

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

EDUARDO PEREIRA BATISTA

Platão sob signo de Sócrates:
um novo modelo de *paideía*

São Paulo
2014

EDUARDO PEREIRA BATISTA

Platão sob o signo de Sócrates:
um novo modelo de *paideía*

Dissertação apresentada à Faculdade
de Educação da Universidade de São
Paulo para obtenção do título de
Mestre em Educação

Área de concentração: Educação e
Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Marcos Sidnei
Pagotto-Euzébio

São Paulo
2014

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 Educação da Universidade de São Paulo

-
- 37.01 Batista, Eduardo Pereira
B333p Platão sob o signo de Sócrates: um novo modelo de *paideia* / Eduardo Pereira Batista; orientação Marcos Sidnei Pagotto-Euzébio. São Paulo: s.n., 2014.
 114 p.; anexos; apêndices
- Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Educação. Área de Concentração: Educação e Filosofia) - - Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.
1. Platão 2. Filosofia 3. Educação 4. Cidadania I. Pagotto-Euzébio, Marcos Sidnei , orient.
-

Batista, Eduardo Pereira
Platão sob o signo de Sócrates: um novo modelo de *paideia*

Dissertação apresentada à Faculdade de
Educação da Universidade de São Paulo
para obtenção do título de Mestre em
Educação

Aprovado em:

Banca examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____
Julgamento _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____
Julgamento _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____
Julgamento _____ Assinatura: _____

Agradecimentos

Aos meus pais, Aparecida e José Maria, que sempre me apoiaram incondicionalmente, sobretudo nos primeiros anos fora de casa. Sem este apoio, tudo não teria passado de um sonho.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Marcos Sidnei Pagotto-Euzébio, pela amizade, acolhimento e, sobretudo, a suas atentas leituras que, sem elas, meu trabalho nunca teria sido concluído.

Às professoras e professores, Roberto Bolzani (FFLCH), Eliane Hirata (LABE-CA- MAE), Gilda de Barros (FE) e Júlio Groppa (FE), que, cada um a sua maneira, contribuíram para minha formação no curso de pós-graduação da FE-USP.

À professora Alessandra Carbonero e ao professor Joaquim Brasil, que estiveram presentes na banca de qualificação e abriram um novo caminho para este trabalho.

Às minhas amigas e amigos de longa data, Caio Antunes, Gustavo Caetano, He-loísa Reis e Maria Teresa Sgarbi, com quem há tanto tempo venho compartilhando meus anseios e minhas angustias; e às novas amigas que, neste percurso, foram surgindo e saciando minha vontade de discutir ideias e impressões sobre textos, livros, aulas, seminários, palestras, enfim, tudo aquilo que a vida acadêmica pode nos proporcionar. Caso listasse, aqui, cada um de vocês estaria correndo o risco de, por um lapso, me esquecer de alguém.

Às funcionárias e funcionários da Faculdade de Educação, em especial aos da Secretaria de Pós-Graduação que, sempre muito gentis e solícitos, me ajudaram a cumprir os prazos e normas para realização deste trabalho.

E, por fim, a minha esposa e meu filho, Karina e Rodrigo, que estiram sempre comigo, embora, muitas vezes, distantes. Sem o carinho e o sorriso de vocês, minhas dificuldades para concluir este trabalho seriam mais tristes e solitárias.

Ἴθι οὖν, ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντές τε ἅμα
καὶ σχολὲν ἄγοντες λόγῳ παιδεύωμεν τοὺς
ἄνδρας.

Vamos! delimitemos com nosso argumento uma *paideía* para estes homens e mulheres como se numa estória estivéssemos a tecer seu enredo e, simultaneamente, a passar nosso tempo. (versão livre)

Platão. *A República*, 367d.

RESUMO

Batista, E. P. **Platão sob o signo de Sócrates: um novo modelo de *paideía***. 2014. no. p. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

A atividade de Sócrates é fundamental para a invenção da filosofia platônica. Embora Sócrates nada tenha escrito, Platão compôs sua obra com base nesta figura que, em seus diálogos, era bem conhecida em Atenas por seu modo habitual de conversar com todos em locais públicos e privados. Na *Apologia de Sócrates*, Platão delimita esta atividade por meio da qual Sócrates, sob o desígnio do deus de Delfos, passa a examinar seus interlocutores em favor da cidade e da alma. Neste sentido, considerando a *Apologia de Sócrates* como uma introdução aos diálogos de Platão, nosso trabalho busca mostrar como a filosofia platônica constrói, ao mesmo tempo, um modelo de educação e cidadania, isto é, um modelo de *paideía*.

Palavras-chaves: Platão - filosofia - educação - cidadania.

ABSTRACT

Batista, E.P. **Plato under the sign of Socrates: a new model of *paideía***. 2014. no. p. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

Socrates' activity is fundamental for the creation of Platonic philosophy. Although Socrates has not written anything, Plato has composed his work based on this character that, in his dialogues, was well-known in Athens for his habitual way of talking to everybody in public and private places. In *Apology of Socrates*, Plato delimits this activity through which Socrates, under the purposes of Delphic god, examines his interlocutors in the good of the city and the soul. In this regard, considering the *Apology of Socrates* as a introduction to Plato's dialogues, our work intends to show how platonic philosophy sets up, at the same time, a model of education and citizenship, i.e., a model of *paideía*.

Key-words: Plato - philosophy - education - citizenship.

Sumário

1.	Introdução	10
2.	<i>Apologia de Sócrates</i> ou apontamentos para um novo modelo de <i>paideía</i> ..	12
2.1.	<i>As acusações contra Sócrates</i>	14
2.2.	<i>A atividade de Sócrates</i>	17
2.3.	<i>Sócrates a serviço do deus: o episódio do oráculo de Delfos</i>	22
2.4.	<i>O modelo de Sócrates</i>	27
3.	A questão da educação dos jovens recolocada por Sócrates no <i>Laques</i>	33
3.1.	<i>A finalidade da educação dos jovens</i>	38
3.2.	<i>A questão recolocada por Sócrates</i>	40
3.3.	<i>Sócrates refuta <i>Laques</i></i>	42
3.4.	<i>Sócrates refuta <i>Nícias</i> sob aviso de incêndio</i>	45
4.	De como é possível amar os jovens no <i>Lísis</i>	50
4.1.	<i>O ensinamento de Sócrates</i>	52
4.2.	<i>Nota sobre a pederastia</i>	54
4.3.	<i>Menéxeno recebe um lição de erística</i>	59
4.4.	<i>O exame à luz dos poetas</i>	61
4.5.	<i>As aporias e a dissolução da antologia</i>	64
5.	A outra face da atividade de Sócrates na <i>República</i>	70
5.1.	<i>A concepção de justiça de acordo com Céfalo e Polemarco</i>	75
5.2.	<i>A concepção de justiça de acordo com Trasímaco</i>	78
5.3.	<i>O remate de Sócrates em um lance de Platão</i>	83
5.4.	<i>Sócrates, o fundador da cidade justa</i>	89
6.	Considerações finais	93
	Bibliografia	96
	Apêndice A - O silêncio do tirano em Platão e o silêncio de Platão em Siracusa	102
	Anexo A - Normas para a transliteração de termos e textos em grego antigo	112

1. Introdução

Como Platão constrói, em seus diálogos, um novo modelo de *paideía*? Há, neste sentido, um duplo movimento nos diálogos platônicos: o primeiro, consiste em se opor ao modelo tradicional de *paideía*, traçado fundamentalmente pelos poemas de Homero; e o segundo, consiste em caracterizar os expoentes da sofística que despontavam em Atenas do período clássico como um novo modelo de *paideía*. Além desta disputa entre as diferentes concepções de *paideía* para se firmar em solo ateniense, havia no horizonte de Platão outros modelos de *paideía* que foram estabelecidos por outras cidades gregas como, por exemplo, o de Esparta. Dentro deste quadro, nosso trabalho busca responder como Platão sob o signo de Platão constrói um novo modelo de *paideía*.

Antes de mais nada, é preciso que se faça três breves observações. A primeira toca diretamente à expressão *sob o signo de Sócrates*. Ela nos indica que a figura de Sócrates foi sendo traçada por Platão ao longo dos diálogos. Desta modo, a questão acerca do Sócrates histórico foi deixada de lado por nosso trabalho. Esta questão que foi longamente debatida por especialistas consistia em saber sob quais condições era possível, com base na aproximação de pontos comuns entre os diferentes testemunhos de Sócrates, estabelecer o que concernia, de fato, a um suposto Sócrates histórico¹. Neste sentido, a fim de cumprir os propósitos de nosso trabalho, buscamos evidenciar a *atividade de Sócrates* tal qual Platão a delimita na *Apologia*. Esta abordagem é arbitrária, uma vez que poderíamos caracterizar a figura de Sócrates com base em quaisquer outros diálogos. No entanto, na *Apologia*, Platão faz Sócrates prestar contas de seu modo de vida, do *porque e para que* ele habitualmente conversava com todos na cidade. Sob esta perspectiva, a *Apologia* se mostra como o ângulo mais favorável para nossa abordagem da figura de Sócrates e de sua atividade em Atenas.

¹ Para uma análise mais acurada da questão, ver Bolzani Filho, R. *Ensaio sobre Platão*.

A segunda observação diz respeito à noção de *modelo*. O termo traduz frequentemente a palavra *parádeigma*, que, em grego, pode também significar *exemplo*. Dentro dos limites da *Apologia*, como veremos no primeiro capítulo, Platão mostra como Sócrates se tornou um modelo, *parádeigma*, para os jovens que dispunham de tempo e dinheiro em Atenas. Observando o modo costumado de Sócrates conversar com seus interlocutores, estes jovens passaram, então, a imitá-lo, de modo que, mesmo sem nunca ter ensinado nada a ninguém, Sócrates se torna um modelo. Neste sentido, ao desenhar a figura de Sócrates como um modelo, Platão rivaliza diretamente com Homero e seu modelo tradicional de *paideía*.

E a última observação aponta justamente para o uso do termo *paideía* em nosso trabalho. Não é possível entender a questão da *paideía* como uma mera questão educacional ou pedagógica entre os gregos. Entendida desta maneira, reduziríamos a questão a um de seus aspectos. Em *Prefácio a Platão*, Erick Havelock mostra como a poesia de Homero constrói a figura de Odisseu e Aquiles, sobretudo, como modelo para a formação de todos os helenos. Neste sentido, a *paideía* permitia o reconhecimento do homem grego pela sua comunidade política, sua cidade pátria, a qual somente esta podia assegurar o pleno exercício de sua condição de homem livre. Assim, conquanto seja inegável seu aspecto educacional, a *paideía* envolvia uma dimensão social e política muito mais ampla que aquilo que, hoje, entendemos por educação, ou melhor, a *paideía* se relacionava de modo muito mais estreito com estas dimensões da vida humana que o sistema educacional do mundo contemporâneo.

À luz destas considerações, passemos, então, ao diálogo que irá nos guiar neste breve passeio pela obra platônica, a *Apologia*, a fim de buscar uma resposta para a pergunta: como Platão sob o signo de Sócrates constrói um novo modelo de *paideía*? Tendo delimitado a atividade de Sócrates e seguindo o propósito de nosso trabalho, analisaremos três diálogos, a saber, *Laques*, *Lísis* e *A República*. Ao final destas páginas, não esperamos encontrar uma resposta definitiva para nossa pergunta, mas tão somente que você, caro leitor, submeta nossa resposta ao exame à maneira socrática.

2. *Apologia de Sócrates* ou apontamentos para um novo modelo de *paideía*

“A essência, então, do que Sócrates acreditava e ensinava está contida dentro dos limites da *Apologia*.”²

Erick Havelock, *The evidence for the teaching of Socrates*, 1934.

Na *Apologia*, Platão faz Sócrates se apresentar perante os juízes como alguém que, quanto aos modos de falar e agir, era estranho ao tribunal. Aos setenta anos de idade, Sócrates estreava como réu se defendendo de recentes e antigas acusações. À diferença de seus acusadores, Sócrates alegava que seu discurso seria feito de improviso, *atékhñōs* (17d)³, sem o uso de expedientes retóricos, comum aos oradores em querelas jurídicas. No entanto, August Diès mostra como a *Apologia*, bem como a *Antidosis* de Isócrates, apresenta a mesma estrutura de um discurso forense: exórdio, narração, refutação, testemunho e epílogo⁴. Com esta análise, Diès nos oferece a noção de *transposição* para pensarmos como Platão se apropriava *criticamente*, diríamos hoje, das produções discursivas de seu tempo⁵.

Nesta direção, pode-se afirmar ainda que Platão teria também se apropriado criticamente do discurso trágico na *Apologia*⁶. No entanto, a fim de mostrar sua estrutura, como fizera Diès ao aproximar a obra platônica da tradição retórica, seria preciso lançar mão da *Poética* de Aristóteles, indicando no texto platônico a presença de categorias aristotélicas, como, por exemplo, o erro, *hamartía*; a peripécia, *peripecia*; e a pu-

² As traduções nas quais as fontes citadas estão em língua estrangeiras são inteiramente de nossa responsabilidade.

³ Será utilizada, aqui, a tradução para o português de André Malta. E, para o grego, recorreremos ao texto estabelecido por Maurice Croiset, na coleção *Les Belles Lettres*. As citações em grego serão, ao longo deste trabalho, transliteradas de acordo com as normas estabelecidas por Ana Lia de Almeida Prado (ver *Anexo A*).

⁴ Diès, A. *Esquisses doctrinales*. In: *Autour de Platon*, p. 408-9. Na *Apologia*, deve-se observar que Sócrates personifica sua pobreza, *Penía*, como testemunha, completando, deste modo, todas as partes de um discurso forense.

⁵ Como mais um exemplo deste procedimento apontado por Diès, poderíamos destacar o diálogo *Menexeno*, no qual Platão faz Sócrates pronunciar uma oração fúnebre a maneira de Péricles, tal qual Tucídides o fez pronunciar em sua obra capital. Cf. Platão. *Menexeno*, 247d-249d e Tucídides. *Guerra do Peloponeso*, II, 35-46.

⁶ Seguiremos, aqui, as análises de Roberto Bolzani Filho, em *Ensaio sobre Platão*.

rificação, *katarsis*. Não obstante, este procedimento levantaria a suspeita de anacronismo. Considerando esta suspeita, Bolzani Filho examina a apropriação platônica do “mecanismo da tragédia e seu efeito”, prescindindo justamente da *Poética* de Aristóteles. Para o intérprete, o que autorizaria este anacronismo é a hipótese de que Platão estivesse profundamente familiarizado com as mesmas tragédias que, mais tarde, Aristóteles teria analisado a fim elaborar sua teoria. Levando às últimas consequências esta perspectiva em sua análise da *Apologia*, Bolzani Filho nos mostra como podemos assistir ao gesto inaugural da filosofia de Platão no episódio do oráculo de Delfos. Assim, conquanto não utilize a noção de transposição, a análise da *Apologia* à luz da tragédia realizada por Bolzani Filho vai ao encontro daquela realizada por Diès, à luz da retórica: Platão se apropria criticamente da tragédia para se opor a ela⁷.

Esta apropriação crítica é, com efeito, a marca distintiva do pensamento platônico. Ao *transpor* tais expedientes para seus diálogos, ele foi capaz de distinguir um certo tipo de prática que não era comumente diferenciada de outras. No *Protágoras*, quando Sócrates, a pedido de Hipócrates, vai ao encontro de Protágoras, hospedado na casa de Cálias, um escravo deste os recebe irritado, como se fossem *mais sofistas*⁸, o que nos leva a pensar que a atividade de Sócrates e a dos sofistas eram facilmente confundidas. Ora, alguém poderia afirmar que esta confusão é, não por acaso, cometida por um escravo. É verdade que, neste caso, foi um escravo que, rodeado de sofistas, acabou incluindo Sócrates e Hipócrates neste grupo. Contudo, ninguém poderia negar que, em *As Nuvens*, o efeito cômico daquele Sócrates capaz de tornar forte um argumento (*lógos*) fraco é tributário desta confusão. Neste sentido, de acordo com Jeanne Marie Gagnebin, a invenção da filosofia por Platão sob o signo de Sócrates consistiu em definir a especificidade do filósofo e de sua prática, a filosofia, pois eles, autor e personagem, “precisam delimitar seu discurso, porque esse poderia ser facilmente as-

⁷ Ver Bolzani Filho, R. *Platão trágico e antitrágico*. Nas últimas linhas deste ensaio, o autor conclui que: “Assim sendo, pode-se ao menos compreender por que Platão, um notório crítico dos poetas, se mostra, também ele e à sua maneira, um poeta. No caso do nosso episódio de Delfos, parece que o filósofo se fez trágico, para, em seguida, poder ser, na mesma medida, antitrágico.” (p.39).

⁸ Platão. *Protágoras*, 314d.

semelhado a outros tipos de fala mais conhecidos pelo público, valer dizer, pelo povo ateniense.”⁹

Este mal entendido cometido, não raro, pelo *povo ateniense* pode ser visto como a principal razão que levou Platão a escrever seus diálogos¹⁰, delimitando, deste modo, a atividade de Sócrates em Atenas. Se, como vimos, pode-se afirmar que Platão inventa a filosofia e a figura do filósofo, não se pode, entretanto, afirmar que Platão tenha inventado a forma diálogo. Segundo Erick Havelock, a forma diálogo era a maneira tradicional de "discutir e analisar ideias morais"¹¹. Neste sentido, “as 'conversações socráticas' foram um meio literário usado para expressar ideias do autor, não de suas personagens”, de modo que, ressalta Havelock, “nenhum leitor de tais conversações no período clássico esperaria algo diferente disto.”¹²

Em face destas considerações, acreditamos que *Apologia* possa ser lida como uma *introdução aos diálogos de Platão*¹³. Desta maneira, primeiro, iremos considerar o teor das acusações contra Sócrates; em seguida, delimitar a atividade de Sócrates na cidade; depois, ver como Sócrates pôde ter se tornado um modelo, *parádeigma*, para os jovens, embora Sócrates afirme, na *Apologia*, que nunca ensinou nada a ninguém; e, por último, retornando ao episódio do oráculo de Delfos, circunscrever a posição do filósofo na cidade.

⁹ Gagnebin, J.M. “Platão, creio estava doente”, p. 194.

¹⁰ Do ponto de vista formal, a *Apologia* também se destaca do *corpus platonicum*, pois, ao lado das *Cartas*, ela prescinde da forma *diálogo*, sendo escrita a maneira de uma *defesa*. Uma defesa, talvez, contra aqueles que, por ignorância ou má fé, desprezavam a atividade de Sócrates.

¹¹ Havelock, E. *The evidence for the teaching of Socrates*, p. 283.

¹² *Idem*, p. 286.

¹³ Ao aceitar esta hipótese de leitura, é possível entrever mais uma transposição de Platão: o esquema narrativo da *Odisseia*, no qual a ordem cronológica dos acontecimentos se encontra invertida. Desta maneira, temos, por um lado, a *Odisseia* que se inicia com a deusa Atena, sob a forma de Mentis, revelando a Telêmaco que seu pai ainda estaria vivo e, a partir de então, Telêmaco sai em busca de Odisseus; por outro lado, teríamos a *Apologia* abrindo o *corpus platonicum* com Sócrates, no tribunal, narrando a revelação do oráculo de Delfos feita a seu amigo, Querefonte. Ao invés de se lançar como o mais sábio, como faz Telêmaco após a revelação da deusa, Sócrates busca interpretar o oráculo e sua interpretação faz de seu modo habitual de interrogar, inspecionar e refutar a todos uma dádiva divina em favor de Atenas e de seus cidadãos. Mais uma vez, Platão lançaria mão deste esquema para, depois, opor-se a ele.

2.1. As acusações contra Sócrates

Na *Apologia*, Sócrates tem de responder à acusação de (1) *não crer nos deuses da cidade*, (2) *impiedade* e (3) *corrupção dos jovens*. Segundo Sócrates, os acusadores se dividiam em dois grupos: aqueles que o acusavam havia tempo e aqueles que o acusavam havia pouco (19a). As antigas acusações remontavam a *As Nuvens* de Aristófanes, exibida em Atenas no ano de 423a.C., cerca de 25 anos antes do julgamento de Sócrates. As recentes operavam uma espécie de atualização daquelas mais antigas, levada a cabo por Anito, Lícon e Meleto, que representavam cada qual um grupo de interlocutores com os quais Sócrates passou a dialogar a fim de interpretar o oráculo (24a). Mas o que há em comum, se houver algo, entre estas acusações?

Hoje, sob as leis de um Estado laico, não seria possível dar unidade a estas acusações. Colocaríamos as acusações (1) e (2) no campo da religião e (3) no da educação. Contudo, de acordo com Gabriele Giannantoni, é estranho ao mundo grego o que entendemos por religião, isto é, como uma “disposição interior da consciência religiosa”, sendo mais precisa entre os gregos a noção de religiosidade, na qual estava contida as noções de “*hósion*, aquilo que exige devoto respeito; *eusébeia*, o devoto respeito propriamente dito; e *aidós*, o sentimento de reverência”¹⁴. Neste sentido, a religiosidade podia ser controlada pela cidade como um cerimonioso ato público, de modo que, na acusação (1), a ideia de não *crer*¹⁵ nos deuses da cidade deve ser entendida não como uma crença interior, mas como aquelas ações que eram praticadas por Sócrates na cidade e que, aos olhos de seus contemporâneos, podiam ser juridicamente reprimidas por não exibirem o devoto respeito para com a cidade e os deuses.

Se, então, a religiosidade assegurava a unidade entre as acusações (1) e (2), como a acusação (3) se une as anteriores? Segundo Giannantoni, a noção de *asébeia*, de impiedade, pela qual Sócrates foi acusado, sofreu um acréscimo com o decreto de

¹⁴ Giannantoni, G. *La religiosità di Socrate secondo Platone*, p. 113.

¹⁵ O verbo *crer* traduz o verbo *nomísein*, da mesma raiz de *nómos* que é geralmente traduzido por *lei*.

Diopite, em 432 a.C., 33 anos antes de seu julgamento. “A *asébeia* indica o sacrilégio ou o dano dos bens sagrados ou a violação do ordenamento sacro-jurídico.” Neste caso, pode-se entrever as duas acepções de impiedade a serviço das acusações (1) e (2) contra Sócrates. “Mas depois do decreto de Diopite (432 a.C.) a noção de *asébeia* veio a incluir também a pesquisa sobre *tà metéōra* e a nova *paideía*”.¹⁶ Assim, as três acusações possuem entre si uma relação indissociável, na medida em que elas apontam para algo que põe em risco, do ponto de vista jurídico e religioso, a *estabilidade da cidade*¹⁷.

Entre as antigas e as recentes acusações, como nos mostra Sócrates na *Apologia*, havia tão somente uma diferença de grau. Se, em *As Nuvens*, ele era representado no pensatório, *phrontistêrion*¹⁸, ensinando sobre assuntos celestes e subterrâneos e, ao mesmo tempo, sendo capaz de tornar forte argumentos fracos, na acusação de seus contemporâneos: “Sócrates age mal e faz mais do que deveria ao investigar as coisas sob a terra e as celestes, e ao tornar superior o discurso inferior, e ao ensinar os outros essas mesmas coisas.” (19b) Contudo, defender-se dos antigos acusadores era uma tarefa extremamente difícil, pois não se podia ao certo saber a quem refutar, uma vez que, destes inúmeros acusadores, apenas contra um, “que por acaso é comediógrafo” (18d), Sócrates podia se defender. Daí por diante, persuadidos pela

¹⁶ Giannatoni, G. *La religiosità di Socrate secondo Platone*, p. 115. O decreto de Diopite foi promulgado no governo de Péricles, durante a Guerra do Peloponeso, a fim de punir o filósofo Anaxágoras. De acordo com Plutarco, historiador do século I de nossa Era, em *A vida de Péricles*, 32.1, o processo de impiedade, pelo decreto de Diopite, era movido contra aquele que não exibisse o devoto respeito para com os deuses *ou ensinasse sobre assuntos elevados* (è [eisangéllasthai] lógous perí tōn metarsíōn didáskontas). Ver Canfora, L. *Aristofane e Socrate*. In: Storia della letteratura Greca; e Pievatolo, M. C. *Il processo a Socrate*. In: Bollettino Telematico di Filosofia Politica.

¹⁷ De acordo com Giannatoni, *op. cit.*, pode-se afirmar que a atividade de Sócrates, ao contrário do discurso poético, põe em risco a estabilidade da cidade. A poesia reelabora a tradição mítica, ao passo que a filosofia põe em cheque esta mesma tradição que assegurava, digamos assim, a certidão de nascimento da cidade. O mito sobre a fundação de Atenas, segundo Susan Deacy, em uma de suas versões, trazia o rei ancestral, Erectônio, filho de Zeus e Terra, sendo entregue à deusa Atena. “Em termos míticos”, segundo Deacy, “os atenienses não são apenas o povo de Atena, mas seus ‘filhos’.” Na *Apologia*, Platão faz Sócrates se dirigir a sua cidade natal como sendo a “maior e mais reputada cidade em sabedoria e força” (29e), sendo justamente em favor desta cidade que Sócrates empreende sua atividade. Sobre o mito da fundação ateniense, ver Deacy, S. “*Famous Athen, Divine Polis*”, p. 227.

¹⁸ *Phrontistêrion* é um neologismo formado pelo radical phron_, donde o substantivo phronesis, pensamento, acrescido do sufixo _terion, local onde se pratica tal coisa. Aristófanes. *As Nuvens*, v.94.

fama daquele Sócrates de *As Nuvens*, o coro de seus acusadores não cessaria de engrossar, vindo a desembocar em seus acusadores mais recentes.

Considerando a unidade das acusações, ou seja, que tais acusações estavam reunidas sob o prisma da religiosidade, o que Sócrates fazia em Atenas a ponto de ameaçar a estabilidade da cidade? Por qual razão, segundo tais acusações, a ocupação de Sócrates punha em risco a cidade e o conjunto de seus cidadãos? Vejamos, então, em que consiste a atividade de Sócrates.

2.2. A atividade de Sócrates

Depois de ter apresentado aos juízes a causa e origem das acusações contra Sócrates, segundo André Malta, “Platão coloca na boca de Sócrates um procedimento retórico comum, que consistia em formular e responder a possíveis objeções.”¹⁹

“Mas, ó Sócrates, sua atividade (*tò prágma*) qual é? De onde surgiram essas acusações contra você? Certamente não foi depois de você ter uma atividade (*pragmateuménos*) em nada mais extravagante que a dos outros que surgiu tamanha fama e falação; só se você de fato fazia algo *diverso* (*ti éprattes alloíon*) do que a maioria faz...Diga-nos então o que é, para que não nos precipitemos a seu respeito.” (itálico do tradutor) (20c-d).

Sócrates admite que, por um lado, seu nome circulava em Atenas por causa uma certa sabedoria, *dià sophían tinà* (20d), mas, por outro, essa sabedoria lhe tinha sido imputada pelo deus de Delfos. Recorrendo ao testemunho de Querefonte, que naquela ocasião se encontrava morto - porém, sua palavra poderia ser atestada por seu irmão, presente no tribunal -, Sócrates expõe que, indo a Delfos, Querefonte se submeteu à

¹⁹ Nota 56 do tradutor da *Apologia de Sócrates*.

consulta do oráculo²⁰. E perguntando se havia alguém mais sábio, *tis sophóteron*, que Sócrates, a Pítia lhe respondeu que não havia ninguém mais sábio.

“Examinem (*sképsasthe*), então, o motivo pelo qual digo isso” (21b), diz Sócrates aos ouvintes. Havia algo incompatível entre o que Sócrates sabia sobre si mesmo e as palavras do oráculo. E, por essa razão, Sócrates por muito tempo esteve a se perguntar sobre o sentido daquelas palavras, uma vez que o costume do deus, *thémis autôi*, não o permitia mentir. Daí, pode-se afirmar que não só aqueles que eram reputados como sábio pela cidade passam a ser investigados por Sócrates, mas também o sentido daquelas palavras enigmáticas da Pítia, a sacerdotisa do templo de Apolo em Delfos.

Uma vez que voltaremos, mais adiante, ao episódio do oráculo de Delfos, é suficiente, aqui, assinalar que ele expõe, em linhas gerais, a atividade de Sócrates em Atenas, ao mesmo tempo, que mostra aos juízes o motivo pelo qual passou a ser odiado por muitos. Mas, então, em que consistia, conforme o episódio do oráculo, a atividade de Sócrates? *Examinar* o que queria dizer o deus por meio das palavras proferidas pela Pítia, *investigar* os que eram reconhecidos como sábios na cidade e *refutar* o adivinho, *elénkheîn to manteïon*, caso encontrasse alguém mais sábio que ele mesmo. Porém, ao longo de sua investigação, Sócrates se dá conta que cada um daqueles que eram reputados como sábio julgava ser o mais sábio não somente nos domínios de seu saber, mas também naqueles assuntos de maior importância, *kaì tâlla tà mégista*. Desta investigação, Sócrates conclui ser mais sábio que aqueles que eram reconhecidos como sábios não por ter maior domínio acerca de tais saberes, mas “porque aquilo que não sei, também não penso saber” (21d).

Mas, afinal, para onde apontava a atividade de Sócrates que, depois do episódio do oráculo de Delfos, passou a ser realizada por obediência ao deus? Em favor do que e de quem esta atividade era levada a cabo por Sócrates, a ponto de pôr sua própria vida em risco? A fim de responder a estas perguntas, é preciso considerar o fundamen-

²⁰ De acordo com Marion Giebel, "A importância especial de Delfos em comparação com outros oráculos deve-se a sua atuação influente nas relações políticas e sociais na Grécia. Seu conselho era procurado quando uma cidade instituíra uma nova constituição, ou quando procedia a reforma nos cultos, ou quando planejava a fundação de uma nova cidade [uma apoikia], como se deu durante a época do grande movimento de colonização grega, no período compreendido entre 750 e 530 a.C." Giebel, M. *O oráculo de Delfos*, p. 29.

to moral no qual Sócrates sustentava sua atividade: “sei que cometer injustiça (*adikeîn*) bem como desobedecer (*apeitheîn*) a quem é melhor (deus ou homem) é mau e vergonhoso”²¹ (29b). Aqui, duas observações: a primeira, que, ao afirmar isto, Sócrates parece não se opor a nenhuma crença na qual o ateniense comum se fiava. Quando Sócrates afirma, em sua defesa, algo contrário ao senso comum, Platão faz a multidão se alvoroçar e Sócrates pede silêncio. Deste modo, pode-se conjecturar que Sócrates admite, junto a turba, *que é mau e vergonhoso cometer injustiça e desobedecer a quem é melhor; seja deus ou homem*, embora, como veremos na *República*, o vulgo tendia mais para um fundamento moral contrário a este que defendia ser justo em público e injusto na ausência de testemunhas. E a segunda, que este fundamento moral condiciona a atividade de Sócrates. Esta relação entre crença e ação é conhecida, segundo Marco Zingano, como *intelectualismo socrático*. De acordo com Zingano:

“Para o intelectualismo socrático, o erro moral está fundado na ignorância: se *A* não é bom e o agente persegue *A*, ele o persegue não porque quer o mal, mas porque ele pensa equivocadamente que *A* é o melhor; *se ele muda sua crença e adota uma opinião verdadeira, fará o que deve ser feito*. Deste modo, o acerto moral está fundado na verdade das crenças ou do saber: o agente que possui a crença verdadeira necessariamente agirá bem.” (itálico nosso)²²

Por isso, como veremos a seguir, Sócrates tenta persuadir seus interlocutores a militarem em favor da *reflexão*, da *verdade* e da *alma*, pois ele tenta mudar aquilo que acreditavam ser o melhor (o acúmulo de dinheiro e a conquista de fama e glória), mostrando a eles, deste modo, o que devia ser feito.

Pouco antes de admitir o fundamento moral de sua atividade, a fim de responder a uma de suas perguntas hipotéticas - se ele não sentia vergonha por ter se ocupado

²¹ Para tornar mais claro nosso argumento, fizemos um pequena adaptação na tradução. Em André Malta, temos a seguinte tradução “No entanto, que agir mal e desobedecer a quem é melhor (deus ou homem) é mau e vergonhoso, bem sei!” para “*Tò dè adikeîn kai apeitheîn tói beltíoni kai theói kai anthrôpôi hóti kakòn kai aiskhrón estin oída.*” (28b) Entendemos que a oração subordinada exprime a ideia de adição e não de oposição ou contraste, que foi introduzida pelo tradutor em vista da frase anterior. Deste modo, as partículas *dé* e *kai*, antepostas aos infinitivos *adikeîn* e *apeitheîn* que, antecedidos pelo artigo *tó*, funcionam como sujeito da subordinada, marcam uma aditiva do tipo: isto, *bem como* aquilo. Além disso, uma vez que Sócrates se encontra no âmbito jurídico, é preferível, ao nosso ver, verter *adikeîn* por cometer injustiça.

²² Zingano, M. *Paideia, virtud intelectual e virtud moral en la antigüedad*, p. 60.

com esta atividade que, agora, põe em risco sua própria vida (28b) -, Sócrates aponta para o exemplo de Aquiles. Avisado pela deusa Tétis, sua mãe, que tão logo morreria, caso se lançasse contra Heitor em vingança à morte de Pátroclo, Aquiles não hesitou em levar a cabo seu dever. É importante notar que a decisão de Aquiles, se assim se poderia chamar, é antes de mais nada um dever, por cuja obediência, no interior de *uma moral heróica da honra*, de acordo com Henri-Irénée Marrou, pode-se exprimir seu valor, sua *areté*²³. Por isso, segundo Marrou, Aquiles deve vingar Pátroclo:

“ele sabe (Tétis revelou-lho) que, uma vez vitorioso sobre Heitor, deverá morrer; no entanto, de cabeça erguida, avança ao encontro desse destino. Não se trata, para ele, de sacrificar-se pela pátria aqueana, nem salvar a expedição ameaçada, mas somente de vingar Pátroclo, de subtrair-se ao opróbrio que o teria ameaçado. *Avança unicamente por sua honra.*” (itálico nosso)

Do mesmo modo - porém, não pela mesma razão -, Sócrates deve permanecer daquele *jeito*²⁴ e se ocupar com aquela *atividade*, pois assim o deus lhe havia ordenado. Obedecendo ao propósito do deus, ao qual se deve obedecer antes que a qualquer homem (29d ou e), como veremos a seguir, Sócrates se posiciona na cidade tal qual um combatente no campo de batalha. Este, sendo posicionado pelo comandante, deve permanecer em seu posto sem calcular o risco de morte. E assim o fizera nas batalhas de Potidéia, Anfípolis e Délio²⁵, quando, posicionado pelos comandantes, os quais, lembra Sócrates, haviam sido escolhidos em assembléia pelos próprios atenienses, permaneceu em seu posto no campo de batalha²⁶; agora, sendo posicionado pelo deus, Sócrates deve permanecer em seu posto até o fim de seus dias. Assim, explica Sócrates

²³ Marrou, H.-I. *História da Educação na Antiguidade*, p. 30.

²⁴ A *atividade* de Sócrates, conforme indicamos na passagem acima citada, traduz, na versão de André Malta, o termo grego *tò prágma* e o seu *jeito*, a expressão *toioûton*. De acordo com Bolzani Filho, na *Apologia*: “De fato, ele [Sócrates] deixa claro que, se for condenado, o será por ser “desse jeito que digo que sou” (*toioûton ónta hoion egò légo*) (30c), “sendo desse jeito” (*toioûtos ón*) (36d). Não são seus atos que movem a acusação no tribunal, é seu ser.” Ver Bolzani Filho, R. *Ensaio sobre Platão*, p. 26.

²⁵ No *Laques*, Sócrates é elogiado pelos generais devido à conduta corajosa na batalha de Potidéia; no *Banquete*, Alcibiades se refere a conduta excelente de Sócrates na batalha de Anfípolis, na qual foi condecorado; e o *Cármides* se abre com o retorno de Sócrates da batalha de Délio que, segundo André Malta, se deram, respectivamente, nos anos de 432-429, 422 e 424 a.C.

²⁶ Como veremos mais adiante, no *Laques*, a ideia de permanecer em seu posto e combater o inimigo sem fugir será o modelo que servirá de base para a primeira de tentativa do general em responder o que é a coragem.

aos presentes, “conforme pensei e supus - que devo viver filosofando e inspecionando a mim mesmo e aos outros.” (28e)

É preciso observar ainda que, invocando a concepção corrente de cidadania, Sócrates com seu jeito e atividade se opõe a ela²⁷. À imagem do herói homérico, a formação do cidadão guerreiro, cujo valor foi assinalado no discurso fúnebre de Péricles²⁸, estava voltada para a guerra. Na *Apologia*, afastando-se desta figura, a do cidadão guerreiro, Sócrates aponta para um novo modelo de cidadania. Não no sentido de uma *cidadania socrática* (*Socratic citizenship*) que, na esteira de Hannah Arendt, como mostrou David Corey, exclui a dimensão religiosa do pensamento de Sócrates para interpretá-lo como uma forma política de exercer a cidadania no mundo contemporâneo²⁹; mas, sim, como um novo modelo em oposição ao do cidadão guerreiro, de sorte que, para isto, seja imprescindível um novo modelo de *paideia*.

À luz destas considerações, podemos, agora, considerar o propósito da atividade socrática em Atenas. Ao se dirigir a seus concidadãos daquele jeito com o qual todos estavam habituados, era como se Sócrates interrogasse a cada um deles da seguinte maneira:

“- melhor dos homens, você, sendo um ateniense, da maior e mais reputada cidade em sabedoria e força, não sente vergonha de militar em favor do dinheiro (a fim de possuir o máximo possível), e da fama e da honra, mas em favor da reflexão, da verdade e da alma (a fim de ser a melhor possível) não militar nem se preocupar?” (29e)

Deste modo, Sócrates persuadia seus interlocutores a substituir *dinheiro, fama e honra*, sugeridos pelo texto como três objetos altamente valorados pelo ateniense mé-

²⁷ Segundo Luciano Canfora, “a concepção de cidadania que predomina no período clássico está fundada sobre a identificação cidadão/guerreiro. É considerado como um cidadão e pertence inteiramente à cidade participando das assembleias deliberativas todo indivíduo que está a altura de exercer a função principal reservada aos homens livres e na qual a *paideia* os prepara, a saber, a guerra.” Ver Canfora, L. *La démocratie: Histoire d'une idéologie*, p.49.

²⁸ Tucídides, *Guerra do Peloponeso*, livro, cap.

²⁹ David Corey mostra que Hannah Arendt, em sua versão contemporânea da cidadania socrática, considera quatro aspectos da atividade de Sócrates, a saber, “a conversa com cidadãos ligados a ele por afinidade, sua abstenção das instituições democráticas, sua ocasional divergência ou não obediência às autoridades políticas, e sua estrita dependência a modos de pensar seculares.” Neste sentido, esta versão contemporânea da cidade socrática restringe o leque de seus interlocutores e exclui a relação com a divindade, que é fundamental para o entendimento da atividade de Sócrates na *Apologia*. Ver Corey, D. *Socratic Citizenship*, p.205.

dio, por *alma*, *reflexão* e *verdade*. Assim, nesta substituição, militar em favor do dinheiro e em favor da alma são termos análogos ao dinheiro, fama e honra, os quais não se podia conquistar concomitantemente. Sócrates afirma, em seguida, que em suas conversas habituais com *todos* de seu convívio (jovens, velhos, estrangeiros e, sobretudo, concidadãos) ele os persuadia "a não militar em favor do corpo nem do dinheiro - não antes (nem com a mesma intensidade) que em favor da *alma*, a fim de ser a melhor possível" (itálico do tradutor) (30b). *Não antes, nem com a mesma intensidade* se devia militar em favor corpo e do dinheiro. O novo termo introduzido por Sócrates, o corpo, parece se opor mais diretamente à alma que o dinheiro. Contudo, Sócrates lança mão, em seguida, do par dinheiro/virtude, mostrando a seus interlocutores que "não surge do dinheiro a virtude, mas da virtude o dinheiro, e todos os demais bens humanos." (30b) Neste ponto, poderíamos perguntar a Sócrates de que maneira surge a virtude. Em face desta pergunta, pode-se de maneira socrática responder que seria preciso antes saber *o que é* a virtude, a fim de responder de que maneira ela surge...*na alma*. O par dinheiro/virtude remonta, assim, aos termos dinheiro e alma, análogos na substituição operada por Sócrates no âmbito moral.

Tocamos, neste ponto, àquilo que caracteriza os chamados *diálogos aporéticos* de Platão, uma vez que neles se busca responder à questão *o que é*. Ora, o que está em jogo, aqui, não é outra coisa senão, por meio do exame socrático, buscar aquilo que o interlocutor de Sócrates pensa acerca de tal e tal virtude, mostrando a razão pela qual este acredita agir virtuosamente. Pois, como vimos, para o intelectualismo socrático, aquilo que se crê ou se sabe acerca de algo condiciona o agente a um certo modo de agir. Neste sentido, a atividade de Sócrates é imprescindível à cidade, pois ela é capaz de denunciar as ações tidas como virtuosas por seus interlocutores ou a eles reputadas com tal³⁰, sendo estas ações, no fundo, baseadas em falsas opiniões ou movidas pela ignorância. Este efeito denunciativo se dirigia, sobretudo, aos cidadãos de Atenas,

³⁰ Para exemplificarmos, rapidamente, estas situações, basta lembrarmos que a ação de acusar o pai por ter matado involuntariamente um escravo é tida como piedosa por Êutifron e a ação de solicitar o parecer dos generais atenienses, como veremos mais adiante no *Laques*, advêm de sua reputação corajosa. Ver *Êutifron* (4c-e) e *Laques* (178a-b).

pois, como vimos, uma vez que nascidos na “maior e mais reputada cidade em sabedoria e força” (29e), era decoroso que militassem em favor da *reflexão*, da *verdade* e da *alma*. Por essa razão, ao fim de sua defesa, Sócrates conclui que os cidadãos atenienses deveriam condecorá-lo, ao invés de condená-lo, por sua atividade, sendo realizada por ordem do deus de Delfos.

2.3. Sócrates a serviço do deus

Retornemos, então, ao episódio do oráculo de Delfos (20e-23c), e fixemos nossa atenção na *temporalidade dos acontecimentos*³¹. Querefonte se dirige a Delfos³² a fim de consultar o oráculo - não sabemos, entretanto, o *quando* desta consulta, apenas o *como*. Querefonte, assim, pergunta ao oráculo se havia alguém mais sábio que Sócrates, *eí tis emoú eîē sophóteros*, e este lhe responde que “não havia ninguém mais sábio”, *mēdena sophóteron eînai* (21a). Ao saber da resposta da Pítia³³, Sócrates se pergunta sobre o sentido do oráculo mediante o conhecimento que tinha de si mesmo: “o que é que o deus está dizendo, e o que é que está falando por enigma? Pois bem sei comigo mesmo (*sýnoida emautōi*) que não sou sábio - nem muito, nem pouco.” (21b)

É pertinente, aqui, observar que este conhecimento de si mesmo, o qual rivaliza com o saber enigmático da resposta pítica e, ao mesmo tempo, autoriza a investigação

³¹ Seguiremos, aqui, as análises de Bolzani Filho, desenvolvidas no capítulo *Platão trágico e antitrágico*, de *Ensaaios sobre Platão*.

³² É interessante notar que Platão faz os presentes se alvoroçarem imediatamente após a narração de Sócrates, na qual ele se referia ao atrevimento de Querefonte em se dirigir a Delfos a fim de solicitar esta adivinhação (*toúto manteúsasthai*). Deste modo, podemos perceber a inquietação e desconfiança que Platão confere aos ouvintes diante das palavras de Sócrates. Ver Platão. *Apologia*, 20e.

³³ De acordo com Marion Giebel, o nome da sacerdotisa de Apolo, *Pítia*, bem como seu epíteto, *pítico*, advêm do mito de Apolo que mata a serpente gigante, *Python*. Após a vitória de Zeus e o advento dos deus olímpicos, segundo Giebel, “o mito relata esta tomada de poder de modo variado, mas sempre algo violento. De fato, Apolo mata o dragão Python, que habitava uma caverna ao lado de uma fonte. Esse dragão era filho da Terra e guardião de seu santuário; sobre ele também consta que teria tentado impedir o nascimento de Apolo, para tanto perseguindo sua mãe Leto quando ela, grávida, perambulava pelo mundo. Por esta razão mata-o Apolo de imediato, ainda criança, com arco e flecha. Gaia, entretanto, não lhe cede o oráculo sem resistência. O pequeno Apolo voltou-se então para seu pai, Zeus, que não pôde resistir aos pedidos envolventes da criança e, de certo modo, entronizou Apolo em Delfos.” Ver Giebel, M. *O oráculo de Delfos*, p. 09.

acerca do oráculo, apontaria, em alguma medida, para uma certa devoção de Sócrates ao deus de Delfos. Neste sentido, a despeito da discussão acerca do estatuto das inscrições no templo de Apolo em Delfos³⁴, Jean Defradas nota que:

“se veria em Sócrates um discípulo de Apolo pítico, no qual toda filosofia repousaria sobre o γνῶθι σαυτόν [*gnōthi sautón*]. Mas se pretendeu que esta interpretação filosófica das máximas délficas seria o resultado de uma elaboração tardia, e que, primitivamente, elas não teriam sido senão prescrições rituais inscritas na entrada do santuário oracular, antes de ser entendidas como um modo de vida”³⁵

Jean Defradas se opõe à tese de que as inscrições délficas tenham sido primitivamente prescrições rituais. Porém, Defradas aceita que, enquanto preceito moral, elas tenham sido o resultado de uma elaboração tardia cuja interpretação filosófica se apoiaria, sobretudo, na figura de Sócrates platônico, a qual, sob a égide do *conhece-te a ti mesmo*, poderia ser vista como um discípulo de Apolo pítico.

À luz destas considerações, tendo no horizonte a temporalidade dos acontecimentos, poderíamos nos perguntar se o episódio do oráculo é o que vai converter Sócrates em um discípulo de Apolo ou se, justamente por ser um discípulo de Apolo, Sócrates pôde pôr à prova o resultado da consulta oracular de Querefonte. Infelizmente, não é possível dar um resposta satisfatória a esta pergunta, não obstante, ela nos faz pensar que entre aqueles que eram reputados como sábios na cidade, a saber, poetas, políticos e técnicos, os quais Sócrates buscou a fim de examinar a resposta do oráculo, poderíamos incluir entre estes a figura do sacerdote. Porém, ao contrário dos demais, o sacerdote, mais precisamente, a sacerdotisa do templo de Apolo em Delfos, a Pítia sob o signo do deus se limitava a responder, sem mais, àquilo que lhe fora perguntado.

Por outro lado, a figura do sacerdote é dotada de um saber ambíguo, pois na medida em que é capaz de tornar acessível o saber divino, conquanto seja este necessa-

³⁴ Jean Dufradas vai problematizar o estatuto das inscrições no templo de Apolo pítico. Embora a tradição, apoiada, sobretudo, em Platão, tenha conferido a estas inscrições o título de “máximas délficas”, apontando para seu conteúdo moral, elas também foram vistas ora como ensinamento, ora como doutrina divina de sabedoria. Ver Dufradas, J. *Les Thèmes de la Propagande Delphique*. p.269.

³⁵ *Idem*.

riamente verdadeiro, ao expressá-lo estará sempre atado ao saber humano. Desta maneira, ainda que sejam a expressão do saber divino, as palavras do oráculo são passíveis ao exame de Sócrates. No *Êutifron*, tendo no horizonte a investigação de Sócrates desencadeada pelo oráculo, encontraríamos mais argumentos para corroborar a inclusão da figura do sacerdote na lista daqueles que eram reputados como sábios e que julgavam saber além dos domínios de seu conhecimento. Mas por que, então, Sócrates não inclui a figura do sacerdote em sua defesa? Primeiro, que suspeitar do sacerdote como sábio e, ao mesmo tempo, apoiar-se em seu saber para justificar seu jeito e sua atividade na e voltada para a cidade, enfraqueceria sua defesa. Além disso, o encontro de Sócrates com Êutifron se deu a caminho do tribunal, pouco antes de Sócrates pronunciar sua defesa, o que nos faz crer que a figura do sacerdote, à exceção da Pítia, teria entrado na conta dos que eram reputados como sábios *somente* nos últimos dias de Sócrates e que, *supondo a inspeção do oráculo como um longo processo*, este se encontraria fora da lista dos supostos sábios no momento da narração sobre o episódio do oráculo de Delfos.

Mas deixemos isto de lado, pois o que nos importa, agora, é saber qual foi o próximo passo de Sócrates, depois que soube da adivinhação pronunciada pela Pítia à consulta de Querefonte. “E depois de ficar muito tempo em aporia (o que será que ele está dizendo?), a muito custo me voltei para uma investigação (*epi sdetéson*) disso” (21b). Não sabemos quanto tempo Sócrates permaneceu em aporia, mas é fundamental notar que a investigação foi precedida por um longo período de aporia. É somente depois desse longo período de perplexidade com o que o deus estava dizendo por meio do oráculo, em face do conhecimento de si mesmo, que Sócrates decide, então, empreender sua investigação.

Neste sentido, na esteira de Bolzani Filho, é preciso fazer, aqui, duas observações: a primeira, que o embate entre o saber do oráculo e o saber de Sócrates apontava para o antigo conflito entre o divino e o humano, o qual epopéia e tragédia buscaram encontrar um saída sob diferentes pontos de vista. Poderíamos afirmar que Sócrates atualizava um problema que, havia muito, assolava o mundo grego: o que fazer frente

*a absoluta superioridade divina?*³⁶; e a segunda, que, ao confrontar a verdade divina por intermédio do oráculo e a verdade humana encerrada nos confins de si mesmo, verdades aparentemente inconciliáveis, abria-se, para Sócrates, *um autêntico conflito existencial*. Assim, não se tratava, pois, de resolver uma falha epistêmica, uma lacuna lógica entre o conteúdo do oráculo e o conhecimento de si, mas a solução deste conflito apontava para um modo de vida singular ou, noutras palavras, um jeito socrático de viver na cidade que, exibindo uma certa sabedoria, *tina sophía*, opunha-se diametralmente àqueles que são reputados como sábios, cuja sabedoria, aos olhos de Sócrates, parece ultrapassar os limites da condição humana (20d-e).

A respeito ainda deste conflito entre o divino e o humano, se, na *Apologia*, Platão teria encontrado uma forma “para dialogar com o gênero trágico e emulá-lo”, de modo que nele se pode ver em ação “o mecanismo da tragédia e seu efeito”, de acordo com Bolzani Filho, então seu principal interlocutor teria sido Sófocles. Assim, à luz das análises de Jacqueline de Romilly, tendo em vista o episódio do oráculo de Delfos na *Apologia* e o mecanismo da tragédia e seu efeito em Sófocles, pode-se afirmar que:

“Imprecisos, obscuros, muitas vezes enganadores, os oráculos deixam, portanto, lugar para a esperança e para o terror. E podemos dizer mesmo mais; porque eles parecem tão bem calculados para enganar, que sugerem com firmeza que a divindade tem prazer a troçar do homem”³⁷

Ora, não teria Sócrates, ao final de sua investigação acerca do oráculo, chegado a mesma conclusão? Depois de narrar aos presentes o curso de sua investigação, Sócrates afirma que seus interlocutores pensam que ele é sábio naquilo que foram refutados, “mas corre-se o risco, varões, de na realidade *o deus* ser sábio, e com aquele oráculo afirmar isto: que a sabedoria humana pouco ou nada vale.” (itálico do tradutor) (23a) É deste modo então que, após a investigação de Sócrates, torna-se inteligível o que o deus quis dizer com *não havia ninguém mais sábio*. A partir daí, aos olhos de

³⁶ As expressões *a absoluta superioridade divina* e *um autêntico conflito existencial* são de Bolzani Filho. Ver Bolzani Filho, R. *Platão trágico e antitrágico*, p. 29.

³⁷ Romilly, J. *A tragédia grega*, p. 102.

Sócrates, sua atividade passa a ser entendida em conformidade com o deus, *katà tòn theòn* (23b). Ao circular pela cidade com seu jeito habitual de interrogar, inspecionar e refutar, Sócrates vê sua própria atividade, defendendo-se contra aqueles que o odeiam por isso, como uma espécie de ordem divina. “Pois é isso - fiquem sabendo - que o deus ordena, eu mesmo penso que ainda não surgiu para vocês nenhum bem maior na cidade do que meu serviço ao deus!” (30b)

Chegando a esta conclusão, Sócrates afirma que sua defesa não era feita, ali, em seu favor, mas antes que aquela era uma defesa em favor dos atenienses, uma vez que ser daquele jeito era uma dádiva do deus, *toû theoû dósis*, concedida aos cidadãos de Atenas (30d-e). Por isso, depois de ser condenado por seus concidadãos - por uma pequena diferença de votos, é verdade! -, Sócrates vai propor, como pena alternativa à pena capital, que ele faça suas refeições no Pritaneu³⁸ (36e). Isso era o que Sócrates merecia por ser daquele jeito que mostrou que era. Este jeito socrático de ser era tido pelos jovens bem nascidos de Atenas à maneira de um modelo, *parádeigma*, que, não raro, era imitado por estes que, em breve, tornariam-se os filhos da cidade cuja fama era conhecida pela sabedoria e força.

2.4. O modelo de Sócrates

Depois de expor aos juízes o resultado de sua investigação, Sócrates dá seu parecer sobre as palavras divinas pronunciadas pelo oráculo. “Parece ainda que ele não fala aquilo de Sócrates, mas se serve do meu nome para fazer de mim um *modelo (parádeigma)*” (23b). E sob o jugo do deus, Sócrates segue inspecionando todos aqueles que são reputados como sábios a fim de mostrar-lhes que não o são. Tal atividade,

³⁸ Em nota, o tradutor André Malta explica que “nesse prédio público, onde o fogo da cidade permanecia sempre aceso e estavam afixadas as leis de Sólon, eram alimentadas figuras importantes, como atletas que se destacavam nos Jogos Olímpicos e hóspedes oficiais.”

prâgma, realizada tanto em público quanto em privado, era vista e acompanhada por aqueles jovens que dispunham de tempo, os que eram mais ricos, *skholé estiv, hoí tôn plousiotáton* (23c). Daí, a acusação de corromper os jovens não passava de um mal entendido, conforme Sócrates, porque não se tratava de uma doutrina que a maneira dos sofistas podia ser ensinada aos jovens em troca de algumas pratas. Ao contrário, Sócrates afirma nunca ter cobrado pela sua atividade, pois ela se fazia por obediência ao deus. E, aqui, entra em cena Penúria, *Penía*, personificação de sua pobreza, sua falta de recurso, *penía*, como testemunha de que nunca havia cobrado por aquilo que fazia na cidade e em favor dela. Mas o fato é que aqueles jovens, por vontade própria, *autómatoi* (23c), afirma Sócrates, ouvindo ele inspecionar os que eram reconhecidos como sábios, "eles mesmos muitas vezes me imitam (*autoi pollákis emè mimoúntai*), ou seja, tentam 'inspecionar' outros..." (23d).

Dessa passagem, dois pontos merecem algumas considerações: o primeiro, que a atividade de Sócrates era muitas vezes *imitada* por jovens que dispunham de tempo e dinheiro. Ora, seria plausível afirmar que Platão em sua juventude contava entre esses jovens que o imitavam. Contudo, seria preciso antes circunscrever o sentido dessa imitação, pois, caso contrário, seríamos levados a pensar que os diálogos platônicos seriam, no fundo, um registro da atividade de Sócrates na medida em que eles reproduziriam esta atividade tal qual Sócrates a realizava. Porém, neste caso, como explicar que esse jeito e atividade socráticos desembocassem, na antiguidade, em diferentes escolas filosóficas?³⁹ Este desvio que nos levaria a um beco sem saída é evitado pela recusa em traduzir, sem mais, o verbo *mimésthai* por *imitar*. De acordo com Luiz Costa Lima, a problemática da *mimesis* é deturpada "desde sua tradução latina por *imitatio* e sua

³⁹ De acordo com Ekkehard Martens, assim como se distingue a filosofia do próprio Platão do platonismo, é preciso distinguir a filosofia do próprio Sócrates do socratismo. Porém, a dificuldade desta distinção, ao contrário daquela, é que Sócrates não deixou nada escrito. Entre as escolas filosóficas que se iniciam a partir de Sócrates, pode-se indicar, ainda segundo Martens, a escola cínica, radicalmente voltada para a vida prática e que pode ser remontada a Antístenes (444-366a.C.); a escola cirenaica, também mais voltada para a vida prática, fundada por Aristipo (435-355 a.C.); a escola megárica, fundada por Euclides (450-380a.C.) e a Academia de Platão, ambas seguiam uma linha mais teórica, se comparada às duas primeiras. Ver Martens, E. *A questão de Sócrates*, pp. 18-21.

identificação como correspondência a um modelo”⁴⁰, sendo ela definitivamente abandonada pelos românticos⁴¹. Partindo da obra de Erich Auerbach (que, no século XX, reabilitou aquela problemática abandonada), em sua análise do conceito de *mimesis* entre os gregos, Luiz Costa Lima recusa uma longa tradição que entende a *mimesis* como imitação, como mera reprodução de um modelo. Neste sentido, afirma Luiz Lima:

“Como decisão, *mimesis* é escolha de permanência; como decisão efetuada sobre uma matéria cambiante, é uma permanência sempre mutante. O ato da *mimesis*, em suma, suporia uma constância e uma mudança. Quando os romanos passaram a entendê-la como imitação dos antigos, mostravam que já não a compreendiam. Mantendo esta postulação, os renascentistas ajudaram a seu posterior descrédito.”⁴² (itálico do autor)

Antes de deixar as análises de Luiz Costa Lima e retornar à referida passagem da *Apologia*, é preciso assinalar que o autor não se furta à crítica platônica da *mimesis*. Segundo Lima, “Platão se ocupa da *mimesis* a partir do questionamento do poder do *lógos*, que se trava em Atenas, dentro de uma situação social específica.”⁴³ Notadamente, o interprete recorre ao *Górgias*, à *República* e ao *Sofista* para mostrar como Platão, ao criticar as imagens, *eidōla*, como um jogo de luz e sombra que a poesia e a retórica empregavam indistintamente, não se opunha *de imediato* à *mimesis* e que ele empreende sua crítica aos produtos miméticos na medida em que construía um *sistema ético e gnoseológico*.

Contudo, ao voltarmos à referida passagem da *Apologia*, passamos ao largo desta crítica que centra fogo nos efeitos enganadores da palavra, seja pela via poética ou retórica. Ninguém ousaria afirmar que os imitadores, *mimētai*, de Sócrates, na *Apo-*

⁴⁰ Lima, L.C. *Mimesis e modernidade*, p. 77; a fim de tornar mais clara a abordagem semiótica desenvolvida por Luiz Costa Lima em sua análise da problemática da *mimesis*, é oportuno considerar que: “A *mimesis*, se ainda cabe insistir, não é imitação porque se confunde com o que a alimenta. A matéria que provoca sua forma discursiva aí se deposita como um *significado*, apreensível pela semelhança que mostra com uma situação externa conhecida pelo ouvinte ou receptor, o qual será substituído por outro desde que a *mimesis* continue a ser *significante* perante um novo quadro histórico, que então lhe emprestará outro *significado*.” (itálico do autor), p.45.

⁴¹ Luis Costa Lima não nos explica a razão deste abandono, mas poderíamos supor que este estivesse ligado à noção kantiana de *gênio*.

⁴² Lima, L.C. *Mimesis e modernidade*, p. 27.

⁴³ *Idem*, p. 64.

logia, pudesse ter o mesmo sentido atribuído por Platão aos imitadores, *mimētai*, da imagem da virtude, no livro X de *A República*. Não obstante, as considerações de Luiz Costa Lima sobre esta problemática nos permite aceitar, com ressalvas, a tradução latina de *mimesis*, ainda que inapropriada⁴⁴. Neste sentido, pode-se afirmar que *os jovens que muitas vezes imitam Sócrates* (23d) escolhiam as permanências deste *nome que o deus tomou como modelo* (23b). Permanências que, no curso do tempo, serão sempre cambiantes e que, em situações sociais específicas, fixam de modo distinto o mesmo objeto imitado. Deste modo, poderíamos entender como foi possível, em diferentes momentos da história da filosofia nos quais o socratismo se atualiza, o nascimento de diferentes escolas filosóficas que remontam à figura de Sócrates. Se estivermos corretos, na esteira de Luiz Costa Lima, pode-se afirmar que estas permanências sofrem tanto variações diacrônicas, quanto variações sincrônicas. Sob esta perspectiva, pode-se entender a diferença entre as figuras de Sócrates em Platão, Xenofonte e Aristófanes como uma escolha de permanência, ou seja, aquilo que cada um decidiu iluminar e, ao mesmo tempo, ocultar de Sócrates.

O segundo ponto, que merece algumas considerações, é o fato de que, para Sócrates, o deus não fala aquilo dele próprio, mas se serve de seu nome para fazer dele um modelo, *parádeigma*. Conforme vimos, Sócrates vai recorrer ao exemplo de Aquiles para mostrar aos ouvintes a razão pela qual ele deveria permanecer em seu posto, ou seja, continuar inspecionando a si mesmo e aos outros, tal qual o deus havia lhe ordenado. Esta permanência em seu posto, sob o signo de Aquiles, remete-nos à *moral heróica da honra*, na qual, como vimos, de acordo com as análises de Marrou, o nobre guerreiro se guiava a fim de provar sua *areté*. Esta ética homérica serviu de base não somente à figura do nobre guerreiro, através do período arcaico, mas também inspirava o cidadão guerreiro no período clássico, cujo modelo vigorou ao menos até início

⁴⁴ Não se trata, aqui, de presunçosamente corrigir ou sugerir um termo “melhor” para traduzir o verbo *mimésthai* e seus derivados, mas tão somente de obstruir o sentido comumente atribuído ao verbo *imitar* para traduzi-lo. Ainda que se recusasse a tradução latina, mantendo assim a transliteração do verbo grego, não se resolveria o problema, pois o conceito de *mimesis* está imbricado, por uma longa tradição, ao conceito de *imitatio*, segundo Luiz Costa Lima.

do período helenístico⁴⁵. Mas como foi possível preservar a figura de Aquiles como ideal moral ao largo de séculos? Segundo Marrou:

“Tal é o segredo da pedagogia homérica: o exemplo heróico (παράδειγμα) [*parádeigma*]. Assim como a baixa Idade Média nos legou a *Imitação de Crito*, a idade média helênica transmitiu à Grécia clássica por meio de Homero, esta *Imitação do Herói*. É nesse sentido profundo que foi Homero o educador da Grécia: como Fénix, como Nestor ou Atena, continuamente apresenta, ao espírito de seu discípulo, modelos idealizados de ἀρετή [*areté*] heróica; ao mesmo tempo, pela perenidade de sua obra, manifesta a realidade desta suprema recompensa que é a glória.” (itálico do autor)⁴⁶

À luz destas considerações, podemos afirmar que o retorno a Aquiles, na *Apologia*, não é furtivo. Aquiles foi, por excelência, o herói homérico que, durante séculos, permaneceu como modelo, *parádeigma*, ou ainda nos reportando a Marrou, como *exemplo heróico* de educação ao longo de gerações. A *Imitação do Herói* vem à tona, na *Apologia*, não para enaltecer uma *areté* que se identifica com a glória ou com a honra - cujo sentido, aliás, por razões expositivas⁴⁷ não se distinguem claramente em Marrou -, mas justamente para servir aos propósitos da filosofia de Platão, pois, como vimos acima, a atividade de Sócrates rejeita a honra (*timé*), ou se quiser, a glória, sen-

⁴⁵ Henri-Irénée Marrou assinala rapidamente, no capítulo dedicado à *Educação Homérica*, a permanência de Aquiles em Alexandre Magno. De modo mais extenso e baseada em diversos testemunhos antigos, Angela Hobbes mostra como Alexandre Magno tinha verdadeira *obsessão de Aquiles*. Em sua exposição, é possível entender melhor o conceito de *mimesis*, conforme as análises de Luiz Costa Lima, que buscamos seguir acima. Alexandre Magno, em uma situação social específica, escolheu a permanência de certos traços do herói homérico para orientar seu modo de pensar e agir; este, por sua vez, foi escolhido, noutra quadro histórico, como modelo por uma galeria de imperadores romanos, tais como César, Augusto, Calígula, Nero e Caracalla, sendo este último, segundo a autora, o caso mais interessante. Segundo Hobbes, ele se torna “imperador de Roma e devoto de Alexandre cerca de 550 anos depois de sua morte [a de Alexandre]. De acordo com a biografia de Caracalla em *Scriptores Historiae Augustae*, quando jovem o imperador era gentil e encantador, sem pronunciar nada de envolvente. Mais tarde, contudo, ele se tornou reservado e severo, uma das razões possíveis é ‘que ele pensava que devia imitar Alexandre, o Grande da Macedônia (...). Alexandre, o Grande e seus feitos estavam sempre em seus lábios.’ Algumas das ações que ele imitava eram relativamente inocentes, tais como seguir o itinerário de Alexandre na Trácia, Egito e Ásia Menor. Assim como a emulação de Aquiles por Alexandre, no entanto, nem todos os feitos que ele reatuava (re-enacted) estavam entre seu mais refinado modelo de ação (role model); o mais significativo de tudo, é que vamos encontrar algumas das atrocidades que Caracalla copiou de Alexandre, e Alexandre ele mesmo copiou de Aquiles. Em ambos direta e indiretamente, o culto de um herói particular pôde se perpetuar, de fato, por uma longa extensão de tempo.” Cf. Marrou, H.-I. *História da Educação na Antiguidade*, p. 32; Hobbes, A. *Plato and the Hero*, pp.177-179; Lima, L.C. *A explosão das sombras*, pp.25-45.

⁴⁶ Marrou, H.-I. *História da Educação na Antiguidade*, p.32.

⁴⁷ Marrou expõe suas considerações acerca de Homero como educador levando a efeito a ideia de que havia uma *cultura cavalheiresca* tanto no período arcaico, quanto no pré-feudalismo carolíngio, de modo que seja possível falar em um *idade média homérica*. Em grego, tradicionalmente, traduz-se *kléos* por glória e *timé* por honra. No entanto, haja visto a intenção expositiva de Marrou, não há esta distinção, referindo-se ora a honra, ora a glória, mas sempre como sinônimos.

do posta ao lado do dinheiro (*khrématos*) e da fama (*dóxa*) como valores impróprios, sobretudo, aos cidadãos de Atenas e aos que militam em favor da reflexão, da da verdade e da alma.

Mas se, na *Apologia*, a evocação de Aquiles não funciona como um exemplo heróico, em que consiste, afinal, esta evocação? De acordo com as análises de Nicole Loraux, a figura de Sócrates nos diálogos de Platão assume ela mesma o lugar tradicionalmente ocupado pelo exemplo heróico. Nicole Loraux afirma que “a *paideía* platônica desaconselha a imitação do herói em nome de uma definição exigente de heroísmo e instala Sócrates em seu centro como o único *exemplum* de virtude que vale a pena se conformar.”⁴⁸ Neste sentido, acreditamos que este novo modelo de *paideía* pode ser apreendido no curso dos diálogos platônicos, examinando em cada um deles de que maneira Platão traça o jeito e a atividade de Sócrates. No entanto, nosso propósito, aqui, é bastante limitado e nosso corte é arbitrário. Trataremos de apenas três diálogos, a saber, *Laques*, *Lísis* e *A República*, e a partir deles vamos examinar mais detidamente como Platão sob o signo de Sócrates constrói um novo modelo de *paideía*.

⁴⁸ Loraux, N. *Socrate, Platon, Héaklès*, p.203.

3. A questão da educação dos jovens recolocada por Sócrates no *Laques*

Supondo a *Apologia* como uma introdução aos diálogos de Platão, sabemos, então, com qual propósito Sócrates passou a interrogar seus interlocutores. Com seu jeito e sua atividade em favor de Atenas, a figura de Sócrates, obedecendo ao desígnio do deus, aponta para um novo modelo de cidadania e, neste sentido, para um novo modelo de *paideia*. Diante destas considerações, vejamos como, no *Laques*, tendo em vista a questão acerca da educação dos jovens, Sócrates se opõe ao modelo tradicional de *paideia*, que, com base nos ideais homéricos, aponta para a figura do cidadão guerreiro. No entanto, para cumprir sua tarefa, é necessário que Sócrates recoloca a questão, uma vez que o alcance da investigação depende, por um lado, da postura assumida pelos interlocutores no decorrer da conversa e, por outro, do modo como se coloca a questão. À luz destas considerações, passemos ao *Laques*.

O diálogo tem início imediatamente após o fim da exibição de um combatente armado. Nesta exibição, Lísimaco e Melésias, dois cidadãos atenienses, solicitam a presença de Nícias e Laques, dois reputados generais, a fim de que estes pudessem dar seus pareceres acerca das vantagens do aprendizado da luta armada para seus filhos, os jovens Tucídides e Aristides. Poderíamos suspeitar destes cidadãos, ao tomarem o parecer de dois generais a respeito das vantagens da luta armada para os jovens, se as opiniões não resultassem em uma controvérsia. De um lado, Nícias faz o elogio do ensino da luta armada, da *hoplomaquia*, para os jovens, bem como de artes correlatas a esta, a saber, a organização das tropas e tudo que se relacionava com a arte da guerra, *estratégia* (182b-c)⁴⁹; de outro lado, Laques põe em questão se este conhecimento poderia mesmo ser ensinado, pois, ao contrário das demais artes, cujos mestres são reconhecidos em toda parte por seu conhecimento, os professores da *hoplomaquia* constituíam uma exceção. Laques lança mão do argumento *ad hominem*, mostrando

⁴⁹ Será utilizada, aqui, a tradução para o português de Carlos Alberto Nunes. E, para o grego, recorreremos ao texto estabelecido por Alfred Croiset, na coleção *Les Belles Lettres*.

como o caso de Estesilau punha por terra o discurso sobre as vantagens do ensino desta arte para os jovens (183d-184a). Diante desta controvérsia, Lisímaco pede a Sócrates que se decidisse por uma das posições, dando seu voto a um dos generais.

Recusando à proposta de Lisímaco, Sócrates retoma a questão sob outra perspectiva. Ao invés de simplesmente assentir e dar seu voto a um dos generais, Sócrates busca saber se havia entre os interlocutores alguém que possuísse o domínio do conhecimento em questão. Para isso, era preciso que os generais fizessem por lembrar quem havia sido seus professores (185c) ou como, por esforço próprio, viessem a adquirir tal conhecimento, demonstrando aos demais ser perito neste assunto por meio de ações que pudessem tornar outras pessoas melhores (186b). Estas são as condições para recolocar a questão, agora, sob um ponto de vista adequado à discussão. Antes de nos aproximar desta discussão, é oportuno colocar uma breve nota sobre a historicidade do diálogo.

De acordo com Emlyn-Jones, “poder-se-ia conjecturar que Platão teve a intenção de que a data dramática de *Laques* (421-418 a.C.) fosse significativa; ela cai logo depois da data de produção de *As Nuvens* de Aristófanes (423)”⁵⁰. Na *Apologia*, como vimos, Sócrates se refere a esta peça como sendo a causa das antigas acusações contra ele e as mais difíceis de se defender no tribunal. Neste sentido, pode-se conectar que Platão tenha traçado, aqui, a contra imagem da figura de Sócrates desenhada pelo comediógrafo. Em *As Nuvens*, Sócrates é visto como alguém capaz de tornar forte um discurso fraco, além de orientar seus discípulos em astronomia, geografia e outros estudos sofisticados; ao contrário, no *Laques*, sendo convidado a dar seu parecer sobre a hoplomaquia, Sócrates se recusa a orientar seus interlocutores, buscando investigar a questão sob outra perspectiva.

Se as personagens de Sócrates desenhadas por Platão e Aristófanes se opõem diametralmente, a de Lisímaco e Estrepsíades se aproximam sobremaneira. Para Tessitore, “Lisímaco traz mais que uma semelhança casual com Estrepsíades, a

⁵⁰ Emlyn-Jones, C. *Dramatic structure and cultural context in Laches*. pp. 124-5

personagem principal na maior comédia de Aristófanes sobre Sócrates.”⁵¹ Assim como Estrepsíades, Lisímaco busca dar a seu filho a melhor educação, embora o fim desta seja diferente em cada caso. Em *As Nuvens*, Estrepsíades deseja se livrar dos credores por meio de seu filho, Fidípides, o qual, passando a frequentar Sócrates, acreditava seu pai, seria ele também capaz de tornar forte um argumento fraco. No *Laques*, Melésia e Lisímaco, sobretudo, buscam a melhor educação para seus filhos a fim de que se tornem os melhores e honrem o nome de suas famílias. Seus avós, ocupados demais com o exercício da política ateniense, foram negligentes na educação de seus pais, Lisímaco e Melésia, cujos ditos e feitos não eram dignos de serem lembrados.

Além deste jogo de aproximações e afastamentos com a peça de Aristófanes, a data dramática do diálogo platônico nos arremessa para o seio da Guerra do Peloponeso (431-404 a.C.). No início de *A Guerra do Peloponeso*, Tucídides afirma que nenhum povo da Hélade passou incólume à experiência da guerra que inevitavelmente dividia os gregos entre aliados de Atenas, por um lado, e de Esparta, por outro (I, 1). Se observássemos esta afirmação sob o ponto de vista da *paideía*, poderíamos, a grosso modo, afirmar que os aliados de Esparta privilegiavam uma educação cuja tônica recaía na preparação para guerra, ao passo que os de Atenas, ao menos aqueles que eram partidários da democracia, colocavam o acento da educação na palavra, estando evidentemente os generais entre os primeiros e Sócrates, assim como os sofistas, entre os segundos⁵². Não poderíamos deixar, aqui, de indicar as dificuldades deste quadro esquemático: do ponto de vista paidêutico, a figura de Sócrates é posta ao lado dos sofistas, quando Platão buscava incansavelmente distingui-lo destes; e, do ponto de vista político, Sócrates é visto como um partidário da democracia, quando ele a via com desconfiança nos diálogos. Não obstante, este quadro esquemático nos será útil na medida em que ele nos ajudar a entender as

⁵¹ Tessitore, A. *Courage and Comedy in Plato's Laches*, p. 123.

⁵² Se, em Platão, sob o ponto de vista ético e político, a posição de Sócrates se aproxima da dos sofistas é, acima de tudo, em razão da oposição a qualquer forma de governo que buscasse silenciar o *lógos*, a capacidade de argumentar e persuadir seja por meio do diálogo ou do discurso. Deste modo, poderíamos afirmar, sem prejuízo à filosofia de Platão, que, entre Sócrates e os sofistas, há uma espécie de *aliança conjectural*, cujos laços se desfazem imediatamente ao salvaguardar o *lógos*.

diferentes modelos de educação que estão em jogo no *Laques*⁵³. Assim, conquanto estas dificuldades sejam intransponíveis, este quadro será abandonado imediatamente após cumprir seu papel.

Antes ainda de considerarmos as diferenças, nos limites deste diálogo, entre a *paideía* em Esparta e em Atenas, é pertinente observar que havia uma diferença significativa acerca da reputação dos generais neste íterim que separa a data dramática da data de composição do diálogo. Segundo Ekkehard Martens, “à época narrativa do diálogo (após a Batalha de Délío, de 423, e antes da Paz de Nícias, de 421), ambos os generais estavam no ápice de sua fama;” - o que nos permite incluir estes generais entre aqueles que eram reputados como sábios, os quais Sócrates, como vimos na *Apologia*, não os deixava ir embora enquanto não os interrogasse a respeito de seu saber - “porém”, continua Martens, “à época da composição do diálogo, eram conhecidos por todos os atenienses como corresponsáveis pela derrota na Guerra do Peloponeso.”⁵⁴ Esta diferença certamente produzia um efeito no *leitor-ouvinte* de Platão que para nós, leitores modernos, pode passar despercebido.⁵⁵ Não obstante, deixemos de lado esta diferença e passemos finalmente às considerações acerca da *paideía* em Esparta e, em seguida, em Atenas.

No período clássico, segundo Werner Jaeger, a educação espartana era estatal e militar, sendo que “muitos traços desta educação [a espartana] fazia lembrar a formação da antiga nobreza grega.”⁵⁶ Outro traço que os assemelhava à nobre estirpe era a organização da assembléia. De acordo com Jaeger, “a assembléia do povo espartano não é outra coisa senão a antiga comunidade guerreira. *Não há nela qualquer discussão.*” (grifo nosso) Nesta instituição, a decisão de Agamênon, no canto I da

⁵³ Para uma análise detalhada sobre as diferentes práticas e instituições em Atenas e Esparta, ver Ferreira, J.R. *Educação em Esparta e em Atenas: Dois métodos e dois paradigmas*.

⁵⁴ Martens, E. *A questão de Sócrates: uma introdução*, p.184

⁵⁵ Em *Introdução aos diálogos de Platão*, Alexandre Koyrè defende a tese de que nós, leitores modernos, não sabemos ler, nem escrever diálogos. Neste sentido, buscando superar esta dificuldade embaraçosa, Koyrè propõe que a forma diálogo seja lida à maneira de um espetáculo cênico, de modo que haja, entre Sócrates e seus interlocutores, sempre uma terceira personagem: a do *leitor-ouvinte*. Este, para quem Platão escreve seus diálogos, era capaz de perceber as referências e caracterizações de Platão de maneira muito mais intuitiva que nós, leitores modernos.

⁵⁶ Jaeger, W. *Paideia. A formação do homem grego*, p.115.

Ilíada, de tomar para si Briséida, espólio de Aquiles, deveria ser acatada, sem mais, pelo herói argivo. Na assembléia do povo espartano, Jaeger afirma que nela “limita-se a votar SIM ou NÃO em face de uma proposta definida pelo conselho dos anciãos.” (destaque do autor)⁵⁷ Não por acaso, diante da controvérsia aberta pelos generais, o gesto de Lisímaco, solicitando a Sócrates tão somente seu voto a uma das posições, pode ser percebido como alguém mais próximo ao ideal de educação e cidadania espartanas.

Por outro lado, sem, entretanto, abrir mão da preparação para guerra, os atenienses e seus aliados privilegiavam uma educação que os preparassem para a discussão e deliberação de assuntos relativos à cidade. A sofística, neste sentido, recebera lugar de destaque em Atenas. Segundo Barbara Cassin, “os sofistas certamente não teriam existido sem essa cidade por excelência que é a Atenas de Péricles e a multidão reunida em que são recrutados seus alunos ricos.”⁵⁸ Assim como, de acordo com Cassin, Atenas não seria a mesma sem estes estrangeiros que percorriam cidades para demonstrar seus saberes. Contudo, no período clássico, o ideal de educação ateniense não se restringia somente à discussão em assembléia. O fundamento da ideia de cidadania repousava, segundo Luciano Canfora, na identificação entre *cidadão* e *guerreiro*.

“É considerado como um cidadão e pertence inteiramente à cidade participando das assembléias deliberativas, todo indivíduo que está à altura de exercer a função principal reservada aos homens livres e na qual a *paideia* os preparava, a saber, a guerra.”⁵⁹

Neste sentido, era lícito a Lisímaco e Melésias que buscassem o fundamento da educação de seus filhos na querela entre os ideais democrático e aristocrático - este último, sob a égide de Esparta -, uma vez que a *paideia*, entre os séculos V e IV a.C., torna-se uma questão disputada entre os gregos.

⁵⁷ Jaeger, W. *Paideia. A formação do homem grego*, p.111.

⁵⁸ Cassin, B. *O efeito sofístico*, p.66.

⁵⁹ Canfora, L. *La démocratie: Histoire d'une idéologie*, p.49.

Diante disto, consideremos, primeiro, a finalidade da educação dos jovens tal qual Lisímaco e Melésias a compreendiam; em seguida, vejamos de que modo e por quais razões Sócrates recoloca a questão inicial do diálogo, a saber, se era vantajoso aos jovens o ensino da luta armada; e, por último, vamos observar de que maneira as refutações de Sócrates contribuía para a questão da *paideía*.

3.1. A finalidade da educação dos jovens

Há, no *Laques*, três termos distintos que são empregados para significar o que chamaríamos hoje de educação. Empregado por Lisímaco na abertura do diálogo (179a), o verbo *epimeléomai* significa, neste contexto, ocupar-se de, exercer a prática de uma arte, de uma ciência etc⁶⁰. O segundo termo, empregado por Laques também em sua primeira fala (180c), é o substantivo *paideía*, com o sentido de instrução, cultura *latu sensu*, conhecimento das artes liberais, nas quais os homens livres eram iniciados, ou particularmente o conhecimento de uma arte ou uma ciência.⁶¹ E o terceiro aparece com Sócrates, numa analogia com a arte médica, referindo-se à educação como *therapeía psykhēs*, como tratamento da alma (185e). Embora sejam empregados termos distintos ao longo do diálogo, os interlocutores não titubeiam quanto ao assunto, pois todos estão certos de que se trata da educação dos jovens. Sendo assim, a preocupação de Lisímaco e Melésias era, desde o início, saber como seus filhos poderiam se tornar um dos melhores, *áristoi* (179e).

Mas o que é, para um grego, ser um dos melhores? Ao expor a questão aos gerais acerca do que os jovens deveriam aprender, Lisímaco lamenta a negligência de seu pai neste assunto, uma vez que o mesmo passava a maior parte de seu tempo a frente dos negócios da cidade, fosse nos tempos de guerra ou de paz (179c). Lisímaco

⁶⁰ Bailly, M.A. *Abrégé du dictionnaire grec-français*.

⁶¹ *Idem*.

se sente diminuído ao narrar os feitos de seus antepassados ao filho durante as refeições, pois de si mesmo nada tem a dizer aos jovens. Caso seus filhos venham a receber a mesma educação, a qual tiveram Melésia e Lisímaco, estes passarão a contar entre os desonrados, os que não possuem glória, *akléa* (179d). Neste sentido, podemos afirmar que a educação que Lisímaco pretende dar a seu filho aponta para a antiga noção de glória, *kléos* (179d), cujo maior representante é, sem dúvida, Aquiles, aquele que escolheu ainda na juventude a *bela morte* a viver uma vida longa e sem glória.

A *Ilíada*, assim como a *Odisséia*, era parte essencial da educação das crianças. Segundo Jean-Pierre Vernant, a memória da guerra de Tróia, cantada pelo poeta inspirado pela deusa Memória, *Mnemosynè*, e repetida pelos rapsodos, “é o que constitui as raízes do grupo e o que, no século V, no século VI e ainda na época helenística, os pequenos gregos vão decorar e conhecer.”⁶² Mais ainda que decorar e conhecer os versos do poeta, conforme Erick Havelock, o conjunto destes versos eram reconhecidamente considerados pelos gregos como a *enciclopédia homérica* e sua comunicação foi conservada de geração em geração por meio de poderosos mecanismos psicológicos capazes de que os ouvintes memorizassem e se identificassem com os heróis da epopéia. Estes mecanismos psicológicos podem ser sintetizados, de acordo com Havelock, como sendo “um estado de completo envolvimento pessoal e, portanto, de identificação emotiva com a essência do enunciado poetizado que nos exigem guardar na memória.”⁶³ Por isso, de acordo com Vernant, “Aquiles é, mais que nenhum outro, uma personagem sempre presente em cada geração; não há um só grego, seja ele Platão, Xenofonte ou Alcibíades, que não o tenha consigo.”⁶⁴

A presença de Aquiles pode ser também percebida na questão de Lisímaco, na medida em que ali se discute as vantagens da hoplomaquia na educação de seu filho a fim de que este se torne um dos melhores, *áristoi*, e que, dotado de glória, *kléos*, seu

⁶² Vernant, J.-P. *A morte heróica entre os gregos*, p. 83.

⁶³ Havelock, E. *Prefácio a Platão*, p. 61.

⁶⁴ Vernant, J.-P. *A morte heróica entre os gregos*, p.83.

nome seja digno de lembrança. Neste sentido, a presença de Aquiles, aqui, pode ser vista à luz do exemplo heróico, ao qual Platão sob o signo de Sócrates se opõe, como vimos na *Apologia*. Deste modo, Sócrates manifesta seu desacordo com a questão tal como ela foi colocada por Lisímaco (185c). Vejamos, então, como a questão é abordada pela perspectiva socrática.

3.2. *A questão recolocada por Sócrates*

Paul Grenet observa que “*Laques* é um dos raros diálogos onde Sócrates deve responder a uma questão que ele mesmo não colocou (ao lado de *Crátilo*, *Mênon*, *Banquete* e *Fédon*).”⁶⁵ Não obstante, Sócrates recoloca a questão, dando um novo sentido ao diálogo. Ao invés de dar seu voto a um dos generais, o que tornaria inviável o exame da questão, Sócrates aconselha Lisímaco, primeiro, a saber se havia entre eles alguém cujo conhecimento pudesse ser reconhecido por todos naquele assunto. Pois a questão deveria ser respondida pelo conhecimento, *epistēmē*, e não pela maioria, *plétos* (184e). E Melésia, em sua única participação no diálogo, consente com a posição de Sócrates. Depois, cada qual deveria, perante os demais, indicar quais haviam sido seus professores e, neste caso, se estes dominavam o conhecimento acerca do qual ensinavam. Caso ali houvesse alguém que dominasse tal conhecimento sem ter tido o auxílio de professor algum, este deveria demonstrar por meio das próprias

⁶⁵ Grenet, P. *Note sur structure du Lachès*, p.122.

⁶⁶ Em sua tradução francesa para a edição *Belles-Lettres*, Alfred Croiset nota que Platão coloca o escravo ao lado do homem livre. Segundo Croiset, “Antifonte e Alcídamas reconheciam ao mesmo tempo ou mesmo antes a igualdade entre os homens. A desigualdade entre os homens vem sobretudo de uma diferença de educação, segundo o autor desconhecido (pseudo-Xenofonte) do opúsculo *Sobre a república dos atenienses*.”

ações, *érga*, que alguém, entre atenienses ou estrangeiros, escravos ou homens livres⁶⁶, por meio de tais ações, tivesse se tornado um *homem de valor*, *agathós*⁶⁷ (186a-b).

Sócrates então admite que, embora o desejasse, nunca teve recurso para pagar os honorários que eram cobrados pelos sofistas, os únicos que se diziam capazes de fazer de alguém um *homem de bem e de valor* (*kalós kagathós*)⁶⁸ e que, sem professores neste assunto, por esforço próprio nunca descobriu nada desta arte (186c). E, tendo reconhecido nada saber sobre este assunto, Sócrates insiste, em seu conselho a Lisímaco, que faça perguntas aos generais (186e; 187b). Após Laques e Nícias concordarem em responder às questões sugeridas por Sócrates a Lisímaco, este se abdica da tarefa de perguntar e pede àquele que o fizesse em seu nome.

A partir daí, Sócrates decide novamente recolocar a questão aos generais, uma vez que a investigação, *sképsis*, é mais facilmente levada a cabo quando feita do princípio, *ex arkhés* (189e). Este retorno é, de acordo com Grenet, não apenas uma necessidade da composição literária, mas uma exigência do raciocínio eficaz. Para Grenet, o mérito da estrutura do *Laques* consiste em:

“bem colocar o problema, ou ainda, colocar o bom problema, é, se não a resolução, ao menos a abertura de um caminho para sua solução; mostrar então que as discussões da maioria são mal iniciadas, porque elas não colocam um bom problema”⁶⁹.

⁶⁷ De acordo com Gilda de Barros, “*Agathós*, palavra extremamente importante para a história da educação grega, pode designar o nobre, o aristocrata, mas, também, o homem de valor, o que tem coragem. Traduzir *agathós* por bom pode levar à confusão: o sentido básico não é moral. Na poesia heróica, é adequado dizer-se de um homem que ele é *agathós* se ele tem valor. Valor, aqui, especificado a cada passo, ou referido à coragem guerreira, ou a uma certa habilidade.” Ver Barros, G.M. de. *Areté e cultura grega antiga - pontos e contrapontos*.

⁶⁸ Neste ponto, mais uma vez nos deparamos com o ideal da antiga nobreza, ainda que, como vimos, a data dramática se situe no final do século V. Werner Jaeger, em uma analogia com o mundo contemporâneo, afirma que “o *kalós kagathós* grego dos tempos clássicos revela esta origem [ligada à nobreza] tão claramente como o *gentleman* inglês. Ambas as palavras procedem do tipo da aristocracia cavaleiresca.” Em ambos os casos, mesmo com o fim de suas hegemonias, seus ideais, seus tipos ideais de homem, continuavam em vigor. Assim, ao concluir sua analogia, Jaeger afirma que “desde o momento, porém, em que a sociedade burguesa dominante adotou aquelas formas, a ideia que as inspira converteu-se num bem universal e numa norma para toda a gente.” Do mesmo modo, o herói homérico se converteu, ao fim do período arcaico, a norma para a educação de toda a gente. Ver Jaeger, W. *Paidéia. A formação do homem grego*, p.24.

⁶⁹ Grenet, P. *Note sur structure du Lachès*, p.128.

Na mesma direção, Charles Kahn afirma que a lição de Platão, no *Laques*, é mostrar a necessidade de, antes de discutir algo controverso, deixar claro aquilo sobre o que se fala. Contudo, segundo Kahn, “isto [retornar do princípio] não é simplesmente uma regra de clareza, mas um princípio de prioridade epistêmica, o princípio que a competência efetiva em qualquer assunto requer de alguém que saiba deste assunto o que é.”⁷⁰

A questão recolocada por Sócrates modifica completamente o rumo do diálogo. Ela não busca mais saber quem, possuindo o conhecimento da hoplomoquia, fosse capaz de bem aconselhar Lisímaco e Melésia acerca de suas vantagens para a educação dos jovens. Recolocada do princípio, a questão busca, agora, saber como é possível comunicar a virtude (*areté*) à alma (*psikhé*) dos jovens, a fim de deixá-la melhor, *ameínōn* (190b). Esta é, como vimos na *Apologia*, a tarefa da atividade de Sócrates: *militar em favor da alma a fim de torná-la a melhor possível*. Contudo, para que isto fosse possível, era preciso antes conhecer a virtude, noutras palavras, uma vez que os generais eram reconhecidos como corajosos por suas ações, era preciso deixar claro em que precisamente consistia sua *competência efetiva*, nos termos de Kahn, acerca da coragem. E Sócrates assente junto aos generais, primeiro, que somente conhecendo a virtude alguém seria capaz de aconselhar como esta se comunica à alma e, depois, que quem a conhecesse deveria ser capaz de dizer o que ela é (190b-c). Posto isto, o próximo passo de Sócrates é, então, limitar o escopo da investigação, buscando não a virtude em toda sua extensão, mas tão somente uma parte dela, aquela parte para a qual se volta a hoplomaquia, isto é, a coragem, *andreía* (190d).

3.3. Sócrates refuta *Laques*

⁷⁰ Kahn, C. *Plato and socratic dialogue*. p.155.

Laques, ao formular a primeira resposta para a questão de Sócrates, afirma que “homem de coragem é o que se decide a não abandonar seu posto no campo de batalha, a fazer face ao inimigo e não fugir” (190e). A refutação socrática vai no sentido de mostrar que, mesmo neste âmbito, há exceções como o caso dos citas e o de Enéias, que poderia este ser verificado em Homero. Ademais, a resposta não alcança toda a coragem, pois é corajoso não somente aquele que enfrenta na guerra os inimigos, mas também nos perigos do mar, na doença, na pobreza, nos negócios públicos etc. (191e) Segundo Øyvind Rabbås, “o problema com a primeira definição de Laques, com efeito, não é que ela seja falsa, mas que ela falha em esclarecer o que a coragem é” (p164). De acordo com o comentador norueguês, Laques lança mão de um paradigma, um tipo no qual o *éthos* guerreiro oferece a explanação e a norma para a conduta corajosa, a fim de responder à questão de Sócrates. E ao prestar contas de sua resposta, Laques não é capaz de estabelecer as relações necessárias entre o caso paradigmático e os demais casos mencionados por Sócrates. Esta é, pois, a falha de Laques em sua primeira tentativa de responder à questão de Sócrates. De acordo com Rabbås:

“o uso bem sucedido [do paradigma como definição], com efeito, depende inteiramente do entendimento das pessoas envolvidas e de sua habilidade em enxergar a similaridade relevante entre o paradigma e os exemplos ordinários a fim de serem identificados.”⁷¹

Sócrates, entretanto, reconhece que talvez não tenha sabido formular precisamente sua pergunta (191d). Antes de avançarmos na nova formulação da questão, é pertinente considerar como Sócrates explora a relação linguística entre os termos *agathós*, *ameinós* e *áristos*. Lisímaco deseja que seu filho se torne um dos *melhores*, *áristoi*; Sócrates aconselha Lisímaco a interrogar os generais no sentido de encontrar aquele que, por meio de suas próprias ações, tenha tornado quem quer que fosse um *homem de valor*, *agathós*; e, agora, ao formular novamente a questão, pela segunda vez, Sócrates deseja saber como a virtude é comunicada à alma, tornando-a

⁷¹ Rabbås, Ø. *Definitions and paradigmas: Laches' first definition*, p. 153.

ameinós, *mais boa* que seu estado anterior⁷². Acontece que, na língua e pensamento gregos, os adjetivos *ameinós* e *áristos* são, respectivamente, um comparativo e um superlativo de *agathós*. E todas estas formas estão, de alguma maneira, ligadas à ideia de *virtude*, ou ainda, *excelência*, *areté*, de modo que essa ideia, conforme vimos acima com Vernant, remete-nos à imagem daquele que será sempre exemplo da virtude para os gregos: Aquiles, o herói da guerra de Tróia. Segundo Ekkehard Martens, “no *Laques*, Sócrates chama a atenção para o fato de que, em sua interpretação da coragem, os generais orientam-se em larga medida segundo as descrições heróicas de Homero, servindo-se de seu modelo de caráter linguístico (191a, 201b).”⁷³ Por isso, na primeira tentativa de Laques, a refutação socrática vai exigir do general uma explicação de sua resposta, visto que seu paradigma é tomado, sem dificuldade, da tradição.

Sob nova formulação, a questão de Sócrates é, agora, recolocada por analogia àquilo que se dá o nome de velocidade em todos os casos. Sócrates responde a um interlocutor fictício, como se alguém lhe perguntasse, que a velocidade é a *faculdade*⁷⁴ (*dýnamis*) de realizar muito em pouco tempo (192b). Em seguida, Sócrates pede que Laques faça o mesmo em sua segunda tentativa de definir a coragem, respondendo qual faculdade, no prazer ou na dor, se dá o nome de coragem. Mas, afinal, para onde aponta esta analogia entre velocidade e coragem? Ainda que, segundo David Wolfsdorf, a maioria das respostas iniciais dos interlocutores de Sócrates para a questão *o que é* descreva um ato tipo, no *Laques*, a *dýnamis* estabelece analogicamente uma condição a fim de que seu interlocutor responda de maneira satisfatória à sua

⁷² A forma *mais boa*, embora rechaçada pelos gramáticos, é absolutamente legítima e marca com precisão o grau comparativo do adjetivo. De acordo com Manuel Lapa, *mutatis mutandi*, “no emprego do comparativo, salta aos olhos a diferença estabelecida no uso do comparativo de superioridade para *pequeno* em Portugal e no Brasil. Em Portugal se diz corretamente *mais pequeno*. O brasileiro adotou a forma *menor*, porque os gramáticos lhe inculcaram o princípio da lógica do discurso: quem diz *mais pequeno* devia também dizer *mais grande*; assim, deverá dizer-se *maior* e *menor*. A introdução dessa forma literária e incolor, que fede a pedantismo de escola, foi uma vitória lamentável da abstração sobre o pitoresco. Aliás, o povo, em Portugal e no Brasil, vai dizendo *mais pequeno*; e na Galiza até se diz e escreve *mais grande*.” Lapa, M. Estilística da língua portuguesa, p.145.

⁷³ Martens, E. *A questão de Sócrates*, p. 191.

⁷⁴ A tradução para o português adota o termo força para verter *dýnamis*. No entanto, preferimos seguir, aqui, a tradução da edição francesa que emprega o termo faculdade para *dýnamis*. Consultamos, neste caso, também a edição inglesa, da coleção *LOEB*, que opta igualmente pelo termo faculdade.

pergunta. Assim como no *Cármides* (477c-d) e no livro I da *República* (352a), David Wolfsdorf mostra que estabelecer uma relação analógica com a *dýnamis* é uma condição exigida por Sócrates no *Laques* a fim de que seu interlocutor possa dar uma resposta satisfatória para a questão *o que é* a coragem, ao passo que, noutros diálogos chamados de definição, como no *Eutífron* e no *Mênon*, Sócrates nunca caracteriza o objeto da questão *o que é* como uma *dýnamis*, mas como uma *forma* (*eidos*), sendo esta, nestes diálogos, a condição exigida por Sócrates para uma resposta satisfatória⁷⁵.

Visto esta condição, voltemos à segunda tentativa de *Laques*. Considerando uma qualidade natural comum a todos os casos, tal qual lhe sugerira a analogia socrática, *Laques* afirma que a coragem é uma certa perseverança da alma, *kartería tis tēs psychēs* (192b). A refutação socrática vai, desta vez, mostrar como a perseverança ou resignação da alma quando não unida à razão, *phrónēsis*, não pode ser considerada como uma virtude, mas, sim, como seu contrário. Para isto, Platão faz Sócrates lançar mão do mesmo procedimento utilizado no livro II da *República*, ao examinar a justiça tanto nas coisas grandes como nas pequenas (*Laques*, 192e; *República*, 369a). Assim, se a coragem deve estar, de fato, unida à razão a fim de ser tida como uma virtude, esta relação deve se verificar em todos os casos. Deste modo, Sócrates passa a considerar uma série de casos nos quais o perito em determinada arte, *tékhne*, se mostra corajoso em função de sua inteligência, de sua faculdade de prever os riscos de uma ação, numa palavra, em função de sua *phrónēsis*. Ao fim do exame, *Laques* atesta seu incômodo:

“Por minha parte, Sócrates, estou disposto a não desistir, apesar de pouco afeito a essa ordem de pesquisas. Mas certa irritação se apodera de mim ante o que conversamos, e me sinto verdadeiramente contrariado por ser incapaz de encontrar a expressão adequada à ideia. Em pensamento, imagino saber o que seja a coragem; mas não posso compreender como ela me escapa, de forma que não consigo apanhá-la no discurso e dizer o que ela seja” (194a-b)

3.4. Sócrates refuta Nícias sob aviso de incêndio

⁷⁵ Ver Wolfsdorf, D. *ΔΥΝΑΜΙΣ* in *Laches*.

A partir deste ponto, Nícias assume o posto de Laques e a conversa com Sócrates quase é interrompida. Porém, antes de seguirmos com o diálogo, é importante considerar o efeito aporético causado pela refutação socrática. Ao consentir com Sócrates que quem domina determinado conhecimento é capaz de dizer o que ele seja (190c), Laques acreditava ser capaz então de enunciar, sem dificuldades, o que a coragem é (190e). Porém, mesmo sendo ele reputado por suas ações como um homem corajoso, a coragem lhe escapa ao tentar expressar seu pensamento sobre ela. Desta maneira, o efeito aporético da refutação socrática é condição de possibilidade uma investigação filosófica. No entanto, despir seu interlocutor de um pretense saber não é condição suficiente para tal empreitada, como veremos no capítulo sobre *A República*. Contudo, aqui, é importante salientar este efeito da refutação socrática, fundamental para sua atividade em favor de Atenas.

Se, por uma lado, julgando-se capaz de dizer o que é a coragem, o corajoso general (e reputado como tal pelos cidadãos) falha em expressar seu conhecimento acerca desta parte da virtude, por outro lado, Sócrates é também reconhecido pelo próprio general como um homem corajoso por suas ações no campo de batalha (181b) e, admitindo nunca ter aprendido está matéria com sofista algum, nem, tendo descoberto algo por si mesmo, ensinado a coragem a ninguém (186c), Sócrates se encontra na mesma situação que o general.

Deste diante disto, é inevitavelmente que surja aos nossos olhos a questão de como é possível alguém, assumindo que ignora certo conhecimento, refutar uma proposição que delimita este mesmo conhecimento que é ignorado por ele. Sob quais condições isto é possível? Seus interlocutores, como Trasímaco vai fazer no livro I da *República* (337a), afirmam se tratar da costumaz ironia de Sócrates, *hē eiōthuía eirōneía Sōkrátous*, pois ele, ao afirmar que não sabe, estaria mentindo; nós, leitores modernos, poderíamos ver aí uma falácia na argumentação de Platão, seja ele cômico,

ou não, disto⁷⁶. Contudo, se levarmos a sério a hipótese da *Apologia como uma introdução aos diálogos platônicos*, veríamos que se trata não de um simples procedimento, mas daquela atividade na qual Sócrates, sob o desígnio do deus, busca livrar a cidade dos que são reputados como sábios, não sendo. A refutação socrática, sob esta perspectiva, consiste em não apenas limpar o terreno para uma investigação filosófica, visto que esta não é acessível a todos, como veremos no capítulo sobre *A República*, mas também - e talvez, *sobretudo* - em persuadir seu interlocutor a adotar um novo modo de vida, o qual estivesse voltado para a reflexão, da verdade e da alma. Neste sentido, podemos afirmar, conforme Mario Vegetti, que a atividade de Sócrates se opõe à prática social dos “mestres da verdade”, que eram tradicionalmente considerados como sábios porque possuíam uma sabedoria a qual não se podia pôr a prova. Deste modo, segundo Vegetti:

“Sócrates não somente não detém alguma sabedoria deste tipo, mas antes ele desenvolve uma regra desconstrutiva preliminar à reconstrução de um saber criticamente fundado que não é, nem pode ser, o seu. (...) Ao contrário do crê Trasímaco, então, Sócrates não mente quando declara não saber: sua ‘ironia’ é, ao mesmo tempo, um método intelectual e um modo de vida destinados a atacar e demonstrar infundadas as injustificáveis certezas da sabedoria e da moral tradicional, inadequadas à resolver os problemas complexos da boa vida e da cidade justa [na *República* e os problemas complexos da educação dos jovens no *Laques*].”⁷⁷

Contudo, a posição de Laques depois de ser refutado vai colocar alguns obstáculos para a sequência da conversa com Sócrates. Primeiro, Laques admite que sua intenção, a partir daquele ponto da conversa, era simplesmente provar que Nícias

⁷⁶ Esta é a interpretação de Richard Robinson em seu artigo *Plato's consciousness of fallacy*, no qual voltaremos mais adiante. Por hora, basta indicar que, neste artigo, Robinson considera de maneira desproporcional a relação indissociável entre *forma* e *conteúdo*, sobrepujando sempre este àquele. Na contramão de Robinson, seguimos com Jeanne Marie Gagnebin, pois, segundo a autora, “se esquecermos a forma ‘diálogo’ para procurar estabelecer um ‘sistema’ de afirmações platônicas e, a partir delas, extrair algumas proposições essenciais que formassem a verdade procurada, encontraremos muitas contradições, muitas incoerências, poucos certezas e poucas evidências. Mas se levarmos a sério a forma *diálogo*, isto é, a renovação constante do contexto e dos interlocutores, o movimento de idas e vindas, de avanços e regressos, as resistências, o cansaço, os saltos, as aporias, os momentos de elevação, os de desânimo etc., então perceberemos que aquilo que Platão nos transmite não é nenhum sistema apodítico, nenhuma verdade preposicional, mas, antes de mais nada, uma *experiência*: a do movimento incessante do pensar, através da linguagem racional (logos) e para além dela (...)” Ver Gagnebin, J.M. *Lembrar escrever esquecer*, p. 204.

⁷⁷ Vegetti, M. *La Repubblica*, p. 36.

não diz nada (195b). Depois, Laques ironicamente afirma que apostava na definição de Nícias, já que sua tentativa estava amparada pela sabedoria de Damão, “o sofista mais hábil em precisar o significado das palavras” (197d). Além disso, quando Laques tentava responder à questão de Sócrates, o general afirma que Nícias desdenhava suas respostas (200a). Embora não seja explícita a participação de Nícias durante as respostas de Laques, pode-se conjecturar que havia entre os generais uma rixa que, de algum modo, extravasou pela conversa com Sócrates e dificultou a investigação acerca da coragem.

Com este clima pouco amistoso entre os generais, depois de refutadas às tentativas de Laques, Nícias pressupõe o princípio socrático, segundo o qual cada um de nós é homem de valor, *agathós*, naquilo que sabe e sem valor, *kakós*, naquilo que não conhece (194d). Mostrando-se surpreso, Sócrates concorda com Nícias. Em seguida, o general afirma que a coragem é o conhecimento, *epistēmē*, do que inspira medo e confiança, tanto na guerra quanto em tudo o mais (194e). A fim de refutar Nícias, Sócrates retoma os argumentos estabelecidos ao longo do diálogo: primeiro, que a *andreia* é uma parte da *areté* e que, portanto, há outras partes não consideradas na presente investigação (198a). Depois, Sócrates esclarece que, havendo conhecimento de algo, este não se resume apenas naquilo que foi, no que é ou no que será, mas em tudo isto (198d). Neste sentido, a declaração de Nícias está equivocada, pois diz respeito apenas a uma terça parte da coragem. O conhecimento do que inspira medo e confiança se refere apenas aos acontecimentos que virão e, por isso, a resposta de Nícias também se mostra insuficiente.

Sócrates se coloca, ao fim do diálogo, ao lado de seus interlocutores: “todos nós nos encontramos em igual dificuldade, *aporia*” (200e). No início, Sócrates havia afirmado que somente aquele que demonstrando competência no assunto era capaz de aconselhar os demais na educação dos jovens, caso contrário que buscasse conselho noutra parte (186b). O conselho de Sócrates, agora, diante da *aporia*, é o seguinte:

“sou de opinião, amigos - tudo isto deverá ficar apenas entre nós - que nós quatro precisamos procurar, cada um para si mesmo, com o maior empenho, o melhor professor possível - é o de que mais necessitamos - e depois, também, para os rapazes, sem olharmos despesas ou que quer que seja.” (201a)

E Lisímaco, o mais velho dentre eles, pede a Sócrates que estivesse de manhã bem cedo em sua casa para que pudessem continuar a investigação. “Farei o que disseste, Lisímaco; amanhã cedo irei a tua casa, se o deus quiser.” (201c)

Lendo assim o *Laques*, à luz da *Apologia*, pode-se ver como Platão sob o signo de Sócrates põe em xeque o modelo tradicional de *paideia*. Baseado na noção de glória (*kléos*), inspirada pelo exemplo heróico em Homero, este modelo era fundamental à concepção corrente de cidadania, a qual apontava para a figura do cidadão guerreiro. Daí a pertinência da questão colocada por Lisímaco acerca das vantagens da luta armada na educação dos jovens. Ademais, nesta perspectiva, pode-se ver também como a refutação e seu efeito aporético estão a serviço da atividade de Sócrates. E se estivermos corretos, pode-se ainda afirmar que a figura de Sócrates, traçada por Platão em seus diálogos, faz frente à noção tradicional de sábio e de sabedoria. Pois, os generais, como vimos, gozavam de boa reputação pela conduta corajosa no campo de batalha e, por isso, foram convocados pelos cidadãos como autoridades, cujas palavras, sendo levadas a efeito, deveriam orientar a formação dos futuros cidadãos atenienses. Ainda que entre estes generais houvesse uma controvérsia, as posições de Laques e Nícias não se opunham ao modelo tradicional de *paideia*. Assim, é somente com Sócrates que este modelo se mostra insustentável para a formação das futuras gerações. Entretanto, a crítica platônica à noção de *kléos* é apenas um dos aspectos de sua crítica ao modelo tradicional de *paideia*.

4. De como é possível amar os jovens no *Lísis*

Vejamos, agora, como Platão sob o signo de Sócrates se opõe a outro aspecto do modelo tradicional de *paideía*. Desta vez, o alvo da crítica é a pederastia, isto é, a relação fundamentalmente educativa entre um homem mais velho e um jovem. Platão a coloca em cena para mostrar como esta podia se tornar efetivamente uma relação educativa, se ao invés de ser instituída por meio de antigas formas de discursos, a pederastia se voltasse ao *dialégesthai* socrático. Assim, dentro deste novo quadro, vejamos como Platão vai traçando a figura de Sócrates como um novo modelo de *paideía*.

Da Academia para o Liceu, Sócrates tem seu trajeto interrompido por um grupo de jovens. Hipótales e Ctesipo o convidam a entrar numa palestra recém construída junto da muralha de Atenas, pois, como era de praxe, haveria ali muitos jovens com quem conversar. Ao entrar, Sócrates percebe que Hipótales era o amante, *erastês*, ou o amado, *erómenos*, de alguém ali presente. “Recebi do deus o dom de saber imediatamente quem é o amante e quem, o amado” (204b)⁷⁸. Encabulado, Hipótales titubeia diante o saber de Sócrates e tem seu amado revelado por Ctesipo: Lísis, para o qual Hipótales não se cansava de compor elogios em prosa e em verso. Sócrates então pede que Hipótales lhe mostre como costumava se dirigir ao amado, “a fim de saber se conhece o que o amante deve dizer ao preferido, *paidikós*, diante do próprio ou diante dos outros.” (205a)

Porém, Hipótales se recusa a admitir que componha verso ou prosa para seu amado, conforme Ctesipo afirmara. Por sua vez, Sócrates deixa claro que não tinha interesse algum em ouvir suas composições, mas, sim, seu pensamento, *dianoía* (205b). Desta maneira, Sócrates não deseja saber se Hipótales conhece a arte das

⁷⁸ Será utilizada, aqui, a tradução para o português de Carlos Alberto Nunes. E, para o grego, recorreremos ao texto estabelecido por Alfred Croiset, na coleção *Les Belles Lettres*, o mesmo utilizado para a tradução francesa de Louis-Andr e Dorion, a qual recorreremos com frequência .

Musas, mas seu modo de pensar a relação com seu amado, o jovem Lísis. Após Sócrates mostrar brevemente a Hipótales como suas palavras, ao invés de trazer benefícios a sua relação com Lísis, podiam causar prejuízos a si mesmo na conquista do amado (205e-206a), Hipótales apresenta, então, uma estratégia para ver de que modo Sócrates se dirigia ao amado. Em companhia de Ctesipo, Sócrates entraria na palestra, onde, por comemorarem o festival de Hermes, meninos e jovens brincavam juntos. Ao adentrarem, Hipótales acredita que Lísis se juntaria à reunião por gostar de ouvir os outros conversarem. Caso contrário, contariam com seu primo e amigo, Menéxeno, que o convidaria a se juntar a eles. Deste modo, Sócrates poderia demonstrar, *epideíxai*, a Hipótales “que espécie de conversa, *dialégesthai*, será preciso manter com ele [o amado], em lugar dos discursos e cantos (*légein te kai áidein*), que afirmam lhe dirigir” (206c).

Esta é, portanto, a meta de Sócrates, a qual se cumpre ao longo do diálogo. Assim, a conversação que se segue entre Sócrates e Lísis, de acordo com Michel Narcy, “não tem absolutamente nada de aporético”⁷⁹, embora *Lísis* entre na conta dos diálogos aporéticos. A chancela de aporético, aqui, vem do fato de que o diálogo termina com uma aporia, como veremos mais adiante. Como hipótese de trabalho, em 1997, Michel Narcy afirma que o título deste diálogo, *Lísis*, significativamente quer dizer *solução*, do grego *lysis*, “mais precisamente a solução de uma aporia”, e na medida em que Sócrates deixa claro a Hipótales como se deve falar com o amado, trata-se, portanto, de “um falso diálogo aporético”⁸⁰. Mais tarde, em 1999, Narcy admite que, se se considera a derradeira aporia do *Lísis*, este diálogo entraria na lista dos aporéticos, ocupando, contudo, uma posição singular entre eles. Sendo assim, Michel Narcy afirma que:

“O *Lísis*, portanto, é um diálogo aporético, decerto, mas não inteiramente. É verdade que dele nos separamos sem encontrar a definição que buscávamos, a da amizade; porém, ao menos no juízo de Sócrates, nos tornamos amigos:

⁷⁹ Narcy, M. *Le socratisme du Lysis I. philia et dialegesthai*, p.215.

⁸⁰ *Idem*, p. 209.

até onde se sabe, a busca da definição de coragem não tornou mais corajoso nenhum dos interlocutores do *Laques*, a da definição de piedade não torna mais piedoso nem a Eutífron nem a Sócrates, e nada indica que Mênon seja mais virtuoso no final do *Mênon* que no início...”⁸¹

À diferença dos aporéticos, poderíamos afirmar então, na esteira de Nancy, que *Lísis* é composto por uma parte *didática ou positiva*, na qual Sócrates, num só golpe, demonstra a Hipótales a maneira como o amante deve se dirigir ao amado, mostrando a Lísis que não a idade, mas a sabedoria, *sophía*, torna-o livre e que, sendo sábio, todos lhe serão amigos, pois será bom e útil; e uma parte *aporética ou negativa*, na qual do exame socrático se segue três aporias: a de Lísis, a do próprio Sócrates e a dos presentes, aqueles que, como nós, leitores, acompanharam a conversação entre eles.

4.1. O ensinamento de Sócrates

Posta em prática, a estratégia é bem sucedida: Lísis assim como outros jovens veio ter com Sócrates, enquanto Hipótales os ouvia sem ser visto por seu amado. Sócrates inicialmente tinha Lísis e Menéxeno como seus interlocutores e a conversa girava em torno das diferenças, ou ainda, das indiferenças que haveria entre amigos. Sem saber dizer qual dos dois era o mais velho nem o mais rico (207c), os jovens passariam a responder, então, qual deles era o mais justo e o mais sábio, quando Menéxeno por intermédio de outrem foi chamado por seu professor de ginástica (207d). Assim, Sócrates segue o diálogo somente com Lísis. Embora este não tivesse o mesmo mote, é importante notar, contudo, que o modo de Sócrates se dirigir a Lísis continua sendo o mesmo. O *dialégesthai* socrático, em oposição ao *légein* e ao *áidein*, está sendo demonstrado a Hipótales, a maneira de um exemplo, isto é, Sócrates expõe

⁸¹ Nancy, M. *Bons ou maus demônios? (A propósito do Lísis de Platão)*, p. 13.

como ele deve se dirigir ao jovem Lísis, contrariamente como Hipótales se dirigia ao amado, “à maneira das velhas cantarem” (205d).

Ao fim da conversa com Lísis, Sócrates por pouco não deixa escapar aquela estratégia. Mostrando que os limites de sua condição são dados não pela idade, mas pela ausência de conhecimento ou sabedoria e que, para se tornar sábio, havia ainda para Lísis muito que aprender, Sócrates, satisfeito com sua demonstração, olha para Hipótales, escondido entre os jovens, querendo lhe dizer: “É deste modo, Hipótales, que devemos conversar, *dialégesthai*, com o preferido, rebaixando e humilhando-o” (210e). Com isso, Sócrates cumpre sua meta. Ele expõe a Hipótales não somente a *forma* como o amante deve se dirigir ao amado, mas também como seu *conteúdo* deve ensinar algo a ele, uma vez que a pederastia é fundamentalmente uma relação educativa, como veremos adiante.

Mas, afinal, o que Sócrates ensinou a Lísis? Refutando o argumento de que a idade é condição suficiente para ser livre, Sócrates mostra que a liberdade se dá por meio da sabedoria, da *sophía*, ou, mais precisamente neste contexto, como nos indica Michel Narcy, por meio do conhecimento, do domínio em determinada atividade na qual o sábio pode agir livremente (210b). Assim, se alguém é competente em determinada arte, estará este inteiramente livre para agir dentro dos domínios daquela arte; ao passo que o ignorante de tal arte somente deve agir sob as ordens de quem é competente neste domínio, ou seja, de quem é sábio, *sophós*⁸². E, sendo sábio, afirma Sócrates, “todo mundo te terá amizade e se aproximará de ti, pois será bom e útil.” (210d) Este é, pois, o *ensinamento de Sócrates* que, segundo Narcy, “longe de lhe fechar as saídas, Sócrates traça-lhe a via, indica-lhe o meio, o *poros* pelo qual ganhar amigos.”⁸³ Antes de passarmos à parte aporética ou negativa do diálogo, vejamos alguns pontos acerca da pederastia no mundo grego que tocam diretamente o diálogo.

⁸² Lembremos que, na *Apologia*, Sócrates vai justamente interrogar aqueles que são reputados como sábios, *não sendo*, isto é, ou porque ignoravam o assunto pelo qual eram reputados como sábio ou porque, sendo competentes em determinadas artes, julgam ser sábios também noutros domínios.

⁸³ Narcy, M. *Bons ou maus demônios? (A propósito do Lísis de Platão)*, p.16.

4.2. Notas sobre a pederastia

Deve-se, primeiro, distinguir o que chamamos hoje de pedofilia daquilo que os gregos chamavam de pederastia, *paiderasteía*, a qual, segundo Nikos Vrissimtzis, “seguia um conjunto concreto de regras.”⁸⁴ Não se tratava de um abuso sexual cometido contra crianças, como diríamos hoje tendo em vista a pedofilia. A pederastia é antes de tudo um laço afetivo e intelectual entre um homem adulto e um jovem, não obstante pudesse por vezes acarretar no ato sexual⁸⁵. No mundo grego, a prática da pederastia estava tão intimamente ligada à educação que o historiador francês, em *A pederastia como educação*, conclui que “a *παιδεία* [*paideía*] realiza-se na *παιδεραστεία* [*paiderasteía*].”⁸⁶ Mas em que medida se dava esta realização? Na medida em que, de acordo com Henri-Irénée Marrou:

“Para o homem grego, a educação (*παιδεία*) residia essencialmente nas relações profundas e estreitas que uniam, pessoalmente, um espírito jovem a um mais velho - que era, ao mesmo tempo, seu modelo, seu guia e seu iniciador -, relações essas que uma chama passionnal iluminava com um turvo e cálido revérbero.”⁸⁷

Os locais não eram furtivos para os encontros entre jovens e homens mais velhos, tão pouco foram escolhidos a esmo por Platão. Vimos, no *Laques*, que os generais foram convidados a dar seus pareceres quanto a educação dos filhos de Lisímaco e Melésias em um *ginásio*, onde não por acaso Sócrates estava presente; E,

⁸⁴ Vrissimtzis, N. *Pederastia*, p.104.

⁸⁵ Segundo Vrissimtzis, o único ato sexual socialmente permitido na pederastia era o intrafemural, visto que a penetração anal, explica o autor, “rebaixaria o jovem aspirante a cidadão à posição de mulher, pois considerava-se a penetração do pênis, quer na vagina, no ânus ou na boca, um ato agressivo, que denotava poder - uma ação conveniente para os homens. Em contrapartida, o ato também significava a submissão e a passividade da pessoa que era penetrada.” In: Vrissimtzis, N. *Pederastia*, p.108.

⁸⁶ Marrou, H.-I. *História da Educação na Antiguidade*, p. 47.

⁸⁷ *Idem*, p. 59.

aqui, no *Lísis*, Sócrates é convidado por um grupo de jovens - que, de pronto, aceita o convite - a se juntar em uma *palestra* a fim de que pudessem conversar um pouco. Segundo Vrissimtzis, “o encontro e o primeiro contato ocorria nos ginásios e nas palestras, onde jovens se exercitavam sob a supervisão do *paidotribes* (“pedótribas, professor de ginástica).” Neste caso, Micos é o professor, possivelmente de ginástica e retórica (talvez como os irmãos Eutidemo e Dionisodoro, em *Eutidemo*), uma vez que Hipótales se refere a Micos como companheiro, *hetaîrós*, de Sócrates e este, por seu turno, como um sofista qualificado, *hikanòs sophistês* (204a). Vrissimtzis afirma ainda que “ali [nos ginásios e palestras], os adultos podiam contemplar os jovens se exercitando desnudos, admirar seus corpos harmoniosos, bem como suas habilidades e desempenhos.”⁸⁸

Era lícito, então, que um homem mais velho escolhesse seu preferido por um conjunto de atributos, físicos e intelectuais; e o escolhido, por sua vez, mostrasse seu respeito e admiração para com o mais velho, escolhendo deste modo seu amante. Neste momento que precedia o estabelecimento de uma relação pederástica, era comum que o amante lançasse mão, na conquista do amado, de vários presentes⁸⁹. No *Lísis*, como vimos, Hipótales presenteia seu candidato com elogios em prosa e verso, cantando a glória de seus antepassados. Sócrates, no mesmo diálogo, vai antepor a aquisição de um amigo a qualquer outro presente: “um bom amigo vale mais para mim do que o mais estimado galo ou uma codorniz, e até mesmo do que um cavalo, por Zeus! ou um cachorro.” (211e) De acordo com Vrissimtzis, “esses presentes tinham caráter simbólico e pedagógico.” O galo, por exemplo, ao qual Sócrates se refere, era, segundo o autor:

“símbolo da força e da virilidade. Uma vez que o galo era empregado nas rinhas, por ser um animal agressivo, ele também ensinava aos jovens o espírito de combate e a agressividade, elementos indispensáveis para inspirar a virtude guerreira nos futuros cidadãos, tendo, portanto, um valor

⁸⁸ Vrissimtzis, N. *Pederastia*, p. 105.

⁸⁹ *Idem.*

pedagógico. Além disso, era também símbolo da capacidade sexual masculina⁹⁰

Assim, entre presentes, admiração e respeito, a pederastia brotava de um *terreno de escolha*, na expressão de Marrou, no qual amante e amado se acolhiam reciprocamente. Ademais, a pederastia era uma prática educativa cujo nascimento, ao menos enquanto ideal moral, remontava ao período arcaico. Embora não seja possível afirmar que houvesse a prática da pederastia nos tempos de Homero, entre os séculos VIII e VII a.C., admite-se que o laço entre um homem mais velho e outro mais jovem, que, no período clássico, se configurou como pederastia propriamente dita, esteja intimamente associado ao *éthos* da nobreza guerreira⁹¹. Neste sentido, as análises de Marrou indicam que:

“o desejo, no mais velho, de afirmar-se aos olhos de seu amado, de brilhar diante dele, e o desejo simétrico, no mais moço, de mostrar-se digno de seu amante, só logram reforçar, num e noutro, este amor da glória que todo espírito agonístico exaltava por toda parte: a ligação amorosa é o terreno de escolha em que se depara uma generosa emulação.”⁹²

Ainda que entre amante e amado o desejo fosse simétrico, a prática da pederastia repousava sempre em uma desigualdade⁹³. O mais novo era sempre inferior ao mais velho, visto que este já exercia seus direitos como cidadão, participando da vida política na esfera pública da cidade. “Isso explica o motivo pelo qual o relacionamento não podia continuar depois do jovem atingir a maioridade, aos dezoito anos”, afirma Vrissimtzis, “pois o elemento de desigualdade e, conseqüentemente, o propósito pedagógico deixariam de existir.”⁹⁴ No início do *Protágoras*, um amigo de Sócrates lhe pergunta por onde andava. Este, antecipando a resposta de Sócrates, diz: “Nem é preciso perguntar: estavas na caça da beleza de Alcibíades”. E na seqüência, o

⁹⁰ Vrissimtzis, N. *Pederastia*, p. 105.

⁹¹ Nikos Vrissimtzis e Henri-Irenée Marrou concordam neste ponto. Porém, as conseqüências que Marrou extrai deste ponto vão mais adiante.

⁹² Marrou, H.-I. *História da Educação na Antiguidade*, p.55.

⁹³ Também neste ponto Vrissimtzis e Marrou estão de acordo.

⁹⁴ Vrissimtzis, N. *Pederastia*, p. 107.

mesmo amigo ressalva que, embora fosse belo, Alcibíades já tinha bastante barba (309a), aludindo talvez ao fato de que seu amado se encontrasse em idade próxima à maioridade. Do ponto de vista social, segundo Vrissimtzis, “a continuidade do relacionamento depois dos dezoito anos era considerada inaceitável para prevenir que casualmente se transformasse numa relação homossexual.”⁹⁵ Sócrates, contudo, responde-lhe da seguinte maneira: “e que importa isso? Não és de opinião que Homero, quando diz que a idade mais graciosa é aquela em que o buço aponta? Alcibíades se encontra precisamente nesta fase.” (309b).

Em *O Banquete*, quando Alcibíades seguramente já contava com mais de dezoito anos, Sócrates, ao vê-lo adentrar embriagado na casa de Ágaton, pedindo socorro ao anfitrião, diz: “desde a época em que me fiz erasta dele, não posso mais admirar nem falar com jovem belo algum. Este homem, ciumento, invejoso é capaz de coisas incríveis: ele me injuria, por pouco não bota as mãos em mim.” (213d) Logo após se inteirar das regras do banquete, em seu elogio a Sócrates, Alcibíades narra aos presentes que, embora tivesse seduzido seu erasta por mais de uma vez, este nunca se relacionou sexualmente com ele. À convite de Alcibíades para um jantar, “uma cilada que o erasta costuma armar ao seu tesouro” (217c), Sócrates, depois de meditar a investida, aceita se encontrar com o amado. Numa primeira vez, Sócrates janta e se retira. Na segunda, Alcibíades propositadamente se alonga na conversa noite adentro, obrigando seu erasta a pousar ali naquela noite. E mesmo com Alcibíades se insinuando a Sócrates, deitados lado a lado no mesmo leito, ele revela, frustrado, aos convivas que “foi como se eu tivesse passado a noite com meu pai ou com um irmão mais velho, e não com Sócrates!” (219c)⁹⁶

Ao que tudo nos indica, o jovem Alcibíades, na condição de amado, esperava de seu amante o que era comum nas relações de pederastia. No entanto, Platão faz

⁹⁵ Vrissimtzis, N. *Pederastia*, p. 106.

⁹⁶ Na interpretação de C.D.C. Reeve, foi *este modo idiossincrático, porque elêntico, de amar os rapazes* que sustentou a acusação contra Sócrates de corromper os jovens. Para o autor, a arte de amar os rapazes e a arte da discussão estão intimamente ligadas em Platão, haja visto que o tema do amor envolve, no *Lisis*, a questão de como se dirigir ao amado, no *Banquete*, a elaboração de discursos e dramas simpósicos e, no *Fedro*, a oratória e retórica. Ver C.D.C. Reeve. *Eros e amizade em Platão*.

Alcibíades entrar em cena no *Banquete* como uma prova de que Sócrates concebia de outro modo esta relação. Segundo as análises de Bolzani Filho, ao aproximar o *Banquete* da *Apologia*, é possível perceber o uso de expressões e procedimentos discursivos que nos remetem ao tribunal. Assim, na medida em que, no *Banquete*, Sócrates expõe sua concepção de *Eros*, tal qual havia aprendido em conversação com Diotima, o elogio de Sócrates por Alcibíades aponta para "um esclarecimento do correto sentido de *paiderasteîn*, de modo a isentar Sócrates de qualquer culpa, no que concerne aos resultados nocivos que uma má educação produziu em jovens como Alcibíades"⁹⁷. Contudo, se Platão lança mão de Alcibíades, no *Banquete*, para esclarecer a concepção socrática de pederastia, na *República*, é o próprio Sócrates quem a defende como um novo conjunto de regras. No livro III da *República*, fica estabelecida como lei para a cidade justa:

“(...) que o amante pode beijar o jovem, estar com ele, tocar-lhe, como a um filho, tendo em vista ações belas, e se for por meio da persuasão; mas em tudo o mais o seu convívio com o objeto do seu interesse deve ser tal que nunca pensem dele que as suas relações vão além disso, ao contrário, incorrerá na censura de ignorante e grosseiro.” (403c)

Neste sentido, pode-se afirmar que a figura de Sócrates nos diálogos platônicos não somente se opõe ao modelo tradicional de *paideia* como ela mesma se constitui como um novo modelo. Assinalados estes pontos sobre a pederastia, passemos finalmente à parte aporética ou negativa do *Lysis*. Dividiremos esta segunda parte em três itens: no primeiro, veremos como Menéxeno recebe *uma lição de erística*, conforme indicou Louis-André Dorion⁹⁸; no segundo, veremos como Sócrates examina a questão da *phília* à luz dos poetas; e, por último, no terceiro item, veremos em que consiste cada uma das três aporias do diálogo. Passemos, então, ao primeiro item.

⁹⁷ Bolzani Filho, *Ensaio sobre Platão*, p. 64.

⁹⁸ Ver Dorion, L.-A. *Introduction*. In: Charmides; Lysis.

4.3. Menéxeno recebe uma lição de erística

Com a chegada de Menéxeno, Lísis pede ansiosamente a Sócrates que este refizesse os passos da argumentação que acabara de ouvir. E assim como fizera com Lisímaco, no *Laques*, Sócrates insiste para que o próprio Lísis retomasse a questão por eles debatida. Porém, esquivando-se naquele momento desta tarefa, Lísis pede a Sócrates que conversasse com seu amigo, Menéxeno, sobre outro assunto, *ti állo*, “para que também ouça, até a hora de ir pra casa.”⁹⁹ (211b)

Era notável aos olhos de Sócrates que, já naquela idade, Menéxeno e Lísis fossem amigos. Deste modo, Sócrates reconhece este saber em seus jovens interlocutores, os quais podiam ser considerados pelos presentes como conhecedores do assunto a ser debatido, em vista da experiência, *háte empeiron* (212a). Embora a amizade que havia entre os jovens não os permitisse distinguir qual deles era o mais velho nem o mais belo, Sócrates foi capaz de diferenciar as qualidades de seus interlocutores, e esta “avaliação” tirada da conversa inicial com os dois jovens é, segundo Dorion, determinante para o tipo de conversa que Sócrates vai entabular com cada um separadamente. Sócrates percebera em Lísis não somente que era um jovem belo e de valor, *kalós kai agathós* (207a), como também seu interesse pela filosofia (213e). Por outro lado, era sabido que Menéxeno era um debatedor, *eristikós*, isto é, um jovem que estudava a arte de disputar questões controversas, e que, ainda por cima, estava diante de seu professor, Ctesipo (211b-c). Em razão desta diferença percebida por Sócrates entre seus interlocutores, Dorion afirma que:

“Enquanto a conversa com Lísis é linear, desprovida de agressividade, não refutativa e termina com uma conclusão positiva, a discussão com Menéxeno, que está desde o início colocada sob o signo da confrontação,

⁹⁹ Deste modo, a chegada dos pedagogos está anunciada de antemão no diálogo. Neste sentido, não são eles quem interrompem a investigação de Sócrates com os jovens, pois, quando eles chegam, a aporia já estava colocada.

mostra-se como uma sequência de *élenkhai* que se sucedem uns aos outros de modo a descrever um percurso sinuoso e labiríntico, no qual o passo final, longe de ser positivo, é uma constante de uma aporia e de um fracasso”¹⁰⁰

Assim, *sob o signo da confrontação*, a conversa com Menéxeno se abre com a questão formulada por Sócrates da seguinte maneira: “quando alguém ama outra pessoa, quem se torna amigo de quem: quem ama do que é amado ou o que é amado de quem ama; ou não haverá diferença?” (212b) Se compararmos esta questão com aquela outra que abre o *Mênon* (e que, formulada naqueles termos, Sócrates se recusava responder), veremos como elas são semelhantes. Ali, Mênon inicia a conversa com Sócrates interrogando-o assim: “a virtude é coisa que se ensina? Ou não é coisa que se ensina mas que se adquire pelo exercício? Ou nem coisa que adquire pelo exercício nem coisa que se aprende, mas algo que advém aos homens por natureza ou alguma outra maneira?” (70a). Porém, aqui, no *Mênon*, antes de reformular a questão inicial e seguir com o exame acerca da virtude, Platão faz Sócrates indicar que esta sabedoria, *sophía*, a qual Mênon era tributário, estava ligada a Górgias¹⁰¹. E com base nesta indicação, que, não raro, encontramos nos diálogos, é possível perceber que a *avaliação* socrática de seu interlocutor é fundamental para o andamento da conversa¹⁰².

¹⁰⁰ Dorion, L.-A. *Charmides; Lysis*, p.183.

¹⁰¹ Para Górgias, no diálogo homônimo de Platão, a arte da retórica consistia em persuadir e governar os homens na cidade. A tese de Górgias é defendida, na sequência do diálogo, por seus discípulos Polo e Cálicles que progressivamente vão acirrando a discussão com Sócrates. Poderíamos pensar que Platão pudesse ter traçado a figura de Górgias com a mão muito pesada, a fim de desqualificar o sofista e sua arte. Contudo, Paulo Butti Lima mostra que Platão não teria exagerado na composição da figura de Górgias em seus diálogos. Ver Lima, P. B. de. *A dinâmica da retórica*.

¹⁰² Pode-se conjecturar que a *avaliação* socrática de seus interlocutores opera como um procedimento que, em alguma medida, justifica a relação entre a escolha das personagens e o modo como Platão faz Sócrates encaminhar a argumentação no diálogo. Se este procedimento não fosse levado a sério, daríamos nosso assentimento à interpretação que denuncia as falácias de Sócrates. Nesta perspectiva, a respeito da questão que Sócrates dirige a Menéxeno, Richard Robinson afirma que “a questão de *Lysis*, sob quais condições alguém se torna amigo de outrem, assume que há condições universais e necessárias da amizade, e que elas são muito simples, talvez tão simples que possam ser expressas em uma palavra. A questão falaciosa é comum nos diálogos iniciais de Platão, de modo a oferecer um conjunto inexaustivo de alternativas: ‘A é X ou Y?’, quando a verdade não é nem uma nem outra.” Ver Robinson, R. *Plato’s consciousness of fallacy*, p. 98. À luz desta interpretação, a crítica platônica à *erística* fica obliterada. No entanto, é importante lembrar, para o propósito de nosso trabalho, que a filosofia platônica estabelece um novo modelo de *paideia* em oposição não só ao modelo tradicional de educação, mas também de outros modelos em disputa pela formação dos futuros cidadãos.

Ao contrário de Sócrates, no *Mênon*, que evita responder a questão formulada a fim de disputar uma controvérsia, Menéxeno, primeiro, responde que não havia diferença (212b) e, depois da refutação socrática, frente a uma nova pergunta, assente que *o que é amado é amigo do amante* (213a). E, mais uma vez, sob nova refutação, Menéxeno concorda com a conclusão extraída por Sócrates, que, entretanto, mostra-se contrária à anterior. Menéxeno então concorda que *o que ama é amigo do amado* (213b). Contudo, nem todas as consequências desta conclusão são verdadeiras, como mostra Sócrates, pois por vezes “acontece de amar quem não lhe tem amor, ou até quem lhe dedica ódio. Noutros casos, ainda, pode alguém odiar quem não lhe vota ódio ou até mesmo o ame.” (213c) Diante disso, Menéxeno se encontra em aporia.

Tendo vista a perplexidade do jovem Menéxeno, Sócrates então lhe pergunta se não acontecia da investigação não ter sido conduzida corretamente¹⁰³. E, pondo em prática o ensinamento socrático, Lísias, de sobressalto, responde que, de fato, Sócrates e Menéxeno não haviam investigado corretamente a questão. Então, voltando-se para Lísias, Sócrates continua o exame à luz dos poetas.

4.4. O exame à luz dos poetas

Após o resultado malogrado da investigação que havia se sucedido com Menéxeno, Sócrates propõe a Lísias que investigassem a questão à luz dos poetas, *katà toùs poiētás* (214a). “Os poetas são, para nós, a um tempo, os pais e guias da sabedoria.” (214a) E dentre os poetas, no livro X de *A República*, Sócrates vai coroar Homero como o poeta, pois “parece ter sido ele o primeiro mestre e guia de todos esses belos poetas trágicos.” (595c) Mas Homero não somente foi dos belos poetas o

¹⁰³ A pergunta formulada por Sócrates traz um dupla negativa, que não implicaria necessariamente, segundo Dorion, em uma resposta negativa. Lísias afirma que a investigação não foi corretamente levada a cabo em vista do *ensinamento socrático* e não da estrutura linguística da pergunta.

primeiro mestre, *prōtos didáskalós*, de acordo com Sócrates, em *A República*, “como este poeta educou a Grécia”, *hō tēs Helláda pepaideuken oútos ho poiētēs* (606e). Contudo, não podemos perder de vista que cada asserção de Sócrates e de seus interlocutores, segundo a lição de Martens, “somente ganha vida no acontecer do próprio diálogo, a partir dos contextos concretos da conversa e do comportamento prático dos interlocutores, à medida que procuram encontrar, um com o outro, a resposta à questão proposta.”¹⁰⁴ Sendo assim, deixemos por hora *A República* e voltemos ao *Lísis*.

Sócrates vai então examinar, nos versos de Homero e Hesíodo, duas posições acerca da amizade, *phília*, mostrando como cada uma delas é insuficiente para responder à questão de quem se torna amigo de quem (212b). Segundo Rebecca Cain, o uso destas posições, tratadas pela autora, na esteira de Aristóteles, como *endoxa*, opiniões reputadas como verdadeiras e que eram comumente aceitas pelos interlocutores de Sócrates, é uma estratégia dialética, recorrente nos diálogos de Platão, que consistia em persuadir o interlocutor com vistas a “protréptica socrática”, isto é, “o conjunto das atividades dialéticas que Sócrates opera para motivar seu interlocutor a reorientar seus valores, perseguir a sabedoria/virtude e viver um vida filosófica.”¹⁰⁵ Vejamos, então, como Sócrates faz uso desta estratégia no *Lísis*. De um lado, amparado nos versos de Homero cujo conteúdo se vê também nos escritos dos grandes Sábios¹⁰⁶ que tratam da natureza e do universo (214b), Sócrates expõe a posição que defende a amizade como uma operação divina que aproxima os semelhantes; de outro lado, Sócrates evoca à posição de alguém¹⁰⁷ que afirma, baseado numa passagem de Hesíodo, que o semelhante seria o maior inimigo do semelhante (215c), donde as coisas mais opostas são as mais amigas e que cada coisa deseja o seu contrário (215e).

¹⁰⁴ Martens, E. *A questão de Sócrates*, p.90.

¹⁰⁵ Cain, R.B. *The Socratic method*, p.32.

¹⁰⁶ De acordo com Dorion, estes *grandes Sábios* são aqueles que Aristóteles chamou de “fisiólogos” e que, hoje, chamamos de “pré-socráticos”. Neste caso, é possível entrever, à luz de Aristóteles, a doutrina de Empédocles.

¹⁰⁷ Louis-André Dorion observa que a fórmula “ouvi alguém declarar”, usada por Sócrates nesta passagem, serve para distanciar a posição daquele que a evoca, deixando claro que não se trata de uma tese socrática.

Na refutação da primeira posição, Sócrates lança mão de dois argumentos: o primeiro exclui a possibilidade de que os semelhantes sejam homens vis, *ponēroí*, pois o homem é vil justamente em vista de cometer injustiça, *adikeîn*, e por esta razão, sendo um homem vil, ele será inimigo de seu semelhante. Assim, o único modo de compreender as palavras do poeta é, conforme Sócrates, entender *o semelhante* como um homem de valor, *agathós*; porém, o segundo argumento vai mostrar também que é impossível ao homem de valor ser amigo de seu semelhante (215a), na medida em que um homem de valor haja visto seu valor se basta a si mesmo, isto é, ele é suficiente, *hikanós*, não sendo a ele necessário acolher, *agapeîn*, qualquer coisa e quem nada acolhe não pode se tornar amigo de nada. A conclusão deste argumento, a qual Lísis dá seu assentimento, é que, sendo o semelhante um homem de valor, quando separados, não tem necessidade um do outro, e, quando unidos, um não é de nenhuma utilidade para o outro (215c). Louis-André Dorion chama a atenção para o fato de que este argumento “deve ser lido à luz de 210d, onde Sócrates afirma a Lísis que o saber o torna bom e útil”. Dessa maneira, fica evidente a premissa que, na refutação de Sócrates, estava oculta. Segundo Dorion:

“Se o bem tem por corolário a utilidade, o argumento de 215a pode se reformular da seguinte maneira: se um homem é bom [*agathós*], ele é igualmente útil, e se ele inteiramente bom, ele encerra nele mesmo toda forma de utilidade, de modo que outros não lhe podem ser de nenhuma utilidade.”¹⁰⁸

A refutação da segunda posição é menos sinuosa. Porém, ela joga com uma personagem fictícia que, baseada em Hesíodo, se gabava em extrair as consequências daqueles versos, trazidos à baila como argumento de autoridade. Esse alguém, evocado de memória por Sócrates, afirmava que “as coisas mais opostas, *enantiótaton*, são as mais amigas e que cada coisa deseja seu contrário, não o que lhe é semelhante” (215e). “E dizendo isso, parecia ser um homem fino, *kompsós*; falava muito bem” (216a). Lísis admite estar correto o tal homem, afirmando que o maior amigo do contrário,

¹⁰⁸ Dorion, L.-A. *Charmide; Lysis*, p.192.

enantíon, é seu próprio contrário (216a). Contudo, contra argumenta Sócrates, se por acaso se depara com um desses *homens de saber universal, especialistas da contradição*, como traduziu Dorion, seríamos, neste pano de fundo, forçados a admitir que o ódio é o mais contrário à amizade e que, portanto, um se torna amigo do outro; assim como o justo do injusto, o moderado do licencioso, o bom¹⁰⁹ do mau, *tò agathòn tōi kakōi* (216b), o que é absurdo. Desta maneira, após examinarem a segunda posição, o *argumentum ad auctoritatem* se torna por meio da refutação socrática um *argumentum ad absurdum*.

4.5. O sentido educativo das aporias

No *Lísis*, há três aporias: a primeira, que se passa com Menéxeno, no diálogo com Sócrates, em 213d; a segunda, com o próprio Sócrates, como veremos em seguida, quando Lísis vai lhe pedir explicações de sua formulação, em 216c; e a terceira, em 223b, que será curiosamente reputada aos três por aqueles que presenciaram toda a conversa. Mas em que consiste cada uma delas?

A primeira aporia, a de Menéxeno, que se sucedeu em sua conversa com Sócrates, é, como vimos, *uma lição de erística*, e a refutação socrática, aqui, não apresenta uma função protréptica, isto é, de exortar seu interlocutor a mudar seu modo de vida, mas opera como um indicador da insuficiência do método erístico para investigar o assunto em questão. Neste sentido, pode-se afirmar que Platão está apresentando provas em sua acusação contra a erística¹¹⁰, mostrando que esta prática é inadequada como um modelo para a formação dos jovens.

¹⁰⁹ A partir deste ponto da argumentação, o termo *agathós*, no masculino nominativo singular, é substituído por *agathón*, no neutro nominativo singular, sendo inviável, como vínhamos fazendo, entender o termo por homem de valor, pois, neste caso, *agathón* passa a ser usado em sentido genérico, e não mais como a qualidade de um homem, *agathós*. O mesmo é válido para o termo *kakón*.

¹¹⁰ A prova definitiva contra a erística *talvez* tenha sido formulada por Platão no *Eutidemo*. Contudo, seria preciso um estudo aprofundado deste diálogo para que pudéssemos sustentar esta afirmação.

A segunda aporia ocorre depois de Sócrates examinar a questão da amizade à luz dos poetas, tendo concluído que (i) *não é o semelhante amigo do semelhante* e que (ii) *nem o contrário é amigo do contrário*. Na sequência, Sócrates submete ao exame uma terceira proposição: que (iii) *o que não é bom nem mau se torna amigo do bom* (216c). Sem entender o argumento que sustenta a proposição formulada por Sócrates, Lísis lhe pede explicações e assim o coloca em aporia. É curioso que, imediatamente após ter refutado à luz dos poetas as posições reputadas como verdadeiras acerca da amizade, Sócrates escape dessa aporia à luz de um antigo provérbio, *katà tês arkhaían paroimían*, segundo o qual o belo é amigo¹¹¹, *tò kalòn phílon eínai* (216d). Depois, Sócrates acrescenta, com o consentimento de Lísis, que o bom é belo, *t'agathòn kalòn eínai*. Daí Sócrates sustenta que o amigo do belo e do bom é o que não é nem bom nem mau, concluindo que (iv) *somente o que não é bom nem mau pode se tornar amigo do bom* (216d-217a). O argumento de Sócrates vai se desdobrar até o final do diálogo, sem, contudo, conseguir escapar da aporia.

Mas, afinal, para onde aponta esta aporia? Poderíamos afirmar, com base em Franco Trabattoni¹¹², que a dificuldade encontrada por Sócrates se coloca no plano da *discussão platônica da relação entre universal/particular*, de modo que ela aponta para a *elevada problematidade de seu objeto*¹¹³. Trabattoni vai mostrar que, embora Platão e Aristóteles concordem com o fato de que *o universal se manifesta através da experiência do particular*, há entre os dois filósofos uma diferença fundamental, pois “enquanto para Aristóteles o universal se manifesta sem resíduos no pensamento e na

¹¹¹ Este é um caso emblemático no qual o texto grego é imprescindível, pois todos os tradutores consultados divergem: em Carlos Alberto Nunes, temos que “o amigo é o belo”; na edição inglesa, em W. R. M. Lamb, temos que “the beautiful is friendly” e, neste caso, o tradutor precisou recorrer a uma nota de rodapé na qual ele explica que o provérbio, com certeza, usa *phílon* no sentido de “dear”; na versão francesa de Alfred Croiset, temos que “le beau nous est ami” e na de Louis-André Dorion, temos que “ce soit le beau qui est objet d’amitié”, com a vantagem de nos indicar, em nota, que “aquilo que Platão apresenta com um antigo provérbio corresponde, sem dúvida, ao ‘belo canto’ (*kalòn épos*) que Teógnis oferece às Musas: ‘Coisa bela é amável (*Hótti kalón, phílon estí*); não há nada amável que não seja belo (*tò d’ou kalòn ou phílon estín*)’ (v. 17; trad. Carrière). Ver também Eurípides, Bacantes, 881.”

¹¹² Seguiremos, aqui, as análises de Franco Trabattoni em *L’Argomentazione Platonica*.

¹¹³ Trabattoni, F. *L’Argomentazione Platonica*, p. 15.

linguagem, para Platão o pensamento e a linguagem são o lugar onde o universal aparece somente em forma de traço”¹¹⁴.

Assim, na esteira de Trabattoni, pode-se afirmar que para Aristóteles não há razão em continuar a investigação depois de definir o objeto investigado, ao passo que em Platão a “definição” no sentido aristotélico do termo é um enunciado provisório que carece sempre de investigação. Neste sentido, deve-se distinguir o procedimento aristotélico que consiste em definir alguma coisa daquele outro que opera em Platão, sobretudo nos chamados diálogos aporéticos¹¹⁵, isto é, naqueles diálogos nos quais não se encontra a “definição” daquilo que se investiga. Neste sentido, seguindo as análises de Franco Trabattoni, temos, por um lado, que:

“(...) 'definição', com efeito, é um termo técnico de Aristóteles, e identifica uma proposição que une gênero próximo e diferença específica. Em Platão, por outro lado, a família lexical [a do verbo *legeîn*] que se refere ao verbo usado por Aristóteles no sentido de ‘definir’ (*orisdeîn*) significa sobretudo ‘circunscrever’, ‘delimitar’, ‘separar’.”¹¹⁶

Por isso, continua Trabattoni, “a filosofia, para Platão, não é outra coisa senão a continuação indefinida deste trabalho [o de investigar as propostas que buscam responder uma questão], deste procedimento ‘delimitante’.”¹¹⁷ Deste modo, no *Lísis*, mesmo em dificuldade frente a questão, Sócrates formula uma nova proposta que, baseada nos resultados precedentes, deverá ser submetida à investigação junto de seu interlocutor. Pode-se afirmar, neste sentido, que a aporia de Sócrates neste diálogo consiste em, por um lado, indicar a dificuldade em prosseguir investigando a questão naqueles termos e, por outro, mesmo à luz de um antigo provérbio, dar continuidade

¹¹⁴ Trabattoni, F. *L'Argomentazione Platonica*, p.18.

¹¹⁵ A respeito dos “diálogos aporéticos de definição”, Franco Trabattoni afirma que “tratando-se de diálogos sem conclusão positiva, é óbvio que a resposta direta da pergunta socrática que move a investigação ao fim não é encontrada. E, todavia, seria arriscado dizer que a pesquisa não deu nenhum passo adiante. A coisa pesquisada resulta ser diversa e ultrapassa todas as propostas avançadas no curso da discussão, e contudo os pesquisadores agora possuem alguma sugestão orientativa para o seu trabalho: eles são indubitavelmente menos ignorantes que antes.” In: Trabattoni, F. *L'Argomentazione Platonica*, p.19.

¹¹⁶ Trabattoni, F. *L'Argomentazione Platonica*, p.18.

¹¹⁷ *Idem*, p.19.

na investigação acerca da *philia* por meio deste procedimento delimitante, de modo a tornar Sócrates e seus interlocutores - e, claro, o *leitor-ouvinte*¹¹⁸ - menos ignorantes que antes, mesmo que ao final da investigação não seja encontrada nenhuma resposta satisfatória para a questão examinada.

Passemos, por último, à terceira aporia que emerge das linhas finais do diálogo. Depois de levarem o exame às últimas consequências, com direito a um apanhando geral do que foi refutado por eles, na iminência dos pedagogos levarem consigo Lísis e Menéxeno, Sócrates vai dizer que tornaram-se ridículos, ele, homem velho, e os jovens, pois *os presentes* vão embora dizendo que se consideraram amigos uns dos outros, sem, contudo, descobrir o que é um amigo. (223b) É, sobretudo, por esta aporia, que encerra a conversa de Sócrates com seus interlocutores, que *Lísis* recebe a chancela de aporético. Entre os especialistas, contudo, o termo aporético não é unívoco. Mary Macbe afirma que há duas linhas de interpretação para os diálogos aporéticos. A primeira põe o acento na falibilidade da investigação e em seu resultado negativo. Nesta interpretação, os diálogos mesmo em sua multiplicidade culminariam em indecisão. Na segunda, o acento recai no processo da investigação, sendo ele mais importante que o resultado conclusivo sobre a questão investigada. Nesta perspectiva, os diálogos aporéticos, a despeito de sua multiplicidade, teriam todos um “final aberto”¹¹⁹, que caberia então ao *leitor-ouvinte* a tarefa de dar sentido a esta abertura. Particularmente, no *Lísis*, de acordo com Rebecca Cain¹²⁰, este tipo de aporia exerceria uma função psicológica no espectador do drama filosófico, pois, visto que ela diz respeito não aos interlocutores de Sócrates, mas aos presentes (aos ouvintes, *auditeurs*, como traduziu Alfred Croiset, na versão francesa), os *leitores-ouvintes* experimentariam uma sensação parecida àquela experimentada por aqueles que presenciaram a discussão de Sócrates com Lísis e Menéxeno.

¹¹⁸ Ver nota 55.

¹¹⁹ Macbe, M. *A forma e os diálogos platônicos*, p.56-7.

¹²⁰ Cain, R. *The Socratic Method*, p. 18.

Se voltarmos ao texto do *Lísis*, veremos que esta aporia é uma espécie de provocação que Sócrates lança aos mais velhos, ali presentes, e, ao mesmo tempo, na esteira de Koyrè, ao leitor-ouvinte. Após brevemente passar em revista os argumentos daquela conversa com os jovens, “a exemplo dos sábios quando discorrem no tribunal” (222e), Sócrates pretendia dar continuidade ao exame se dirigindo, agora, aos mais velhos. No entanto, com a chegada dos pedagogos e a partida dos jovens partiram, a reunião é dissolvida. Assim, uma vez que estendemos a provocação de Sócrates ao leitor-ouvinte, teria pela frente a tarefa de continuar a investigação, ou ainda, segundo Macbe, a tarefa de dar sentido ao *final aberto* deixando pela aporia.

Tendo considerado cada uma das três aporias do *Lísis*, podemos afirmar que elas estão entrelaçadas sob o ponto de vista educativo, na medida em que cada uma delas aponta para os limites e as possibilidades dos diferentes modelos de *paideía*. Deste modo, a primeira aporia é colocada no diálogo por Platão de modo a fazer frente a erística na medida em que ela se constitua, via sofística, como um modelo de *paideía*. Não seria demasiado lembrar, aqui, que o interlocutor refutado por Sócrates, Menéxeno, encontrava-se diante de seu professor, Ctesipo, e que, portanto, o resultado da relação supostamente educativa entre Menéxeno e Ctesipo se mostrou insatisfatório para ambos. A segunda aporia consiste em mostrar o equívoco das concepções de *philia* com base nos poetas e, ao mesmo tempo, como a investigação, se baseada no *dialégesthai* socrático, poderia examinar melhor o assunto em questão, pois não podemos perder de vista que a conversa entre Sócrates e os jovens é uma demonstração de como, na concepção socrática de pederastia, o homem mais velho devia se dirigir ao mais jovem, tornando a pederastia, deste modo, uma relação efetivamente educativa. E, por fim, a terceira e última aporia do *Lísis* prepara o terreno para uma nova investigação, ou ainda, com base em Trabattoni, ela possibilita a continuidade do *procedimento delimitante* que caracteriza a filosofia platônica sob o signo de Sócrates. Assim, para que esta nova investigação seja possível, é necessário, primeiro, abrir mão das antigas concepções cristalizadas pelos modelos tradicionais de *paideía*; e, depois, dar um passo à frente no sentido de responder às questões que

emergem da própria investigação. Este passo à frente, contudo, será dado por Platão na *República*, como veremos a seguir.

5. A outra face da atividade de Sócrates na *República*¹²¹

Vimos, no *Laques*, como Platão se opõe criticamente à noção de *kleós*, que fundamenta a concepção de cidadania cujo exercício pleno aponta para a figura do cidadão guerreiro. No *Lísis*, vimos como Platão critica a pederastia mostrando os limites desta prática na medida em que ela não cumpria seu papel fundamentalmente educativo. Além disso, no *Lísis*, vimos também como a aporia nas linhas finais do diálogo nos coloca diante da necessidade de continuar a investigação a partir do ponto onde o *dialégesthai* socrático se encerra. Desta maneira, diferentemente do *Laques*, onde Lisímaco convida Sócrates a continuar no dia seguinte a investigação com ele (e sabemos, pela posição do interlocutor no diálogo, que tal investigação não avançará muito mais do que aquela que acabara de ocorrer), no *Lísis*, Sócrates busca dar continuidade a investigação se dirigindo aos mais velhos, isto é, buscando interlocutores à altura a fim de apanhar o objeto investigado, visto que “se trata de algo mole, macio e escorregadio” e, por isso, afirma Sócrates, tal objeto, a *philia*, “escorrega-nos facilmente das mãos e nos escapa, por ser essa a sua natureza.” (216d) Contudo, a tentativa de Sócrates em continuar a investigação não é levada a cabo no *Lísis*.

Aqui, na *República*, é preciso considerar uma diferença significativa na figura de Sócrates tal qual desenhada por Platão. Ao contrário do *Laques* e do *Lísis* (embora haja neste diálogo um ensinamento e, portanto, um vestígio de seu saber positivo), na *República*, Sócrates vai muito além de investigar e refutar seus interlocutores acerca daquilo que julgavam saber ou que eram reputados como sábios. Neste diálogo, a partir do livro II, Platão faz Sócrates examinar a justiça lançando mão de seu saber positivo, na medida em que a exigência de seus interlocutores o obrigava a responder

¹²¹ Nos dois diálogos anteriores, *Laques* e *Lísis*, tentamos apanhar o movimento do diálogo como um todo. Embora nossa atenção não tenha sido a mesma ao longo destes dois diálogos, fizemos o possível para que eles fossem ao menos esboçados por inteiro. Em *A República*, entretanto, não teremos a mesma pretensão.

de outro modo a questão recolocada por eles. Contudo, no livro I, não se pode facilmente distinguir a figura de Sócrates daquela desenhada por Platão nos chamados diálogos aporéticos ou de juventude.

Estas nuances que Platão confere à figura de Sócrates foi objeto de discussão entre comentadores. De acordo com Mario Vegetti¹²², muitos intérpretes sustentaram a hipótese de que o livro I teria sido escrito por Platão antes da composição de *A República* e que somente depois, por editores talvez, ele teria sido acrescentado à obra. Estes intérpretes propunham, apoiados nos resultados da estilometria¹²³, que o livro I teria sido escrito por Platão no início de sua carreira, ao passo que *A República*, a partir do livro II, teria sido composta mais tarde, quando Platão se encontrava no auge de sua produção literária. Entretanto, com base na hipótese, aliás, bastante plausível, de que Platão teria modificado o texto de seus diálogos ao longo de toda sua vida, e apoiado nas análises de Gabriele Giannantoni, Mario Vegetti aceita que Platão teria escrito o livro I da *República* a maneira de um *proêmio*, no qual: “Platão teria decidido revistar ainda uma vez o estilo socrático para mostrar a eficácia em termos de problematização mas também a carência teórica, e então para assinar definitivamente sua demissão.”¹²⁴

Diante desta interpretação, aceitaremos o livro I da *República* como um *proêmio*, se, o *dialégesthai* socrático não for considerado simplesmente como um método, sendo eficaz em problematizar e carente do ponto de vista teórico, mas como parte fundamental da atividade de Sócrates, conforme vimos na *Apologia*. Neste sentido, os novos traços que Platão redesenha na *República* podem ser vistos como a outra face da figura de Sócrates. Porém, esta face de Sócrates não é exibida por Platão a todos os seus interlocutores. Ela poderá somente ser vista por aqueles que são capazes de seguir com a investigação filosófica, a exemplo de Gláucôn, no livro II da *República*. Deste modo, adiaríamos a demissão do estilo socrático para aqueles

¹²² Seguiremos aqui as considerações do autor na introdução à tradução italiana da *República*.

¹²³ Método de análise estilística que permitia aos intérpretes conjecturar a ordem cronológica da composição literária de Platão.

¹²⁴ Vegetti, M. *La Repubblica*, p. 24.

diálogos nos quais a figura de Sócrates pouco participa ou simplesmente sai de cena, ou seja, no *Político*, no *Sofista* e nas *Leis*. Na *República*, ao contrário, Platão faz Sócrates, primeiro, refutar as concepções de justiça, preparando o terreno para uma investigação filosófica, e, depois, dando sequência ao *procedimento delimitante* característico de sua filosofia, formular uma concepção filosófica de justiça, capaz de persuadir seus interlocutores a militares em favor da reflexão, da verdade e da alma, conforme os propósitos de sua atividade, como vimos na *Apologia*. À luz destas considerações, passemos à *República*.

Em primeira pessoa, Sócrates narra ao leitor-ouvinte, diríamos, que no dia anterior ele havia ido na companhia de Gláucon até o Porto de Pireu, a fim de dirigir suas preces à deusa e, ao mesmo tempo, assistir à festa que pela primeira vez ali era celebrada. No caminho de volta para o centro da cidade, *ásty*, Sócrates e Gláucon são surpreendidos por um escravo pedindo que esperassem seu senhor, Polemarco, o qual em seguida os alcança junto de um grupo de jovens. Entre eles estavam Adimanto, irmão de Gláucon (ambos, irmãos de Platão) e Nicérato, filho Nícias, cujo pai, como vimos no *Laques*, afirmava não ter se dedicado muito à educação de seu filho em razão dos afazeres políticos em Atenas.

Polemarco quer que Sócrates e Gláucon fiquem no Pireu. Para isto, ele tenta intimidá-los, mostrando que, para prosseguirem, Sócrates e Gláucon deveriam ser mais fortes que aquele grupo de jovens, visto que estavam em maior número. À escusa de um confronto desta sorte, Sócrates lhes propõe outra saída: “a de vos persuadirmos de que deveis deixar-nos partir. Porventura seríeis capazes de nos persuadir”, responde Polemarco, “se nos recusarmos a ouvir-vos?” (327c)¹²⁵. Desta maneira, o *dialégesthai* socrático se encontra diante de um obstáculo intransponível. Porém, é o próprio Polemarco quem acaba por persuadi-los: ao avisar que ainda no final daquele dia aconteceria uma corrida a cavalos e uma festa noturna, na qual *haveria muitos jovens*

¹²⁵ Será utilizada, aqui, a tradução para o português de Maria Helena da Rocha Pereira. E, para o grego, recorreremos ao texto estabelecido por John Burnet, disponível em <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0167>. Recorreremos também a edição bilingue (grego-italiano) a cargo de Mario Vegetti.

para conversar. Gláucon se rende a estas palavras e não vê outra saída senão permanecer no Pireu. Sem pestanejar, Sócrates concorda com a decisão de Gláucon, que, desde o início, mostra-se *o senhor do diálogo*¹²⁶. Dali, então, partiram para casa de Céfalo, pai de Polemarco, onde se encontravam, entre outros, Lísias e Eutidemo, filhos do anfitrião. Sentaram-se no pátio da casa, porquanto havia algumas cadeiras dispostas em círculo, onde Céfalo se ocupava com o cerimônia dedicada à deusa. Assim, *A República* se inicia com Sócrates situado na casa de Céfalo, no Porto de Pireu, sentado em companhia de jovens e velhos, atenienses e estrangeiros, pondo-se a conversar com eles tarde adentro, até o reinício das festividades, sobre *o modo de vida que se devia adotar* (344e; 352d). Desta perspectiva, podemos reconhecer neste gesto a própria atividade de Sócrates, conforme vimos na *Apologia*.

Antes de entrarmos na conversa de Sócrates com seus interlocutores, duas observações mais gerais sobre o livro I. Primeiro, vemos que festa se realizava pela primeira vez no Pireu. Os comentadores, aqui, são unânimes: a festa, na qual Sócrates se encontrava, era dedicada à deusa Bêndis. De origem trácia, de acordo com Jennifer Larson, Bêndis foi oficialmente adotada pelos atenienses na primeira metade do século V a.C. A arqueóloga mostra ainda que essa adoção marcava um passo sem precedentes na história da cultura grega:

“Por volta de 450 a.C., muitas cidades gregas do norte do Egeu e Helesponto estavam aliadas a ou dependiam de Atenas, enquanto Atenas possuía uma população significativa de metecos trácios (residentes estrangeiros) e escravos. Cerca de 20 anos depois, os atenienses deram um passo sem precedente, instituindo a cerimônia pública de Bêndis no Pireu, seu porto cosmopolita. Este evento é lembrado nas primeiras linhas de *A República* de Platão (327a-328a), quando Sócrates descreve como ele e um companheiro caminharam várias milhas [entre 7 e 8 km] para dirigir suas preces e ver uma dupla procissão: uma composta de cidadãos atenienses, e outra de trácios. No fim da tarde, havia uma corrida com tocha (a cavalo, um toque tipicamente trácio), e uma celebração noite afóra. Em registros posteriores, parece que foi gasto muito dinheiro neste festival, incluindo o

¹²⁶ Expressão cunhada por Mario Vegetti em sua introdução à *República*. Roberto Bolzani Filho se refere a Gláucon como *o senhor do lógos*, em *Ensaio sobre Platão*.

sacrifício de cem reses [uma hecatombe] e a distribuição de sua carne. O festival público foi complementado por organizações de cultos privados por cidadãos e metecos, que mantinham suas próprias cerimônias e presumivelmente ajudavam a organizar o festival anual”¹²⁷

Embora a inscrição da deusa trácia no panteão ateniense tenha marcado uma passo sem precedentes, segundo Larson, ela não significou o fim das diferenças entre os atenienses de boa estirpe e os estrangeiros metecos.

Eis aí a segunda observação: na *República*, esta diferença é acentuada por Platão logo nas primeiras linhas do diálogo. Mario Vegetti observa que Platão faz Sócrates *descer* até o Pireu. Esta descida, *katábasis*, mais que uma alusão geográfica, indicaria-nos uma alusão à religião dos mistérios, na qual os iniciados podiam descer até as profundezas do Hades e, neste sentido, o Pireu teria sido traçado por Platão como “o mundo infernal, noturno e barbárico”¹²⁸ que, ao contrário da verdadeira cidade, a *ásty*, mostrava o lado confuso da Atenas de seu tempo. Assim, o velho Céfalo afirma que se estivesse em condições de subir até a cidade, *ásty*, ele o faria mais vezes. No entanto, como isto não era possível, ele solicita que Sócrates o frequente amiúde. Sem dúvida, esta dificuldade ou, até mesmo, esta impossibilidade de subir até a cidade está ligada à debilidade física do velho anfitrião, mas também, como sugere Vegetti, está inteiramente de acordo com a tese do filósofo rei e a reflexão da caverna, respectivamente nos livros V e VII da *República*, donde o filósofo, depois de seu longo caminho de formação e antes de assumir o governo da cidade, deveria se voltar aos cidadãos que nunca ultrapassaram os limites do mundo sensível, e que, portanto, não conhecem a verdade das coisas a sua volta.

Com estas observações, passemos então a considerar como Sócrates, levando a cabo o propósito de sua atividade, examina seus interlocutores a fim de persuadi-los a militar em favor da reflexão, da verdade e da alma.

¹²⁷ Larson, J. *Ancient Greek Cults*, p.177. Provavelmente, Céfalo fazia parte dos metecos que ajudavam a organizar o festival anual e mantinham em suas casas suas próprias cerimônias.

¹²⁸ Vegetti, M. *La Repubblica*, p. 40.

5.1 A concepção de justiça de acordo com Céfalo e Polemarco

A discussão acerca da justiça e do melhor modo de vida se inicia com uma série de questões a partir das quais Sócrates delimita uma proposição para Céfalo, que será sustentada por seu filho, Polemarco. Ao chegar na casa de Céfalo, este se mostra lisonjeado com a ilustre visita de Sócrates. A conversa entre eles inicialmente girava em torno das vicissitudes da velhice. Sócrates deseja saber se o caminho percorrido por Céfalo até aquela idade era "áspero e difícil ou fácil e transitável" (328e). Céfalo, antes, havia admitido que, com o avançar da idade, os prazeres físicos diminuía na mesma proporção em que aumentava o prazer da conversa (328d). Assim, como era de costume, afirma Céfalo, os de mesma idade se reuniam para conversar e, em relação à velhice, mesmo entre eles havia divergências. O velho anfitrião traz, primeiro, as posições de seus coetâneos e, depois, opõe-se a elas. Para uns, segundo Céfalo, a velhice se mostrava um estorvo, pois os impediam de desfrutar os prazeres que gozavam na juventude, e, "recordando os gozos do amor, da bebida e da comida", *anamimnēiskómenoi perí te t'aphrodísia kai perì pótous te kai euōkhías* (329a), que agora lhes haviam sido privados, eles viviam uma vida desafortunada¹²⁹. Para outros, a velhice viria acompanhada pelo desprezo de seus familiares, os quais passam a lhes insultar por isso¹³⁰ (329b). Opondo-se a estas posições, Céfalo afirma que tais infortúnios não adviriam da velhice, mas, sim, do caráter dos homens, *ho trópos tōn anthrōpon* (329d).

¹²⁹ Cabe observar, aqui, que Céfalo é um meteco de origem siracusana. Na *Carta VII*, ao desembarcar pela primeira vez em Siracusa, Platão mostra seu desagrado quanto aos costumes siracusanos, os quais apontavam justamente para os excessos da bebida, da comida e das relações sexuais. Ver Platão, *Carta VII*, 326c.

¹³⁰ Esta posição que pode nos parecer estranha, para os gregos, ao contrário, não o era. Basta lembrarmos, em *As Nuvens*, que o jovem Fidípides, após receber as lições do Sócrates de Aristófanes, bate no próprio pai, que já se encontrava na velhice. Depois de atingir as vias de fato, Fidípides fundamenta sua ação baseado no seguinte argumento: é justo o pai bater na criança e, segundo o provérbio, velhos são duas vezes crianças, então é justo bater no pai. Ver Aristófanes, *As Nuvens*, 1410-19.

Sócrates se mostra admirado com as palavras de Céfalo, porém, ele afirma que a maioria dos que o ouvissem falar daquela maneira não aceitariam que a velhice lhe fosse suportável em vistas de seu caráter, mas, sim, em razão de sua riqueza. Céfalo concorda com a objeção de Sócrates, mas pondera que a riqueza minimiza, sim, os efeitos da velhice, mas que, no entanto, ser somente rico não era garantia de uma passagem *fácil e transitável* pela velhice. Sem abrir mão de tal objeção, Sócrates deseja saber ainda se a maior parte de sua riqueza lhe fora herdada ou adquirida por si mesmo. Surpreso, Céfalo que havia se instalado no Pireu justamente por causa de um lucrativo negócio de família, uma fábrica de armas, este empresário, diríamos hoje, encontrava-se numa posição mediana, *mésos*, entre seu avó e seu pai, a qual, tendo acumulado menos que o avó e enriquecido mais que o pai, agradava-lhe. Sócrates justifica sua pergunta e, em seguida, questiona Céfalo a respeito do maior benefício que sua riqueza pôde lhe oferecer. E Céfalo, receando verdadeiras “as histórias que contam relativamente ao Hades” (330e), a saber, que a alma tem de expiar as injustiças que foram cometidas em vida, afirma que a maior vantagem advinda de sua riqueza foi a possibilidade de atravessar a vida sem cometer injustiças, isto é, de acordo com Céfalo:

“não ludibriar ninguém nem mentir, mesmo involuntariamente, nem ficar a dever, sejam sacrifícios aos deuses, seja dinheiro a um homem, e depois partir para o além sem temer nada - para isto a posse da riqueza contribui em alto grau.” (331b)

Mediante estas palavras, Sócrates busca, então, definir uma concepção de justiça que expressasse o pensamento de Céfalo: “Portanto, não é esta a definição de justiça: dizer a verdade e restituir aquilo que se tomou”, *alēthē te légein kai hà àn lábēi tis apodidónai* (331d). Deste modo, cabe notar que não foi o próprio Céfalo quem a enunciou, mas Sócrates, por meio do *dialégesthai*, quem enuncia uma concepção de justiça para Céfalo. Conforme vimos no *Laques*, em sua conversa com o reputado general acerca da coragem, Sócrates faz Laques concordar com a premissa segundo a qual aquele que possui um saber acerca de algo é, portanto, capaz de

expressar o que isto é. Diferentemente, aqui, Sócrates não titubeia em traçar ele mesmo os limites desta concepção, sem compelir seu interlocutor a enunciar o que a justiça é. Assim, antes que Céfalo desse seu assentimento, Platão faz imediatamente Polemarco intervir na conversa e concordar com Sócrates, pondo-se, deste modo, como "herdeiro da discussão" (331e), uma vez que Céfalo estava ainda envolvido com o sacrifício. Sugestivamente, Platão faz Céfalo abandonar a conversa com Sócrates para se voltar àquilo que, a seu ver, era, com efeito, importante.

Submetido ao exame socrático, Polemarco sustenta esta concepção de justiça com base no poeta Simónides. Sócrates solicita a Polemarco que este lhe mostre aquilo que Simónides afirma acerca da justiça: "que é justo restituir a cada um o que se lhe deve", *hóti tò tà opheilómēna hekástōi apodidónai díkaión esti*¹³¹ (331e). A refutação socrática vai, mais uma vez, exigir que seu interlocutor preste contas acerca do sentido daquelas palavras, que Polemarco se assenhorou do poeta, uma vez que, segundo Sócrates, "não é fácil deixar de dar crédito a Simónides, pois é homem sábio e divino." (331e) Contudo, embora Sócrates tenha presumido que seu interlocutor conhecesse o sentido dos versos de Simónides, ele afirma ignorar o que o poeta quis dizer. Por analogia às *tékhnai*, Sócrates faz Polemarco inferir que, de acordo com Simónides, "a justiça consiste em fazer bem aos amigos e mal aos inimigos" (332d). Porém, Sócrates faz Polemarco afirmar que o que é devido ao inimigo é o que lhe convém, a saber, o mal (332b). Deste modo, Sócrates mostra que Simónides ao dizer "aquilo que é devido", *toúto opheilómenon*, tinha em mente "o que convém", *tò prosékon*, expressando-se "à maneira dos poetas", *poiētikós* (332b).

Mais adiante, lançando mão novamente da analogia às *tékhnai*, Sócrates considera a utilidade da justiça em tempos de paz. Polemarco, respondendo a uma série de perguntas, afirma que a justiça é útil, em tempos de paz, para estabelecer parcerias ou outras espécies de contratos (333a). Nestes casos, o homem justo será mais útil que os demais (333c), pois ele é capaz de manter a salvo algo que foi

¹³¹ A forma participial passiva do verbo *opheilō*, *tà opheilómēna*, é literalmente traduzida por Mario Vegetti como "o que é devido".

guardado por um amigo e, ao mesmo tempo, espoliar algo que tenha sido guardado por um inimigo (334a-b). Então, conclui Sócrates, o homem justo pode ser visto como um ladrão e a justiça como uma espécie de arte de furtar, e este modo de pensar, afirma Sócrates, dirigindo-se a Polemarco, "é provável que o tenhas aprendido com Homero" (334a). Assim, a um só golpe, Sócrates refuta a concepção de justiça que se funda não apenas em Simónides, mas também em Homero. Por fim, Sócrates estabelece, então, que:

“se alguém disser que a justiça consiste em restituir a cada um aquilo que lhe é devido, e com isso quiser significar que o homem justo deve fazer mal aos inimigos, e bem aos amigos - quem assim falar não é sábio, porquanto não disse a verdade.” (335e)

Com estas palavras, Sócrates encerra sua refutação à concepção de justiça, que, conforme vimos, está colocada no plano das relações entre particulares e destes para com os deuses. Além disso, esta concepção se funda, para o cidadão médio, no saber corrente dos poetas, dos antigos sábios cujas palavras são tomadas pela maioria como verdadeiras. No entanto, Sócrates se opõe à sabedoria incontestada dos antigos sábios que continuavam na boca de seus interlocutores como palavras de autoridade.

5.2. *A concepção de justiça de acordo com Trasímaco*

Sócrates, na posição de narrador, conta que Trasímaco, por diversos momentos, tentou intervir em sua conversa com Polemarco. Contudo, os presentes o impediram. Agora, com a refutação de Polemarco, Sócrates abre espaço para uma nova proposta acerca da justiça, *hē dikaiosýnē*, e do justo, *tò díkaion* (336a). “Assim que parámos e eu disse aquelas palavras, não ficou mais sossegado, mas, formando salto, lançou-se sobre nós como uma fera, para nos dilacerar.” (336b). Newton Bignotto observa, à luz

de Leo Strauss, que “Trasímaco é o único personagem de Patão que irrompe num diálogo de forma violenta e brutal.”¹³² Deste modo, assim como fizera com Céfalo, Platão faz Trasímaco agir em conformidade com suas palavras, como veremos a seguir.

A concepção de justiça, trazida por Trasímaco, repousa na relação entre o poder político e o uso da força. A argumentação do sofista, longe de ser absurda, como mostra Bignotto¹³³, deve ser entendida à luz de Antifonte, para o qual é mais vantajoso viver segundo as leis da natureza que se submeter às leis dos homens, desde que não haja testemunhas. Desta maneira, a argumentação de Trasímaco não deve ser vista como um exagero de Platão, conforme Bignotto, pois as teses desenvolvidas pelo sofista na *República* se funda em um “realismo imediato”¹³⁴, isto é, na possibilidade de que suas palavras sejam aceitas, sem mais, pelo cidadão comum, de modo que o estado das coisas a seu redor fosse entendido como um demonstração prática de suas teses. Contudo, como vimos, a atividade de Sócrates se opõe a esse costume do homem comum, o qual aceitava uma proposição sem antes investigar seu significado e suas consequências. Vejamos, então, como Platão, ao refutar as teses de Trasímaco, prepara o terreno para uma investigação filosófica acerca da justiça e do modo de vida justo.

Antes de propor sua concepção de justiça, Trasímaco estabelece uma condição: se Sócrates aceitasse a proposta do sofista, este deveria receber uma quantia de dinheiro, a qual seria paga por Gláucon, à maneira de um fiador, uma vez que Sócrates, sem recursos, sugere pagar sua dívida, caso Trasímaco se expressasse belamente, elogiando suas palavras. Com as partes em acordo, a proposta de Trasímaco vem à tona: “afirmo que a justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte”, *phēmì gàr egò eînai tò dikaion ouk àllo ti hèn tò tou kreíttou symphéron* (338c). A refutação socrática vai no sentido de delimitar, primeiro, o sentido de conveniência, *tò symphéron*, e, depois, se ela é mesmo em vista do mais forte, *tou*

¹³² Bignotto, N. *O tirano e a cidade*, p. 87.

¹³³ *Idem*, p. 90-94.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 95.

kreittonos. Trasímaco, acusando Sócrates de distorcer seu argumento¹³⁵, reforça o viés político de sua tese, apontando para o modo como cada cidade, com base em sua forma de governo, estabelece suas instituições (338d). O exame de Sócrates admite, então, que a justiça seja algo de conveniente (339b), porém, recusa que os governantes, no exercício do poder político, lancem mão de suas instituições em favor dos mais fortes, isto é, dos próprios governantes, mas antes que a arte de governar é em vista dos governados (tal qual as demais *tékhnai*) e, por isso, está em favor dos mais fracos (339e).

Tendo sido refutado, Trasímaco retorna ao argumento de Sócrates e retifica que o artífice na medida em que opera sua arte não pode se enganar, e, neste sentido, o governante, na medida em que governa, estabelece as melhor instituições para si mesmo (341a), inteiramente em acordo com a tese de Antifonte. E, mais uma vez, Sócrates vai refutar o sofista com base na analogia com as *tékhnai*. O artífice, possuindo o domínio de sua arte, exerce seu ofício em favor dos que estão privados justamente daqueles benefícios que sua arte oferece. Deste modo, conclui Sócrates:

“nenhum chefe, em qualquer lugar de comando, na medida em que é chefe, examina ou prescreve o que é vantajoso a ele mesmo, mas o é para seu subordinado, para o qual exerce a sua profissão, e é tendo esse homem em atenção, e o que lhe é vantajoso e conveniente, que diz o que diz e faz tudo quanto faz.” (342e)

Novamente refutado, Trasímaco desfere um ataque *ad hominem* contra Sócrates (343a). Em seguida, o sofista passa a considerar as vantagens advindas ao homem injusto em razão de seu modo de vida. Sob esta perspectiva, Trasímaco põe em cena a figura do tirano, o qual, tendo cometido as maiores injustiças, goza da máxima felicidade. E, neste sentido, o sofista delimita um modo de vida ideal, sob o qual seria

¹³⁵ Lendo esta passagem, não sabemos se Trasímaco acusa Sócrates de distorcer seu argumento por causa do exemplo que se distancia do sentido político de sua tese, a saber, que tanto para Polidamas, campeão olímpico de pancrácio, e, por isso, o mais forte, quanto para eles, mais fracos que atleta, é, para ambos os casos, conveniente e justo o consumo de carne; ou se ele o acusa em razão do “deslizamento lógico” operado por Sócrates, como observa Mario Vegetti, que, ao inverter os termos da predicação, o conveniente, *symphéron*, ao invés do justo, *dikaion*, torna-se o sujeito e não mais o predicado, resultando numa “universalização imprópria e paradoxal”. Vegetti, M. *La Repubblica*, p. 290-1.

possível ao cidadão comum gozar igualmente da máxima felicidade. Qual seja? “Trata-se da tirania, que arrebatava os bens alheios a ocultar e pela violência, quer sejam sagrados ou profanos, particulares ou públicos, e isso não aos poucos, mas de uma só vez.” (344a-b) Assim, segundo Trasímaco, o modo de vida injusto seria muito mais vantajoso que o justo e aqueles que o criticam o fazem não por receio de cometer injustiças, mas por medo de sofrê-las (344c).

Eis aí a força e a fragilidade do argumento de Trasímaco, de acordo com Bignotto. Pois, novamente, o sofista aposta no ponto de vista do homem comum que vislumbra a condição de tirano como aquela capaz de atingir o cume da felicidade. Contudo, esta condição é inacessível ao homem comum, de maneira que a aposta do sofista está baseada em “uma suspeita, uma desconfiança”¹³⁶, que nunca poderá ser verificada pelo cidadão médio. Além disso, a tirania para um ateniense do período clássico repousa “nos horizontes da experiência política” e, neste sentido, a figura do tirano é paradoxal na medida em que ela se encontra, ao mesmo tempo, *dentro e fora* da vida política, ou seja, o tirano na condição de governante está de acordo com a regra estabelecida pelo jogo político e, ao mesmo, por se encontrar nesta posição, o tirano pode se despir das convenções para satisfazer todos os seus desejos e, por conseguinte, viver a máxima felicidade.

Após discursar sobre a modo de vida mais vantajoso, Trasímaco tenta se retirar, mas é novamente impedido pelos ouvintes. Sócrates declara que aquele discurso não o havia convencido e segue examinando as palavras do sofista por meio da analogia com as *tékhnai*. A refutação, agora, estabelece, primeiro, que o artífice é remunerado pela realização de sua arte e, depois, que cada uma das artes se distingue das demais em razão de possuir uma potência específica, uma capacidade diversa, *hetéran tèn dýnamin ékhein*¹³⁷ (346a). Assim, o governante ao exercer a arte de governar deve receber uma remuneração, sendo esta sua vantagem, pois, na medida em que governa, este o faz em favor dos governados e não de si próprio. Mas, afinal,

¹³⁶ Bignotto, N. *O tirano e a cidade*, p. 97.

¹³⁷ A primeira possibilidade de tradução é de Maria Helena da Rocha Pereira e a segunda de Mario Vegetti.

em que se distingue das demais a arte de governar? Noutros palavras, qual é sua *dýnamis*? Platão não coloca, aqui, a questão nestes termos, mas ao longo da *República* terá de responder não somente em que consiste esta arte como também a quem lhe compete.

Dirigindo-se, agora, a Gláucon, uma vez que Trasímaco ainda não estava convencido de que o modo de vida justo havia se mostrado o mais vantajoso, Sócrates, evitando que se apelasse para um terceiro, o qual, incumbido de pesar os argumentos de cada uma das partes, daria seu veredicto, aconselha que examinassem a questão em vista de um comum acordo, assumindo, cada um e ao mesmo tempo, os papéis de juízes e advogados, *dikastai kai rhētores*¹³⁸(348b). E voltando-se para Trasímaco, Sócrates recoloca a questão do começo, do princípio, *ex arkhēs*¹³⁹ (348b). Desta maneira, Sócrates aponta para a necessidade de, antes de discutir algo controverso, deixar claro aquilo sobre o que se fala. De um lado, Sócrates afirma que a justiça é uma virtude, *aretē*, e a injustiça, um vício, *kakía* (348c). Contudo, para Trasímaco, na medida em que o injusto é mais vantajoso que o justo, a justiça é um vício e a injustiça, uma virtude. Sócrates percebe a inversão operada por Trasímaco e avança com o exame, insistindo ao sofista que responda aquilo que julga ser a verdade (349a). Trasímaco aceita o pedido de Sócrates com indiferença, pois, para ele, o importante era não ser refutado (349a).

O próximo passo de Sócrates consiste em mostrar que a justiça é virtude e sabedoria, e a injustiça é maldade e ignorância, *tèn dikaisýnēn aretēn eínai kai sophían, tèn dè adikían kakían te kai amathían* (350d). Para isso, como observa Vegetti, a argumentação socrática, por meio da analogia com as *tékhaní*, leva a efeito a oscilação entre valor performativo de *sóphos/agathós* ('saber fazer', ser capaz de') e valor moral e intelectual destes termos¹⁴⁰. "Trasímaco, então, concordou com tudo

¹³⁸ É interessante notar que Immanuel Kant (1724-1804), na *Crítica da Razão Pura*, recorrer também à imagem do tribunal, a do *tribunal da razão*, para firmar os passos de sua investigação. Porém, para o *dialégesthai* socrático, o veredicto não pode ser dado sem o assentimento de seu interlocutor.

¹³⁹ A esse respeito, ver item 3.2. *A questão recolocada por Sócrates*.

¹⁴⁰ Vegetti, M. *La Repubblica*, pp. 328-9.

isto, não com a facilidade com que agora estou a contá-lo, mas arrastadamente e a custo, suando espantosamente, tanto mais que era no verão” (350d). Ora, a dificuldade do sofista em aceitar tais argumentos tem a ver não apenas com o fato dele estar sendo refutado por Sócrates, mas, sobretudo, porque, até este ponto a refutação socrática não leva em conta o sentido estritamente político de suas palavras. Desta perspectiva, então, Sócrates seguirá com o exame.

O escopo da refutação, agora, aponta para a tese de que a melhor das cidades e a mais perfeitamente injusta é aquela que tenta submeter injustamente as demais e reduzi-las à escravidão (351b). Contrariamente, Sócrates mostra que até mesmo as cidades injustas carecem de um princípio normativo para empreender uma ação contra as demais cidades e, neste sentido, a justiça é imprescindível inclusive para aqueles que desejam agir injustamente (351b-352a). No entanto, resta ainda um último argumento para a refutação socrática derrubar de uma vez por todas a tese de Trasímaco, o qual, devido sua importância, será considerado à parte, no próximo item.

5.3. O remate de Sócrates em um lance de Platão

Tendo mostrado que o sentido estritamente político da tese tampouco se sustentava, o último ponto da refutação socrática visa atingir o argumento que defende o modo de vida injusto sendo melhor e mais vantajoso que o justo, para o qual, conforme vimos, a figura do tirano é desenhada por Trasímaco como o modelo de vida injusta e feliz. É oportuno observar, de acordo com Newton Bignotto, que em Platão a figura do tirano permanece em silêncio, pois, nos diálogos, o que temos é apenas um discurso sobre o tirano¹⁴¹. “Os sofistas haviam tentado criar um discurso tirânico pela justificação racional do uso da força. Fracassaram diante a refutação vigorosa de

¹⁴¹ Ver *Apêndice A*

Platão.” Por isto, conclui Bignotto, “a sofística terminou sendo, como tantos outros, *um discurso sobre o tirano* e não um discurso do tirano.” (itálico nosso)¹⁴² Não obstante, esse discurso ecoava nos ouvidos do cidadão comum, o qual, como vimos, suspeitava que levar uma vida injusta era, com efeito, mais vantajoso que uma vida justa. Platão, neste sentido, vai dispor a refutação socrática com o fito de derrubar a tese defendida pelo sofista, e, ao mesmo tempo, preparar o terreno onde irá construir sua própria concepção de justiça. Vejamos, então, como Sócrates lança mão do *argumento da função*, o qual, noutra contexto, a partir do livro II da *República*, vai fundamentar, de acordo com Marco Zingano, o *princípio de especialização*¹⁴³.

Pergunta Sócrates a Trasímaco se este estava de acordo que a função, *tò érgon*, do cavalo é aquela que se pode exercer por meio deste animal unicamente ou da melhor maneira possível (352e). Referindo-se à função do cavalo, Trasímaco não compreende o que Sócrates queria dizer e este considera, então, dois exemplos: primeiro, os órgãos do sentidos (os olhos e os ouvidos), os quais somente são capazes de realizar sua função e, depois, os instrumentos de corte, dentre os quais a podadeira exerce da melhor maneira possível a função de podar a videira. Deste modo, Trasímaco concorda que a função de cada coisa é aquilo que somente ela executa ou a executa da melhor maneira possível (353a).

O próximo do passo do *argumento da função* consiste em estabelecer que para cada coisa que realiza uma função, há uma virtude, *areté* (353b), de modo que cada coisa, quando dotada da virtude que lhe é própria, realiza bem sua função e, desprovida dela, realiza mal (353c). Trasímaco concorda com Sócrates. Por conseguinte, Sócrates estabelece que a alma, *psykhé*, é dotada de uma virtude que lhe é própria, a saber, a de realizar unicamente a função de “superintender, governar, deliberar e todos os demais atos da mesma espécie”, *epimeleísthai kai árkhēin kai bouleúesthai kai tà toiaûta pánta* (353d). Deste modo, continua Sócrates, na medida em que viver é também uma função da alma, viver bem é a virtude da alma. Uma vez

¹⁴² Bignotto, N. *O silêncio do tirano*, p.143.

¹⁴³ Seguiremos aqui as análises de Marco Zingano. In: *L'argomento della "fuzione" nella Repubblica di Platone*.

que se havia estabelecido que a justiça é sabedoria e virtude (embora para isto Trasímaco desse o nome de injustiça), Sócrates conclui que "a alma justa e o homem justo viverão bem, e o injusto mal", *hē dikaía psychè kai ho dikaios anèr eû biósetai, kakós dè ho ádikos* (354e).

A tese do sofista, conforme vimos anteriormente, defendia que era possível ao homem injusto, cometendo as maiores injustiças, gozar da máxima felicidade, haja visto o modo de vida do tirano. No entanto, a fim de derrubar a tese de Trasímaco, de acordo com Zingano, “Sócrates faz apelo, então, a uma identidade semântica: na medida em que *ser feliz* é conceitualmente idêntico a *viver bem*, será feliz quem age justamente e infeliz quem age injustamente. *Quod erat demonstrandum.*”¹⁴⁴ Ademais, é importante observar que a refutação socrática só é possível mediante o consentimento daquele que é refutado, pois se Trasímaco sustentasse sua inversão, o resultado do exame se veria espelhado por meio das palavras do sofista e a controvérsia restaria sem solução. Por isso, Sócrates felicita Trasímaco, porquanto havia se tornado cordato e deixado de ser desagradável (354b).

Contudo, a partir do livro II da *República*, Platão faz Sócrates introduzir de outro modo o *argumento da função*: cada coisa realiza uma única função de acordo com a sua natureza, *katà phýsin* (370c). Sob nova formulação, o argumento da função pode ser designado como *princípio de especialização*, de acordo com Zingano, e não seria adequado interpretar esta variação considerando os dois argumentos separadamente. O *princípio de especialização* é enunciado de maneira *deliberadamente abstrata*, de modo que este princípio se impõe mesmo naqueles casos em que o ente não está cômico de sua função. Segundo Zingano:

“Tudo isto está para indicar que nos encontramos no interior de uma perspectiva amplamente teleológica, na qual os entes têm uma função própria e isto acontece independentemente do fato de que estes se representem ou não pelas funções que exercem em um sistema teleologicamente ordenato.”¹⁴⁵

¹⁴⁴ Zingano, M. *L'argomento della 'funzione' nella Repubblica di Platone*, p.126.

¹⁴⁵ *Idem*, p.124.

Mas para onde aponta este princípio inscrito dentro de uma perspectiva amplamente teleológica? Primeiro, é preciso lembrar que o argumento é reformulado por Sócrates no momento em que este assume a tarefa de fundar a cidade justa, como veremos a seguir. Deste modo, Sócrates estabelece que se deve atribuir de acordo com a sua natureza e na ocasião própria, *katà phýsin kai en kairóï*, uma única função para cada cidadão da nova cidade (370c). O corpo social da cidade justa é engendrado pela necessidade, *kheía*, e vai crescendo a medida que se incrementa as relações sociais e políticas, isto é, as relações entre os cidadãos e entre as cidades, respetivamente. Assim, segundo Zingano:

“é apresentada uma gênese de natureza conjectural de uma classe a outra: primeiro, surgem os artífices, depois os guardiões e, entre estes, existem os autênticos guardiões ou filósofos, em relação aos quais os precedentes guardiões são simples auxiliares.”¹⁴⁶

Tendo sido a nova cidade dividida em classes distintas de acordo com a natureza, *katà phýsin*, com o desenrolar do diálogo, o princípio de especialização será aplicado igualmente para dividir a alma. Tanto neste, quanto naquele caso, Sócrates vai propor uma divisão tripartite: há, na cidade, três classes de cidadãos, *assim como* há, no particular, três partes da alma, a saber, a desiderativa, a irascível e a racional. Assim, dentro de uma perspectiva amplamente teleológica, em um lance de Platão, o princípio de especialização assegura, na cidade justa, três classes de cidadãos e garante antecipadamente a tripartição da alma, a qual sendo igualmente justa deve admitir a mesma ordem da cidade.

Contudo, embora a aplicação deste princípio seja muito útil à estratégia de garantir antecipadamente a divisão da alma, conforme as análises de Marco Zingano, há, aqui, dois problemas. O primeiro, que não se pode assegurar logicamente a passagem de (i) que *somente* algo realiza uma função para (ii) cada coisa realiza *somente* uma função. Do ponto de vista sintático, em (i) o advérbio *somente* que está

¹⁴⁶ Zingano, M. *L'argomento della 'funzione' nella Repubblica di Platone*, p.128.

ligado ao sujeito e, em (ii), ele desliza para o predicado. Porém, do ponto de vista lógico, este *deslizamento* não pode ser garantido por nenhuma regra de inferência. E o segundo, que a divisão em *três e somente três* é arbitrária, pois se poderia incluir, sem prejuízo ao argumento da função, a classe dos legisladores na cidade justa.

No livro IV da *República*, Gláucon parece se dar conta deste segundo problema, indicando que a divisão da alma poderia ser feita em duas partes. Questionado por Sócrates em relação ao número de partes da alma, Gláucon responde haver talvez duas, tentando incluir a parte irascível da alma naquela responsável por animar toda sorte de desejo (439e). A hipótese aventada por Gláucon, segundo Vegetti, "é perfeitamente motivada pela filiação comum de *thymoeidês* [a parte iracunda] e *epithymetikón* [a parte desiderativa] à dimensão irracional da alma". Contudo, esta hipótese deve ser recusada por Sócrates, pois esta, explica Vegetti, "colocaria em questão tanto a homologia cidade/alma, quanto a aliança entre *logistikón* [a parte racional] e *thymoeidês* que é essencial à 'política da alma' na *República*."¹⁴⁷

Esta *política da alma* nos remete à problemática platônica acerca da *paideía* grega. Vimos, no *Laques*, que a noção de glória, *kleós*, estando ela a tal ponto imbricada com a poesia homérica, tanto ao cidadão comum, quanto àqueles que gozavam de boa reputação ainda fulgurava entre os interlocutores de Sócrates. Esta noção, conquanto seu desenho fosse traçado pelo poeta em regime heróico, fornecia o modelo para a formação dos cidadãos de Atenas mesmo ainda no período clássico, modelo este que, conforme vimos, apontava para a figura do cidadão guerreiro. No *Lisis*, vimos que a pederastia, ao se basear nas antigas formas de pensar, falhava em seu propósito fundamentalmente educativo. Ao invés de lançar mão de cantos e elogios, era preciso submeter os jovens ao diálogo, uma vez que o *dialégesthai*

¹⁴⁷ Vegetti, M. *La Repubblica*, p. 606. Sócrates recusa a hipótese de Gláucon por meio de uma história (*lógos*) segundo a qual um homem, chamado Leônncio, retornado do Pireu pelo lado fora da muralha, desejava observar uma pilha de cadáveres em putrefação, ainda que este desejo lhe era reprovável. Resistindo num primeiro momento a este desejo *moral e socialmente deplorável*, segundo Vegetti, o homem se rende à parte desiderativa de sua alma e observa os cadáveres. Iracundo, o homem imediatamente se volta contra si mesmo, demonstrando, portanto, que *thymoeidês* e *epithymetikón* são partes distintas da alma (439e-440a). A aliança entre estas duas partes obedece à lei instituída na cidade justa, segundo a qual o filósofo deve governar, assim como, na alma, a parte racional deve comandar as demais, sendo a parte irascível da alma subordinada à parte racional. Deste modo, aquela exerce na alma a mesma função dos guardiões na cidade, e esta a mesma dos filósofos na cidade.

socrático se mostrava capaz de restituir o fundo educativo da pederastia. Neste sentido, Platão precisou, por um lado, bloquear as antigas influências que, a despeito de sua historicidade, impunham-se como modelo de *paideía* e, por outro, delimitar, sob o signo de Sócrates um novo modelo de *paideía*.

Diante deste quadro, é possível então lançar luz sobre aquela outra face de Sócrates, a qual nos referimos acima. Na *República*, esta face positiva da atividade de Sócrates, ao contrário daquela exibida na maioria dos chamados diálogos aporéticos, não apenas traça criticamente os limites do modelo tradicional de *paideía*, mas também delimita o programa específico para a formação do guardião e do filósofo na cidade justa. Neste sentido, trata-se, pois, de dois aspectos de uma mesma atividade.

É pertinente, aqui, duas observações: a primeira, que o programa específico para a formação do filósofo emerge de um programa específico para a formação do guardião. Antes disto, na *República*, a questão da educação não é colocada. Platão não diz nada sobre a educação dos artífices, deixando em aberto a questão sobre qual a melhor maneira de educar esta classe de cidadãos. Deste modo, poderíamos nos perguntar se *em alguma medida* este programa específico de formação do guardião poderia fundamentar um programa genérico de *paideía*, isto é, que seja válido para todas as classes de cidadão. E a segunda, que os alicerces deste modelo de *paideía*, isto é, a *relação entre natureza, educação e prática*, são anteriores a Platão e gozam fortuna pelo menos até o período helenístico¹⁴⁸. Uma vez que, na *República*, a questão da educação é colocada contiguamente ao surgimento da classe dos guardiões, Platão precisa, primeiro, definir suas qualidades psíquicas, ou se quisermos ainda, delimitar a natureza do guardião, e, em seguida, traçar para eles a melhor educação, *paideía*, a fim

¹⁴⁸ Intitulado *Da educação das crianças, Peri paidōn agōgēs* ou, em latim, *De liberis educandis*, o opúsculo do período helenístico é atribuído a Plutarco e, de acordo com Joaquim Pinheiro, foi escrito muito provavelmente nos séculos I e II d. C. “De uma forma geral”, segundo o autor do opúsculo, “aquilo que se diz sobre a virtude é o que costumamos afirmar sobre as artes e as ciências; para uma conduta justa é necessário congregar, em absoluto, três elementos: natureza, razão e o costume ao exercício. Chamo razão à aprendizagem (*mathésis*) e o costume à prática (*askésis*). Os princípios advêm da natureza e os progressos da educação; a prática advêm dos exercícios e a perfeição resulta de todas estas coisas. Porém, se, por destino, faltasse alguma destas coisas, a virtude ficaria imperfeita. É que, de facto, a natureza sem instrução é cega, do mesmo modo que a instrução separada da natureza é insuficiente e o exercício separado das duas não produz resultados.” (4a-b) É interessante que, na sequência do texto, o autor, a fim de ilustrar a reunião bem sucedida destes três elementos na alma de homens venerados por todos, cite os nomes de Pitágoras, Sócrates e Platão.

de que executem virtuosamente sua função. E a melhor *paideía* é aquela que foi sendo desenhada ao longo do tempo, a saber, “ginástica para o corpo e música para a alma”, *hē mèn epì sómasi gymnastiké, hē d’epì psychéi mousiké* (377e). Embora, na *República*, Platão não faz Sócrates se dedicar ao exame da ginástica, ambos conhecimentos devem se harmonizar na alma para que a virtude seja engendrada em cada cidadão (410c-412a). Para isto, é preciso que as qualidades naturais sejam aperfeiçoadas pela educação (409e) e que, em boas condições físicas, o cidadão pratique e ponha sua virtude à prova (407c).

À luz destas considerações, vejamos, agora, como, num certo sentido, a tarefa assumida por Sócrates, na *República*, de fundar uma nova cidade é contígua a sua atividade.

5.4. Sócrates, o fundador da cidade justa

No início do livro II, não satisfeitos com os resultados do exame socrático, Gláucon e Adimanto apresentam uma série de objeções tendo em vista uma nova argumentação acerca da justiça e do modo de vida justo. No entanto, à diferença de Trasímaco, os irmãos exibiam, aos olhos de Sócrates, uma qualidade notável: eles são capazes de defender um *lógos* diametralmente oposto a seu *trópos*¹⁴⁹, ou seja, embora endossem a tese defendida por Trasímaco, eles não a adotam como modo de vida. Além disso, Gláucon e Adimanto mostram não somente que conheciam um certo vocabulário filosófico, mas que o manejam com desenvoltura. Estas diferenças fundamentais entre seus interlocutores sinaliza para Sócrates que, ali, existia uma via aberta para a investigação filosófica.

¹⁴⁹ A esse respeito ver Bolzani Filho, R. *Ensaio sobre Platão*. pp. 86 e ss.

Não seria um disparate revistar cada uma das objeções formuladas por Gláucon e Adimanto, no entanto, seria, aqui, demasiado¹⁵⁰. Não obstante, é importante assinalar para onde apontavam tais objeções. Ao término do discurso de Gláucon e Adimanto, Sócrates se mostra em dificuldade frente a exigente questão recolocada por seus interlocutores. Porém, sob o rogo dos presentes, ele segue com a investigação sobre “qual a natureza de cada uma delas [a justiça e a injustiça] e a verdade acerca das respectivas vantagens.” (368c) Para isto, Sócrates abre mão da analogia com as *tékhnai* e leva a efeito uma homologia entre cidade e alma. Assim, recorrendo aos argumentos de que tanto na alma, quanto na cidade, a justiça é idêntica e de que é mais fácil verificar como a natureza a engendra na cidade que na alma, o exame socrático vai proceder “observando a semelhança com o maior na forma do menor”, *tèn toû meízonos homoiótēta en tēi toû eláttonos idéai episkopoûntes*¹⁵¹ (369a). Deste modo, afirma Sócrates, ao observar a formação da cidade, seria possível ver também por meio de argumentos, *lógōi*, o surgimento da justiça e da injustiça (369a).

Assim, na *República*, Sócrates assume a tarefa de fundar uma cidade. Com este gesto de Platão, podemos entrever, aqui, a figura do oikista, o fundador de uma nova cidade além mar¹⁵². Esta tarefa é contígua à atividade de Sócrates, na medida em que ambas são instituídas, histórica e dramaticamente, pelo oráculo de Delfos. A partir do século VIII a.C., os gregos se lançaram a fundar novas cidades e, de acordo com Carol Daugherty, este movimento arcaico de colonização se torna posteriormente um mote que os gregos não se cansavam de glosar. Estas narrativas que descreviam o processo de colonização grega pode ser vista, conforme Daugherty, a partir de uma *tipologia*

¹⁵⁰ Não obstante, indicamos a minuciosa análise de Roberto Bolzani Filho em *A retomada da tese de Trasímaco no livro II da República*, no capítulo 5 de *Ensaio sobre Platão*.

¹⁵¹ Vale notar que esta é a primeira ocorrência do termo *idéa* na *República*.

¹⁵² A questão da “colonização grega” é objeto de controvérsia na arqueologia. A figura do “colonizador” é assim chamada por analogia ao processo de colonização no mundo moderno e, deste modo, algumas diferenças são achatadas. A fim de precisar melhor esta figura no mundo antigo, *oikistés*, vamos nos referir aqui à figura do oikista. Ver *Glossário* elaborado pelo Laboratório de Estudos sobre Cidade Antiga (LABECA) do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE-USP). Disponível em: <http://labeca.mae.usp.br/pt-br/glossary/>

compositiva, disposta em quatro momentos, a qual nos ajuda a entender como os gregos recordavam a memória da colonização e a transmitiam culturalmente.

À luz desta tipologia, a fundação de uma nova cidade é inicialmente movida por uma (1) *crise*, cuja resolução não se faz sem uma (2) *consulta ao oráculo de Delfos*. Deste modo, a cidade oficialmente envia seu consulente a Delfos, o qual, com o fito de resolver a crise, deve retornar com o vaticínio do deus (conforme vimos na *Apologia*, o oráculo de Delfos é transmitido ao consulente por meio das palavras da Pítia, a sacerdotisa do templo de Apolo)¹⁵³. Este vaticínio determina o líder da expedição, o oikista, cuja tarefa consiste em marcar e distribuir a terra, instituir as leis, os deuses, enfim, executar todas as atribuições que concernem à (3) *fundação colonial*. Quanto a instituição das divindades na nova cidade, Sócrates afirma, na *República*, que "a Apolo de Delfos competem as mais elevadas, mais belas e mais importantes das disposições legais." (427b) Assim, era da competência de Apolo:

“A edificação de templos, sacrifícios e outros actos de culto aos deuses, divindades e heróis. E ainda a sepultura dos finados, e toda a assistência que deve presta-se-lhes para tornar propícios os que estão no além. Sobre estes assuntos nada sabemos, e ao fundarmos a cidade, a ninguém mais obedeceremos, se tivermos senso, nem seguiremos outro guia, senão o da nossa pátria. Pois sem dúvida é este deus que, em todos estes assuntos, é o intérprete nacional para todos os homens, quando profetiza sentado no *omphalos*, no centro da terra.” (427b-c)

E, encerrando a *tipologia compositiva* traçada por Carol Daugherty, com a morte do oikista e seu sepultamento em praça pública, agora, a cidade anualmente lhe rendia homenagem, instituindo o (4) *culto do fundador*¹⁵⁴.

¹⁵³ Marion Giebel nos oferece uma descrição genérica de como se realizava as consultas ao oráculo de Delfos: “os visitantes do oráculo haviam então adentrado o templo de Apolo e podiam ir até um pequeno aposento (οἶκος) [*oikos*], ao lado do ἄδυτον [*adyton*]; eles apresentavam suas questões não diretamente à pítia, mas ao sacerdote (προφήτης) [*prophētēs*]. Isso valia para enviados oficiais, que portavam suas mensagens escritas e lacradas que eram entregues ao sacerdote para a leitura. Pessoas privadas podiam apresentar oralmente suas questões mais simples, que demandavam frequentemente respostas mais simples, na forma de ‘sim’ ou ‘não’. Todos ouviam a voz da sacerdotisa, que lhes respondia sentada atrás de uma cortina.” Giebel, M. *O oráculo de Delfos*, p. 25.

¹⁵⁴ Dougherty, C. *The Poetics of Colonization*, pp.15-27.

Segundo Gunnel Ekroth, na medida em que o herói, a despeito de sua origem mítica ou histórica, era reconhecido por sua capacidade de resolver algum tipo de crise, o oikista deve ser incluído na categoria de héroi¹⁵⁵. Neste sentido, o culto do herói fundador consistia em devotar sacrifícios e oferendas a fim de retribuir o inolvidável auxílio prestado no momento da crise. Não obstante, para a fundação e o estabelecimento da nova cidade, os colonos e seu líder frequentemente sujavam suas mãos de sangue, cuja mácula o próprio oráculo, sob uma nova consulta, encarregava-se de purificar, visto que, segundo Marion Giebel, “purificação, expiação e desagravo eram, desde sempre, atribuições de Apolo.”¹⁵⁶

Sob esta perspectiva, ao fundar a cidade justa, na *República*, Platão institui dramaticamente o culto do héroi fundador sob o signo de Sócrates, o qual, na *Carta VII*, será lembrado como “o homem mais justo de seu tempo” (324e). Talvez este epíteto platônico de Sócrates possa ser entendido à luz das últimas linhas do livro IX da *República*, nas quais, ecoando a questão coloca por Gláucon acerca das condições de possibilidade para que a cidade justa viesse a existir empiricamente tal qual fora construída por palavras (472e-473b), Platão faz Sócrates exortar seus interlocutores a seguirem o melhor modo de vida. Assim, Gláucon, *o senhor do diálogo*, ao fim daquela exposição, referindo à cidade justa como “aquela que está fundada só em palavras” (itálico nosso) (595b), ouve a seguinte resposta de Sócrates:

“Mas talvez” - disse eu - “é colocada no céu como um modelo, disponível a quem quiser observa-lo, e tendo-no em vista toma-lo para si mesmo. E não faz nenhuma diferença se esta exista em parte alguma ou se existirá no futuro: *ele poderá agir somente em vista da política daquela cidade, e de nenhuma outra.*” (itálico nosso) (595b)¹⁵⁷

¹⁵⁵ Ekroth, G. *Heroe and Heroes-Cults*, pp.103-ss.

¹⁵⁶ Giebel, M. *O Oráculo de Delfos*, p. 65.

¹⁵⁷ Seguimos, aqui, a tradução de Mario Vegetti. A última oração deixa margem para uma interpretação que pode tender mais para o sentido político ou psicológico da homologia, isto é, para a cidade, pólos, ou para a alma, psikhe. Vegetti opta pela primeira, ao passo que Rocha Pereira, pela segunda. Desta maneira, a oração *tà gàr tautēs mónēs àn práxeien, állēs dè oudemiàs* é traduzida por Rocha Pereira como “porquanto é pelas suas normas, e pelas de mais nenhuma outra, que ele pautará o seu comportamento.” (itálico nosso)

6. Considerações finais

A atividade de Sócrates é fundamental à invenção da filosofia por Platão. Não somente porque nela se pode verificar *uma lição de método*, mas porque, por meio dela, Platão se opõe aos modelos de *paideia* em Atenas do período clássico. Por esta razão, é plausível que Platão precisasse distinguir, em seus diálogos, a atividade de Sócrates daquela praticada pelos sofistas¹⁵⁸. Neste sentido, a *Apologia de Sócrates* é fundamental para a delimitação desta atividade que caracteriza, nos diálogos, o modo de pensar e agir socráticos.

O episódio do oráculo de Delfos marca a passagem de uma simples atividade para a execução de um desígnio divino. Na *Apologia*, este episódio singular divide a atividade de Sócrates em um *antes* e um *depois*, cujo processo se inicia com uma longa aporia e se cumpre com uma extensa investigação, de modo que a figura de Sócrates é desenhada por Platão como um discípulo de Apolo pítico. Assim, na medida em que aponta para uma modalidade religiosa praticada por Sócrates, este episódio é, ao mesmo tempo, uma refutação a uma das acusações que levaram Sócrates ao tribunal, a saber, que ele não acreditava nos deus da cidade, e uma justificativa daquele *jeito e atividade*, que exigiam de Sócrates o devoto respeito.

Sob o signo de Sócrates, Platão fixa os limites de um novo modelo de *paideia*. Este novo modelo rivaliza, ao mesmo tempo, com o modelo tradicional de *paideia* e com os novos modelos que disputavam a preferência dos jovens em Atenas. Deste modo, em seus diálogos, Platão precisou, de um lado, mostrar os riscos em tomar a poesia, sobretudo a de Homero, como palavra de autoridade em detrimento da reflexão; e, de outro, caracterizar o ensino dos sofistas quase sempre de ângulo desfavorável. Estes, em sua maioria, eram estrangeiros a exemplo de Górgias e

¹⁵⁸ De acordo com Chantraine, *sophistés* é o nome atribuído a “todo homem que é excelente em uma arte: adivinho, cantor, poeta, orador, sábio (em jônico e ático); a partir da metade do século V a. C. designa um professor de eloquência, e se encontra usado de modo pejorativo, por exemplo, em Platão e Aristóteles [como] ‘sofista, charlatão’, etc.”. Ver Chantraine, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*.

Protágoras (e podemos conjecturar o impacto destas figuras em Atenas pelo fato de que suas sombras já habitavam o Hades quando Platão escrevia *Górgias* e *Protágoras*). Em ambos os casos, Platão caracteriza estes modelos de *paideía* de modo a pôr em relevo seus traços negativos, os quais, aos olhos do filósofo, traziam prejuízos à formação intelectual e moral dos jovens, em especial, a dos futuros cidadãos atenienses. No entanto, é pertinente lembrar que entre os novos modelos em disputa pela *paideía* em Atenas do período clássico estava a *philosophía* de Isócrates e, neste sentido, cabe notar que Platão não procede da mesma maneira¹⁵⁹.

Para este novo modelo de *paideía*, Platão forja a figura de Sócrates como modelo de cidadão (adequado à notoriedade de sua cidade). Ao contrário do modelo heróico, que no período clássico servia de base para a figura do cidadão guerreiro, Sócrates nos diálogos de Platão aponta para uma nova concepção de cidadania. Este modelo é o único modelo digno de ser imitado, o qual, a propósito, de acordo com a *Apologia*, os jovens atenienses o faziam voluntariamente. Se até aqui estivermos corretos, a *Apologia de Sócrates* faz a vez de *uma introdução aos diálogos de Platão*. Pois, uma vez que se descortina, ali, as razões que justificam a atividade de Sócrates em Atenas e em favor dela, é possível ver em cada um dos diálogos como Sócrates vai, com aquele jeito habitual de conversar com *todos* (estrangeiros, atenienses, jovens e velhos), *criticamente* derrubando velhos e novos modelos de *paideía*, a fim de fundar um único modelo conforme as exigências de uma cidade cuja fama é superior em força e sabedoria.

Neste sentido, nosso trabalho busca oferecer uma pequena mostra do alcance da crítica platônica. Assim, no *Laques*, Platão sob o signo de Sócrates se opõe criticamente à noção de glória, *kleós*, que fundamentava a concepção de cidadania cujo pleno exercício não fazia sem a preparação para guerra, donde o modelo tradicional de *paideía* apontava para a figura do cidadão guerreiro, a qual Platão

¹⁵⁹ Isócrates, concidadão e contemporâneo de Platão, é considerado superior a Lísias no *Fedro*. Platão afirma, no *Fedro*, que "há uma certa filosofia no pensamento deste homem" (279a). Uma certa filosofia que evidentemente deve se distinguir da filosofia de Platão.

precisou refutar em seus diálogos. No *Lísis*, vimos como Platão critica a pederastia mostrando os limites desta prática na medida em que ela não cumpria seu papel fundamentalmente educativo. Assim, Platão inscreve o *dialégesthai* socrático no coração da *paidéia* grega, uma vez que, segundo Marrou, “a *παιδεία* [*paideía*] realiza-se na *παιδεραστεία* [*paidēraстеía*].”¹⁶⁰ E, na *República*, a atividade de Sócrates revela sua face positiva - mais que em qualquer outro diálogo, ousaríamos afirmar. Sob esta perspectiva, ao traçar com argumentos os contornos da cidade justa na *República*, Platão institui dramaticamente o culto do héroi fundador sob o signo de Sócrates. Este gesto de Platão é contínuo ao da *Apologia*, no qual o filósofo delimita o jeito e a atividade de Sócrates, cujo modelo é o único digno de ser imitado pelo jovens de Atenas.

¹⁶⁰ Marrou, H.-I. *História da Educação na Antiguidade*, p. 47.

Bibliografia

Fontes primárias

ARISTÓFANES. As Nuvens. Trad. Gilda Maria Reale Starzynski. In: **Sócrates**. 5ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1991, pp. 167-222. (Os Pensadores)

_____. **As Nuvens**. Trad. Custódio Magueijo. Edição bilíngue. Lisboa: Editorial Inquério, 1984.

LYSIAS. Against Eratosthenes. Trad. Christopher Corey. In: **Selected speeches**. Cambridge New York : Cambridge University Press, 1989.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates, precedido de, Êutifron (Sobre a piedade) e, seguido de, Críton (Sobre o dever)**. Trad. André Malta. Porto Alegre: LP&M, 2011.

_____. **Banquete**. Trad. Donaldo Schüler. Edição bilíngue. Porto Alegre: L&PM, 2010.

_____. Carta VII. In: **Diálogos**. Vol. 5. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Estadual do Pará, 1975.

_____. **Carta VII**. Trad. José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

_____. **Diálogos**. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1970.

_____. **Mênnon**. Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2001.

_____. **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 8ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1996.

PLATO. **Lysis. Symposium. Gorgias**. Trad. W.R.M. Lamb. Cambridge/ London: Harvard University Press, 1991. (LOEB Classical Library)

_____. **Laches. Protagoras. Meno. Euthydemus**. Trad. W.R.M. Lamb. Cambridge/ London: Harvard University Press, 1990. (LOEB Classical Library)

PLATON. **Charmide; Lysis**. Trad. Louis-André Dorion. Paris: Éditions Flammarion, 2004.

_____. **Introduction. Hippias Mineur. Alcibiades. Apologie de Socrate. Euthyphron. Criton**. Trad. Maurice Croiset. *Oeuvres Complètes. Tome I*. Paris: Les Belles Lettres, 1920. (Les Belles Lettres)

_____. **Hippias Majeur. Charmide. Lachès. Lysis**. Trad. Alfred Croiset. *Oeuvres Complètes. Tome II*: Paris: Les Belles Lettres, 1921. (Les Belles Lettres)

PLATONE. **La Repubblica**. A cura di Mario Vegetti. Testo greco a fronte. Milano: BUR, 2006.

PLUTARCO. **Da Educação das Crianças**. Trad. Joaquim Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008.

TUCÍDIDES. **A Guerra do Peloponeso**. Trad. Mário da Gama Kury. Prefácio de Hélio Jaguaribe. 4ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

Fontes Secundárias

ALMEIDA PRADO, Anna Lia de. Normas para a transliteração de termos e textos em grego antigo. **Revista Clássica**. Vol. 19, no.2, pp. 298-299, 2006.

BAILLY, M.A. **Abrégé du Dictionnaire Grec-Français**. Paris: Hachette, 1901.

BARROS, Gilda Naécia Maciel de. Areté e cultura grega antiga. **Videtur (USP)**, Porto - Portugal, v. 16, p. 25-36, 2002.

BIGNOTTO, Newton. O Silêncio do Tirano. In: **Revista USP**, no.37, pp.132-143, 1998.

_____. **O Tirano e a Cidade**. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.

BOLZANI FILHO, Roberto. **Ensaio sobre Platão**. 2012. 131f. Tese (Livre-docência) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

CANFORA, Luciano. **La démocratie. Histoire d'une idéologie.** Trad. Anna Colao e Paule Itoli. Paris: Éditions du Seuil, 2006.

_____. **Um Ofício Perigoso.** Trad. Nanci Fernandes e Mariza Bertoli. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

_____. **Storia Della Letteratura Greca.** 3ª reimp. Roma-Bari: Laterza Editori, 1996.

CAIN, Rebecca Bensen. **The Socratic Method. Plato's Use of Philosophical Drama.** London/New York: Continuum, 2007.

CASSIN, Barbara. Como a política é uma questão de *logos*. In: _____. **O Efeito Sofístico: Sofística, filosofia, retórica, literatura.** Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. São Paulo: Editora 34, 2005.

CHANTRAINE, Pierre. **Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire de mots.** Tomo I. Paris: Éditions Klincksieck, 1968.

_____. **Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire de mots.** Tomo II. Paris: Éditions Klincksieck, 1977.

COREY, David. Socratic Citizenship: Delphic Oracle and Divine Sign. In: **Review of Politics.** Cambridge. Vol. 67, no. 2, pp. 201-228, 2005. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/25046409>>. Consultado em 12 de Outubro de 2013.

DEACY, Susan. "Famous Athens, Divine Polis": The religious systems of Athens. In: **Companion to greek religious.** Oxford: Blackwell, 2007, pp. 221-235.

DEFRADAS, Jean. **Les Thèmes de la Propagande Delphique.** Paris: Les Belles Lettres, 1972.

DOUGHERTY, Carol. **The Poetics of Colonization. From city to text in Archaic Greece.** New York; Oxford: Oxford University Press, 1993.

EKROTH, Gunnel. *Heroe and Heroes-Cults.* In: **Companion to greek religious.** Oxford: Blackwell, 2007, pp.100-114.

EMLYN-JONES, C. Dramatic Structure and Dramatic Context in Plato's Laches. **The Classical Quarterly.** Cambridge, Vol. 49, no.1, pp. . Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/639492>>. Acessado em 14 de outubro de 2013.

FERREIRA, José Ribeiro. Educação em Esparta e Atenas: dois métodos e dois paradigmas. In: **Cidadania e paidéia**:2a. ed. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010, pp. 11-46.

FINLEY, Moses I. **Aspectos da Antiguidade**. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2006.

GIANNANTONI, Gabriele. **Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone**. Napoli: Bibliopolis, 2005.

_____. La religiosità di Socrate secondo Platone. In: A cura di Giannantoni, G. e Nancy, M. **Lezioni Socratiche**. Napoli: Bibliopolis, 1997.

GIEBEL, Marion. **O oráculo de Delfos**. Trad. Evaristo Pereira Goulart. São Paulo: Odysseus Editora, 2013.

GRENET, P. Note sur structure du Lachès. In: DIÈS, Mgr. **Melanges de philosophie grecque. Offert à Mgr. Diès par ses élèves, ses collègues e ses amis**. Paris: Vrin, 1956.

HAVELOCK, Erick Alfred. **Prefácio a Platão**. Trad. Enid Abreu Dobransky. Campinas: Papirus, 1996.

_____. The Evidence for the Teaching of Socrates. In: **Transactions and Proceedings of the American Philological Association**. Baltimore, Vol. 65, pp. 282-295, 1934. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/283034>>. Acessado em: 08 de Outubro de 2013.

HOBBS, Angela. **Plato and the Hero. Courage, Manliness and the Impersonal Good**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

JAEGER, Werner. **PAIDÉIA. A formação do homem grego**. 3ª ed. Trad. Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

KAHN, Charles. **Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form**. United Kingdom: Cambridge University Press, 1996.

KOYRÉ, Alexandre. **Introdução à leitura de Platão**. Trad. Helder Godinho. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

LARSON, Jennifer. **Ancient Greek Cults: A Guide**. New York/London: Routledge, 2007.

LIMA, Luiz Costa. **Mímesis e modernidade. Formas das sombras**. 2ª ed. São Paulo: Paz e Terra Editora, 2003.

LIMA, Paulo Butti de. A dýnamis da retórica. **Kléos. Revista de Filosofia Antiga**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, Vol. 9/10, no. 9/10, pp. 163-177, 2005/6.

LORAU, Nicole. **La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d' Athènes**. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1997.

_____. Socrate, Platon, Héraklès. Sur um paradigme héroïque du philosophe. In: _____. **Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec**. Paris: Gallimard, 1989.

MACCBE, M. A forma e os diálogos platônicos. In: Benson, Hugh (org.). **Platão**. Trad. Marco Antônio de Ávila Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011.

MARROU, Henri Irénée. **História da Educação na Antiguidade**. Trad. São Paulo: EPU, 1990, pp. 51-65.

MARTENS, Ekkehard. **A questão de Sócrates: uma introdução**. Trad. Vicente Sampaio. São Paulo: Odysseus, 2013.

NARCY, Michel. Le socratisme du Lysis: I. *philia* et *dialegethai*. In: A cura di Giannantoni, G. e Nancy, M. **Lezioni Socratiche**. Napoli: Bibliopolis, 1997.

_____. Le socratisme du Lysis: II. *proton philon* et *oikeion*. In: A cura di Giannantoni, G. e Nancy, M. **Lezioni Socratiche**. Napoli: Bibliopolis, 1997.

_____. Bons ou Maus Demônios? (a Propósito de *Lysis* de Platão). Trad. Sílvio Rosa Filho. In: **Revista Discurso**, n.30, 1999, pp. 09-23.

PIEVATOLO, M. C. Il processo a Socrate. In: **Bollettino Telematico di Filosofia Politica**. Disponível em <<http://btfp.sp.unipi.it/>>. Acesso em 12 de Setembro de 2013.

RABBÁS, Øyvind. Definitions and paradigms: Laches' First Definition. *Phronesis*. Leiden, Vol. 49, no. 2, pp. 143-168, 1994. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/4182747>>. Acessado em 24 de outubro de 2013.

ROBINSON, Richard. Plato's Consciousness Fallacy. In: **Mind**. Vol.II, no. 202, 1942, pp. 97-114.

ROMILLY, Jacqueline de. **A Tragédia Grega**. 2ª ed. Trad. Leonor Santa Bárbara. Coimbra: Edições 70, 2008.

TESSITORE, Aristide. Courage and Comedy in Plato's Laches. **The Journal of Politics**, Vol. 56, no. 1, pp. 115-133, 1994. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/2132348>>. Acessado em 24 de outubro de 2013.

TRABATTONI, Franco. L'Argomentazione Platonica. In: _____. **Attualità di Platone. Studi sui rapporti fra Platone e Rorty, Heidegger, Gadamer, Derrida, Cassirer, Strauss, Nussbaum e Paci**. Milano: Vita e Pensiero, 2009, pp. 13-37.

VRISIMTZIS, Nikos A. Pederastia. In: _____. **Amor, Sexo & Casamento na Grécia Antiga**. São Paulo: Odysseus, 2002, pp. 100-114.

VERNANT, Jean Pierre. A morte gloriosa entre os gregos. In: _____. **A Travessia das Fronteiras: Entre mito e política II**. Trad. Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

WOLFSDORF, David. Δυναμς in "Laches". **Phoenix**. Toronto, Vol. 59, no. 3/4, pp. 324-347, 2005. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/25067780>>. Acessado em 14 de outubro de 2013.

ZINGANO, Marco. L' argomento della "funzione" nella *Repubblica* di Platone. In: a cura de Cassertano, G. e Cornelli, G. **Pensare la città antica: categorie e rappresentazioni**. Casoria: Lofredo Editore, 2009.

_____. Paideia, virtud intelectual y virtud moral en la antigüedad. In: Royos Vásquez, Guillermo (org.). **Filosofía de la educación**. Madrid: Editorial Trotta, 2008.

Apêndice A

O silêncio do tirano em Platão e o silêncio de Platão em Siracusa

Em Platão, a figura do tirano permanece em silêncio, pois, nos diálogos, o que temos é apenas *um discurso sobre o tirano*.¹⁶¹ À luz das análises de Newton Bignotto, este ensaio busca aproximar a figura de Dionísio II, o tirano de Siracusa, traçada na *Carta VII*, com a reflexão platônica acerca do regime e do modo de vida tirânicos¹⁶² como um ideal negativo da vida política na cidade¹⁶³. Desta maneira, veremos o entrelaçar-se da reflexão política e filosófica com a experiência vivida em Platão.

* * *

Com a derrota de Atenas que pôs fim a Guerra do Peloponeso, em 404a.C., derrota que, a propósito, sobreveio da aliança siciliota, liderada por Siracusa com o apoio de Esparta, a democracia foi derrubada, dando lugar a uma oligarquia, ou, nas palavras de Moses Finley, dando lugar a “uma divisão do exército espartano e uma

¹⁶¹ Ver Bignotto, N. *O silêncio do tirano*.

¹⁶² *Regime político* é uma das traduções possíveis para o termo grego *politeía* que confere o título da obra central de Platão, que ficou mais conhecida por sua versão latina *Res Publica*. Além destas duas variantes, *politeía* admite como tradução o direito do cidadão, *polítēs*, e o direito da cidade, *pólis*, donde, em sentido coletivo, *politeía* pode significar a constituição de uma cidade; o modo de vida de um cidadão; ou ainda a participação do cidadão nos afazeres públicos, *tà politiká*. Ver verbete *politeía*. In: Bailly, M. A. *Abrégé du dictionnaire grec-français*.

¹⁶³ De acordo com Newton Bignotto, a tirania e a figura do tirano são traçado por Platão, em especial na *República*, como ideal negativo da vida política na cidade. Neste sentido, conforme Bignotto: “Assim como o regime ideal parece conter a plenitude da condição humana, a tirania demarca um limite negativo da existência, que não pode ser ultrapassado por ninguém que seja ainda um homem. Enquanto ideal negativo, ele tem, portanto, um papel regulador importante na vida política ao apontar para os atores políticos o sentido destrutivo a que podem conduzir suas ações, que se distanciam da busca da virtude e da justiça. Sem esse pólo negativo, a vida justa pareceria apenas um sonho de poucos. Com a análise da infelicidade do tirano chegamos a uma oposição que não apela para os bons sentimentos, mas para a realidade bruta da destruição da vida pública pela lógica dos desejos. Platão conclui, assim, de maneira luminosa seu combate contra os sofistas e os defensores da tirania, derrotando-os em seu próprio terreno. A tirania, por sua vez, ganha um relevo teórico, que não possuía no ideário grego de então. Falar da tirania revela-se uma maneira adequada de falar da própria extensão da vida política. Ideal negativo, ela nos ensina coisas que um olhar voltado apenas para os regimes ‘normais’ mostrou-se incapaz de apreender”. Ver. Bignotto, N. *O tirano e a cidade*, p. 134.

junta cruel e ditatorial (que veio a ser conhecida como os Trinta Tiranos).”¹⁶⁴ Durante o fugaz governo dos Trinta (404-401 a.C.), do qual participaram Crítias e Cármides, ambos, parentes de Platão, a cidade de Atenas atravessou um período conturbado e violento. De acordo com Finley, “os Trinta Tiranos executaram 1.500 homens, condenaram muitos outros ao exílio, e saquearam os estrangeiros ricos para seu enriquecimento pessoal.”¹⁶⁵

Por esforços de exilados e de sobreviventes, o governo dos Trinta foi derrubado, e a democracia, restaurada. “Uma de suas primeiras medidas”, segundo Finley, “foi decretar uma anistia geral, e tão poderoso era o espírito de reconciliação que mesmo Platão e Aristóteles louvaram os líderes democráticos pela medida.”¹⁶⁶ Esta *anistia modelo*, nas palavras de Nicole Loraux, fixava no tempo cronológico a interrupção da *stásis*, da divisão posta em razão dos partidos em disputa pelo poder em Atenas, e efetivamente significou “a decisão bem grega de esquecer a divisão da cidade”¹⁶⁷. Contudo, depois da queda do regime oligárquico, de acordo com Luciano Canfora¹⁶⁸, uma série de processos políticos se desenrolaram na democracia restaurada. Desta série de processos, um, sem dúvida, atormentou imensamente Platão: a condenação e morte de Sócrates¹⁶⁹, em 399 a.C..

Em seu testemunho da *stásis* em Atenas, Platão admite, na *Carta VII*, à escusa de sua juventude, que via com bons olhos o novo regime instaurado pelo governo dos Trinta, “investidos com autoridade suprema e poder absoluto.” (324d)¹⁷⁰ Assim como

¹⁶⁴ Finley, M. *Sócrates e Atenas*, p.74; Lísias, em *Contra Eratóstenes*, 5, refere-se aos oligarcas como os trinta terríveis, *hoi triákonta ponēroi*.

¹⁶⁵ Finley, M. *Sócrates e Atenas*, p.76.

¹⁶⁶ *Idem*.

¹⁶⁷ Loraux, N. *La cité divisée*, p. 27.

¹⁶⁸ Canfora, L. *Um ofício perigoso*, p.

¹⁶⁹ Na *Apologia*, em 32a-e, Sócrates mostra como ele por ações e apenas com palavras se tornou odiado por muitos. Durante o regime democrático, quando, na ocasião, ocupava o cargo de magistrado, Sócrates votou contra a condenação em bloco dos dez generais que não puderam resgatar os corpos de suas tropas na batalha naval nas ilhas de Arginusas. E, depois, durante o governo dos Trinta, Sócrates se recusa a participar da embosca para executar León de Salamina.

¹⁷⁰ Será utilizada aqui a tradução de Carlos Albertos Nunes e, para o grego, o texto estabelecido pela coleção *Les Belles Lettres*.

muitos outros jovens atenienses, ao atingir sua maioridade, Platão esperava¹⁷¹ ingressar na política e viu naquele momento uma oportunidade de participar da administração da cidade (324c-d). Efeito de sua juventude, Platão esperava que o novo regime fosse realizar a passagem de um modo de vida injusto para um modo justo, *ék adikou bíou epì dikaion tpópon* (325d). Esta esperança juvenil que levava Platão a acreditar que o governo dos Trinta operasse tal conversão talvez não fosse apenas uma idiossincrasia platônica, mas uma espécie de *slogan* oligárquico. Em *Contra Eratóstenes*, Lísias afirma que quando os Trinta tomaram o poder eles “declararam ser útil purgar os injustos e fazer a cidade e os cidadãos restantes se voltarem para a virtude (*aretê*) e a justiça (*dikaioynē*)”¹⁷².

Com a queda dos Trinta, Platão declara que ainda era acometido pelo desejo, *epithymía*, de tomar igualmente as decisões públicas e os afazeres políticos, *tà koinà kaí politikà* (325a). Nesta transição turbulenta entre o regime dos Trinta e a restauração da democracia, Platão afirma que não era de se admirar que houvesse muitos atos de vingança, *timōría*, “embora os que regressavam [do exílio] lançaram mão de muita moderação.” (325b) Foi então, neste momento atribulado na história de Atenas, que, por algum acaso, *katà tiva tykhén*, Sócrates foi levado ao tribunal por pessoas poderosas¹⁷³ (325b-c). Tendo em vista esse fato e os homens que administravam a cidade naquela ocasião, Platão afirma, na *Carta VII*, que quanto mais ele estudava as leis e os costumes, além do fato de que se tornar mais velho com o passar do tempo, mais difícil lhe parecia dirigir bem os negócios públicos (325d). Contudo, Platão nunca abandonou sua esperança de encontrar o momento oportuno, *kairós*, para agir. E este momento é vislumbrado por Platão depois de sua primeira viagem à Sicília, em 388 a.C, mais de dez anos depois da morte de Sócrates¹⁷⁴.

171

172 Lísias. *Against Eratosthenes*, 5.

173 Segundo Moses Finley, “Infelizmente, nada sabemos de importante acerca de Meleto ou Lícon, mas sabemos que Ânito era uma figura política preeminente e responsável, com uma carreira de considerável distinção e serviço à pátria. Sua participação nos faz pressupor que o julgamento foi um passo cuidadosamente pensado, e não um mero exemplo de perseguição frívola e mesquinha.” In: *Sócrates e Atenas*, pp. 72-73.

174 Canfora, L. *Um ofício perigoso*, p. 69.

Em sua primeira visita à Siracusa, Platão encontra uma cidade cheia de vícios, onde beberrões e libertinos eram a regra. Mas Díon, o jovem que impressionou Platão por sua capacidade de aprender com facilidade suas exposições orais, *lógoi legoménoi* (327b), tornou-se uma exceção entre os siracusanos. Fato este que, narrado por Platão anos depois, acabara por contribuir com a queda da tirania em Siracusa (327a). Segundo Platão, Díon decidiu não guardar para si o que havia aprendido, e o fato de discutir tais assuntos com seus concidadãos o fez perceber que ali havia muitos adeptos do seu modo de pensar. Por outro lado, Díon passou a ser odiado por aqueles que eram partidários da tirania e partilhavam seu modo de vida. E mais uma vez, aos olhos de Platão, Díon se mostrava um jovem excepcional, pois, depois de o ter frequentado, ele se recusou a viver como a maioria dos siracusanos. Com a morte do tirano Dionísio I, em 367 a.C., Díon persuade seu sucessor, Dionísio II, a enviar um navio para Atenas a fim de receber Platão em sua casa e, ao mesmo tempo, por carta, solicitava ao filósofo ateniense que retornasse imediatamente a Siracusa, pois havia chegado o momento oportuno, *kairós*, para agir (327e). Diante disso, se recusasse retornar a Siracusa, Platão não só abandonaria Díon, mas também (e sobretudo) a filosofia (328e). E, assim, impelido por laços de amizade, Platão pela segunda vez segue rumo a Siracusa.

Antes de seguir com a *Carta VII*, é importante observar que, para Platão, o regime político de uma cidade está imbricado com o modo de vida de seus cidadãos, na medida em que as leis e as instituições de uma forma de governo agem diretamente na vida dos cidadãos. No livro VIII da *República*, à luz das análises de Bignotto, Platão traça a genealogia dos regimes políticos e faz cada um deles coincidir com um *éthos* particular e correspondente. Pode-se afirmar então que, para Platão, a forma de governo condiciona o modo de vida, porém não o determina. Por isso, é possível (e recomendável) seguir um modo de vida diferente daquele que as cidades apontavam para seus cidadãos, visto que, aos olhos de Platão, “todas cidades de agora são mal administradas, pois têm legislação quase incuráveis” (326a). Esta é a razão pela qual Platão admira a renúncia de Díon ao modo de vida comum aos siracusanos que,

vivendo sob o jugo da tirania, julgavam gozar de grande felicidade (326b). Contudo, para renunciar a um modo de vida e aderir a outro melhor, é imprescindível uma *paideía* capaz de suspender os efeitos condicionantes de uma determinada forma de governo. Neste sentido, de acordo com Newton Bignotto, no livro VIII da *República*:

“Platão faz coincidir cada regime com um tipo específico de homem, que por sua vez possui uma natureza particular, marcada por desejos que, devido à própria realidade, manifestam-se e destroem-se no tempo. (...) De maneira geral, podemos dizer que a análise dos regimes e de suas transformações tem como ponto de partida a associação de cada um deles com um determinado caráter humano. (...) Na verdade, o ponto de partida é um pouco mais preciso, pois Platão procura mostrar sobretudo a coincidência do sistema de educação com a forma das constituições, tese que está em perfeito acordo com sua concepção de formação do Estado ideal (*Rep.*, 550c).”¹⁷⁵

À luz destas considerações, podemos entender melhor a tarefa de Platão em Siracusa. Esta era a grande oportunidade de Platão pôr em prática suas esperanças e convicções. “Nunca houvera uma ocasião como aquela, de vir a concretizar-se nos mesmos homens a união da filosofia e do governo das cidades.” (328a-b) Contudo, Platão estava ciente das dificuldades que encontraria pela frente, pois, tal como havia feito com Díon, era preciso persuadir o jovem tirano, Dionísio II, de abandonar seu modo de vida para seguir o caminho da reta filosofia, *orthè philosophía* (326a)

Porém, ao contrário do que havia sucedido entre Díon e Platão, por ocasião da sua primeira viagem a Siracusa, as conversas com o tirano não repercutiram como Platão esperava. Em sua segunda viagem, durante os primeiros quatro meses de estadia, Platão se limitou a ponderar as calúnias contra Díon que corriam pelo palácio do tirano. Pairava o rumor de que Díon conspirava contra o governo de Dionísio II. Na condição de suspeito, Díon é desterrado de sua pátria por Dionísio e seus bens são confiscados pelo tirano. Ainda que tudo não passasse de intrigas e boatos, segundo Platão na *Carta VII*, o tirano não era capaz de escutar as palavras de alguém que o contrariasse senão como uma ameaçadora tentativa de conspiração (346b). Por outro

¹⁷⁵ Bignotto, N. *O Tirano e a Cidade*, p.121.

lado, mesmo Platão se posicionando a favor de Díon, o tirano lhe pedia que prolongasse sua viagem por Siracusa. “Ora, todos nós sabemos que os pedidos dos tiranos são sempre decorrência da necessidade” (329e). Dionísio modifica então as acomodações de Platão e o aloja na Acrópole, donde só era possível sair com a permissão do tirano. Para todos os efeitos, Platão e Dionísio eram tidos na conta de bons amigos pela maioria dos siracusanos. Aproveitando o ensejo, Dionísio tentava se aproximar de Platão e, segundo o filósofo, com o passar do tempo, aquele foi se afeiçoando à sua maneira, *trópos*, e seu carácter, *éthos* (330a). Com o fito de conquistar sua amizade, Dionísio se aproxima de Platão ouvindo seus discursos sobre filosofia, *akoúōn tōn perì philosophían lógōn* (330b).

Entretanto, como vimos na *República*, Platão bem sabe que de nada adianta tentar persuadir alguém que se recusa escutar¹⁷⁶. Esta aproximação do tirano era movida por interesses e seus discursos sobre filosofia não surtiram efeito. Na *Carta VII*, comparando sua tarefa a de um médico que busca aconselhar um doente arredo, Platão diz ser impossível prescrever um remédio, *pharmakós*, para as cidades que viviam sob administração de um governo doente (330d-331a). Sem sucesso, Platão retorna para Atenas de sua segunda viagem a Siracusa. Depois disso, a pedidos reiterados do tirano para retornasse a Siracusa, Platão é informado por seu amigo, Arquitas de Tarento, que Dionísio andava de vento em popa com a filosofia e que aquele era o momento oportuno para embarcar rumo a Siracusa (339d). Assim, com o intuito de se certificar da inclinação filosófica do tirano, Platão cruza o mediterrâneo pela terceira e última e decide pôr Dionísio à prova:

¹⁷⁶ Vale lembrar que, no início do livro I, Sócrates e Gláucon, retornando do Pireu para o centro de Atenas, encontram Polemarco acompanhado de um grupo de amigos. Este (que por coincidência ou não é também de ascendência siracusana) quer que Sócrates e Gláucon permaneça no Pireu. “Disse então Polemarco: - Ó Sócrates, parece-me que vos estais a pôr a caminho para regressar a cidade? - E não conjeturas mal - declarei. - Ora, tu estás a ver quantos somos? - perguntou ele. - Pois não! - Pois então - replicou - ou haveis de ser mais fortes do que estes amigos, ou tendes de permanecer aqui. - Bem - disse eu - ainda nos resta uma possibilidade, a de vos persuadirmos de que deveis deixar-nos partir. - Porventura serieis capazes - replicou ele - de nos persuadir, se nos recusarmos a ouvir-vos? - De modo algum - declarou Gláucon.” (itálico nosso) (327c) Ver *República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira.

“ (...) é preciso mostrar toda extensão dos estudos filosóficos, sua natureza, as dificuldades muito próprias e quanto esforço exigem de nós. Depois de ouvir toda esta exposição, se se tratar, realmente de um amante da sabedoria e se for dotado de natureza divina, além de revelar vocação para tais estudos, ficará maravilhado com o caminho apontado e no mesmo instante decidirá a enveredar por ele e não viver de outra maneira.” (340b-c)

Contudo, os *discursos sobre filosofia* de Platão foram palavras jogadas ao vento. Tendo frequentado o filósofo por ocasião de sua segunda estadia em Siracusa, o tirano ostentava um pretense saber filosófico. No entanto, tudo não passava de uma demão de opinião superficial, “à maneira dos corpos queimados pelo sol” (340d). Como se não bastasse a pompa do tirano, orgulhoso de sua filosofia, chega aos ouvidos de Platão que aquele havia também escrito uma obra. “Posteriormente, soube que chegara a escrever um tratado acerca das questões aprendidas comigo, que ele apresentava como trabalho original, não simples reprodução de conversas com estranhos.” (341b) Platão não chegou a se certificar disto, mas aproveitou a ocasião para refletir as relações entre escrita e filosofia (341b-342a).

Diante deste quadro, Platão se vê de mãos atadas. Nada havia ali que pudesse ser feito. Ademais, uma vez que os bens de Díon haviam sido confiscados, Platão se tornou uma espécie de procurador a quem o tirano se dirigia para resolver o caso. A saída encontrada por Dionísio era vender todos os bens de Díon e restituir o montante relativo ao fisco por intermédio de Platão. Além disso, o tirano concederia a Díon o direito de viver no Peloponeso sem o estigma de exilado, sendo possível a ele visitar quando quisesse sua cidade pátria. “Mas, isso só se dará se ele não conspirar.” (346b), pondera o tirano, e, ao mesmo tempo, se Platão aceitasse estender sua estadia por mais um ano em Siracusa, até que tudo fosse resolvido (346b-d). Estarrecido, Platão pede um dia para refletir e comunicar ao tirano sua decisão. Ele sabia que recusar o pedido do tirano podia lhe custar caro e pôr a perder não só os bens de Díon, mas também sua amizade com aquele jovem excepcional e injustamente proscrito. Assim, Platão decide permanecer em Siracusa por mais um ano, mas se recusa a ser o procurador de seu amigo, pois o tirano poderia incluir o filósofo em suas artimanhas contra Díon (347c).

“Foi assim que até aquela data eu trabalhei em prol da filosofia e dos meus amigos. A partir de, então, vivemos, eu e Dionísio, da seguinte maneira: eu, olhando para fora, como um passarinho impaciente de escapar da prisão; Dionísio, excogitando algum meio de acalmar-me, porém sem entregar a menor parcela dos bens de Díon. E, contudo, a Sicília inteirinha nos tinha na conta de grandes amigos.” (348a)

Neste ínterim, Dionísio aproveita uma oportunidade para se livrar de Platão. O tirano decidiu reduzir a remuneração de parte dos mercenários que formavam seu braço armado. Estes, unindo-se aos demais, voltaram-se em represália contra a Acrópole, onde se situava o palácio do tirano. Apavorado com a reação mercenária, Dionísio decide aumentar o soldo de todo o exército. Os rumores sussurravam aos ouvidos do tirano quem havia sido o responsável por aquela rebelião. Dionísio então ordena que um mercenário ligado ao suspeito se apresentasse para que tudo fosse esclarecido. O tirano pedia ao mercenário que trouxesse seu amigo, o qual, por causa dos rumores, estava foragido. Platão que, por acaso, andava pelo jardim do palácio (onde ele estava instalado) é chamado pelo mercenário a fim de demonstrar ao tirano a conveniência de trazer o suspeito para prestar contas do boato e não para que fosse condenado sumariamente. Dando seu assentimento ao soldado, Platão é testemunha das seguintes palavras do tirano: “concordo, respondeu; ainda mesmo que seja encontrado perto de tua casa, não sofrerá nenhum incômodo, além do que acabamos de combinar.” (348e)

O suspeito é então levado para junto do tirano, o qual, sem lhe dar ouvidos, não lhe pouparia sua vida. Recorrendo a Platão, o soldado que no dia anterior se pusera de acordo com o tirano pedia que o filósofo intercedesse, pois o Dionísio não havia cumprido sua palavra. Atendendo ao pedido do soldado, Platão vai ao encontro de Dionísio, que “lançando para mim aquele olhar de tirano”, esbraveja: “Nunca fiz promessa a ninguém, me gritou; nem grande, nem pequena. Sim, pelos deuses, respondi-lhe; precisamente a respeito do que este aqui te pede que não faças. Assim dizendo, dei-lhe as costas e me retirei.” (349b-c) Depois deste episódio, o tirano arditosamente desloca Platão de seus aposentos e o instala fora da Acrópole. Graças ao

incidente, Platão se aproxima daqueles soldados que também haviam sido ludibriados pelo tirano. Novamente, Dionísio é informado que Platão passava a frequentar os mercenários e, então, decide enviar um emissário até o filósofo com fito de tirar a limpo toda aquela história. Confirmando o boato, Platão ouve do emissário que “ele [o tirano] manda dizer que procedeste muito mal, por dares mais importância a Dião e seus amigos do que a ele.” (349e) Depois disto, Platão passou a residir entre os mercenários, pois nunca mais fora reconduzido ao palácio de Dionísio. Ademais, Platão é informado que alguns soldados mais próximos a Dionísio estavam em seu encalço e que, portanto, ali residindo, corria risco de morte. Recorrendo a Arquitas, Platão envia uma carta para seu amigo de Tarento, contado o que se passara desde sua chegada. Arquitas intercede em favor do filósofo, desembarcando em Siracusa “sob o pretexto de uma embaixada oficial” (350b), e o reconduz a Atenas.

De volta ao Peloponeso, Platão reencontra Díon em Olímpia, por ocasião dos jogos. A par de tudo o que havia se passado com Platão em Siracusa, Díon decide retornar a sua cidade pátria e se vingar do tirano sob um duplo propósito: de um lado, por Dionísio ter violado as leis da hospitalidade e, de outro, por ter sido exilado injustamente pelo tirano. Com este espírito, Díon então convida Platão a participar da investida contra o poder tirânico. Mas Platão se recusa a participar deste processo que culminaria numa guerra civil.

“Já não estou em idade de associar-me com quem quer que seja numa campanha militar; de preferência, servirei como elemento de ligação entre ambos, no caso de desejardes reatar essa amizade e de vos decidirdes por algo bom; mas, enquanto só pensardes em maldades, procurai outra pessoa.” (350d)

Platão que havia testemunhado a guerra civil, *stásis*, em Atenas se vê diante de um funesto desiderato. Ele que viu naufragar seu desejo de participar da vida política ateniense, agora vê Díon a beira de tomar o poder das mãos do tirano, pondo Siracusa no mesmo caminho tomado por Atenas. Díon e os que seguiram com ele “atirando-se um contra o outro, como fizeram, só semearam desastres por toda parte.” (351a) Platão

nem mesmo contra uma tirania dá seu aval para uma investida contra o governo da cidade. Assim, a conspiração arquitetada por Díon deixaria momentaneamente a cidade sem governo, abrindo espaço para toda sorte de disputas e malezas, as quais acabaram não somente com o sonho de tornar Siracusa livre da tirania, com também puseram fim a vida de Díon. Deste modo, podemos ver o modo como a reflexão política e filosófica caminham lado a lado com a experiência vivida em Platão.

Anexo A

Normas para a transliteração de termos e textos em grego antigo

Aceita-se a citação de termos gregos isolados ou de textos com a utilização de caracteres latinos, isto é, transliterados, quando for impossível fazê-lo na sua forma original e tradicional.

As normas para as transliterações devem ser rigorosas e precisas, de forma a garantir a preservação de todos os sinais e, portanto, a possibilidade de uma leitura correta do texto citado.

As palavras transliteradas devem ser escritas em itálico.

1. As equivalências no alfabeto

α† → a	(αἰτία	>	aitía)
β– → b	(βασιλεύς	>	basileús)
γ* → g	(γίγνομαι	>	gígnomai)
δ– → d	(δῶρον	>	dō´ron)
ε† → e	(εἶδος	>	eídos)
ζ– → z	(Ζεύς	>	Zeus)
η† → ē	(ἡδύς	>	hēdýs)
θ– → th	(θεός	>	theós)
ι – → i	(ιδεῖν	>	ideîn)
κ– → k	(κέρδος	>	kérdos)
λ– → l	(λαός	>	láos)
μ– → m	(μοῖρα	>	moíra)
ν– → n	(νοῦς	>	noûs)
ξ– → x	(ξένος	>	xénos)
ο† → o	(ὁμιλία	>	homilía)

π- → p	(πίνω	>	pínō)
ρ- → r	(ἐρημία	>	erēmía)
ῥ (inicial)- → rh	(ῥόδον	>	rhódon)
σ / ς- → s	(ποίησις	>	poiēsis)
τ- → t	(τίκτω	>	tíktō)
υ‡ → y	(ὔβρις	>	hýbris)
φ- → ph	(φίλος	>	phílos)
χ- → kh	(χάρις	>	kháris)
ψ- → ps	(ψυχή	>	psykhé)
ω† → ō	(ὠμός	>	ōmós)

Observações:

† É necessário marcar a distinção entre as vogais longas e breves ε/η e ο/ω, sem o que é impossível distinguir, em texto transliterado, palavras como ἦθος (*éthos*) e ἔθος (*éthos*) ou ὤς (*hós*) e ὄς (*hós*). Em algumas palavras com iota subscrito, será necessário identificar o α longo (*ā*), conforme item IV, infra.

* Nos grupos γγ, γκ e γχ, em que o γ grafa um /n/ velar, o γ deve ser transliterado pelo n. Ex.: ἀγγελος → ángelos; νάγκη → anánkē; ἄγχω → ánhō.

‡ O υ só pode ser transliterado pelo y quando estiver em posição vocálica. Ex: ὔβρις → hýbris; λυτός → lytós. Em outros casos, quando υ é semivogal, segundo elemento de ditongo, ou segue um o longo fechado proveniente de alongamento compensatório ou de contração (os chamados falsos ditongos), o υ deve ser transliterado pelo u. Ex: εὔρημα → heúrēma, μοῦσα → moûsa, νοῦς → noūs.

2. A transliteração dos espíritos

O espírito brando não será levado em conta. O espírito rude será transliterado pelo h nas vogais ou ditongos iniciais de palavra e no ῥ. Ex.: ἡμέρα → hēméra; αἴρησις → haírēsis; ῥόδον → rhódon.

3. Grafia e posição dos acentos

O acento grave [˘], o acento agudo [ˊ] e o circunflexo [ˆ] ⁽¹⁾ devem ser colocados de acordo com as regras tradicionais, mantendo a colocação do acento agudo e circunflexo sobre o segundo elemento do ditongo. Ex.: βασιλεύς → basileús; αἴρησις → haírēsis; μοῖρα → moîra.

4. Transliteração de palavras com ι (iota) subscrito.

A transliteração só é possível com a substituição pelo i adscrito. Ex.: ἀγορᾶ → agorāi, κεφαλῆ → kephalēi, λύκῳ → lýkōi. Na transliteração de certas formas com iota subscrito, só a indicação da quantidade da vogal longa final permitirá a identificação correta da palavra grega. Ex.: λύκοι (lýkoi) ≠ λύκῳ (lýkōi); τιμαῖς (timaîs) ≠ τιμᾶς (timāîs).

ANA LIA DO AMARAL DE ALMEIDA PRADO
Universidade de São Paulo
Brasil

⁽¹⁾ Deve-se evitar o uso do sinal [~] na transliteração.