερόν ἐστιν. ἀλλ', ὦ Διονυσόδωρε, τοῦτο μὲν ἐκὼν παρήκας,
ἐπεὶ τὰ ἄλλα μοι δοκεῖτε ὥσπερ οἱ δημιουργοὶ οἷς ἕκαστα
προσῆκει ἀπεργάζεσθαι, καὶ ὑμεῖς τὸ διαλέγεσθαι παγκάλως
[301.c.5] ἀπεργάζεσθαι.
Οἶσθα οὖν, ἔφη, ὅτι προσῆκει ἐκάστοις τῶν δημιουργῶν;
πρῶτον τίνα χαλκεύειν προσῆκει, οἶσθα; { – } Ἔγωγε· ὅτι χαλ-
κέα. { – } Τί δέ, κεραμεύειν; { – } Κεραμέα. { – } Τί δέ, σφάττειν τε
καὶ ἐκδέρειν καὶ τὰ μικρὰ κρέα κατακόψαντα ἔψειν καὶ ὀπτᾶν;
[301.d.1] { – } Μάγειρον, ἦν δ' ἐγώ. { – } Οὐκοῦν ἐὰν τις, ἔφη, τὰ προσή-
κοντα πράττη, ὀρθῶς πράξει; { – } Μάλιστα. { – } Προσῆκει δέ γε,
ὥς φῆς, τὸν μάγειρον κατακόπτειν καὶ ἐκδέρειν; ὡμολόγησας
ταῦτα ἢ οὐ; { – } Ὁμολόγησα, ἔφην, ἀλλὰ συγγνώμην μοι ἔχε.
[301.d.5] { – } Δῆλον τοίνυν, ἦ δ' ὅς, ὅτι ἂν τις σφάξας τὸν μάγειρον καὶ
κατακόψας ἐψήσῃ καὶ ὀπτήσῃ, τὰ προσήκοντα ποιήσῃ· καὶ
ἐὰν τὸν χαλκέα τις αὐτὸν χαλκεύῃ καὶ τὸν κεραμέα κεραμεύῃ,
καὶ οὗτος τὰ προσήκοντα πράξει.
[301.e.1] Ἦ Πόσειδον, ἦν δ' ἐγώ, ἤδη κολοφῶνα ἐπιτιθεῖς τῇ
σοφίᾳ. Ἄρά μοι ποτε αὕτη παραγενήσεται ὥστε μοι οἰκεῖα
γενέσθαι;
Ἐπιγνοίης ἂν αὐτήν, ὦ Σώκρατες, ἔφη, οἰκεῖαν γενο-

[301.e.5] μένην;

Ἐὰν σύ γε βούλῃ, ἔφην ἐγώ, δῆλον ὅτι.

Τί δέ, ἦ δ' ὅς, τὰ σαυτοῦ οἶει γινώσκειν;

Εἰ μή τι σὺ ἄλλο λέγεις· ἀπὸ σοῦ γὰρ δεῖ ἄρχεσθαι,

τελευτᾶν δ' εἰς Εὐθύδημον τόνδε.

[301.e.10] Ἄρ' οὖν, ἔφη, ταῦτα ἡγῇ σὰ εἶναι, ὧν ἂν ἄρξης καὶ ἐξῇ

[302.a.1] σοὶ αὐτοῖς χρῆσθαι ὅτι ἂν βούλῃ; οἷον βοῦς καὶ πρόβατον,

ἄρ' ἂν ἡγοῖτο ταῦτα σὰ εἶναι, ἃ σοὶ ἐξεῖη καὶ ἀποδόσθαι

καὶ δοῦναι καὶ θῦσαι ὅτῳ βούλοιο θεῶν; ἃ δ' ἂν μὴ οὕτως

ἔχῃ, οὐ σά;

[302.a.5] Κἀγώ (ἤδη γὰρ ὅτι ἐξ αὐτῶν καλὸν τι ἀνακύψοιτο τῶν

ἐρωτημάτων, καὶ ἅμα βουλόμενος ὅτι τάχιστ' ἀκοῦσαι)

Πάνυ μὲν οὖν, ἔφην, οὕτως ἔχει· τὰ τοιαῦτά ἐστιν μόνα

ἐμά. { – } Τί δέ; ζῶα, ἔφη, οὐ ταῦτα καλεῖς ἃ ἂν ψυχὴν ἔχῃ;

[302.b.1] { – } Ναί, ἔφην. { – } Ὅμολογεῖς οὖν τῶν ζώων ταῦτα μόνα εἶναι

σά, περὶ ἃ ἂν σοὶ ἐξουσία ἦ πάντα ταῦτα ποιεῖν ἃ νυνδὴ

ἐγὼ ἔλεγον; { – } Ὅμολογῶ. { – } Καὶ ὅς, εἰρωνικῶς πάνυ ἐπισχὼν

ὥς τι μέγα σκοπούμενος, Εἰπέ μοι, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἔστιν

[302.b.5] σοὶ Ζεὺς πατῆρ; { – } Καὶ ἐγὼ ὑποπτεύσας ἤξιν τὸν λόγον

οἷπερ ἐτελεύτησεν, ἄπορόν τινα στροφὴν ἔφευγόν τε καὶ

ἐστρεφόμεν ἤδη ὥσπερ ἐν δικτύῳ εἰλημμένος· Οὐκ ἔστιν, ἦν

δ' ἐγώ, ὦ Διονυσόδωρε. { – } Ταλαίπωρος ἄρα τις σύ γε ἄνθρω-

[302.c.1] πος εἶ καὶ οὐδὲ Ἀθηναῖος, ὃ μήτε θεοὶ πατῆροί εἰσιν μήτε

ἱερὰ μήτε ἄλλο μηδὲν καλὸν καὶ ἀγαθόν. { – } Ἔα, ἦν δ' ἐγώ,

ὦ Διονυσόδωρε, εὐφήμει τε καὶ μὴ χαλεπῶς με προδίδασκε.

ἔστι γὰρ ἔμοιγε καὶ βωμοὶ καὶ ἱερὰ οἰκεῖα καὶ πατῆρα καὶ

[302.c.5] τὰ ἄλλα ὅσα περ τοῖς ἄλλοις Ἀθηναίοις τῶν τοιούτων. { – }

Εἵτα τοῖς ἄλλοις, ἔφη, Ἀθηναίοις οὐκ ἔστιν Ζεὺς ὁ πατῆρ;

{ – } Οὐκ ἔστιν, ἦν δ' ἐγώ, αὕτη ἡ ἐπωνυμία Ἰώνων οὐδενί,

οὔθ' ὅσοι ἐκ τῆσδε τῆς πόλεως ἀπακισμένοι εἰσὶν οὔθ' ἡμῖν,

[302.d.1] ἀλλὰ Ἀπόλλων πατῆρ διὰ τὴν τοῦ Ἰωνος γένεσιν· Ζεὺς

δ' ἡμῖν πατῆρ μὲν οὐ καλεῖται, ἔρκειος δὲ καὶ φράτριος,

καὶ Ἀθηναία φρατρία. { – } Ἀλλ' ἄρκεῖ γ', ἔφη ὁ Διονυσόδωρος·

ἔστιν γὰρ σοὶ, ὥς ἔοικεν, Ἀπόλλων τε καὶ Ζεὺς καὶ Ἀθηνᾶ.

[302.d.5] { – } Πάνυ, ἦν δ' ἐγώ. { – } Οὐκοῦν καὶ οὗτοι σοὶ θεοὶ ἂν εἶεν;

ἔφη. { – } Πρόγονοι, ἦν δ' ἐγώ, καὶ δεσπόται. { – } Ἀλλ' οὖν σοί

γε, ἔφη· ἢ οὐ σοὺς ὠμολόγηκας αὐτοὺς εἶναι; { – } Ὁμολόγηκα,

ἔφην· τί γὰρ πάθω; { – } Οὐκοῦν, ἔφη, καὶ ζῶά εἰσιν οὗτοι οἱ

[302.e.1] θεοί; ὠμολόγηκας γὰρ ὅσα ψυχὴν ἔχει ζῶα εἶναι. ἢ οὗτοι

οἱ θεοὶ οὐκ ἔχουσιν ψυχὴν; { – } Ἔχουσιν, ἦν δ' ἐγώ. { – } Οὐκοῦν

καὶ ζῶά εἰσιν; { – } Ζῶα, ἔφην. { – } Τῶν δέ γε ζώων, ἔφη, ὠμο-

λόγηκας ταῦτ' εἶναι σά, ὅσα ἂν σοὶ ἐξῇ καὶ δοῦναι καὶ

[302.e.5] ἀποδόσθαι καὶ θῦσαι δὴ θεῶ ὅτῳ ἂν βούλῃ. { – } Ὁμολόγηκα,

ἔφην· οὐκ ἔστιν γὰρ μοι ἀνάδυσις, ὦ Εὐθύδημε. { – } Ἴθι δὴ μοι

εὐθύς, ἦ δ' ὅς, εἰπέ· ἐπειδὴ σὸν ὁμολογεῖς εἶναι τὸν Δία

[303.a.1] καὶ τοὺς ἄλλους θεούς, ἄρα ἔξεστί σοι αὐτοὺς ἀποδόσθαι

ἢ δοῦναι ἢ ἄλλ' ὅτι ἂν βούλῃ χρῆσθαι ὥσπερ τοῖς ἄλλοις

ζώοις;

Ἐγὼ μὲν οὖν, ὦ Κρίτων, ὥσπερ πληγεὶς ὑπὸ τοῦ λόγου,

[303.a.5] ἐκείμην ἄφωνος· ὁ δὲ Κτήσιππός μοι ἰὼν ὥς βοηθήσων, Πυππάξ ὃ Ἡράκλεις, ἔφη, καλοῦ λόγου. { – } Καὶ ὁ Διονυσόδωρος, Πότερον οὖν, ἔφη, ὁ Ἡρακλῆς πυππάξ ἐστὶν ἢ ὁ πυππάξ Ἡρακλῆς; { – } Καὶ ὁ Κτήσιππος, ὦ Πόσειδον, ἔφη, δεινῶν λόγων. ἀφίσταμαι· ἀμάχω τῷ ἄνδρῃ.

[303.b.1] Ἐνταῦθα μέντοι, ὦ φίλε Κρίτων, οὐδεὶς ὅστις οὐ τῶν παρόντων ὑπερεπήνεσε τὸν λόγον καὶ τῷ ἄνδρῃ, καὶ γελῶντες καὶ κροτοῦντες καὶ χαίροντες ὀλίγου παρετάθησαν. ἐπὶ μὲν γὰρ τοῖς ἔμπροσθεν ἐφ' ἐκάστοις πᾶσι παγκάλως ἐθορύβουν

[303.b.5] μόνοι οἱ τοῦ Εὐθυδήμου ἐρασταί, ἐνταῦθα δὲ ὀλίγου καὶ οἱ κίονες οἱ ἐν τῷ Λυκεῖῳ ἐθορύβησάν τ' ἐπὶ τοῖν ἀνδροῖν καὶ ἦσθησαν. ἐγὼ μὲν οὖν καὶ αὐτὸς οὕτω διετέθην, ὥστε

[303.c.1] ὁμολογεῖν μηδένας πώποτε ἀνθρώπους ἰδεῖν οὕτω σοφούς, καὶ παντάπασι καταδουλωθεὶς ὑπὸ τῆς σοφίας αὐτοῖν ἐπὶ τὸ ἐπαινεῖν τε καὶ ἐγκωμιάζειν αὐτὸν ἐτραπόμην, καὶ εἶπον·

ὦ μακάριοι σφῶ τῆς θαυμαστῆς φύσεως, οἱ τοσοῦτον πρᾶγμα

[303.c.5] οὕτω ταχὺ καὶ ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ ἐξείργασθον. πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα οἱ λόγοι ὑμῶν καλὰ ἔχουσιν, ὦ Εὐθύδημέ τε καὶ Διονυσόδωρε· ἐν δὲ τοῖς καὶ τοῦτο μεγαλοπρεπέστατον, ὅτι τῶν πολλῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν σεμνῶν δὴ καὶ δοκούντων

τί εἶναι οὐδὲν ὑμῖν μέλει, ἀλλὰ τῶν ὁμοίων ὑμῖν μόνον. ἐγὼ γὰρ εὖ οἶδα ὅτι τούτους τοὺς λόγους πάνυ μὲν ἂν ὀλίγοι ἀγαπᾶν ἀνθρώποι ὅμοιοι ὑμῖν, οἱ δ' ἄλλοι οὕτως ἀγνοοῦσιν αὐτούς, ὥστ' εὖ οἶδα ὅτι αἰσχυνθεῖεν ἂν μᾶλλον ἐξελέγχοντες

[303.d.5] τοιούτοις λόγοις τοὺς ἄλλους ἢ αὐτοὶ ἐξελεγχόμενοι. καὶ τότε αὖ ἕτερον δημοτικόν τι καὶ πρᾶον ἐν τοῖς λόγοις·

ὁπότεν φῆτε μήτε καλὸν εἶναι μηδὲν μήτε ἀγαθὸν πρᾶγμα μήτε λευκὸν μηδ' ἄλλο τῶν τοιούτων μηδὲν, μηδὲ τὸ παράπαν

[303.e.1] ἐτέρων ἕτερον, ἀτεχνῶς μὲν τῷ ὄντι συρράπτετε τὰ στόματα τῶν ἀνθρώπων, ὥσπερ καὶ φατέ· ὅτι δ' οὐ μόνον τὰ τῶν ἄλλων, ἀλλὰ δόξατε ἂν καὶ τὰ ὑμέτερα αὐτῶν, τοῦτο πάνυ

χαρίεν τέ ἐστὶν καὶ τὸ ἐπαχθὲς τῶν λόγων ἀφαιρεῖται. τὸ [303.e.5] δὲ δὴ μέγιστον, ὅτι ταῦτα οὕτως ἔχει ὑμῖν καὶ τεχνικῶς ἐξηύρηται, ὥστ' ἐ<v> πάνυ ὀλίγῳ χρόνῳ ὄντιν οὖν ἂν μαθεῖν ἀνθρώπων· ἔγνων ἔγωγε καὶ τῷ Κτησίππῳ τὸν νοῦν προσέχων ὥς ταχὺ ὑμᾶς ἐκ τοῦ παραχρῆμα μιμεῖσθαι οἷός τε ἦν.

[304.a.1] τοῦτο μὲν οὖν τοῦ πράγματος σφῶν τὸ σοφὸν πρὸς μὲν τὸ ταχὺ παραδιδόναι καλόν, ἐναντίον δ' ἀνθρώπων διαλέγεσθαι οὐκ ἐπιτήδειον, ἀλλ' ἂν γέ μοι πείθησθε, εὐλαβήσεσθε μὴ πολλῶν ἐναντίον λέγειν, ἵνα μὴ ταχὺ ἐκμαθόντες ὑμῖν μὴ

[304.a.5] εἰδῶσιν χάριν. ἀλλὰ μάλιστα μὲν αὐτῷ πρὸς ἀλλήλῳ μόνῳ διαλέγεσθον· εἰ δὲ μή, εἴπερ ἄλλου τοῦ ἐναντίου, ἐκείνου μόνου ὃς ἂν ὑμῖν διδῷ ἀργύριον. τὰ αὐτὰ δὲ ταῦτα, ἐὰν

[304.b.1] σωφρονῆτε, καὶ τοῖς μαθηταῖς συμβουλεύσετε, μηδέποτε μηδενὶ ἀνθρώπων διαλέγεσθαι ἀλλ' ἢ ὑμῖν τε καὶ αὐτοῖς·

τὸ γὰρ σπάνιον, ὦ Εὐθύδημε, τίμιον, τὸ δὲ ὕδωρ εὐωνότατον, ἄριστον ὄν, ὥς ἔφη Πίνδαρος. ἀλλ' ἄγετε, ἦν δ'

[304.b.5] ἐγώ, ὅπως καμὲ καὶ Κλεινίαν τόνδε παραδέξεσθον.

Ταῦτα, ὦ Κρίτων, καὶ ἄλλα ἅττα ἔτι βραχέα διαλε-

χθέντες ἀπῆμεν. σκόπει οὖν ὅπως συμφοιτήσεις παρὰ τῷ ἄνδρῃ, ὥς ἐκείνῳ φατὸν οἷω τε εἶναι διδάξαι τὸν ἐθέλοντ' ἀργύριον διδόναι, καὶ οὔτε φύσιν οὔθ' ἡλικίαν ἐξείργειν οὐδεμίαν – ὃ δὲ καὶ σοὶ μάλιστα προσήκει ἀκούσαι, ὅτι οὐδὲ τοῦ χρηματίζεσθαι φατὸν διακωλύειν οὐδέν – μὴ οὐ παρα-
[304.c.5] λαβεῖν ὄντινοῦν εὐπετῶς τὴν σφετέραν σοφίαν.
{KP.} Καὶ μὴν, ὦ Σώκρατες, φιλήκοος μὲν ἔγωγε καὶ ἡδέως ἂν τι μανθάνοιμι, κινδυνεύω μέντοι κἀγὼ εἶς εἶναι τῶν οὐχ ὁμοίων Εὐθυδήμῳ, ἀλλ' ἐκείνων ὧν δὴ καὶ σὺ
[304.d.1] ἔλεγες, τῶν ἥδιον ἂν ἐξελεγχομένων ὑπὸ τῶν τοιούτων λόγων ἢ ἐξελεγχόντων. ἀτὰρ γελοῖον μὲν μοι δοκεῖ εἶναι τὸ νουθετεῖν σε, ὅμως δέ, ἅ γ' ἤκουον, ἐθέλω σοι ἀπαγγεῖλαι. τῶν ἀφ' ὑμῶν ἀπιόντων ἴσθ' ὅτι προσελθὼν τίς
[304.d.5] μοι περιπατοῦντι, ἀνὴρ οἰόμενος πάνυ εἶναι σοφός, τούτων τις τῶν περὶ τοὺς λόγους τοὺς εἰς τὰ δικαστήρια δεινῶν, ἽΩ Κρίτων, ἔφη, οὐδὲν ἀκροᾷ τῶνδε τῶν σοφῶν; { – } Οὐ μὰ τὸν Δία, ἦν δ' ἐγώ· οὐ γὰρ οἷός τ' ἢ προσστὰς κατακούειν ὑπὸ τοῦ ὄχλου. { – } Καὶ μὴν, ἔφη, ἄξιόν γ' ἦν ἀκοῦσαι. { – } Τί
[304.e.1] δέ; ἦν δ' ἐγώ. { – } Ἵνα ἤκουσας ἀνδρῶν διαλεγομένων οἱ νῦν σοφώτατοί εἰσι τῶν περὶ τοὺς τοιούτους λόγους. { – } Κἀγὼ εἶπον· Τί οὖν ἐφαίνοντό σοι; { – } Τί δὲ ἄλλο, ἦ δ' ὅς, ἢ οἷάπερ ἀεὶ ἂν τις τῶν τοιούτων ἀκούσαι ληρούντων καὶ περὶ οὐδενὸς
[304.e.5] ἀξίων ἀναξίαν σπουδὴν ποιουμένων; (οὕτως γὰρ πως καὶ εἶπεν τοῖς ὀνόμασιν). { – } Καὶ ἐγώ, Ἀλλὰ μέντοι, ἔφην, χαρίεν γέ τι πρᾶγμα ἐστὶν ἡ φιλοσοφία. { – } Ποῖον, ἔφη, χαρίεν, ὦ
[305.a.1] μακάριε; οὐδενὸς μὲν οὖν ἄξιον. ἀλλὰ καὶ εἰ νῦν παρεγένου, πάνυ ἂν σε οἶμαι αἰσχυνηθῆναι ὑπὲρ τοῦ σεαυτοῦ ἐταίρου· οὕτως ἦν ἄτοπος, ἐθέλων ἑαυτὸν παρέχειν ἀνθρώποις οἷς οὐδὲν μέλει ὅτι ἂν λέγωσιν, παντὸς δὲ ῥήματος ἀντέχονται.
[305.a.5] καὶ οὗτοι, ὅπερ ἄρτι ἔλεγον, ἐν τοῖς κράτιστοί εἰσι τῶν νῦν. ἀλλὰ γάρ, ὦ Κρίτων, ἔφη, τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ οἱ ἄνθρωποι οἱ ἐπὶ τῷ πράγματι διατρίβοντες φαῦλοί εἰσιν καὶ καταγέλαστοι. Ἐμοὶ δέ, ὦ Σώκρατες, τὸ πρᾶγμα ἐδόκει
[305.b.1] οὐκ ὀρθῶς ψέγειν οὔθ' οὗτος οὔτ' εἰ τις ἄλλος ψέγει· τὸ μέντοι ἐθέλειν διαλέγεσθαι τοιούτοις ἐναντίον πολλῶν ἀνθρώπων ὀρθῶς μοι ἐδόκει μέμφεσθαι.
{ΣΩ.} ἽΩ Κρίτων, θαυμάσιοί εἰσιν οἱ τοιοῦτοι ἄνδρες.
[305.b.5] ἀτὰρ οὐπω οἶδα ὅτι μέλλω ἐρεῖν. ποτέρων ἦν ὁ προσελθὼν σοὶ καὶ μεμφόμενος τὴν φιλοσοφίαν; πότερον τῶν ἀγωνίσασθαι δεινῶν ἐν τοῖς δικαστηρίοις, ῥήτωρ τις, ἢ τῶν τοὺς τοιούτους εἰσπεμπόντων, ποιητῆς τῶν λόγων οἷς οἱ ῥήτορες ἀγωνίζονται;
[305.c.1] {KP.} ἽΗκιστα νῆ τὸν Δία ῥήτωρ, οὐδὲ οἶμαι πώποτ' αὐτὸν ἐπὶ δικαστήριον ἀναβεβηκέναι· ἀλλ' ἐπαῖειν αὐτόν φασι περὶ τοῦ πράγματος νῆ τὸν Δία καὶ δεινὸν εἶναι καὶ δεινοὺς λόγους συντιθέναι.
[305.c.5] {ΣΩ.} ἽΗδη μανθάνω· περὶ τούτων καὶ αὐτὸς νυνδὴ ἔμελλον λέγειν. οὗτοι γάρ εἰσιν μὲν, ὦ Κρίτων, οὓς ἔφη Πρόδικος μεθόρια φιλοσόφου τε ἀνδρὸς καὶ πολιτικοῦ, οἷονται

δ' εἶναι πάντων σοφώτατοι ἀνθρώπων, πρὸς δὲ τῷ εἶναι
καὶ δοκεῖν πάννυ παρὰ πολλοῖς, ὥστε παρὰ πᾶσιν εὐδοκιμεῖν
[305.d.1] ἐμποδὼν σφίσιν εἶναι οὐδένας ἄλλους ἢ τοὺς περὶ φιλο-
σοφίαν ἀνθρώπους. ἡγοῦνται οὖν, ἐὰν τούτους εἰς δόξαν
καταστήσωσιν μηδενὸς δοκεῖν ἀξίους εἶναι, ἀναμφισβητήτως
ἤδη παρὰ πᾶσιν τὰ νικητήρια εἰς δόξαν οἴσεσθαι σοφίας

305.d.5

περί. εἶναι μὲν γὰρ τῇ ἀληθείᾳ σφᾶς σοφωτάτους, ἐν δὲ
τοῖς ἰδίους λόγοις ὅταν ἀποληφθῶσιν, ὑπὸ τῶν ἀμφὶ Εὐθύ-
δημον κολούεσθαι. σοφοὶ δὲ ἡγοῦνται εἶναι πάννυ – εἰκότως·
μετρίως μὲν γὰρ φιλοσοφίας ἔχειν, μετρίως δὲ πολιτικῶν,
[305.e.1] πάννυ ἐξ εἰκότος λόγου – μετέχειν γὰρ ἀμφοτέρων ὅσον ἔδει,
ἐκτὸς δὲ ὄντες κινδύνων καὶ ἀγώνων καρποῦσθαι τὴν σοφίαν.

{KP.} Τί οὖν; δοκοῦσί σοί τι, ὦ Σώκρατες, λέγειν; οὐ
γάρ τοι ἀλλὰ ὁ γε λόγος ἔχει τινὰ εὐπρέπειαν τῶν ἀνδρῶν.

[305.e.5] {ΣΩ.} Καὶ γὰρ ἔχει ὄντως, ὦ Κρίτων, εὐπρέπειαν μᾶλλον

[306.a.1] ἢ ἀλήθειαν. οὐ γὰρ ῥάδιον αὐτοὺς πεῖσαι ὅτι καὶ ἀνθρωποι
καὶ τᾶλλα πάντα ὅσα μεταξὺ τινοῖν δυοῖν ἐστίν καὶ ἀμφο-
τέρωιν τυγχάνει μετέχοντα, ὅσα μὲν ἐκ κακοῦ καὶ ἀγαθοῦ,
τοῦ μὲν βελτίω, τοῦ δὲ χείρω γίγνεται· ὅσα δὲ ἐκ δυοῖν

[306.a.5] ἀγαθοῖν μὴ πρὸς ταυτόν, ἀμφοῖν χείρω πρὸς ὃ ἂν ἐκάτερον
ἢ χρηστὸν ἐκείνων ἐξ ὧν συνετέθη· ὅσα δ' ἐκ δυοῖν κακοῖν
συντεθέντα μὴ πρὸς τὸ αὐτὸ ὄντων ἐν τῷ μέσῳ ἐστίν, ταῦτα

[306.b.1] μόνον βελτίω ἐκατέρου ἐκείνων ἐστίν, ὧν ἀμφοτέρων μέρος
μετέχουσιν. εἰ μὲν οὖν ἡ φιλοσοφία ἀγαθὸν ἐστίν καὶ ἡ
πολιτικὴ πρᾶξις, πρὸς ἄλλο δὲ ἐκάτερα, οὗτοι δ' ἀμφοτέρων
μετέχοντες τούτων ἐν μέσῳ εἰσίν, οὐδὲν λέγουσιν – ἀμφο-

[306.b.5] τέρων γὰρ εἰσι φαυλότεροι – εἰ δὲ ἀγαθὸν καὶ κακόν, τῶν
μὲν βελτίους, τῶν δὲ χείρους· εἰ δὲ κακὰ ἀμφότερα, οὕτως
ἂν τι λέγοιεν ἀληθές, ἄλλως δ' οὐδαμῶς. οὐκ ἂν οὖν οἴμαι

[306.c.1] αὐτοὺς ὁμολογῆσαι οὔτε κακῶ αὐτῷ ἀμφοτέρω εἶναι οὔτε
τὸ μὲν κακόν, τὸ δὲ ἀγαθόν· ἀλλὰ τῷ ὄντι οὗτοι ἀμφο-
τέρων μετέχοντες ἀμφοτέρων ἥττους εἰσίν πρὸς ἐκάτερον

πρὸς ὃ ἢ τε πολιτικὴ καὶ ἡ φιλοσοφία ἀξίω λόγου ἐστὶν,

[306.c.5] καὶ τρίτοι ὄντες τῇ ἀληθείᾳ ζητοῦσι πρῶτοι δοκεῖν εἶναι.

συγγιγνώσκουν μὲν οὖν αὐτοῖς χρηρὴ τῆς ἐπιθυμίας καὶ μὴ
χαλεπαίνειν, ἡγεῖσθαι μέντοι τοιούτους εἶναι οἰοῖ εἰσιν·

πάντα γὰρ ἄνδρα χρηρὴ ἀγαπᾶν ὅστις καὶ ὅτιοῦν λέγει ἐχό-

[306.d.1] μενον φρονήσεως πρᾶγμα καὶ ἀνδρείως ἐπεξίων διαπονεῖται.

{KP.} Καὶ μὴν, ὦ Σώκρατες, καὶ αὐτὸς περὶ τῶν ὑέων,

ὥσπερ ἀεὶ πρὸς σε λέγω, ἐν ἀπορίᾳ εἰμι τί δεῖ αὐτοῖς
χρήσασθαι. ὁ μὲν οὖν νεώτερος ἔτι καὶ σμικρὸς ἐστίν,

[306.d.5] Κριτόβουλος δ' ἤδη ἡλικίαν ἔχει καὶ δεῖται τινος ὅστις
αὐτὸν ὀνήσει. ἐγὼ μὲν οὖν ὅταν σοὶ συγγένωμαι, οὕτω

διατίθεμαι ὥστ' ἐμοὶ δοκεῖ μανίαν εἶναι τὸ ἔνεκα τῶν παίδων

ἄλλων μὲν πολλῶν σπουδὴν τοιαύτην ἐσχηκέναι, καὶ περὶ

[306.e.1] τοῦ γάμου ὅπως ἐκ γενναιοτάτης ἔσσονται μητρός, καὶ

περὶ τῶν χρημάτων ὅπως ὡς πλουσιώτατοι, αὐτῶν δὲ περὶ

παιδείας ἀμελεῖσαι· ὅταν δὲ εἰς τινὰ ἀποβλέψω τῶν φα-

σκόντων ἄν παιδεῦσαι ἀνθρώπους, ἐκπέπληγμαι καί μοι
[306.e.5] δοκεῖ εἷς ἕκαστος αὐτῶν σκοποῦντι πάνυ ἀλλόκοτος εἶναι,
[307.a.1] ὥς γε πρὸς σὲ τάληθ' εἰρήσθαι· ὥστε οὐκ ἔχω ὅπως
 προτρέπω τὸ μειράκιον ἐπὶ φιλοσοφίαν.
 {ΣΩ.} ὦ φίλε Κρίτων, οὐκ οἶσθα ὅτι ἐν παντὶ ἐπιτηδεύ-
 ματι οἱ μὲν φαῦλοι πολλοὶ καὶ οὐδενὸς ἄξιοι, οἱ δὲ σπουδαῖοι
[307.a.5] ὀλίγοι καὶ παντὸς ἄξιοι; ἐπεὶ γυμναστικὴ οὐ καλὸν δοκεῖ
 σοι εἶναι, καὶ χρηματιστικὴ καὶ ῥητορικὴ καὶ στρατηγία;
 {ΚΡ.} Ἐμοιγε πάντως δήπου.
 {ΣΩ.} Τί οὖν; ἐν ἐκάστη τούτων τοὺς πολλοὺς πρὸς
[307.b.1] ἕκαστον τὸ ἔργον οὐ καταγελάστους ὀρᾷς;
 {ΚΡ.} Ναὶ μὰ τὸν Δία, καὶ μάλα ἀληθῆ λέγεις.
 {ΣΩ.} Ἡ οὖν τούτου ἔνεκα αὐτός τε φεύξῃ πάντα τὰ
 ἐπιτηδεύματα καὶ τῷ ὑεῖ οὐκ ἐπιτρέψεις;
[307.b.5] {ΚΡ.} Οὐκ οὐν δίκαιόν γε, ὦ Σώκρατες.
 {ΣΩ.} Μὴ τοίνυν ὅ γε οὐ χρή ποίει, ὦ Κρίτων, ἀλλ' ἐάσας
 χαίρειν τοὺς ἐπιτηδεύοντας φιλοσοφίαν, εἴτε χρηστοὶ εἰσιν
 εἴτε πονηροί, αὐτὸ τὸ πρᾶγμα βασανίσας καλῶς τε καὶ εὖ,
[307.c.1] ἐὰν μὲν σοι φαίνεται φαῦλον ὄν, πάντ' ἄνδρα ἀπώτρεπε,
 μὴ μόνον τοὺς ὑεῖς· ἐὰν δὲ φαίνεται οἷον οἶμαι αὐτὸ ἐγὼ
 εἶναι, θαρρῶν δίωκε καὶ ἄσκει, τὸ λεγόμενον δὴ τοῦτο, αὐτός
 τε καὶ τὰ παιδιά.