

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

ARMANDO SILVA LIMA

Platão e sua *Apologia de Sócrates*: um estudo dos elementos protrépticos da obra

São Paulo

2024

ARMANDO SILVA LIMA

Platão e sua *Apologia de Sócrates*: um estudo dos elementos protrépticos da obra

Versão Corrigida

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

Área de Concentração: Cultura, Filosofia e História da Educação.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Sidnei Pagotto-Euzebio.

São Paulo

2024

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 da Publicação

Ficha elaborada pelo Sistema de Geração Automática a partir de dados fornecidos pelo(a) autor(a)
Bibliotecária da FE/USP: Nicolly Soares Leite - CRB-8/8204

L732p Lima , Armando Silva
Platão e sua Apologia de Sócrates: - um estudo dos elementos protrépticos da obra / Armando Silva Lima ; orientador Marcos Sidnei Pagotto-Euzebio. -- São Paulo, 2024.
132 p.

Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação Cultura, Filosofia e História da Educação) -- Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2024.

1. Platão. 2. Texto protréptico. 3. Gênero judiciário. 4. Temporalidade. 5. Cenário. I. Pagotto-Euzebio, Marcos Sidnei , orient. II. Título.

Nome: LIMA, Armando Silva

Título: Platão e sua *Apologia de Sócrates*: um estudo dos elementos protrépticos da obra

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: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

AGRADECIMENTOS

À minha família, em particular, aos meus pais e ao meu grande amor, com quem pude contar a todo momento, quer seja no âmbito sentimental, quer seja na parte estrutural da vida, proporcionando tempo, conforto, organização e paz para meus estudos.

Ao meu orientador, o professor doutor Marcos Sidnei Pagotto-Euzebio, que me ensinou desde o primeiro ano de faculdade a admirar os pensadores da Antiguidade Clássica, demonstrando o quão a vida na filosofia grega exige tanto uma leitura rigorosa e lenta, quanto uma escrita direta e simples, cujo protagonismo precisa ser sempre do texto (ou seja, o texto pelo texto).

Aos professores doutores que compuseram as Bancas de Qualificação e de Defesa, Roberto Bolzani (USP), André Malta (USP) e Ticiano Lacerda (UFRJ). Tais docentes brindaram-me com uma verdadeira leitura atenta, observando no texto tanto as suas virtudes como suas limitações, as quais tentei aprimorar ao máximo possível para a elaboração da versão final desta dissertação. Por ter contado com o auxílio desses helenistas tão importantes, saliento que quaisquer equívocos que ainda permaneça neste trabalho é de minha inteira responsabilidade.

A todos os(as) professores(as) com quem tive a honra de aprender durante a minha passagem na Universidade de São Paulo, em especial, das duas faculdades essenciais para minha formação, a saber: a Faculdade de Educação (FEUSP) e a Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH).

À Celina Vivian, inestimável professora de português, com quem aprendo constantemente.

A Antônio Abujamra, *in memoriam*, cuja provocação me ensinou a ter estima pela poesia e pelo pensamento trágico, percebendo que na vida, o sucesso e fracasso são ambos impostores.

À Universidade de São Paulo, de maneira geral, que, enquanto instituição social, carrega uma relação enorme com a minha existência, uma vez que é o lugar onde meu pai trabalha, onde familiares já trabalharam, onde nasci, onde estudei, onde meu irmão estuda; enfim, é um lugar que proporcionou muitas coisas boas, tanto para mim quanto para minha família.

Por fim, embora não seja tão comum no meio acadêmico, quero deixar expresso que, sem a presença de Deus e de todos os santos nos quais acredito – em especial, em São Jorge Guerreiro –, esta dissertação não teria vindo à lume. Axé!

δικαιοσύνης μὲν οὖν καὶ σωφροσύνης καὶ ὅσα ἄλλα τίμια
ψυχαῖς οὐκ ἔνεστι φέγγος οὐδὲν ἐν τοῖς τῆδε ὁμοιώμασιν,
ἀλλὰ δι' ἀμυδρῶν ὀργάνων μόγις αὐτῶν καὶ ὀλίγοι ἐπὶ τὰς
εἰκόνας ἰόντες θεῶνται τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένος: κάλλος
δὲ τότε ἦν ἰδεῖν λαμπρόν, ὅτε σὺν εὐδαίμονι χορῶ μακαρίαν
ᾄδον τε καὶ θέαν, ἐπόμενοι μετὰ μὲν Διὸς ἡμεῖς, ἄλλοι δὲ
μετ' ἄλλου θεῶν, εἰδόν τε καὶ ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἦν
θέμις λέγειν μακαριωτάτην, ἦν ὠργιάζομεν ὀλόκληροι μὲν
αὐτοὶ ὄντες καὶ ἀπαθεῖς κακῶν ὅσα ἡμᾶς ἐν ὑστέρω χρόνῳ
ὑπέμενεν, ὀλόκληρα δὲ καὶ ἀπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα
φάσματα μούμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν ἀγῆ καθαρᾷ,
καθαροὶ ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τούτου ὃ νῦν δὴ σῶμα
περιφέροντες ὀνομάζομεν, ὀστρέου τρόπον δεδεσμευμένοι.

De justiça, entretanto, de prudência e quanto mais é
precioso para as almas, não há nenhum brilho nos símiles
daqui, mas por turvos instrumentos, de si já difíceis, poucos
vão às imagens e por elas contemplam o gênero do
imaginado; beleza porém então se podia ver brilhante,
quando em feliz coro um espetáculo de benéfica visão se
via, nós seguindo com Zeus e outros com outros deuses, e
se procedia a uma iniciação que é lícito afirmar ser a mais
beatífica de todas, a qual celebrávamos quando íntegros
éramos nós mesmos, isentos de quantos males em tempo
posterior nos aguardavam, e íntegras, simples, tranquilas e
felizes eram as aparições que iniciados contemplávamos em
luz pura, porque éramos puros e não tínhamos a marca
deste sepulcro que sobre nós agora trazendo chamamos
corpo, a ele atados como ostra à concha.

Platão, *Fedro*, 250b-c¹.

¹ Tradução de José Cavalcante de Souza, datada de 2016.

RESUMO

LIMA, A. S. *Platão e sua Apologia de Sócrates*: um estudo dos elementos protrépticos da obra. 2024. 132 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2024.

O presente trabalho investiga a maneira como Platão transformou discursivamente sua *Apologia de Sócrates* em texto protréptico. Trata-se de uma hipótese que concebe – na “forma” como o texto é escrito – um caminho para se compreender o “conteúdo exortativo” da defesa socrática. Sob esse ângulo, a interpretação que se segue é entender o gênero judiciário exibido no enredo não apenas enquanto instrumento agonístico, do qual Platão se apropria com o intuito que seu personagem Sócrates, na condição de réu, empreendesse uma arguição adequada no tribunal. Assim, além desse aspecto litigioso, argumenta-se aqui que o gênero judiciário, por intermédio de expedientes retóricos e dramáticos, fornece para a argumentação geral da obra uma função educativa (de conversão pedagógica), que induz o leitor (ou ouvinte) a nutrir interesse pela “filosofia”. Visando demonstrar de que modo isso se procede, a pesquisa divide-se em dois eixos, quais sejam: (i) o estudo acerca da temporalidade do discurso forense; (ii) a análise das características principais do cenário do tribunal. Com base nesses dois tópicos, observar-se-á como Platão ofertou a seu protagonista Sócrates uma performance multifacetada na trama, a saber: atuando tanto como orador que se defende das acusações, quanto como soldado designado por deus de Delfos a realizar uma elocução laudatória de sua atividade filosófica na cidade.

Palavras-chave: Platão; texto protréptico; gênero judiciário; temporalidade; cenário.

ABSTRACT

LIMA, A. S. *Plato and his Apology of Socrates*: a study of the protreptic elements of the work. 2024. 132 p. Dissertation (Master in Education) – Faculty of Education, University of São Paulo, São Paulo, 2024.

This dissertation investigates how Plato discursively transformed his *Apology of Socrates* into a protreptic text. It is a hypothesis that conceives – in the “form” in which the text is written – a way to understand the “exhortative content” of the Socratic defense. From this angle, the interpretation followed is to understand the judicial genre displayed in the plot not only as a agonistic instrument, of which Plato appropriates himself with the intention that his character Socrates, in the condition of defendant, would undertake a proper defense in court. Besides this litigious aspect, it is argued here that the judicial genre, through rhetoric and dramatic expedients, provides for the general argumentation of the work an educational function (of pedagogical conversion), which induces the reader (or listener) to take an interest in “philosophy”. In order to demonstrate how this is done, the research is divided in two axes: (i) the study of the temporality of the forensic discourse; (ii) the analysis of the main characteristics of the courtroom scenario. Based on these two topics, we will observe how Plato offered his protagonist Socrates a multifaceted performance in the plot: acting, thus, both as an orator who defends himself against the accusations and as a soldier designated by the god of Delphi to perform a laudatory elocution of his philosophical activity in the city.

Keywords: Plato; protreptic text; judiciary genre; temporality; scenario.

ADVERTÊNCIAS

No tocante às citações de obras da Antiguidade Clássica, optou-se por utilizar o recurso da nota de rodapé com o intuito de referenciar os estudiosos que produziram as edições traduzidas para a língua portuguesa. Além disso, os textos estabelecidos (gregos e latinos) citados na pesquisa foram todos extraídos de materiais oriundos do seguinte *site*: www.perseus.tufts.edu.

No que concerne às citações de obras modernas (estudos críticos), as referências também se encontram no espaço da nota de rodapé. No caso de bibliografia que não possui versão traduzida para a língua portuguesa, optou-se por disponibilizar o trecho original acompanhado de uma tradução da autoria do presente pesquisador. Nesta parte, a tradução é apresentada, na maioria das vezes, entre colchetes. Há casos, em menor grau, em que se utiliza a tradução no próprio corpo do texto e, em sequência, apresenta-se em nota de rodapé o texto original do autor então citado.

Por fim, informações mais completas em relação à bibliografia empregada nesta dissertação podem ser encontradas, como de praxe, ao final do trabalho, na seção Referências.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 Objetivos do trabalho	11
2 Pressupostos teóricos	19
3 O que é um texto protréptico? Problemas, delimitações e critérios	22
CAPÍTULO 1 - ACUSAÇÃO E SUA VERSÃO DE PASSADO	25
1.1 Introdução	25
1.2 A versão de passado dos acusadores “antigos”	26
1.3 A versão de passado dos acusadores “oficiais”	38
1.3.1 A versão antidemocrática de Sócrates	39
1.3.2 A versão ateísta de Sócrates	45
1.4 Apotrética	50
CAPÍTULO 2 - DEFESA E SUA VERSÃO DE PASSADO	56
2.1 Introdução	56
2.2 Introdução ao episódio do Oráculo de Delfos	58
2.2.1 Episódio do Oráculo de Delfos (20c4-24b2)	61
2.2.2 Sócrates não é um filósofo naturalista, Sócrates não é um sofista	66
2.2.3 Sócrates não é ateu.....	68
2.3 Episódios sobre a vida cívica de Sócrates (28b3-34b5)	75
2.4 Protrética tradicional	84
CAPÍTULO 3 - CENÁRIO	89
3.1 Introdução	89
3.2 Tribunal e o tumulto	92
3.2.1 Hipótese sugerida: inversões de <i>topoi</i> forenses	98
3.3 Tribunal e a clepsidra	109
3.4 Tribunal como palco de batalha	114
CONCLUSÃO	120
REFERÊNCIAS	124

INTRODUÇÃO

1 Objetivos do trabalho

Ao leitor acostumado com a oratória ática não é surpresa encontrar numerosos artifícios do gênero judiciário na “forma” da versão platônica de *Apologia de Sócrates*. É manifesto o modo como Platão exhibe uma composição discursiva tripartite, a saber: primeiramente, a defesa *stricto sensu* (17a1-35d8); em segundo, a contrapena (35e1-38b9); e, em terceiro, a despedida (38c1-42a5). Conforme Émile de Strycker e Simon R. Slings, dentre os discursos indicados, o primeiro – e, por extensão, o mais longo – é um modelo de redação forense, cuja escrita encontra-se organizada em cinco partes, quais sejam: “proêmio” (προοίμιον, 17a1-18a6); “proposição” (πρόθεσις, 18a7-19a7); “refutação” (λύσις, 19a8-28b2); “digressão” (παρέκβασις, 28b3-34b5); e, por último, “peroração” (ἐπίλογος, 34b6-35d8)².

Acrescente-se a isso o fato de que o texto mantém uma moldura narrativa praticamente monológica, traço, por sinal, bastante comum nas redações dos logógrafos da Atenas democrática. A rigor, trecho dialógico em que existe na ação a conversa do protagonista com outro interlocutor somente consta em uma oportunidade, qual seja: no contexto do “interrogatório” (ἐρώτησις, 24c9-28a1)³, instante em que Meleto entra em cena para responder aos questionamentos feitos por Sócrates.

Ademais, a obra, em sua estrutura geral, desfruta de particularidades que, posteriormente, com a publicação da *Retórica* aristotélica⁴, tornaram-se padrões do gênero judiciário, haja vista o enredo apresentar elementos como:

- (i) A aplicação de meios de persuasão – (ἦθος), (λόγος), (πάθος) – classificados como

² Strycker e Slings (1994, p. 21-25).

³ Adota-se aqui a opção de Burnet (1924, p. 186), o qual, por sua vez, determina o início do “interrogatório” (ἐρώτησις) em 24c9. Assim sendo, discordamos, neste caso, tanto do posicionamento de Strycker e Slings (1994, p. 23), que consideram o princípio desta etapa forense em 24b3; quanto do posicionamento de Smith (1995, p. 372-388), que sinaliza a abertura desta fase em 24c4.

⁴ É necessário ter cautela ao utilizar a *Retórica*, de Aristóteles, a fim de analisar textos de Platão, em razão do velho risco de anacronismo. Embora haja dificuldade em se estabelecer precisamente as datas dos diálogos, sabe-se que as obras platônicas são anteriores à *Retórica*. Ora, o mestre da Academia faleceu, aproximadamente, entre os anos de 347-346 a.C.; por outro lado, segundo Kennedy (1963, p. 84-85, n. 73), a referida obra aristotélica só viria a ser concluída e revisada por volta de 335-330 a.C. Existe, dessa forma, uma questão cronológica que obviamente não pode ser menosprezada. Contudo, mesmo com o prenúncio do anacronismo, parece ser quase inevitável – quando se trata de investigar a retórica em Platão – tomar emprestado conceitos canônicos que são próprios de Aristóteles, até mesmo para efeito de comparação, tentando encontrar pontos semelhantes e divergentes entre os dois filósofos. Não é de espantar, então, que muitos helenistas adotaram, com o devido cuidado, os conceitos do estagirita como baliza teórica para compreender os expedientes eloquentes da *Apologia de Sócrates*. Basta notarmos alguns estudos surgidos nas últimas décadas, dos quais aqui cita-se alguns: os artigos de McCoy (2008), Tennant (2015), Brandão (2015), Perysinakis (2022); além do livro supracitado de Stricker e Slings (1994).

três expedientes de “provas técnicas” (ἔντεχνοι πίστεις)⁵, os quais são elaborados com base no discurso do orador no local em que este se apresenta;

(ii) O comparecimento de “provas não técnicas” (ἄτεχνοι πίστεις)⁶, aquelas que se afiguram como preexistentes, não sendo produzidas a partir da capacidade discursiva (e inventiva) do orador. Das cinco *písteis* arroladas por Aristóteles, Sócrates não recorre ao recurso dos contratos da cidade, e tampouco se beneficia de declarações extraídas de escravos que só as emitiram mediante tortura. A despeito desses detalhes, o restante das provas é por ele adotado, a saber: o apelo às leis, o apelo ao juramento e também a convocação de testemunhas;

(iii) O “juiz” (δικαστής) atuando como “ouvinte” (ἀκροατήν) e “espectador” (θεωρός), tornando-se aquele incumbido de julgar o passado do orador em questão⁷;

(iv) A participação das partes contendentes: acusação *versus* defesa⁸;

(v) Um tempo voltado a discutir ações atinentes ao passado⁹;

(vi) Um “objetivo/fim” (τέλος) cujo propósito se fundamenta em procurar e discernir o “justo” (δίκαιον) e o “injusto” (ἄδικον)¹⁰;

(vii) A presença de uma performance esperada de Sócrates enquanto orador no tribunal no tocante à questão de admissibilidade da culpa, nunca reconhecendo que suas condutas foram intencionalmente injustas; pois, como complementa Aristóteles, se porventura o orador admitisse tal intenção, não haveria a necessidade de um julgamento¹¹;

(viii) E, enfim, a inserção do “interrogatório” (ἐρώτησις)¹², momento em que Sócrates aproveita para enfraquecer a denúncia de Meleto. Além disso, neste contexto, alguns estudiosos consideram que Sócrates se utiliza de outros expedientes retóricos que, posteriormente, seriam também associados à *Retórica* aristotélica, como, por exemplo, o uso do entimema demonstrativo¹³.

⁵ Aristóteles, *Retórica*, I, 1356a1-33. Toda citação da *Retórica* referida no texto é da tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena (2015).

⁶ Aristóteles, *Retórica*, I, 1375a22-1377b12.

⁷ Aristóteles, *Retórica*, I, 1358b2-6.

⁸ Aristóteles, *Retórica*, I, 1358b6-13.

⁹ Aristóteles, *Retórica*, I, 1358b13-20. Para fins didáticos, cf. Grimaldi (1980, p. 81-82).

¹⁰ Aristóteles, *Retórica*, I, 1358b20-28.

¹¹ Aristóteles, *Retórica*, I, 1358b29-32.

¹² Aristóteles, *Retórica*, III, 1419a1-1419b9. Acerca de o “interrogatório” ser uma regra essencialmente forense, cf. Kennedy (2006, p. 246-247).

¹³ Como atenta Perysinakis (2022, p. 160): “In the interrogation, Meletus insists that Socrates corrupts the youth intentionally (25d5). Socrates’ reply is: “I do not believe you, Meletus, and I do not think anyone else does either. On the contrary: either I do not corrupt the youth, or if I do, I do so unintentionally. In either case, you lie. And if I corrupt them unintentionally, it is not the law to bring action here for that sort of mistake, but rather to instruct and admonish in private” (25e5–26a5). In Meletus’ cross-examination, Plato uses the topos of demonstrative [enthymeme] from opposites (*ek tōn enantiōn*), according to which “one should look to see if the opposite [predicate] is true of the opposite [subject], [thus] refuting the argument if it is not, confirming it if it is” (*Rh.* 1397a7–10, Kennedy). [Tradução: “No interrogatório, Meleto insiste que Sócrates corrompe

De imediato, ao se considerar a quantidade razoável de características forenses inseridas no texto, pode-se imaginar que Platão, propondo-se a manter a tão necessária verossimilhança do enredo, recorre a um gênero considerado externo à filosofia, tendo em conta que seu discurso pronunciado no tribunal requer, em certa medida, uma estrutura retórica adequada. Espera-se, por esse ângulo, até mesmo para fins dramáticos, que o personagem Sócrates, ao se tornar o réu naquela circunstância, seja capaz de mostrar ao público que os juízes estavam prestes a cometer uma injustiça caso o condenassem. E, ato contínuo, há a expectativa, por parte do leitor, de assistir Sócrates submetendo seus adversários a um constante escrutínio, de modo a contestar, enquanto acurado agonista, os diferentes tipos de imputações declaradas na narrativa: fossem os preconceitos elaborados pelos acusadores “antigos”, liderados especialmente por Aristófanes; fosse a acusação “oficial” orquestrada por Meleto, Lícon e Anito.

Entretanto, ao sair das possíveis questões literárias e caminhar em direção ao “conteúdo”, cabe uma questão que eventualmente alguns críticos já fizeram em outros contextos¹⁴, qual seja: à primeira vista, não seria estranho a Platão enquanto conhecido opositor da retórica adotar em sua escrita o gênero judiciário? Tal pergunta impõe-se devido a uma série de passagens de diálogos que se destinaram a demonstrar o quão a filosofia era distante do discurso forense, bem como de tudo que se relacionava àquele gênero, como, por exemplo, o espaço do tribunal. A procedência desse distanciamento pode ao menos ser explicada com base em três tipos de críticas presentes em diferentes textos, sendo elas:

(i) Crítica à retórica: em que o gênero judiciário enquanto discurso apresenta-se desprovido de valores ancorados na justiça e na verdade, tornando-se, simultaneamente, uma enunciação produtora de verossimilhança, adulação e crença. Razão pela qual se abre brecha para o depoente ousar declarar falso testemunho, dispondo-se a ajudar o orador a refutar o adversário. Pretexto este pelo qual também o orador sente-se confortável para justificar as atitudes injustas perante a outra parte que lhe acusa. Neste sentido, ambiciona apenas ser absolvido e ir em busca de uma vida de prazer destituída de castigo, sem ter a prioridade de examinar moralmente a fundo se suas ações são, de fato, erradas; no intuito, inclusive, de não incorrer no erro novamente (cf. *Fedro*, 272d-273a; *Górgias*, 454e-455a, 471e-472a, 479a-e,

intencionalmente a juventude (25d5). A resposta de Sócrates é: “Eu não acredito em você, Meleto, e acho que ninguém mais acredita também. Pelo contrário: ou não corrompo a juventude, ou, se o faço, faço-o sem querer. Em ambos os casos, você mente. E se eu os corromper involuntariamente, não é lei trazer ação aqui por esse tipo de erro, mas sim instruir e admoestar em particular” (25e5–26a5). No interrogatório de Meleto, Platão usa o topos do demonstrativo [entimema] dos opostos (*ek tōn enantiōn*), segundo o qual “deve-se olhar para ver se o oposto [predicado] é verdadeiro do oposto [sujeito], [assim] refutando o argumento se não for, confirmando-o se for” (*Rh.* 1397a7–10, Kennedy)].

¹⁴ Rowe (2007, p. 86-87).

521e-522a; e *República*, 405a-c, 517d-e);

(ii) Crítica sobre o espaço institucional: em que o tribunal é retratado como cenário predileto da multidão. Há, por assim dizer, no momento do julgamento, o protagonismo de diversos cidadãos, todos dotados do poder da palavra: seja na posição de parte, isto é, na hora de defender e acusar; seja na posição de juiz, precisamente no instante de emitir a sentença; seja na posição de audiência, ao observar a resolução do litígio e, por conseguinte, participar do caso por intermédio do “barulho e/ou tumulto” (θόρυβος) que, a depender do teor (aprovação/desaprovação), atrapalha o desenvolvimento do raciocínio do orador (cf. *República*, 492b-c; *Leis*, 876a-b);

(iii) Crítica comportamental: em que o orador é retratado como escravo, embora formalmente fosse homem livre. Esse rebaixamento do estatuto cívico tem muito a ver com o tempo de fala restrito da clepsidra e com o modelo de educação valorizado naquele local, cujos efeitos práticos não permitiam ao orador enunciar o discurso que lhe viesse à mente. Portanto, desse modo, ele era obrigado a submeter a sua inteligência ao crivo do juiz, ou seja, ao seu senhor no tribunal, aquele a quem ele precisava cativar, almejando, ao final da sessão, ter uma sentença a seu favor (cf. *Teeteto*, 172c-176a).

Para além do *corpus platonicum*, a percepção de que o gênero judiciário não combina com a filosofia é, do mesmo modo, reforçado pela tradição doxográfica. Um exemplo disso é o episódio anedótico relatado por diferentes autores da Antiguidade no que diz respeito aos momentos precedentes ao julgamento de Sócrates (cf. Cícero, *Do orador*, 1. 231; Quintiliano, *Instituição Oratória*, 2.15.30 e 11.1.11; Valério Máximo, *Feitos e Ditos Memoráveis*, 6.4(ext).2; Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 2.40-41; Estobeu, *Antologia*, 3.7.56)¹⁵. Os testemunhos, apesar de apresentarem variações superficiais¹⁶, em substância, dispõem o mesmo conteúdo: informam que o referido filósofo, sob a condição de réu, dispensou uma “apologia” (ἀπολογία) escrita pelo logógrafo Lísias. O motivo da recusa é simples: embora a arguição escrita por Lísias seja ornamentada, jurídica e persuasiva, esta é desprovida de um componente basilar – a filosofia. Sob essa perspectiva, a moral da anedota sinaliza que a beleza e uma maior possibilidade de absolvição não configurariam argumentos suficientes para Sócrates escolher a defesa de Lísias em detrimento das demais. Em suma, era preciso aliar o “gênero judiciário” em benefício da “filosofia”, de modo a não sobrepor uma categoria discursiva em prejuízo da outra.

¹⁵ Sobre o mapeamento desses testemunhos, toma-se como referência os trabalhos de: Magalhães-Vilhena (1984, p. 45-46, nota 1); Rossetti (2011, p. 50, nota 1); Hunter (2012, p. 109-112).

¹⁶ Acerca das breves variações entre os testemunhos, cf. Prince (2019, p. 500).

As advertências inseridas naqueles diálogos platônicos agregadas ao cabedal informativo produzido pela doxografia, presumivelmente, exerceram um forte impacto na interpretação dos estudiosos modernos que se dedicaram a analisar a finalidade do gênero judiciário na *Apologia* platônica. Neste sentido, basta verificar como parte significativa de comentários sobre a obra – desde final do século XIX, com a publicação da edição da *Apologia* de James Riddell, passando pela edição canônica de John Burnet datada do início do século XX e, mais tarde, com o surgimento de fartos artigos dedicados ao tema – apresenta considerações que, *grosso modo*, eram de feição descritiva e comparativa; isto é, trata-se de trabalhos que efetuaram o mapeamento de *topoi* forenses e, posteriormente, com base no levantamento, empreenderam a confrontação de expedientes retóricos que estavam presentes tanto na *Apologia* quanto em outras peças oratórias do período clássico ateniense (V-IV a.C.).

Nesse escopo, os comentadores direcionaram suas preocupações com maior intensidade para a “forma”, sem se atentarem à possibilidade de a retórica forense exercer uma séria função filosófica no âmbito da lógica interna da narrativa, de modo a impactar de maneira efetiva no “conteúdo” da obra. Aliás, grande parcela dessa vertente crítica, nos raros momentos em que apontou alguma utilidade da retórica, somente destacou que Platão havia se apropriado do gênero judiciário para fins paródicos, mirando satirizar todos aqueles pensadores (logógrafos) que escreviam arguições para os tribunais atenienses¹⁷.

A perspectiva hermenêutica capitaneada por estudiosos como James Riddell e John Burnet, embora prestigiada, não esgota as interpretações com relação ao uso que Platão fez do gênero judiciário. Há, nas últimas décadas, autores que começaram a avaliar, em sua integralidade, componentes poéticos e retóricos constituídos nos diálogos (em outras palavras: de modo a atuar como eixo não apenas estético do texto, mas também como parte constitutiva da filosofia de Platão). No âmbito da *Apologia*, por exemplo, existem nomes representativos dessa abordagem, tais como Émile de Strycker e Simon R. Slings (1994), Christopher Rowe

¹⁷ Tal como ressaltado no corpo do texto, é inquestionável a importância dos trabalhos de Riddell e Burnet acerca da presença da retórica forense no texto. De modo resumido, Riddell (1867, p. 12-14) realizou um estudo de mapeamento e de cotejamento, no qual encontrou, a partir de textos escritos por oradores áticos (Lísias, Iseu, Ésquines e Isócrates), artifícios retóricos que eram similares aos que Platão empregou em sua *Apologia* (especialmente, no âmbito do proêmio). Burnet (1924, p. 146-147), na esteira de Riddell, também empreende essa avaliação comparativa no âmbito do proêmio, de maneira que seu parecer adicional foi identificar que Platão poderia estar utilizando o gênero judiciário com o intuito de parodiar os outros oradores. A apreciação de Burnet tornou-se hegemônica no decorrer do tempo, uma vez que variados estudiosos começaram a aceitá-la como modo de leitura para entender os elementos retóricos na *Apologia*: cf. Allen (1980, p. 5-6); Seeskin (1982, 94-105); Colaiaco (2001, p. 31). Em um primeiro momento, não há motivos para se criticar a interpretação de Burnet e de todos aqueles estudiosos subsequentes que interpretaram o uso que Platão fez do gênero judiciário como paródia. O problema com essa concepção é a sua restrição, pois se entende que, para além do tom paródico, o gênero judiciário tem uma funcionalidade filosófica para o texto. De resto, para outras críticas sobre a paródia na *Apologia*, cf. Hackforth (1933, p. 55-57); Brickhouse e Smith (1990, p. 49-57).

(2007) e Marina McCoy (2008). Cada qual a seu modo elaborou estudos mirando compreender o valor filosófico de uma obra escrita sob formato de peça judiciária. Vejamos resumidamente as características dos trabalhos desses críticos:

De longe, o estudo de Strycker e Slings (1994) é o mais extenso, isso porque estes autores organizaram uma edição minuciosamente comentada da *Apologia*, sob os moldes similares da edição clássica de Burnet (1924). Cada seção do texto, do primeiro ao terceiro discurso, vem acompanhada de análises filológicas e filosóficas. É nesse entremeio que os estudiosos acham espaço para desvendar a atribuição do gênero judiciário na obra, respaldando-se em uma preferência interpretativa em que os componentes dramáticos, sintáticos e filosóficos estão associados (ou submetidos) a um contexto retórico.

Já o trabalho de Rowe (2007) é diferente, pois sua estrutura é de capítulo vinculado a um livro. O que, naturalmente, pressupõe que o estudioso não irá tecer comentários acerca de cada passagem da *Apologia*, mas sim se dedicar a um ponto específico da obra. Pois bem, nessa delimitação, a preocupação se volta sobretudo à questão de conceber a *Apologia* como “manifesto filosófico”, ou seja, como um documento exortativo à filosofia. Nesse ímpeto, Rowe não tem muito interesse em averiguar os *topoi* retóricos presentes no texto, já que seu interesse vai na direção de compreender o modo como Platão adequa o gênero judiciário a seus propósitos protrépticos, ainda que com a ciência de que tal gênero é reconhecido por ser antagonico ao discurso filosófico¹⁸.

Por fim, o estudo de McCoy (2008) é parecido, em termos de estrutura, com o de Rowe. Há, em seu livro, um capítulo dedicado ao texto da *Apologia*¹⁹, já nas seções subsequentes do trabalho são analisados outros diálogos, a saber: *Protágoras*, *Górgias*, *República*, *Sofista* e *Fedro*. Uma premissa interessante do livro reside em criticar uma corrente

¹⁸ Em suma, Rowe (2007, p. 87) interpreta que o discurso forense, no período do século IV a.C., apresentar-se-ia para o “ateniense médio” na condição de texto mais apreensível em comparação com um diálogo filosófico, o que facilitaria a *Apologia* ser considerada uma obra de “manifesto”, tendo em vista que sua mensagem teria alcance maior para um público não apenas ilustrado. Notemos o trecho: “Plato – I surmise – chose the genre of the defence speech (both because he wanted to reconstruct the sort of defence the best speech-writer might have put up for Socrates and) because it offered an opportunity to address the *Athenians*, and not just some self selecting group of educated readers. (This too, of course, fits well with my use of the term *manifesto*.) So the point is not so much that Plato is ‘distorting’ his message, as that he is putting it in such a way as to allow it to be understood as widely as possible. The very choice of genre might help here: people would have been far more used to forensic speeches than to philosophical dialogue”. [Tradução: “Platão – eu suponho – escolheu o gênero do discurso de defesa (tanto porque ele queria reconstruir o tipo de defesa que o melhor escritor de discursos poderia ter feito para Sócrates) quanto porque oferecia uma oportunidade de se dirigir aos atenienses, e não apenas a um grupo autosselecionado de leitores instruídos. (Isso também, é claro, encaixa-se bem com meu uso do termo manifesto.) Portanto, o ponto não é tanto que Platão esteja “distorcendo” sua mensagem, mas que ele está a colocando de maneira a permitir que ela seja compreendida o mais amplamente possível. A própria escolha do gênero pode ajudar aqui: as pessoas estariam muito mais acostumadas com discursos forenses do que com diálogos filosóficos”].

¹⁹ McCoy (2008, p. 23-55).

de comentadores que identificam a possibilidade de separar a “filosofia” e a “sofística” por critérios que, no limite, são discursivos, como, por exemplo, a clássica dicotomia entre “dialética” e “erística”. A autora aponta a dificuldade em proceder a tal separação, uma vez que, de acordo com essa lógica, deveríamos pressupor que há um método fixo presente tanto na “filosofia” como naquilo que Platão considera ser a “sofística”. É sob esse prisma que McCoy compreende a obra *Apologia*. Em relação a esse texto, a comentadora identifica que Sócrates emprega sua filosofia no tribunal utilizando-se de expedientes que a tradição considera tipicamente provenientes da sofística, tais como o “argumento de probabilidade” (εἰκόζ) e o “descrição de caráter” (ἠθοποιῖα). Além disso, o trabalho de McCoy apresenta um estudo comparativo entre a *Apologia* e a *Defesa de Palamedes* escrita por Górgias.

É, portanto, tendo em mente a maneira como esses comentadores supracitados operaram em seus respectivos trabalhos que se orienta teórica e metodologicamente esta dissertação. Em particular, o padrão de pergunta desta pesquisa guia-se proximamente do questionamento feito por Rowe (2007). Ou seja, pretende-se aqui compreender: de que modo o gênero judiciário oferece expedientes discursivos e dramáticos que propiciam a Platão transformar um texto formalmente de defesa em categoria de obra “exortativa” à filosofia²⁰?

Agora, para responder a essa indagação, a hipótese que se institui na presente pesquisa é pensar que toda obra exortativa, para se constituir enquanto tal, necessita cumprir uma função persuasiva, dado que ela tem a propensão de induzir o leitor/ouvinte a se converter a determinado modo de pensar e agir. No caso da *Apologia*, interpretamos que a própria estrutura forense presente no texto fornece essa condição persuasiva, ou melhor, propicia aquilo que alguns estudiosos denominam de “retórica protréptica”²¹. E para demonstrar tal conjectura,

²⁰ Em um primeiro momento, pode parecer inusual para o leitor da *Retórica* aristotélica um trabalho que analise o gênero forense como chave interpretativa para investigar uma obra protréptica. Isso porque, ao categorizar os três gêneros de discurso retórico – o judiciário, epidíctico e o deliberativo –, Aristóteles enfatiza que cada um deles desempenham uma dupla função, qual seja: o judiciário acusa e defende; o epidíctico vitupera e elogia; já o deliberativo exorta e dissuade (*Retórica*, I, 1358b6-13). Ora, em uma leitura apressada, o leitor poderia pensar que seria somente o gênero deliberativo a categoria retórica a se preocupar com a questão protréptica. Contudo, é necessário dispor de certa precaução. Na passagem em que Aristóteles insere a exortação/dissuasão no gênero deliberativo, a ideia que o filósofo estabelece não tem a ver com conversão pedagógica para filosofia. Ela é, digamos, pragmática, representando apenas uma noção de persuasão, tal como pontuam alguns comentadores, dentre os quais, Jordan (1986, p. 314): “The rhetorical manuals offer little help towards a sharper definition of the rhetorical features of philosophie protreptic. Terms such as *protropê* or *protreptikon* do appear regularly in the manuals, but only with their ordinary sense of persuasion. So Aristotle says that deliberative speeches are persuasive or dissuasive—to men *protrôpe*, to de *apotrôpe*”. [Tradução: “Os manuais retóricos oferecem pouca ajuda para uma definição mais precisa das características retóricas da filosofia protréptica. Termos como *protropê* ou *protreptikon* aparecem regularmente nos manuais, mas apenas com seu sentido comum de persuasão. Assim, Aristóteles diz que os discursos deliberativos são persuasivos ou dissuasivos – to men *protrôpe*, to de *apotrôpe*”].

²¹ Embora Platão se mantenha no anonimato enquanto autor, tornou-se comum o público geral e também muitos intérpretes pressuporem que as falas de Sócrates como personagem representam, diretamente ou em grande medida, aquilo que Platão pensa como filosofia. Uma das principais justificativas desse grupo para sustentar tal

serão analisados dois aspectos do gênero judiciário, os quais, por vezes, passam despercebidos da crítica, quais sejam: (i) a temporalidade do discurso judiciário direcionada ao passado; e (ii) os elementos cenográficos do tribunal, como, por exemplo, sonoridade do espaço, regras de funcionamento da instituição, tipos de liturgia adequados e inadequados ao ambiente, etc.

Quanto ao mais, ao optar por esse caminho, estrutura-se o presente trabalho em três capítulos. No capítulo I (sob o título “Acusadores e sua versão de passado”) bem como no capítulo II (intitulado “Defesa e sua versão de passado”), centra-se a observação sobre o aspecto temporal do gênero judiciário. O propósito aqui é evidenciar que o gênero judiciário, enquanto retórica destinada a esclarecer e a relatar circunstâncias do pretérito, concede a Platão expedientes literários que possibilitam ao personagem Sócrates, em meio à arguição, retomar certos feitos de sua vida como “filósofo”. Ao considerar com atenção a dimensão temporal do gênero judiciário, deseja-se sustentar, a esta altura inicial da pesquisa, que a envergadura protréptica da *Apologia* encontra sua devida força motriz nas ações virtuosas feitas por Sócrates em seu passado em Atenas. À vista disso, quando o réu discorre sobre episódios de outrora – como, por exemplo, o famoso caso do Oráculo de Delfos, ou mesmo em sua participação como hoplita nas Batalhas de Potidea, Délio, Anfípolis –, há que se ter em mente que ali existe uma finalidade paidêutica, a saber: a de apresentar a filosofia não apenas como forma elevada de intelectualismo, apartada do cotidiano da cidade, mas também como forma de vida modelar, cuja palavra é acompanhada da ação. É precisamente com base nesses exemplos e em tantos outros citados ao longo da defesa que os atenienses presentes no julgamento são convidados, ainda que a muito custo, a conhecerem minimamente os

hipótese recai em critérios históricos, pressupondo, por exemplo, que Platão, enquanto discípulo, conservaria, em determinados diálogos, quase que de modo integral o pensamento de seu mestre Sócrates. No entanto, nos últimos tempos, outros autores começaram a verificar problemas nesses critérios históricos empregados para analisar os textos platônicos, e então, apresentaram novos argumentos para entender os motivos pelos quais o leitor assume o personagem Sócrates como um possível porta-voz do autor Platão. Um desses argumentos é compreender os diálogos munido de uma “retórica protréptica”. Em síntese, esse modelo de retórica tem a ver com a capacidade de Platão de utilizar um cabedal argumentativo convincente, que faz com que o leitor adira, a princípio (e, por vezes, sem perceber), às proposições de Sócrates como as mais virtuosas, em detrimento das posições de outro interlocutor. O caso da *Apologia* é exemplar para se pensar tal concepção, pois ali o leitor não pressupõe, em qualquer momento, que Sócrates seja culpado. Mesmo o filósofo tendo sido condenado, o leitor tende a interpretar que os atenienses foram injustos com o réu, quer fossem os juízes, quer fossem os acusadores. Assim, nesse texto, a “retórica protréptica” foi eficaz na medida em que conseguiu vincular a atividade filosófica de Sócrates como realização virtuosa (bela e boa), a qual a cidade de Atenas não soube valorizar. Para informações aprofundadas acerca dos temas aqui aludidos, cf. (i) West (1979, p. 71, nota 1), que mapeia um extenso número de intérpretes que acharam injusto o julgamento que findou na condenação de Sócrates; (ii) Mossé (1990, p. 152-157), que apresenta, de modo sucinto, como as tradições posteriores igualmente consideraram injusto o referido momento, iniciando com autores da Antiguidade romana, e, depois, passando por teóricos da Idade Média e, à frente, findando com os filósofos pertencentes ao contexto do iluminismo francês; (iii) Yunis (2007, 1-26), que explica o sentido de “retórica protréptica” na *República* platônica (estudo no qual nos amparamos teoricamente para a compreensão de “retórica protréptica” na *Apologia*); e (iv) Collins II (2015, p. 1-42), que examina a função da retórica nas obras exortativas de Platão e de Sócrates.

benefícios de uma vida virtuosa destinada à filosofia. Contudo, a fim de se entender adequadamente a mencionada vida virtuosa, torna-se necessário, anteriormente, compreender as acusações; por isso, o capítulo I da presente dissertação dedicar-se-á a analisar as principais denúncias promovidas tanto pelos acusadores “antigos” como pelos acusadores “oficiais”; ao apresentá-las, passa-se, em seguida, a destacar, especificamente no capítulo II, a versão de passado de Sócrates sob o ponto de vista da defesa, segundo a qual o réu é o “modelo” (παράδειγμα, 23b1) a ser seguido pelos demais.

Por fim, o capítulo III (denominado “Cenário”) trata de sustentar a proposição de que as particularidades cenográficas da *Apologia* impulsionam dramaticamente o conteúdo protréptico exposto por Sócrates. Para tanto, verifica-se, em um primeiro momento, que há a existência de um clima hostil para com o réu, condição esta costumeira em enredos ambientados em tribunais. Tal espaço já tensionado se agrava ainda mais em decorrência de Sócrates não se limitar a se comportar como um simples indiciado no pleito. Uma das razões para isso acontecer reside na opção eleita pelo autor da obra: Platão, ao passo que introduz no texto certas técnicas discursivas da retórica forense, também acaba por alterar *topoi* consagrados do referido gênero, em razão de seus propósitos filosóficos. Nessa direção, ele faz com que o réu, frente as autoridades, não adote uma postura “padrão” de subserviência, a qual talvez poderia lhe render uma absolvição. Assim, ao contrário desse modo de agir adulator, acha-se, no desenrolar do enredo, uma diferenciada postura do protagonista: Sócrates, em vez de tão somente se defender do processo, passa também a examinar, enquanto filósofo, as atuações e os posicionamentos dos juízes. Ao apresentar esse aspecto beligerante do tribunal ateniense, o intuito é enfatizar que a adversidade imposta pelo cenário concede à trama uma circunstância comovente, a qual, por sua vez, possibilita ao leitor interpretar o personagem Sócrates não apenas como “incriminado”, mas, antes, enquanto homem que personifica a imagem do “herói” disposto a morrer por um princípio délfico.

2 Pressupostos teóricos

Após ter sido evidenciado o escopo geral desta dissertação, torna-se necessário afirmar que esta pesquisa se filia a uma linha teórica que interpreta o gênero ao qual Platão se vinculou – Σωκρατικοί λόγοι²² – enquanto categoria discursiva mimética híbrida. Assim, entende-se aqui que a prosa platônica sofre influências de múltiplas classes poéticas e

²² Aristóteles, *Poética*, 1447b11.

retóricas da Antiguidade helênica, gêneros literários que inclusive eram, até aquele momento, bem mais estabelecidos no ambiente cultural ateniense²³.

Perdura, no meio do processo intertextual, uma noção de temporalidade, cuja influência de “autores” que surgiram primeiramente na *paideia* inspira – ainda que de modo delongado – aqueles que porventura venham a existir posteriormente. Nesse movimento, a tradição poética e prosaica que alvorece com os “antigos” (em princípio, com os aedos épicos e, em seguida, com os tragediógrafos, historiadores, comediógrafos, retóricos etc.) estabelece uma interferência sobre os “novos” (Platão e seus contemporâneos do século IV a.C.). Logo, a estes últimos cabe sujeitar-se ao jogo estético e moral de seus antecessores, entender como funciona a tradição, assimilar sua *forma mentis*, com o intento de, somente depois, constituir-se como prosador de um novo gênero que estava emergindo em Atenas²⁴.

²³ Os estudiosos indicam alguns motivos que fizeram com que Platão incorporasse em seus diálogos outros gêneros literários. Dentre as principais justificativas, uma tem a ver com a necessidade de o autor adequar sua escrita perante o seletor público que, até então, em pleno século IV a.C., não estava tão acostumado a ler ou a ouvir uma prosa filosófica. Sobre esse assunto, Charalabopoulos (2012, p. 64-65) comenta: “Throughout his long life Plato was producing dialogues by appropriating and transforming a variety of discourses, particularly the language of the tragic and comic poets. He was addressing his work to an audience educated in and by the theatrical culture and therefore sensitive to the poetics of drama. The presence of a dramatist who was not competing in the public festivals but went on building his own literary world in a silent dialogue with the playwrights would have hardly been left unnoticed. Evidently the interplay between Plato’s dialogues and the works of the Attic stage goes beyond the limits of a simple intertextuality. As a literary writer Plato has repeated one of the two original contributions of the first tragedians, namely the syncretism of genres. Dramatic poetry had integrated epic recital, lyric song and iambic trimeters into a new synthesis and developed into the all-embracing poetic literary genre of the classical period. The dialogues, it may be claimed, incorporate most of the existing types of discourse in verse and prose alike. Plato consistently exposes the polyphony of his text, underlining thereby his advantage over the poets: by using prose he was able to ‘absorb’ a broader spectrum of discourses and therefore produce a fuller version of an all-embracing literary genre”. [Tradução: “Ao longo de sua longa vida, Platão produziu diálogos apropriando-se e transformando uma variedade de discursos, particularmente a linguagem dos poetas trágicos e cômicos. Dirigia sua obra a um público educado na e pela cultura teatral e, portanto, sensível à poética do drama. Dificilmente passaria despercebida a presença de um dramaturgo que não competia em festivais públicos, mas ia construindo seu próprio mundo literário em diálogo silencioso com os dramaturgos. Evidentemente, a interação entre os diálogos de Platão e as obras do palco ultrapassa os limites de uma simples intertextualidade. Como escritor literário, Platão repetiu uma das duas contribuições originais dos primeiros trágicos, ou seja, o sincretismo dos gêneros. A poesia dramática integrou o recital épico, a canção lírica e os trímetros iâmbicos em uma nova síntese e se desenvolveu no gênero literário poético abrangente do período clássico. Os diálogos, pode-se afirmar, incorporam a maioria dos tipos existentes de discurso em verso e prosa. Platão expõe consistentemente a polifonia de seu texto, sublinhando assim sua vantagem sobre os poetas: ao usar a prosa ele foi capaz de ‘absorver’ um espectro mais amplo de discursos e, portanto, produzir uma versão mais completa de um gênero literário abrangente”].

²⁴ No que diz respeito à concepção de influência, Magalhães-Vilhena (1984, p. 366-368) acrescenta: “Quando os λόγοι Σωκρατικοὶ se constituíram como gênero da literatura filosófica e como forma específica da μίμησις em prosa, tinham já atrás de si uma actividade literária considerável. A comédia antigui, com Aristófanes, o seu nível mais alto. Ésquilo, Sófocles e Eurípidés tinham elevado a tragédia à sua forma suprema na Antiguidade. [...] De fato, quando os λόγοι Σωκρατικοὶ apareceram, a prosa ática já concorrência, desde o último terço do Vº século, à prosa jónia para a expressão do pensamento. Filha da epopeia, a historiografia não estava já nos seus primeiros ensaios. Depois de Hecateu, Heródoto tinha já dado a conhecer suas ἱστορίαι, ‘ponte que dos logógrafos conduz a Tucídides’. E Tucídides transmite aos que vieram depois dele, pela narração, despojada do carácter heroico da epopeia, como uma aquisição definitiva, a narração objectivamente fiel dos sucessos e dos revezes atenienses. E a mais antiga das prosas gregas, como pôde dizer Wilhelm Nestle, é apenas uma transposição das histórias lendárias transmitidas pelos poetas, numa forma amétrica. Se a linguagem dos mimos

Ao ilustrar esse ponto, tenciona-se apenas notabilizar certa consideração, a qual há tempos variados críticos já vêm constatando, qual seja: a de que a escrita de Platão não surge de uma “tábula rasa”. Isto é, o mestre da Academia era um homem atento à tradição literária que o antecedeu, tão diligente que não se furtava a incorporar em seus diálogos gêneros de verso e prosa, ainda que também os criticasse severamente. Por essa e por outras razões, o adorno contido no texto impacta de modo significativo no fôlego especulativo e exortativo externado pelos personagens de Platão²⁵.

É daí, portanto, que subsiste a ideia de compreender a retórica forense na *Apologia de Sócrates* para além de seu âmbito estilístico, de maneira a assumir como preceito a suposição de que esse gênero faculta a Platão ferramentas discursivas que transformam uma peça de alegação na qualidade de texto protréptico, o qual convida o ouvinte e/ou leitor para a filosofia.

de Sófron é algo de intermediário entra a prosa e a poesia (como notaram Christ e Croiset), se há alguma coisa de comum entre os mimos e os diálogos socráticos, as elegias e o épico, a lírica, a tragédia e a comédia, e se este alguma coisa é a imitação, os Σωκρατικοὶ λόγοι, que pelo seu carácter imitativo pertencem à poesia no sentido que Aristóteles dá a esta palavra, pela sua forma literária, pela sua estrutura e até pelas suas intenções são um gênero particular de drama. São um drama filosófico em prosa que comporta certos laivos de comédia, de tragédia e de mimo e que ademais se liga às dissertações teóricas dos sofistas sobre a dialéctica considerada como processo de exposição filosófica e como método, e às obras em prosa em que eles a empregaram”.

²⁵ Sobre considerar os diálogos como categoria literária dramática e/ou intertextual, tal fato já se tornou tendência sólida dentre os comentadores, basta observar a quantidade de trabalhos nacionais e internacionais que tratam sobre esse assunto: Nightingale (1995), Blondell (2002), Szlezák (2005), Press (2007), Rowe (2007), Cain (2007), Lopes (2008), Erler (2012), Charalabopoulos (2012) e Hunter (2012). Para uma análise histórico-literária dos discursos socráticos e suas relações com outros gêneros literários, cf. Rossetti (1977; 2011), Clay (1994), Kahn (1996) e Magalhães-Vilhena (1984; 1998). É igualmente oportuno frisar que, na fortuna crítica platônica, nem sempre os aspectos literários tiveram a atenção devida. A respeito do assunto, Press (2007, p. 5-6) pontua: “Disciplinary divisions and specialization in higher education lead students to suppose that philosophy, whatever it is, is something different and distinct from literature. This is not entirely incorrect. Philosophy does emphasize arguments about highly general (universal, conceptual) matters while literature is about stories, plays, poetry, their language, structures and meaning or message. Much Plato scholarship, assuming a strict division like this, considers the arguments apart from their literary and dramatic setting on the assumption that this is a valid procedure. The literary and dramatic aspects are taken to be the ‘form’, and this is to be strictly separable from the arguments, which are the ‘content’. In this way of thinking about things, philosophers would be interested only in the arguments of the dialogues, while philologists, students of ancient literature, would study the details of language, characters, setting and action”. [Tradução: “As divisões disciplinares e a especialização no ensino superior levam os alunos a suporem que a filosofia, o que quer que seja, é algo diferente e distinto da literatura. Isso não é totalmente incorreto. A filosofia enfatiza argumentos sobre assuntos altamente gerais (universais, conceituais), enquanto a literatura trata de histórias, peças de teatro, poesia, sua linguagem, estruturas e significado ou mensagem. Muitos estudiosos de Platão, assumindo uma divisão estrita como essa, consideram os argumentos separados de sua configuração literária e dramática na suposição de que esse é um procedimento válido. Os aspectos literários e dramáticos são considerados a ‘forma’, e isso deve ser estritamente separável dos argumentos, que são o ‘conteúdo’. Nessa forma de pensar as coisas, os filósofos estariam interessados apenas nos argumentos dos diálogos, enquanto os filólogos, estudiosos da literatura antiga, estudariam os detalhes da linguagem, personagens, cenário e ação”].

3 O que é um texto protréptico? Problemas, delimitações e critérios

Do ponto de vista do “conteúdo”, entendemos que o texto protréptico em Platão é aquele que consegue trazer como mensagem uma marca educativa de mudança de vida para seu público²⁶. Isso significa dizer que a mensagem contida nesse modelo de obra tem a ambição de despertar uma transformação tanto no comportamento quanto nos ideais da pessoa à qual tal mensagem se destina. Para tanto, Platão, mirando causar essa conversão, normalmente realiza dois movimentos, a saber: o primeiro é o que podemos chamar de “aprotréptico”, ocasião em que Sócrates identifica quais são as possíveis categorias paidêuticas prejudiciais na vida do homem na cidade; o segundo é o intitulado “protréptico

²⁶ Essa marca educativa pode ser percebida na maneira pela qual Platão mobiliza a ideia de “exortação” (προτροπή) em seus textos. No *Eutidemo*, Platão faz Sócrates contar para Críton uma conversa ocorrida no Liceu. Apesar de ter estado presente no local, Críton não escutou o debate, somente conseguiu visualizar o filho de Axíoco, Clíncias, o qual, por sua vez, sentou-se ao lado de Sócrates. Por essa razão, no dia seguinte, Sócrates resolve contar a história detalhadamente a seu amigo; nesse sentido, relata, então, que seus dois interlocutores principais eram uns tais homens estrangeiros, provenientes de Quios, conhecidos pelos nomes de Eutidemo e Dionísodoro, os quais esbanjavam sabedoria erística por onde passavam e praticamente pareciam saber de tudo: eram lutadores de pancrácio, conhecedores da eloquência judiciária, além de entenderem bastante sobre assuntos de guerra (271c-d; 272b-c; 273c). Um dos irmãos ainda chega a complementar a lista de saberes, comentando que eles também sabiam ensinar uma matéria mais preciosa – a “virtude” (ἀρετήν, 273d8). É neste momento em que surgem os termos derivativos da palavra “exortação” (προτροπή). Vejamos: i) encantado com toda essa proficiência, especialmente aquela concernente à virtude, Sócrates solicita aos irmãos Eutidemo e Dionísodoro uma demonstração de como exortar o jovem Clíncias para filosofia, neste instante surge pela primeira vez o verbo προτρέψαιτε (275a1), que representa uma ideia de exortação vinculada tanto à noção de “filosofia” (φιλοσοφίαν, 275a1) quanto ao “cuidado da virtude” (ἀρετῆς ἐπιμέλειαν, 275a1-2); ii) após a primeira *epideixis* dos irmãos, visando demarcar um contraste entre o discurso filosófico e o discurso erístico, Sócrates associa a noção protréptica enquanto conhecimento sapiencial (τὴν προτρεπτικὴν σοφίαν, 275c5-6); iii) insistindo para que os irmãos cumprissem seriamente a “demonstração protréptica” (ἐπιδείξατον προτρέποντε, 278d2), Sócrates volta a lembrá-los do binômio “sabedoria/virtude” (σοφίας τε καὶ ἀρετῆς ἐπιμεληθῆναι, 278d3) como objetivo principal dessa modalidade argumentativa; iv) terminada a primeira *epideixis* de Sócrates, em que discute de maneira séria com o jovem Clíncias o tema da felicidade, o protagonista salienta que aquele era o “modelo” (παράδειγμα, 282d4) de “discursos protrépticos” (τῶν προτρεπτικῶν λόγων, 286d6); por fim, já para o final do diálogo, v) momento em que Sócrates já parou de narrar o que ocorrera no Liceu. Nessa situação, Críton, que acabara de ouvir toda a história relatada pelo filósofo, confessa ao amigo que diante de tantos outros compromissos, preocupou-se pouco com a educação de seu filho Critóbolo, não sabendo como “exortar” (προτρέπω, 307a2) seu descendente para a “filosofia” (φιλοσοφίαν, 307a2). Já nos diálogos ditos apócrifos, encontramos no *Clitofonte* mais informações sobre os termos ora aludidos. No momento em que realiza uma observação sobre os “discursos” (λόγοις, 408b8) de Sócrates, o personagem homônimo atesta que os argumentos ali contidos são os “mais protrépticos” (προτρεπτικωτάτους, 408c2), pois o ajuda a despertar do sono. Em seguida, em tom mais crítico aos discursos de Sócrates, Clitofonte enfileira uma série de perguntas que não serão respondidas nos diálogos, dentre as quais, há uma em que o personagem homônimo indaga de que modo a “exortação” (προτροπήν, 408d3) socrática ajudaria o homem a seguir pelo caminho da “virtude” (ἀρετήν, 408d4). Em seguida, Clitofonte também questiona como seria possível “exortar/convertir os que ainda não se encontram exortados/ convertidos” (τοὺς μὴ πῶ προτετραμμένους προτρέπειν, 408d6). No mais, os termos que restaram demarcam, em menor ou em maior grau, os significados já expostos anteriormente (προτρέπειν, 410b5; προτρεπτικῶν, 410d2; προτετραμμένος, 410d3; προτρεπτικῶ, 410d4; προτετραμμένω, 410e5; προτετραμμένω, 410e6); todos apresentam alguma relação paidêutica, externando como algo quase indissociável a filosofia e a virtude enquanto objetos de interesse do *logos protreptikos*. Assim, embora Clitofonte critique esse modelo de linguagem, ao salientar que Sócrates somente oferece o encorajamento para seguir a vida justa e virtuosa, ele não compartilha outras instruções concretas para que o interlocutor possa seguir esse modo de existência filosófico; o vocabulário aplicado ajuda o leitor a assimilar que o discurso exortativo (quer seja este eficiente ou não), guarda, por assim dizer, uma expectativa do público que enxerga nesse tipo de elocução um meio de ensino.

tradicional”, instante em que Sócrates exorta um modo de vida paidêutico, de modo a encorajar o leitor/ouvinte a adentrar para um novo “mundo” que, a partir da virtude, o conduz a uma felicidade²⁷.

Já do ponto de vista da “forma”, a grande dificuldade de todo intérprete no momento de estudar uma obra protréptica reside em procurar entendê-la como um “gênero autônomo”²⁸, que tem suas características formais e teóricas quase independentes de tudo o que circulou na época em que supostamente foi criada. Assim, quando o intérprete empreende esse esforço, ele se depara com alguns problemas fundamentais. Talvez, o principal deles resida na ideia de unidade. Ora, caso pensemos em alocar as obras exortativas sob uma categorização de gênero, supõe-se que, no mínimo, os autores que se dedicaram a esse modelo de escrita apresentem certas similitudes poéticas (e ou retóricas), além de alguma afinidade epistemológica. Contudo, não é o que ocorre na prática. Um dos motivos para isso acontecer está na quantidade de autores que a doxografia (via sobretudo Diógenes Laércio) e a crítica moderna consideram que escreveram com base nesse estilo de prosa. Nomes como Antístenes, Isócrates, Platão, Aristipo, Mônimo de Siracusa, Aristóteles, Teofrasto, Demétrio de Falero, Aristão de Quios, Perseu de Cítio, Cleantes, Crísipo de Solos, Posidônio, um epicurista anônimo que escreveu um protréptico preservado no papiro de Herculano, Cícero, Sêneca, Imperador Augusto, Clemente de Alexandria, Jâmblico e Temístio são algumas figuras que frequentemente são arroladas quando se aborda esse assunto²⁹. Não é necessário muito esforço para notar na lista a falta de similitude entre os autores; a propósito, basta verificar a distância temporal entre os personagens citados e as diferentes escolas filosóficas às quais eles pertencem para perceber minimamente o tamanho de tais dessemelhanças.

Ante a essa dificuldade de lidar com a representação de “gênero autônomo”, consideramos mais prudente trabalhar de modo mais circunscrito, interpretando o texto exortativo a partir das ferramentas discursivas que o autor ora estudado emprega em cada texto. No caso específico de Platão, isso se dá por meio tanto do “quadro textual” quanto do “quadro interno”³⁰. Ademais, pode-se supor que as características literárias de um texto

²⁷ Acerca desse duplo movimento argumentativo, tomamos parcialmente como inspiração a forma com que Collins (2015, p. 45-144) trabalha essa dicotomia (protréptica/apotréptica) no *Eutidemo*.

²⁸ Slings (1999, p. 67, nota 117) é o principal estudioso que defende a ideia de um gênero protréptico apartado de outros gêneros, ou seja, independente, dotado de regras próprias.

²⁹ Listamos os nomes com base nas informações presentes no trabalho de Jordan (1986, p. 309-333).

³⁰ A expressão “quadro textual” é uma maneira de demarcar os níveis de leitura que o intérprete pode estabelecer nas obras de Platão, tal como frisa Cain (2007, p. 4): “One may look at Socrates' speech, his way of conducting himself and how he treats his interlocutors from the internal perspective of the dramatic action and characterization, and become fully engaged with the arguments on this level, or one may pull back and look at the dramas from the external, textual perspective in which Plato, the author, communicates with his readers. It is necessary and important for the purposes of this study to recognize that interpreting the dialogues as dramatic,

protéptico em Platão segue o mesmo padrão do gênero literário ao qual o filósofo pertence, os Σωκρατικοί λόγοι. Se a categoria maior – a filosofia, que é o propósito da exortação – se manifesta em uma zona mesclada a outros *logoi*, por conseguinte, parece ser razoável que o texto protréptico enquanto subcategoria também contenha tais características heterogêneas. Não admira, assim, que os textos interpretados como protrépticos entre platonistas, ainda que reúnam o traço dialógico enquanto ponto de similitude dramática, sejam destoantes entre si em outros enfoques poéticos, como se pode constatar nos casos de *Eutidemo* (caracterizado pela influência da poesia cômica) ou de *Lísis* (marcado pela influência do gênero encomiástico)³¹, apenas para citarmos alguns exemplos destoantes da *Apologia*.

Por entendermos no “conteúdo” da *Apologia* a presença tanto da parte “apotrética” (vinculada à versão dos acusadores e aos ideais paidêuticos a que estes aderem), como da parte “protrética tradicional” (associada à versão de Sócrates e ao seu modelo paidêutico chamado “filosofia”), bem como por constatar, no tocante à “forma”, as ingerências de outros gêneros literários (como, por exemplo, a retórica forense), acreditamos, por essas duas razões, termos critérios razoáveis para tentarmos compreender a *Apologia* enquanto obra protrética nos moldes particulares de Platão.

artistically bound texts enables a reader to make fruitful use of both perspectives or layers of meaning. Hence, I distinguish between two frames or orders of reading the dialogues: the first-order reading I refer to as the 'internal frame' or 'dramatic level', and the second-order reading I refer to as the 'textual frame' or 'literary level'. As readers, we may engage ourselves at either level or on both at the same time. Once we step beyond the internal frame of the dialogue and recognize the hermeneutic aspects of the Platonic text, it will be possible to consider what Socrates says and does as involving us in Plato's literary purposes, his critical motivations, his artistic creativity and resourcefulness of imagination, and his magical play of language. Outside of the internal frame, it will be easier for readers to see how we are involved as students of Plato and become a part of his pedagogical intentions. [...] As readers we are members of Socrates' and Plato's audiences. We listen to Socrates speak and we read Plato”. [Tradução: “Pode-se olhar para o discurso de Sócrates, sua maneira de se comportar e como ele trata seus interlocutores a partir da perspectiva interna da ação dramática e da caracterização, e se envolver totalmente com os argumentos neste nível, ou pode-se recuar e olhar para os dramas da perspectiva textual externa em que Platão, o autor, se comunica com seus leitores. É necessário e importante para os propósitos deste estudo reconhecer que interpretar os diálogos como textos dramáticos e artisticamente vinculados permite ao leitor fazer uso frutífero de ambas as perspectivas ou camadas de significado. Assim, eu distingo entre dois quadros ou ordens de leitura dos diálogos: a leitura de primeira ordem que eu chamo de 'quadro interno' ou 'nível dramático', e a leitura de segunda ordem que eu chamo de 'quadro textual' ou 'nível literário'. Como leitores, podemos nos engajar em qualquer nível ou em ambos ao mesmo tempo. Uma vez que ultrapássemos a estrutura interna do diálogo e reconheçamos os aspectos hermenêuticos do texto platônico, será possível considerar o que Sócrates diz e faz como algo que nos envolve nos propósitos literários de Platão, suas motivações críticas, sua criatividade artística e desenvoltura de imaginação, e seu jogo mágico de linguagem. Fora do quadro interno, será mais fácil para os leitores ver como estamos envolvidos como alunos de Platão e nos tornamos parte de suas intenções pedagógicas. [...] Como leitores, somos membros do público de Sócrates e Platão. Ouvimos Sócrates falar e lemos Platão”].

³¹ A respeito da influência da comédia no *Eutidemo*, cf. Sermamoglou-Soulmaid (2014); no que concerne à influência do gênero encomiástico no *Lísis*, cf. Nightingale (1995). Para compreender de modo mais detalhado os elementos protrépticos das duas obras, cf. Cain (2007, p. 32-55).

CAPÍTULO 1 - ACUSAÇÃO E SUA VERSÃO DE PASSADO

1.1 Introdução

A perda de interesse (e de sentido teórico) pela “questão socrática”³² ocasionou, por parte da erudição especializada, a predisposição em estudar de modo segmentado a figura de Sócrates; isto é, na impossibilidade de compreendê-lo historicamente, uma vez que ele nada escreveu, os estudiosos evitaram encontrar certo pensamento “puro” associado à pessoa histórica daquele que é considerado o “pai da filosofia”³³. Em vez da leitura historicista, os críticos começaram a escrutiná-lo congruente um enfoque mais “fechado”, com base na visão dramática/filosófica dos autores que lhe utilizavam como personagem. Assim, sob essa nova linha, denominações como “Sócrates aristofânico”, “Sócrates platônico”, “Sócrates xenofônico” tornaram-se corriqueiras; cada qual a sua maneira, corresponde a um “novo” Sócrates mediado pelo olhar daquele que escreve.

Tal entendimento ganhou força dentre os estudiosos na medida em que a figura de Sócrates retratada por esses autores da Antiguidade demonstra muitas diferenças entre si (aliás, até mesmo obras de um único autor como Platão apresentam igualmente desacordos relevantes sobre o personagem Sócrates)³⁴, restando-se praticamente inviável o estudo

³² A “questão socrática” tem a ver com a dificuldade dos estudiosos de identificarem informações seguras sobre o pensamento e a vida de Sócrates, uma vez que este nada escreveu. Logo, tentavam encontrar pistas biográficas a partir de testemunhas díspares, tais como Aristófanes, Platão e Xenofonte. Ocorre que referida tarefa é hercúlea, uma vez que o Sócrates retratado por esses autores ostenta muitas divergências entre si, caracterizando um arco de vícios e virtudes dessemelhantes. E é natural que isso aconteça, uma vez que Aristófanes, com a sua comédia, bem como Xenofonte e Platão, com os seus *logoi sokratikoi*, estavam realizando “produções miméticas”, textos que, por princípio, são obras imitativas, carregadas de inventividade. Ora, esse é um dos clássicos imbróglis que revela como a “questão socrática” se apresenta como falso problema, pois, para ser resolvido, seria necessário o intérprete adotar uma “fonte mimética”, a fim de lê-la como “fonte histórica”.

³³ Sobre a tradição que atribui a Sócrates o título de “pai da filosofia”, cf. Dorion (2011, p. 7-9).

³⁴ Para um estudo introdutório sobre as divergentes imagens de Sócrates, cf. Magalhães-Vilhena (1984, p. 145-329) e Dorion (2011, p. 26-95). Contudo, vale ressaltar que, se limitarmos a nossa análise apenas a Platão, chegaremos à conclusão de que o próprio autor evidenciou várias personas sobre o personagem, o que dificulta obter uma imagem homogênea de Sócrates, mesmo utilizando como base de informações somente uma fonte, tal como salienta Press (2007, p. 34): “Plato’s Socrates is a literary creation, not the historical Socrates. Plato uses verisimilitude, likeness to the historical Socrates, to enhance the impact of his character on the audience. Plato’s Socrates is at different moments heroic, ironic, erotic, daemonic, witty, acerbic, memorable, entertaining, interrogative, competitive, inspiring, incisive, pious, critical, inquisitive and exhortative. He is consistently intellectualistic, a defender of traditional values while redefining them. He is capable of embarrassingly plain speaking and equally of elevated, abstract, complex speaking, of argument-making, mythmaking, joke-making and storytelling”. [Tradução: “O Sócrates de Platão é uma criação literária, não o Sócrates histórico. Platão usa a verossimilhança, a semelhança com o Sócrates histórico, para aumentar o impacto de seu personagem no público. O Sócrates de Platão é, em diferentes momentos, heroico, irônico, erótico, demoníaco, espirituoso, mordaz, memorioso, divertido, interrogativo, competitivo, inspirador, incisivo, piedoso, crítico, inquisitivo e exortativo. Ele é consistentemente intelectualista, um defensor dos valores tradicionais enquanto os redefine. Ele

comparativo entre as diferentes versões do protagonista.

Apesar disso, há uma exceção quando se trata da *Apologia* platônica, pois nessa obra Platão apresenta Aristófanes como um dos responsáveis por criar a imagem negativa de Sócrates na cidade, a tal ponto de ter afetado a apreciação de uma parcela significativa de atenienses. Por essa razão, Platão chega a apresentar duas categorias de acusadores, a saber: uma ligada ao comediógrafo, acusadores estes tratados como os mais “antigos”; e uma outra associada ao processo propriamente dito, acusadores representados por Meleto, Lícon e Anito. Em face disso tudo, se um dos objetivos deste trabalho é compreender a versão da defesa de Sócrates (aquela cuja vida do personagem torna-se um instrumento importante para a exortação à filosofia), faz-se necessário antes conhecer a interpretação dos detratores, e, por consequência, a fim de esmiuçar tal visão, faz-se mister recuar ao “Sócrates aristofânico”. Tendo-se em conta os requisitos alegados, neste capítulo vamos perquirir a versão de Sócrates sob o ponto de vista de Aristófanes, versão esta presente em *As Nuvens*; o objetivo aqui é entender como essa imagem impacta na lógica interna da *Apologia*, sendo praticamente uma fonte de inspiração para os acusadores “oficiais”.

1.2 A versão de passado dos acusadores “antigos”

A primeira informação relevante na *Apologia* quanto ao passado de Sócrates encontra-se no contexto dos acusadores “antigos”. Explicitamos a circunstância: no início da defesa, Sócrates enfatiza que está sendo difamado e denunciado por duas classes de acusadores, sendo estes os “oficiais”, figurados por Anito, Lícon e Meleto, e os “antigos”, representados por numerosos homens. A partir dessa divisão, o réu destaca as diferenças que o obrigam a reservar cuidado maior no tocante aos acusadores “antigos” em comparação com os “oficiais”. Tal preocupação acentuada para com os “antigos” se deve, preliminarmente, por quatro motivos, os quais são apresentados, em grande parte, na passagem 18a7-e4:

Primeiro: porque no grupo dos acusadores “antigos” havia homens responsáveis pela educação das crianças em Atenas. Isso equivale a dizer que os juízes, sob a condição de cidadãos daquela comunidade, em algum momento de suas vidas, também foram instruídos e persuadidos por esses varões, sobretudo na infância e adolescência. Por conseguinte, em razão do processo formativo, aprenderam valores morais e conservaram preconceitos convergentes ao modo de pensar da aludida classe de detratores.

é capaz de falar embaraçosamente simples e igualmente de falar elevado, abstrato e complexo, de argumentar, criar mitos, fazer piadas e contar histórias”].

Segundo: porque já faz tempo que os acusadores “antigos” estão acusando Sócrates; o réu, por sua vez, nunca conseguiu se defender dos ataques, dado que esses acusadores eram em grande número e o denunciavam não no espaço propício para isso, isto é, no tribunal. Sócrates, portanto, por um longo período, viu-se em uma contenda na qual não conhecia o rosto do adversário. Em virtude dessa condição, a citada categoria de denunciantes se manifesta como mais nociva, pois, salvo aquele momento do julgamento, Sócrates não encontrou meios legais para refutá-los.

Terceiro: porque esses acusadores “antigos”, além de influírem sobre os juízes, do mesmo modo foram capazes de manipular os acusadores “oficiais”. Logo, a denúncia depositada por Meleto, a qual o texto da *Apologia* igualmente arrola (cf. 24b8-c1, 26b4-5), configura-se apenas como resultado final de preconceitos insuflados pelo grupo predecessor.

Quarto: pelo conteúdo grave das acusações. Observemos a seguir as descrições das denúncias:

Σωκράτης σοφὸς ἀνὴρ, τὰ τε μετέωρα φροντιστῆς καὶ τὰ ὑπὸ γῆς πάντα ἀνεζητηκῶς. καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν.	(i) “Sócrates, homem sábio, pensador das coisas suspensas no ar, e que tem investigado tudo que há sob a terra, e que torna superior o discurso inferior”. (18b7-c1) ³⁵
“Σωκράτης ἀδικεῖ καὶ περιεργάζεται ζητῶν τὰ τε ὑπὸ γῆς καὶ οὐράνια καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν καὶ ἄλλους ταῦτα ταῦτα διδάσκων.”	(ii) “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 a outros essas mesmas coisas.” (19b4-c1)
“τὰ μετέωρα καὶ τὰ ὑπὸ γῆς” καὶ “θεοὺς μὴ νομίζειν” καὶ “τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν.”	(iii) “as coisas suspensas no ar e as sob a terra, e a não crer em deuses, e a tornar superior o discurso inferior.” (23d5-7)

Os três excertos supradestacados revelam os momentos principais da arguição em que Sócrates põe em saliência as denúncias dos acusadores “antigos”. Além disso, não se pode negar que, dentre os abundantes acusadores dessa classe, na defesa o réu somente faz questão de nomear formalmente Aristófanes, denominando-o primeiramente de “poeta cômico” (κωμωδοποιὸς, 18d2) e, em seguida, alcunhando-o pelo nome “Aristófanes” (Ἀριστοφάνους, 19c2). A singularidade não é inesperada, embora saibamos da existência de outros comediógrafos que dedicaram suas obras a vituperar a figura de Sócrates, como se pode constatar inclusive por meio da doxografia contida em *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, obra escrita por Diógenes Laércio:

³⁵ Toda citação da obra *Apologia de Sócrates* referida no texto é da tradução de André Malta (2008).

<p>ἔδόκει δὲ συμποιεῖν Εὐριπίδῃ: ὅθεν Μνησίμαχος οὕτω φησί, Φρύγες ἐστὶ καινὸν δρᾶμα τοῦτ' Εὐριπίδου, ...ᾧ καὶ Σωκράτης τὰ φρύγαν' ὑποτίθησι. καὶ πάλιν, "Εὐριπίδας σωκρατογόμφους."</p> <p>καὶ Καλλίας Πεδήταις: α. Τί δὴ σὺ σεμνὴ καὶ φρονεῖς οὕτω μέγα; β. Ἐξεστὶ γάρ μοι: Σωκράτης γὰρ αἴτιος.</p> <p>Ἀριστοφάνης Νεφέλαις: Εὐριπίδῃ δ' ὁ τὰς τραγωδίας ποιῶν τὰς περιλαλούσας οὕτως ἐστὶ, τὰς σοφάς.</p>	<p>Acreditava-se que ele colaborava com Eurípides na composição das peças deste último; por isso Mnesímacos, sob o nome de Telecleides, escreve: "Os Frígios é um novo drama de Eurípides, e Sócrates contribui com a lenha para frigir." Mnesímacos também escreve: "Eurípedes com pregos socráticos."</p> <p>E Calias nos <i>Cativos</i>: "A. Por que estás com a fisionomia tão grave e pensativa? B. Tenho boas razões; o autor é Sócrates."</p> <p>E Aristófanes nas <i>Nuvens</i>: "Ele compõe para Eurípides tragédias cheias de palavrrório, mas também de sabedoria." (2.18)³⁶</p>
---	--

<p>Ἦν δ' ἱκανὸς καὶ τῶν σκωπόντων [αὐτὸν] ὑπερορᾶν. καὶ ἐσεμνύνετο ἐπὶ τῇ εὐτελείᾳ, μισθὸν τε οὐδένα εἰσεπράξατο. καὶ ἔλεγεν ἥδιστα ἐσθίων ἥκιστα ὄψου προσδεῖσθαι: καὶ ἥδιστα πίνων ἥκιστα τὸ μὴ παρὸν ποτὸν ἀναμένειν: καὶ ἐλαχίστων δεόμενος ἔγγιστα εἶναι θεῶν. τοῦτο δ' ἐνέσται καὶ παρὰ τῶν κωμωδοποιῶν λαβεῖν, οἱ λανθάνουσιν ἑαυτοῦς δι' ὧν σκώπτουσιν ἐπαινοῦντες αὐτόν. Ἀριστοφάνης μὲν οὕτως:</p> <p>ὃ τῆς μεγάλης ἐπιθυμίας σοφίας ἄνθρωπε δικαίως, ὡς εὐδαίμων παρ' Ἀθηναίους καὶ τοῖς Ἑλλησι διάζεις. εἶ γὰρ μνήμων καὶ φροντιστής, καὶ τὸ ταλαίπωρον ἔνεστιν ἐν τῇ γνώμῃ, κοῦτε τι κάμνεις οὐθ' ἐστὼς οὔτε βαδίζων, οὔτε ῥιγῶν ἄχθει λίαν, οὔτ' ἀρίστων ἐπιθυμεῖς, οἴνου τ' ἀπέχει κάθηφαγίας καὶ τῶν ἄλλων ἀνοήτων.</p> <p>Ἀμειψίας δ' ἐν τρίβωνι παράγων αὐτὸν φησὶν οὕτως: α. Σώκρατες ἀνδρῶν βέλτιστ' ὀλίγων, πολλῶ δὲ ματαιόταθ', ἦκεις καὶ σὺ πρὸς ἡμᾶς. καρτερικός γ' εἶ. πόθεν ἂν σοι χλαῖνα γένοιτο; β. τουτὶ τὸ κακὸν κατ' ἐπήρειαν τῶν σκυτοτόμων γεγένηται. α. οὗτος μέντοι πεινῶν οὕτως οὐπόποτ' ἔτλη κολακεῦσαι. τοῦτο δ' αὐτοῦ τὸ ὑπεροπτικὸν καὶ μεγαλόφρον ἐμφαίνει καὶ Ἀριστοφάνης λέγων οὕτως, ὅτι βρενθῦει τ' ἐν ταῖσιν ὁδοῖς, καὶ τῶφθαλμῶ παραβάλλεις, κἀνυπόδητος κακὰ πόλλ' ἀνέχει, κἀν ἡμῖν σεμνοπροσωπεῖς. καίτοι ἐνίοτε πρὸς τοὺς καιροὺς ἀρμοστώμενος καὶ λαμπρὰ ἡμίσχετο: καθάπερ ἐν τῷ Πλάτωνος συμποσίῳ παρ' Ἀγάθωνα βαδίζων.</p>	<p>Ele era capaz de desdenhar quem o ridicularizasse, e se orgulhava de sua vida simples e de jamais haver aceito recompensa de ninguém; costumava dizer que apreciava principalmente o alimento que requeria o mínimo de temperos, que considerava mais agradável a bebida que não lhe despertava a vontade de beber mais, e que estava mais próximo dos deuses pelo fato de ter o mínimo de necessidades. Pode-se ver que as coisas se passavam assim pelas alusões dos poetas cômicos, os quais, sem perceber, cobriam-no de elogios enquanto imaginavam ridicularizá-lo. Por exemplo, Aristófanes:</p> <p>"Homem que desejasse justamente atingir a alta sapiência, quão feliz serás entre os atenienses e helenos! Tens a memória tenaz, és um pensador profundo, resistes à fadiga graças a teu caráter; jamais te cansas, quer estejas parado ou caminhando, nunca sofres com o frio, nunca anseias pelo jejum; absteéns-te da bebida e do excesso de comida e de outras frivolidades irracionais!"</p> <p>Ameipsias também, apresentando-o envolto num manto longo, diz o seguinte: "A. Vem juntar-te a nós, Sócrates, o melhor dos homens entre poucos e o mais tolo entre muitos! És um tipo robusto. Onde poderemos obter um manto adequado a tí? B. Essa dificuldade é um insulto aos remendões. A. Este homem, embora faminto, nunca se animou a adular." Seu espírito desdenhoso e altivo é mostrado também por Aristófanes ao dizer: "Porque caminhas de cabeça erguida pelas ruas, girando os olhos, e suportas descalço muitas dificuldades, mostras-te diante de nós com o olhar altivo." (2.27-28)</p>
---	---

³⁶ Toda citação da obra *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* referida no texto é da tradução de Mário da Gama Kury (2008).

É Aristóphanes o autor pertencente à Comédia Antiga que nos presta maiores informações sobre Sócrates. O filósofo é citado pelo poeta, no mínimo, em três peças, a saber: *As Nuvens* (423 a.C. e 417 a.C.), *As Aves* (414 a.C.) e *As Rãs* (405 a.C.). É certo que nas duas últimas obras Sócrates não tem uma atuação tão expressiva, tendo sido referenciado em breves momentos, como se pode verificar nos trechos abaixo:

(i) Em <i>As Aves</i>	
<p>Κήρυξ:</p> <p>ἽΩ κλεινοτάτην αἰθέριον οἰκίσας πόλιν, οὐκ οἶσθ' ὄσσην τιμὴν παρ' ἀνθρώποις φέρει, ὅσους τ' ἐραστὰς τῆσδε τῆς χώρας ἔχεις. πρὶν μὲν γὰρ οἰκίσαι σε τήνδε τὴν πόλιν, ἐλακωνομάνουν ἅπαντες ἄνθρωποι τότε, ἐκόμων ἐπεινῶν ἐρρύπων ἐσωκράτων³⁷ σκυτάλι' ἐφόρου</p>	<p>Arauto:</p> <p>Tu, o fundador da mais gloriosa das cidades do firmamento, não fazes ideia da consideração em que te têm os homens, nem quantos são os entusiastas por esta terra! Antes de fundares esta cidade, os homens estavam — o mal era geral — tomados de laconite aguda: usavam cabeleira comprida, passavam fome, andavam sujos, armavam em Sócrates, traziam bengalinha. (vv. 1277-1283)³⁸</p>
(ii)	
<p>Χορός:</p> <p>Πρὸς δὲ τοῖς Σκιάποσιν λίμνη τις ἔστ' ἄλουτος οὗ ψυχαγωγεῖ Σωκράτης: ἐνθα καὶ Πείσανδρος ἦλθε δεόμενος ψυχὴν ἰδεῖν ἢ ζῶντ' ἐκεῖνον προὔλιπε, σφάγι' ἔχων κάμηλον ἀμόνον τιν', ἧς λαίμους τεμὼν ὥσπερ ποθ' οὐδυσσεὺς ἀπῆλθε, κἄτ' ἀνῆλθ' αὐτῷ κάτωθεν πρὸς τὸ λαῖτμα τῆς καμήλου Χαιρεφῶν ἢ νυκτερίς.</p>	<p>Coro:</p> <p>Na terra dos Ciápodes há um lago, onde Sócrates, o tal que não sabe o que é um banho, evoca as almas. Lá foi parar também Pisando, à procura da alma que, ainda em vida, o abandonou. Trazia, para sacrificar, um cordeiro-camelo; cortou-lhe o pescoço, como fez Ulisses, e pôs-se... ao fresco. Apareceu-lhe então, de lá de baixo, pronto a devorar o camelo, Querefonte, o morcego. (vv. 1553-1564)</p>
(i) Em <i>As Rãs</i>	
<p>Χορός:</p> <p>χαρίεν οὖν μὴ Σωκράτει παρακαθήμενον λαλεῖν, ἀποβαλόντα μουσικὴν τὰ τε μέγιστα παραλιπόντα τῆς τραγωδικῆς τέχνης. τὸ δ' ἐπὶ σεμνοῖσιν λόγοισι καὶ σκαριφημοῖσι λήρων διατριβὴν ἄργον ποιεῖσθαι, παραφρονούντος ἀνδρός.</p>	<p>Coro:</p> <p>É sensato não ficar sentado ao paleio com o Sócrates, à margem da arte, indiferente ao que há de melhor no gênero trágico. Porque perder tempo com paleio fiado e com tretas para boi dormir, é de quem não tem juízo. (vv. 1491-1499)³⁹</p>

³⁷ A título de curiosidade, no primeiro excerto (vv. 1277-1283) não aparece o substantivo próprio “Sócrates” (Σωκράτης) como ocorre no segundo (vv. 1553-1564). O termo Sócrates no primeiro excerto surge na condição de verbo ἐσωκράτων. Sobre esse verbo, assinala Platter (2013, p. 150): “Of particular interest here is the neologism ἐσωκράτων, “imitated” or perhaps “tried to imitate Socrates.” In the context of the passage, it suggests that “Socratizing” is similar to affecting Spartan characteristics and dress, and reminiscent of the traditional Spartan indifference to suffering”. [Tradução: De particular interesse aqui é o neologismo ἐσωκράτων, “imitado” ou talvez “tentou imitar Sócrates”. No contexto da passagem, sugere que “socratizar” é semelhante a afetar as características e roupas espartanas, e lembra a tradicional indiferença espartana ao sofrimento”].

³⁸ Toda citação da peça *As Aves* referida no texto é da tradução de Maria de Fátima Sousa Silva (2006).

³⁹ Toda citação da peça *As Rãs* referida no texto é da tradução de Maria de Fátima Sousa Silva (2014).

Em compensação, é possível deduzir que *As Nuvens* é a principal obra cômica dedicada a avacalhar Sócrates, aquela que Platão tem em mente quando expõe as acusações na *Apologia*. A dedução deriva do fato de o conteúdo das denúncias apresentadas naqueles trechos da *Apologia* ser totalmente condizente com o modo como Aristófanes satiriza o personagem em sua comédia. Averiguemos, por partes, como esse paralelismo procede.

Nas denúncias dos acusadores “antigos” apontadas na *Apologia*, Sócrates é visto como “pensador das coisas suspensas no ar”, além de ser um investigador de “tudo que há sob a terra”. Tais traços encontram ecos na peça do comediógrafo. A valer, em *As Nuvens*, Aristófanes cria aquela imagem de um Sócrates envolto com seus discípulos no “pensatório” (φοντιστήριον), absorto em especulações relativas aos corpos celestes, estimulando os alunos a pesquisarem sobre aquilo que está debaixo do solo, chegando até o Érebo (vv. 188-192). O Sócrates retratado é: aquele falador sobre o céu (v. 95); investigador da lua (v. 171); especulador do Sol e, concomitantemente, caminhador pelos ares (v. 225). Gosta tanto dos ares que, por vezes, surge diante dos discípulos dependurado em uma cesta, similar a um deus *ex machina*⁴⁰, pois necessitava ficar longe do chão para perceber melhor os fenômenos naturais, de tal sorte que observava no ar (v. 230) um fundamento intelectual, bem como via nas Nuvens (enquanto divindades) uma fonte inesgotável de habilidades relacionadas ao conhecimento.

Em seguida, na *Apologia*, os acusadores anunciam que Sócrates “torna superior o discurso inferior”. Essa técnica também tem conexão com a comédia aristofânica. Rememoremos que todo o eixo narrativo de *As Nuvens* gira em torno dessa habilidade forense. Ora, na parte introdutória da comédia, Estrepsíades encontra-se angustiado, reclamando de suas escolhas do passado: enfatiza o quão sente saudades do ambiente pastoril em detrimento da cidade (vv. 41-45). Afirma que se arrepende de ter casado com uma mulher que ambicionava pertencer à aristocracia (vv. 46-55); ademais, queixa-se da tranquilidade de seu filho Fidípides, aquele que, desde o nascimento, causava discórdia para os pais (vv. 60-67) e que, na juventude, continua a proporcionar decepção, pois se mantém dormindo ao lado dos escravos, sonhando com cavalos, em vez de ajudar o pai com as dívidas contraídas. Como o fim do mês está chegando, Estrepsíades encontra uma solução para não quitar as despesas. Ele fica sabendo de um lugar em que os alunos aprendem a não pagar os credores, um espaço onde os discípulos ludibriam a justiça, uma vez que aprendem a usar os dois argumentos: o forte atinente àquilo que é certo; e o fraco associado aquilo que é errado. Este palco é o “pensatório”, a residência/escola de Sócrates.

⁴⁰ Aristófanes (1967, p. 123).

Nós, leitores modernos, que temos acesso à tradição doxográfica, tendemos a conjecturar que o perfil de Sócrates apregoado supra foi inspirado em dois modelos de pensadores: os “filósofos naturalistas” e os “sofistas”. Obviamente, do ponto de vista retrospectivo, a interpretação não está errada. Expliquemo-nos:

De um lado, a principal justificativa para Sócrates ser considerado adepto da “filosofia naturalista” consiste no fato de ele tentar explicar “todos os fenômenos naturais em termos de seus constituintes materiais”⁴¹. Além disso, uma parcela de pesquisas sobre o tema tem considerado que o principal “filósofo naturalista” que serviu de inspiração a Aristófanes para fabricar seu Sócrates de *As Nuvens* chama-se Diógenes de Apolônia⁴², na medida em que este pensador interpreta o ar como ente munido de inteligência para o homem (cf. DK64A19; DK64B4; DK64B5)⁴³, tal como Sócrates faz na peça, especificamente entre os versos 227-234.

De outro, Sócrates é acusado de “sofista” por algumas razões, quais sejam: (i) porque ensina seus discípulos mediante pagamento; (ii) porque oferece seu ensino em uma casa (algo semelhante ao que acontece no diálogo platônico *Protágoras*, em que a casa de Cálías serve como palco de ensino ao personagem homônimo); (iii) porque as pessoas arrogam-lhe o título de “mestre” (διδάσκαλον, v. 1147); e (iv) em decorrência do currículo multifacetado oferecido por sua escola, em especial, o ensino dos dois raciocínios: o justo e o injusto. Não à toa, uma das expressões mais famosas que Platão assinala como pertencente à denúncia dos “antigos” acusadores – a saber: “e que torna superior o discurso inferior” (καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν, 18b8-c1) – transformou-se, posteriormente, com Aristóteles, na *Retórica*, em uma frase associada ao sofista Protágoras, que se insere no âmbito do argumento verossímil (probabilístico), técnica necessária ao orador quando se trata de disputa no tribunal, vejamos:

<p>ἔστι δ' ἐκ τούτου τοῦ τύπου ἡ Κόρακος τέχνη συγκειμένη: “ἄν τε γὰρ μὴ ἔνοχος ἢ τῇ αἰτία, οἷον ἀσθενῆς ὢν αἰκίας φεύγει (οὐ γὰρ εἰκόσ), κἂν ἔνοχος ἢ, οἷον ἰσχυρὸς ὢν (οὐ γὰρ εἰκόσ, ὅτι εἰκόσ ἐμελλε δόξειν)”. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων: ἢ γὰρ ἔνοχον ἀνάγκη ἢ μὴ ἔνοχον εἶναι τῇ αἰτία: φαίνεται μὲν οὖν ἀμφοτέρω εἰκότα, ἔστι δὲ τὸ μὲν εἰκόσ, τὸ δὲ οὐχ ἀπλῶς ἀλλ' ὥσπερ εἴρηται: καὶ τὸ τὸν ἥττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν τοῦτ' ἔστιν. καὶ ἐντεῦθεν δικαίως ἐδυσχέραινον οἱ ἄνθρωποι τὸ Πρωταγόρου ἐπάγγελμα: ψευδὸς τε γὰρ ἔστιν, καὶ οὐκ ἀληθὲς ἀλλὰ φαινόμενον εἰκόσ, καὶ ἐν οὐδεμιᾷ τέχνῃ ἀλλ' <ἢ> ἐν ῥητορικῇ καὶ ἐριστικῇ.</p>	<p>É deste tópico que se compõe a <i>Arte</i> de Córax: “se um homem não dá pretexto a uma acusação, por exemplo, se, sendo fraco, for acusado de violência (porque não é provável); mas se der azo a uma acusação, por exemplo, se for forte (dir-se-á que não é provável, justamente porque ia parecer provável)”. O mesmo se diga em relação a outros casos, uma vez que forçosamente, um homem dá ou não dá azo a ser acusado. Ambos os casos parecem, pois, prováveis, mas um parecerá provável, ao passo que o outro não absolutamente provável, a não ser como dissemos. Também nisso consiste tornar mais forte o argumento mais fraco. Daqui que, com justiça, os homens se sentissem indignados com a declaração de Protágoras, pois é um logro e uma probabilidade não verdadeira, mas aparente, e não existe em nenhuma outra parte, a não ser na retórica e na erística. (II, 1402a17-27).</p>
---	---

⁴¹ Vander Waerdt (1994, p. 61): “The Socrates of the *Clouds* is as enthusiastic proponent of the explanation of all natural phenomena in terms of their material constituents”.

⁴² Strycker e Slings (1994, p. 51); Vander Waerdt (1994, p. 48-86); Konstan (2011, p. 75-90).

⁴³ Para interpretação desses fragmentos, cf. Casertano (2011, p. 178-179).

Todavia, se nos endereçarmos para o ponto de vista “sincrônico”, isto é, para a época em que Aristófanes escreveu a peça, notaremos uma inexistência de delimitação entre os intelectuais no contexto dos séculos V-IV a.C. A sério, a separação/classificação de pensadores de modo estanque entre “sofista” e “filósofo naturalista” – ou simplesmente “filósofo” – começou bem *a posteriori*, já que na época de Aristófanes e de Platão as fronteiras eram porosas. Logo, atentar para esse fato é vital, na medida em que devemos tomar certo cuidado com o anacronismo ao concebermos a figura de um pensador encenado em uma peça cômica com os pressupostos teóricos de outro período histórico⁴⁴. Daí, podemos, em seguida, perguntarmo-nos: qual a relevância dessa afirmação?

A nosso ver, a importância de atentar para esse detalhe é notar que Aristófanes não construiu seu personagem de modo segmentado/comparativo, recolhendo atributos ora de uma classe de pensadores, ora de outra. Para exemplificarmos esse posicionamento, avaliemos duas passagens de *As Nuvens* que sinalizam a falta de delimitação entre os pensadores:

⁴⁴ Casertano (2011, p. 22-23) foi quem apresentou didaticamente esse ponto ao problematizar a expressão “filosofia pré-socrática” associada aos ditos “pensadores naturalistas”, vejamos o trecho: “O interesse e o estudo sistemático da filosofia antes de Platão nasceram na Alemanha do romantismo, quando se começou a dar uma atenção especial ao problema das ‘origens’ no quadro de uma exaltação da Grécia arcaica, vista como o berço do pensamento e da arte, mesmo em oposição a Roma e ao império romano, considerados a negação do ‘ideal’ e a pura afirmação de uma potência exclusivamente terrena. Foi neste período que se começou a falar de uma ‘filosofia pré-socrática’, pretendendo com este termo não só oferecer uma determinação cronológica, mas também detectar características específicas e comuns a todo o movimento de pensamento dos dois séculos que antecederam Sócrates e Platão. Assim, falou-se de uma ‘naturalismo’ dos pré-socráticos (entendendo com isto que eles teriam se interessado exclusivamente pelo estudo da natureza), contrapondo-o ao ‘humanismo’ de Sócrates, o qual teria sido o primeiro a ter descolado a investigação para os problemas do homem. Naturalismo e humanismo seriam depois fundidos no período ‘sistemático’, representado por Platão e Aristóteles, que teriam então organizado todas as teorias e doutrinas anteriores nos próprios sistemas orgânicos e coerentes. Todavia, a evolução da crítica historiográfica e os processos notáveis da crítica filológica dos textos permitiram – a partir da segunda metade do século XIX – demonstrar a falácia destas esquematizações, baseadas fundamentalmente em conceitos (como, por exemplo, o da contraposição entre homem e natureza) claramente posteriores e, por conseguinte, de todo alheios à mentalidade da Grécia arcaica. Sobretudo, permitiram enfrentar com maior credibilidade o problema das fontes do primeiro pensamento filosófico grego. O trabalho de coligir e de fazer a crítica das fontes para os pensadores pré-socráticos encontrou uma sistematização na obra do grande filólogo alemão Hermann Diels, *Os fragmentos dos pré-socráticos*, publicada pela primeira vez em 1903 e desde então publicada várias vezes em reedições melhoradas e aumentadas por Walter Kranz em 1951. A edição de Diels e Kranz engloba autores que vão da mais antiga poesia cosmológica dos séculos VII-VI a.C. (como Orfeu, Museu, Epimênides, Hesíodo, Ferecides, Acusilau) até autores que viveram entre o século V e o IV (como Demócrito de Abdera e os sofistas). A rigor, portanto, ela não trata só dos autores ‘pré-socráticos’, mas engloba também autores que foram contemporâneos de Sócrates e até de Platão. Porém, em geral, ficou também na historiografia contemporânea a tendência a indicar todos os autores compreendidos na coleção como ‘pré-socráticos’, porque com Sócrates e Platão assistimos efetivamente a uma ‘viragem’ muito significativa na história do pensamento ocidental. O problema é que esta ‘etiqueta’, por assim dizer, agora é usada só por comodidade: ela não indica uma colocação cronológica rigorosa e muito menos, como veremos, uma conotação homogênea do pensamento de todos os autores nela compreendidos, no sentido em que falávamos antes”.

(i)	
<p>Σωκράτης</p> <p>οὐ γὰρ μὰ Δί' οἷσθ' ὅτι πλείστους αὐται σκουσι σοφιστάς, Θουριομάντις ἰατροτέχνας σφραγιδονυχαργοκομήτας, κυκλίων τε χορῶν ἄσματοκάμπτας ἄνδρας μετεωροφένακας, οὐδὲν δρῶντας βόσκουσ' ἄργούς, ὅτι ταύτας μουσοποιούσιν.</p>	<p>Sócrates</p> <p>Por Zeus, nada disso! É que você não sabia que elas sustentam a maior parte dos sofistas, adivinhos de Túrio, artistas da medicina, “vadios de longos cabelos que só tratam de anéis e unhas”, torneadores de coros cíclicos, homens charlatães de coisas celestes. Sustentam esses vadios que não fazem nada, porque eles costumam cantá-las em suas obras. (vv. 331-334)⁴⁵</p>
(ii)	
<p>Χορός</p> <p>χαῖρ' ὦ πρεσβῦτα παλαιογενὲς θηρατὰ λόγων φιλομούσων, σύ τε λεπτοτάτων λήρων ἱερεῦ, φράζε πρὸς ἡμᾶς ὃ τι χηρίζεις: οὐ γὰρ ἂν ἄλλω γ' ὑπακούοιμεν τῶν νῦν μετεωροσοφιστῶν πλὴν ἢ Προδίκω, τῷ μὲν σοφίας καὶ γνώμης οὐνεκα, σοὶ δέ, ὅτι βρενθῦει τ' ἐν ταῖσιν ὁδοῖς καὶ τὸ φθαλμῶ παραβάλλεις, κάνυπόδητος κακὰ πόλλ' ἀνέχει κάφ' ἡμῖν σεμνοπροσωπεῖς.</p>	<p>Coro</p> <p>Salve, velho dos antigos tempos, admirador de palavras queridas, das Musas. (<i>Voltando-se para Sócrates.</i>) E você, sacerdote de tolices sutilíssimas, conte-nos o que está precisando, pois não atenderíamos a nenhum outro dos atuais sofistas de coisas celestes, com exceção de Pródico. A este por causa da ciência e saber e a você porque se pavoneia pelas estradas, lança-os olhos de lado, anda descalço, suporta muitos males, e, por nossa causa, finge importância... (vv. 358-363)</p>

No primeiro caso (vv. 331-334), quando Sócrates dirige-se a Estrepsíades, enunciando que as Nuvens são as novas divindades da cidade, ele associa os “sofistas” (σοφιστάς) a um leque amplo de figuras: “adivinhos de Túrio, artistas da medicina, ‘vadios de longos cabelos que só tratam de anéis e unhas’, torneadores de coros cíclicos, homens charlatães de coisas celestes”. Conforme Kenneth James Dover (1968), em seu comentário à obra, o termo “sofista” era, de fato, usado para designar um farto grupo de intelectuais, uma vez que tal vocábulo é sinônimo da palavra σεσοφισμένως, cujo significado é o de “habilidoso em uma arte”⁴⁶. Tomando como exemplo o modo pelo qual Heródoto se utiliza do termo em sua obra *Histórias*, o estudioso aponta que o termo já foi atribuído a Sólon (I, 29.1), a Melampo (II, 49.1) e, ainda, a Pitágoras (IV, 95.2), homens aos quais a tradição conferiu respectivamente os ofícios de legislador, adivinho e filósofo⁴⁷.

No segundo caso (vv. 358-363), pode-se notar que o termo μετεωροσοφιστῶν é um substantivo masculino composto que significa “sofistas de coisas celestes”, tal como consta na tradução de Gilda Starzynski. Há, também, outras opções de tradução menos literal, como por exemplo: a de Jaime Bruna, “sábios pesquisadores do céu”; a de Stephen Halliwell, “sage

⁴⁵ Toda citação da peça *As Nuvens* referida no texto é da tradução de Gilda Starzynski (1967).

⁴⁶ Dover (1968, p. 144): “skilled in an art”.

⁴⁷ Dover (1968, p. 144).

with head in the clouds”; e a de Ian Johnston, “experts in celestial matters”⁴⁸. Independentemente das opções, todas apresentam a relação de uma *expertise* dos “sofistas” no tocante ao estudo dos fenômenos astronômicos. Essa simples constatação permite ao leitor pressupor que o comediógrafo não está trabalhando de maneira dicotômica, pois, nesse trecho, os “sofistas” não aparecem tendo encanto apenas por aquilo que nós entendemos atualmente de ensino retórico. Aristófanes, assim como outros autores antigos, denota o quão esses pensadores dispõem de uma curiosidade especulativa ampla⁴⁹, não se limitando, portanto, a nenhum campo de saber específico.

Assentando-se nos dois exemplos supracitados, é admitido presumir que não existia, de modo latente, traços específicos a um grupo de pensadores em detrimento de outro. Logo, se não há uma nítida divisão, existe, então, algum traço manifesto em ambos os grupos que serviu de base para que Aristófanes caracterizasse seu Sócrates. Essa marca comum, a nosso ver, aloja-se na palavra “sabedoria”.

Antes da existência de categorizações rígidas entre os pensadores, uma dentre as principais formas de representar todo sujeito brindado de conhecimento na Antiguidade – quer fosse sofista, quer fosse filósofo naturalista – era identificá-lo como “sábio”. Como pontua George Briscoe Kerferd, a “sabedoria” era um atributo relacionado diretamente às classes de homens cujos saberes eram distintos dos meros mortais (poeta, vidente e sábio)⁵⁰. Segundo esse helenista, a partir do V a.C., o “sábio” também passou a ser identificado com o termo *sophistēs*; de modo que neste “novo” conceito, o rol de pensadores se expande, sendo aí arrolados outras figuras sapienciais, tais como, por exemplo: músicos, Sete Sábios da Grécia, filósofos pré-socráticos e homens mitológicos como Prometeu⁵¹.

As observações de Kerferd (2003) nos ajudam a compreender que Aristófanes, para além de paramentar seu Sócrates com base naquilo que a recepção atualmente compreende como filosofia “pré-socrática” e “movimento sofista”, consegue construir uma representação sapiencial do personagem, a qual Platão tentará rebater na *Apologia*. Em razão desses critérios, não consideramos triviais as primeiras especificidades de Estrepsíades ao discorrer sobre a forma como funcionava o “pensatório”, explicitado, especialmente, na seguinte passagem:

⁴⁸ Bruna (1964, p. 142); Halliwell (ARISTOPHANES, 2015, p. 35); Johnston (ARISTOPHANES, 2017, p. 45).

⁴⁹ Sobre o interesse multidisciplinar do movimento sofista, cf. Kerferd (2003, p. 66-73).

⁵⁰ Kerferd (2003, p. 46).

⁵¹ Kerferd (2003, p. 46).

<p>Στρεψιάδης</p> <p>ψυχῶν σοφῶν τοῦτ' ἐστὶ φροντιστήριον. ἐνταῦθ' ἐνοικοῦσ' ἄνδρες, οἳ τὸν οὐρανὸν λέγοντες ἀναπεύθουσιν ὡς ἔστιν πνιγέυς, κᾶστιν περὶ ἡμᾶς οὔτος, ἡμεῖς δ' ἄνθρακες. οὔτοι διδάσκουσ', ἀργύριον ἦν τις διδῶ, λέγοντα νικᾶν καὶ δίκαια κᾶδικα.</p>	<p>Estrepsíades</p> <p>De almas sábias é aquilo um “pensatório”... Lá moram homens que, quando falam do céu, querem convencer de que é um abafador, que está ao nosso redor, e nós... somos os carvões! Se a gente lhes der algum dinheiro, eles ensinam a vencer com discursos nas causas justas e injustas. (vv. 94-99)</p>
--	--

O excerto supracitado é proveitoso porque apresenta, em poucas linhas, os três traços fundamentais da caracterização pedagógica do “pensatório”. Dentre os quais, como inclusive atenta parcela significativa da crítica⁵², encontram-se dois associados às marcas curriculares tradicionais da “filosofia naturalista” e da “sofística”, visto que os homens que moram na casa de Sócrates parecem se enveredar tanto pela área biológica/astrofísica, quanto pelo cuidado com a técnica argumentativa dos tribunais.

O terceiro traço, a fim de complementar a descrição geral da “escola”, reside logo no início do trecho, na seguinte expressão: “almas sábias” (ψυχῶν σοφῶν, v. 94). Esta é a primeira vez na narrativa que ocorre uma correlação direta da palavra “sábio” para com os integrantes da casa, incluindo, é claro, o próprio Sócrates. Esse é um fato relevante, já que conforme Dover, a concepção de “sabedoria” (σοφία), termo cognato da palavra “sábio” (σοφός), significava em Aristófanes “uma habilidade ou arte ativa e criativa, para a qual são necessários prática, conhecimento e inteligência nativa”⁵³.

Aliás, caso analisemos algumas passagens em que Aristófanes emprega palavras que dispõem da raiz σοφ- (*sof-*), isto é, palavras que conservam o mesmo morfema nuclear do termo “sabedoria”, perceberemos que todos esses termos enfatizam tópicos técnicos associados a diversos campos do conhecimento. Na prática, isto significa dizer que uma pessoa apenas tem “sabedoria” quando ela é inteligente em um determinado campo do saber. O contrário também é válido: dizer que falta “sabedoria” naquela pessoa implica chamá-la de ignorante. Para fins didáticos, observemos dois casos que apresentam essa analogia:

⁵² Pode-se também caracterizar o pensatório com base em sua faceta polímata (ou multidisciplinar). Quem destaca esse ponto é o tradutor Halliwell (ARISTOPHANES, 2015, p. 11), em seu comentário sobre a peça. Para o aludido helenista, o “pensatório” (a quem ele chama de “Thinking Institute”) comporta, no mínimo, cinco espécies de investigações intelectuais, quais sejam: i) a tradição jônica: associada à cosmologia, astronomia, meteorologia e física; ii) outro grupo de matérias científicas: geometria, zoologia e geografia; iii) religião: um modelo de teologia filosófica da qual o discípulo critica a prática religiosa tradicional e estabelece um vínculo alternativo com as divindades; iv) linguagem: estudo da gramática e da métrica; v) debate retórico: o exemplo que Halliwell oferece fundamenta-se na exibição dos dois argumento personificados, que o estudioso apelida como “Moral” e “Imoral”, nomes que assentados na tradução de Gilda Starzynski equivalem respectivamente ao “Justo” e ao “Injusto”.

⁵³ Dover (1968, p. 106): “most commonly denoted an active, creative skill and artistry, for which knowledge, practice, and native wit are all required”.

<p>(i)</p> <p>Χορυφαία</p> <p>ὃ τῆς μεγάλης ἐπιθυμίας σοφίας ἄνθρωπε παρ' ἡμῶν, ὡς εὐδαίμων ἐν Ἀθηναίοις καὶ τοῖς Ἑλλησι γενήσῃ, εἰ μνήμων εἶ καὶ φροντιστὴς καὶ τὸ ταλαίπωρον ἔνεστιν ἐν τῇ ψυχῇ, καὶ μὴ κάμνεις μὴθ' ἐστὼς μῆτε βαδίζων, μῆτε ῥιγῶν ἄχθει λίαν μῆτ' ἀριστᾶν ἐπιθυμεῖς, οἴνου τ' ἀπέχει καὶ γυμνασίων καὶ τῶν ἄλλων ἀνοήτων, καὶ βέλτιστον τοῦτο νομίζεις, ὅπερ εἰκὸς δεξιὸν ἄνδρα, νικᾶν πράττων καὶ βουλευῶν καὶ τῇ γλώττῃ πολεμίζων.</p>	<p>Corifeu (<i>A Estrepsíades</i>)</p> <p>Ó homem que deseja em nosso convívio a grande sabedoria! Como você será feliz em Atenas e na Grécia, se tem memória, sabe pensar, tem a desgraça na alma e não se cansa, nem de pé, nem parado! Se não se irrita excessivamente com o frio, não deseja almoçar e se abstém de vinho, de exercícios e de outras bobagens, e se pensa que o melhor, como convém a um homem correto, é vencer, agindo, deliberando e combatendo com a língua! (vv. 412-419)</p>
<p>(ii)</p> <p>Στρεψιάδης</p> <p>εὔ γ': ὃ κακοδαίμονες, τί κάθησθ' ἀβέλτεροι, ἡμέτερα κέρδη τῶν σοφῶν ὄντες, λίθοι, ἀριθμός, πρόβατ' ἄλλως, ἀμφορῆς νενησμένοι; ὥστ' εἰς ἑμαυτὸν καὶ τὸν υἱὸν τουτονὶ ἐπ' εὐτυχίασιν ἄστέον μοῦγκώμιον.</p> <p>ἴμακαρ ὃ Στρεψιάδες, αὐτὸς τ' ἔφυς ὡς σοφὸς χοῖον τὸν υἱὸν τρέφεις, φήσουσι δὴ μ' οἱ φίλοι χοῖι δημόται ζηλοῦντες ἠνίκ' ἂν σὺ νικᾷς λέγων τὰς δίκας. ἀλλ' εἰσάγων σε βούλομαι πρῶτον ἐστίασαι.</p>	<p>Estrepsíades</p> <p>Muito bem! (<i>Ao público.</i>) Ó infelizes, por que vocês ficam sentados, seus bobos? O lucro é nosso, dos sábios; vocês são umas pedras, um número, uns carneiros inúteis, um monte de ânforas! Assim, a mim e a este meu filho devo entoar um canto de triunfo em honra de nossa prosperidade!</p> <p>Bem-aventurado Estrepsíades, Você já nasceu sábio, e que filho está criando... (<i>Ao Filho:</i>) Eis o que dirão os amigos e companheiros de bairro, cheios de inveja, quando você vencer os processos com os seus discursos! Mas vou levá-lo para casa, quero oferecer-lhe um banquete. (vv. 1201-1213)</p>

No primeiro caso (vv. 412-419), como se pode verificar, Corifeu entra em cena para falar com Estrepsíades. Uma interpretação cabível nesta altura da trama é compreender que o discípulo, para alcançar a tão sonhada “sabedoria” (σοφίας, v. 412), necessita ultrapassar diversas etapas pedagógicas, as quais perpassam desde o campo teórico (como, por exemplo, dispor de memória e saber pensar), passando pelo âmbito do teste físico (como, por exemplo, aguentar o frio e fome; e, analogamente, abdicar da bebida e dos treinos físicos), e findando na esfera retórica (na qual o discípulo necessita vencer o seu adversário, “combatendo-o com a língua”, quer seja nas assembleias, quer seja nos tribunais). Ou seja, nesta urdidura, Estrepsíades ainda está buscando a “sabedoria”, no sentido de competência intelectual para resolver seus problemas na justiça.

No segundo caso (vv. 1201-1213), localizado no final da peça, Estrepsíades, que no início procurava pela “sabedoria”, agora já a tem, compreendendo que sua ideia inicial agora será concretizada por seu filho, que teve êxito frequentando as aulas no “pensatório”, parecendo, portanto, estar pronto para reverter a seu favor qualquer causa judicial. Ou seja, aqui, Estrepsíades somente se autointitula “sábio” devido a um saber, externo a ele próprio, oriundo de Fidípides.

Ao compreender o sentido restrito de “sabedoria”⁵⁴ como habilidade intelectual, torna-se admissível assimilar o porquê de ser válido considerar Sócrates enquanto “sábio” em *As Nuvens*. Em termos bastante abertos, Sócrates é “sábio” porque consegue transmitir certas habilidades para seus aprendizes, devido ao seu conhecimento. O enredo apresenta isso claramente por meio do caso de Fidípides, o qual, por seu turno, após frequentar o “pensatório”, torna-se um aluno hábil, dominando o raciocínio injusto sobre as causas justas.

Todavia, a “sabedoria”, uma vez sendo técnica, não necessariamente se norteia por um conjunto de valores morais, os quais impactam positivamente o ambiente ético da comunidade. Ao contrário, o saber técnico, no sentido de ter um talento ou destreza para resolver um problema x ou y , obtendo-se, assim, um resultado eficaz, já basta por si só para qualificar um homem enquanto “sábio” no sentido aristofânico. O que justifica, por conseguinte, o modo como o ensino de Sócrates com o qual Estrepsíades e Fidípides tiveram contato ocasionou, ainda que indiretamente, a desordem na família. Levando em conta que um filho, por meio do poder da palavra, foi capaz de encontrar “pretextos racionais” com o intuito de realizar más ações⁵⁵. Em suma: neste quadro específico, a capacidade intelectual de Sócrates não impacta nas ações morais dos indivíduos que o cercam⁵⁶. Portanto, não é de se estranhar que na *Apologia* platônica o termo “sábio” conste, no primeiro momento, sob forma de denúncia (18b7-c1), associada a um homem que, na visão dos acusadores “antigos”, pode até ser considerado erudito, mas, ainda assim, “age mal”.

Ao fim e ao cabo, pode-se observar até o momento em que o ponto de vista dos acusadores “antigos” na *Apologia* foram totalmente compatíveis com o enredo de *As Nuvens*.

⁵⁴ Enfatiza-se o sentido restrito justamente por compreender que, na Antiguidade grega, a palavra “sabedoria” e todos os seus termos cognatos carregam uma carga semântica bastante complexa e polissêmica. Destarte, o sentido de habilidade intelectual é apenas uma dentre tantas outras que foram formadas ao longo da tradição. Para mais informações acerca deste assunto, cf. Kerferd (1976, p. 17-28) e Pereira (2012, p. 241-248).

⁵⁵ Tais posturas reprováveis se associam ao fato de que o jovem, respaldando-se apenas no discurso aprendido no “pensatório”, achou um caminho plausível para bater em seu pai; não balanceando em praticar o aludido gesto violento também contra a mãe (vv. 1321-1446). Assistindo a esse lamentável comportamento do filho, Estrepsíades se arrepende profundamente, admitindo seu erro de ter apresentado Fidípides para Sócrates. Visando abrandar a sensação de culpa, o camponês pede conselho ao divino Hermes. E, posteriormente, com seus escravos, atea fogo na casa de Sócrates (vv. 1477-1511), como forma de vingança. Eis o fim da peça.

⁵⁶ Como demarca Vander Waerd (1994, p. 79): “Thus the Aristophanic Socrates is a figure who takes no interest in the community on which his thinkery relies for its subsistence. He makes no provision for his own survival or that of his students but exploits his superior knowledge and dialectical skill to purloin what he needs. His enquiries span the whole range of natural phenomena, but they do not include the human things. The Aristophanic Socrates takes no interest in such subjects as justice, piety, or the family. Hence whenever he or his students come into contact with the community in which they dwell, the results are predictably disastrous”. [Tradução: “Assim, o Sócrates aristofânico é uma figura que não se interessa pela comunidade da qual seu pensamento depende para sua subsistência. Ele não faz provisão para sua própria sobrevivência ou para a de seus alunos, mas explora seu conhecimento superior e habilidade dialética para roubar o que precisa. Suas investigações abrangem toda a gama de fenômenos naturais, mas não incluem as coisas humanas. O Sócrates aristofânico não se interessa por assuntos como justiça, piedade ou família. Assim, sempre que ele ou seus alunos entram em contato com a comunidade em que vivem, os resultados são previsivelmente desastrosos”].

Platão consegue demonstrar, por meio de frases condenatórias, a existência de uma versão mais antiga do passado de Sócrates em comparação com a do gênero ao qual ele propriamente pertence (Σωκρατικοί λόγοι).

1.3 A versão de passado dos acusadores “oficiais”

Pode-se afirmar que a versão dos acusadores “oficiais” é a continuação da visão dos acusadores “antigos”. Não há novidade nessa afirmação. Na seção anterior, foram explicitadas as principais referências textuais da *Apologia* cujo conteúdo evidencia Aristóphanes e a respectiva turma de detratores que ele integrava enquanto grupo influente na cidade, que formataram, por longo tempo, o pensamento de muitos varões, dentre os quais se enquadram na lista extensa de persuadidos os juízes e o “novo” grupo de denunciantes, os reputados “oficiais”, Meleto, Anito e Lícon.

Ao ter em consideração essa permanência de opinião/reputação sobre o réu, os “novos” denunciantes, assim como os “antigos”, interpretam Sócrates como um homem que, por meio do ensino, causou prejuízo para a cidade. Basta notarmos os dois momentos da arguição em que são arroladas as denúncias formais⁵⁷:

Σωκράτη φησὶν ἀδικεῖν τοὺς τε νέους διαφθείροντα καὶ θεοὺς οὐκ ἢ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινὰ.	(i) “Sócrates age mal”, diz, “ao corromper os jovens e ao não crer nos deuses em que a cidade crê, mas em coisas numinosas diferentes, novas”. (24b8-c1)
θεοὺς διδάσκοντα μὴ νομίζειν οὐκ ἢ πόλις νομίζει, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινὰ [...]	(ii) “Ensinando a não crer nos deuses em que a cidade crê, mas em coisas numinosas diferentes, novas”. (26b4-5)

As denúncias supracitadas demonstram alguma afinidade de posicionamento por parte dos distintos grupos acusatórios, ao ponto de, inclusive, Platão formular queixas similares para os dois grupos. Por exemplo, ambos denotam que Sócrates comporta-se mal (cf. o trecho das calúnias dos acusadores “antigos”: 18b4-c1, em comparação com o trecho dos acusadores “oficiais”: 24b8-c1). Ambos, igualmente, sinalizam que Sócrates não acredita nos deuses da cidade (cf. da mesma forma, o trecho dos acusadores “antigos”: 19b4-c1, em cotejamento com os dois trechos supracitados dos acusadores “oficiais”: 24b8-c1 e 26b4-5).

Não obstante, em meio à similaridade, deve-se atentar para o fato de que as queixas dos

⁵⁷ Para outras referências antigas que arrolam as denúncias formais de Sócrates, cf. Platão, *Eutífron*, 2c-3b; Xenofonte, *Apologia de Sócrates*, 10; Xenofonte, *Memoráveis*, 1.1.1; Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, 2.40.

acusadores “oficiais” têm uma especificidade maior. Expliquemo-nos: Meleto, na condição de único acusador falante na obra, somente participa da defesa na conjuntura do “interrogatório” (ἐρώτησις, 24c9-28a1). Tal como salienta Lynette R. Smith (1995), a característica do gênero judiciário, do ponto de vista textual, impõe uma restritividade na fala do personagem que participa do processo sob a condição de “interrogado”⁵⁸; devido a essa idiosincrasia, Platão retrata Meleto com grande economia no enredo, ora botando em sua boca pouquíssimas palavras, ora marcando na cena momentos de pleno silêncio por parte do acusador. Ou seja, no contexto da *Apologia*, quando o “interrogado” se pronuncia, só lhe é lícito responder às perguntas provindas do réu, não podendo, portanto, discorrer fora dos “autos” da ação judicial, diferentemente do que acontece com os acusadores “antigos”, os quais Sócrates chama de “irrefutáveis” (18d2-7), na medida em que eles tinham a vantagem de expressar suas avaliações fora do tribunal, em outros ambientes, com o tempo não cronometrado pela clepsidra, reservando, para tanto, obras inteiras como *As Nuvens*, a fim de caluniar o réu.

Ora, Meleto, tendo apenas a circunstância do “interrogatório”, precisa focar em aspectos específicos que provoquem nos juízes uma apreciação negativa sobre o caráter (ἦθος) do réu. Sob essa lógica, ele delimita o olhar para dois problemas: (i) apresenta um Sócrates com perfil “antidemocrático” (24d2-25a11); (ii) apresenta um Sócrates “ateu” (26b1-e5). Baseado nesses dois traços, Meleto constrói a sua versão do passado do réu.

1.3.1 A versão antidemocrática de Sócrates

A participação de Meleto pode ser caracterizada, inicialmente, como uma clássica exposição encomiástica da pólis ateniense. Ele dirige a fala em direção à comunidade, distribuindo diversos elogios aos órgãos políticos de Atenas. Assim, a partir das interrogações de Sócrates, o acusador advoga que “as leis” (οἱ νόμοι, 24d11), “os jurados” (οἱ δικασταί,

⁵⁸ Como destaca Smith (1995, p. 374): “Several factors constrain Plato's characterization of Meletus. Meletus speaks a total of sixty-six words in eighteen lines: if Plato is going to employ his art of characterization, he must do so with great economy. What is a limit for Plato here is also one for his reader, since the brevity of the *erotesis* limits the confidence with which conclusions can be drawn about the voice of Meletus. Furthermore, the setting itself dictates what it is open to Meletus to say in these eighteen lines: this is a cross-examination in a law court and not a round of speeches at a banquet or a chat in the gymnasium”. [Tradução: “Vários fatores restringem a caracterização de Meleto por Platão. Meleto fala um total de sessenta e seis palavras em dezoito linhas: se Platão vai empregar sua arte de caracterização, deve fazê-lo com grande economia. O que aqui é um limite para Platão é também para seu leitor, pois a brevidade da *erotesis* limita a confiança com que se pode tirar conclusões sobre a voz de Meleto. Além disso, o próprio cenário dita o que Meleto pode dizer nestas dezoito linhas: isto é um interrogatório em um tribunal e não uma rodada de discursos em um banquete ou uma conversa no ginásio”]. De resto, para mais informações sobre o papel do “interrogatório” no gênero judiciário, consultar igualmente o aludido artigo, dando particular atenção para nota 7, na qual autora faz um breve levantamento de logógrafos áticos que se utilizaram desse expediente em suas peças forenses.

24e3), “os ouvintes” (οἱ ἀκροαταί, 24e10), “os conselheiros” (οἱ βουλευταί, 25a3) e, por fim, “os que vão à assembleia” (οἱ ἐκκλησιασταί, 25a5) são capazes de educar os jovens, tornando-os melhores. Meleto, neste inventário, não invoca somente o nome de Sócrates, deixando evidente que considera o réu desqualificado para transformar os jovens em sujeitos superiores.

Para além dos motivos retóricos – que impele a qualquer ateniense médio, sob a condição de “interrogado”, vituperar seu adversário tribunal, e, de modo simultâneo, elogiar audiência presente à sua volta –, existem, a nosso ver, mais duas motivações que impulsionam Meleto a proferir tais palavras sobre Sócrates. Vamos a elas.

→ **Primeira interpretação**

Neste contexto em que Meleto exclui o réu da lista de atenienses que realizam o bem para os jovens, é provável conjecturar, em uma primeira leitura, que uma das razões pelas quais o acusador ancora essa exclusão deriva da influência exercida por Aristófanes sobre os denunciantes “oficiais”. Apoiado nessa hipótese, Meleto poderia entender que Sócrates cometeu dois erros: (i) lecionou uma matéria que, moralmente, não deveria ser ensinada, uma vez que esta tem a capacidade de destruir laços familiares (haja vista a atitude que Fidípides teve com seu pai, ao final da peça aristofânica); (ii) Sócrates, ao ensinar uma matéria que influencia no poder decisório de instituições, valorizando o injusto sobre o justo, acaba interferindo negativamente no equilíbrio do regime democrático, dado que, em Atenas, a educação, a justiça e a política são indissociáveis, sendo, por vezes, agrupadas em uma mesma palavra conhecida como *paideia*. Assente nesse contexto, cria-se a possibilidade de Meleto concluir que Sócrates não somente é incapaz de tornar os jovens melhores, como, inclusive, não se adequa ao modelo coletivo ateniense. Deste modo, conforme essa concepção, ele transforma-se, por merecimento, no único a ser excluído da lista de cidadãos honorários.

→ **Segunda interpretação**

Em uma segunda interpretação, as palavras de Meleto servem para que Platão demarque o quão o pensamento de Sócrates é distante da “ideologia”⁵⁹ democrática ateniense.

⁵⁹ Embora possa parecer anacrônico, o termo “ideologia” tornou-se um conceito recorrente entre helenistas, a julgar pela quantidade de trabalhos, de diferentes escopos, que se utilizaram desse vocábulo para analisar a democracia ateniense em diversas ocasiões em seus escritos. Cf. Finley (1982); Ober (1989; 2001); Nightingale

A fim de melhor compreender esse afastamento, cabe atentar para uma informação subentendida no texto: Platão, ao colocar aquele tipo de discurso na boca de Meleto, está fazendo com que esse personagem adote um juízo consagrado do período democrático ateniense, uma posição alinhada aos oradores e estadistas, firmada na crença de que os órgãos políticos representados pelos cidadãos eram, com efeito, capazes de educar os jovens em direção à virtude⁶⁰. Demonstrando, assim, não ser por acaso o porquê de os três acusadores “oficiais” estarem envolvidos direta ou indiretamente na política da cidade.

Tomemos como primeiro exemplo o próprio Meleto. Platão emprega um vocabulário político para descrevê-lo ironicamente na *Apologia*. É possível notar as principais

(1995); Hansen (1999). Além do mais, assim como fez Ober (1989, p. 38), o nosso conceito de “ideologia” neste trabalho se aproxima daquele proposto por Finley (1982, p. 17), vejamos: “Ideology [...] is the matrix of attitudes and beliefs out of which people normally respond to the need for action, including the need arising from a command, without a process of ratiocination leading them back to the attitudinal roots or justification of their response”. [Tradução: “A ideologia [...] é a matriz de atitudes e crenças a partir da qual as pessoas normalmente respondem à necessidade de ação, incluindo, daí, a necessidade decorrente de um comando, sem um processo de racionalização que as leve de volta às raízes atitudinais ou à justificação de sua resposta”].

⁶⁰ Quem atenta para essa questão é Ober (2001, p. 180-181): “Reduced to its basics, Meletus' list of ‘improvers’ comes down to a claim that ‘it is first the laws and public institutions of the polis, and then those who participate in their use, who educate and thereby improve the youth of Athens.’ Such claims would not have rung odd in the ears of an experience Athenian juror. Other litigants in preserved Athenian courtroom orations make similar and explicit claims about the important educational role played by decision-making bodies in the democratic state. Aeschines (3.246) argued to an Athenian jury in 330 BC that the wrestling grounds [...], formal educational institutions [...] and poetry [...] do not, in and of themselves, adequately educate [...] the youth of the polis. More important, claimed Aeschines, was the educational function of the decisions of democratic assemblies [...]. And in the same year the orator Lycurgus (1.10) opined that the jurors he was addressing knew perfectly well [...] that their votes to condemn the defendant would not only serve the momentary purpose of punishing a wrongdoer, but would be an incentive to the youth [...] to pursue the path of civic virtue. He asserted that there were two primary elements involved in the education of the young [...]: the punishment of wrongdoers and the rewards granted to honorable men (*andres agathoi*) [...] Examples could be multiplied, but the basic point is clear enough: Meletus' opinion on the subject of the role of Athenian democratic institutions in the moral education of the Athenian citizenry was not idiosyncratic nor should it be regarded as a ‘straw-man’ fabrication on the part of the author of the *Apology*. Rather it was a reflection of a core ideological conviction, openly celebrated by public speakers and presumably cherished by ordinary Athenians, regarding the values of the democratic state and the educational mission of democratic institutions”. [Tradução: “Reduzida ao básico, a lista de ‘melhoradores’ de Meleto se resume a uma afirmação de que ‘são primeiro as leis e instituições públicas da pólis, e depois aqueles que participam de seu uso, que educam e, assim, melhoram a juventude de Atenas.’ Tais alegações não soariam estranhas aos ouvidos de um jurado ateniense experiente. Outros litigantes em discursos preservados em tribunais atenienses fazem reivindicações semelhantes e explícitas sobre o importante papel educacional desempenhado pelos órgãos de tomada de decisão no estado democrático. Ésquines (3.246) argumentou para um júri ateniense em 330 a.C. que os campos de luta [...], as instituições educacionais formais [...] e a poesia [...] não educam, por si só, adequadamente [...] a juventude das urnas. Mais importante, afirma Ésquines, era a função educativa das decisões das assembleias democráticas [...]. E no mesmo ano, o orador Licurgo (1.10) opinou que os jurados a quem se dirigia sabiam perfeitamente [...] aos jovens [...] seguir o caminho da virtude cívica. Afirmava que havia dois elementos primordiais envolvidos na educação dos jovens [...]: a punição dos malfeitores e as recompensas concedidas aos homens honrados (*andres agathoi*) [...] Os exemplos poderiam ser multiplicados, mas o ponto básico é bastante claro: a opinião de Meleto sobre o papel das instituições democráticas atenienses na educação moral dos cidadãos atenienses não era idiossincrática nem deveria ser considerada como uma fabricação de ‘espantalho’ por parte do autor da *Apologia*. Pelo contrário, era um reflexo de uma convicção ideológica central, celebrada abertamente por oradores públicos e presumivelmente acalentada pelos atenienses comuns, a respeito dos valores do estado democrático e da missão educacional das instituições democráticas”].

adjetivações acerca deste acusador: “bom e patriota” (ἀγαθὸν καὶ φιλόπολιν, 24b5)⁶¹. Além disso, embora Meleto fosse conhecido por ser associado aos “poetas” (ποιητῶν, 23e5) na *Apologia*, em outro texto denominado *Eutífron*, o leitor é informado de que o mencionado acusador era envolvido em política, além de ter comportamentos similares a de um estadista. No referido diálogo (nas passagens 2c-3a), Meleto é descrito por Sócrates como um jovem preocupado com a sua geração, interessado nos assuntos paidêuticos, à semelhança de um “sábio”. Quiçá, por isso, comporte-se como um “militante”⁶², pois supõe saber quem corrompe a juventude e, de imediato, reconhece os rapazes da cidade que eram corrompidos nesse processo. Nesse rumo, como “exemplar” homem público, Meleto começa a militância dedicando atenção aos jovens e, posteriormente, passa a se importar também com os cidadãos mais antigos de Atenas; vislumbrando, daí, então, sob olhar e reconhecimento da maioria, tornar as pessoas melhores na cidade⁶³.

Já o acusador Lícon é, dentre os três incriminadores, aquele a quem Platão delega menos comentários. No *corpus platonicum*, as únicas referências se encontram na *Apologia* (23e4, 24a1 e 36a9). Todavia, das pouquíssimas menções, o autor reservou ao menos uma informação importante: Lícon, no processo, estava acusando o réu em nome dos “oradores” (ρήτορων, 24a1). Ora, para fins didáticos, se tomarmos duas definições tradicionais do que significa ser orador naquele período, verificaremos que esse ofício está indissociável da política. A primeira definição tradicional a ser mencionada aqui se encontra no dicionário de Anatole Bailly, que destaca o “orador” (ρήτωρ) como mestre da eloquência, aquele que normalmente se situa em uma Assembleia, proferindo uma sentença para os jurados⁶⁴. A segunda definição é proveniente de Harvey Yunis, o qual, por sua vez, destaca o orador como aquele “cidadão que se voluntariou para se dirigir à Assembleia, com o intuito de apresentar uma proposta ou apenas para contribuir com o debate”⁶⁵. Além disso, o estudioso chega a pontuar que o “orador” poder ser considerado um “cidadão notável”, já que se dedicava em

⁶¹ A título de curiosidade, nas *Leis*, 694c, Platão coloca na boca do Ateniense similares palavras para falar sobre a figura de Ciro, o rei da Pérsia. Ao dialogar com Clíncias, o Ateniense expressa que Ciro era um general “bom” (ἀγαθὸν, 694c6) e “patriota” (φιλόπολιν, 694c6); entretanto, não detinha boa “educação” (παιδείας, 694c6), e tampouco se preocupava com questões basilares, como, por exemplo, cuidar de sua “administração familiar” (οἰκονομία, 694c7). Neste trecho, uma vez mais, em contexto político, Platão elogia para depois criticar, tal como ocorre com Meleto na *Apologia*.

⁶² Como atenta André Malta em sua tradução (PLATÃO, 2008, p. 27, nota 6): “Em grego há um jogo – que será retomado algumas vezes na *Apologia* – entre o nome *Méletos* e o verbo *epimélo*, “preocupar-se”, que traduzimos por ‘militar’”.

⁶³ A descrição também revela certas ressalvas: Meleto, como um exemplo típico de jovem ambicioso, parece não discernir bem quando incrimina um velho homem, visto que, de acordo com a exposição de Sócrates, Meleto o acusa perante toda cidade do mesmo modo que apresenta uma queixa para a mãe.

⁶⁴ Bailly (1903, p. 1718).

⁶⁵ Yunis (1996, p. 9): “The term *rhetor* (pl. *rhetores*), which literally means ‘speaker’ was used to designate any citizen who volunteered to address the Assembly either to move a proposal or just to contribute to the debate”.

tempo integral para política, mirando se estabelecer, a longo prazo, como liderança da pólis⁶⁶.

Essas duas definições de caráter propedêutico ajudam a compreender a função de Lícon na defesa; pois ainda que constem no texto acanhadas descrições a seu respeito, Platão dá a entender que ele detinha uma forte ingerência na vida cidadina⁶⁷. O melhor exemplo dessa ingerência desponta na primeira parte do segundo discurso da *Apologia* (35e1-38b9), momento em que a sentença já havia sido divulgada. Naquele instante, além de menosprezar o papel de Meleto, Sócrates faz questão de enfatizar como foi fundamental no julgamento a presença de Lícon ao lado de Anito, posto que os dois persuadiram os jurados na decisão final, virando os votos dos magistrados em favor da condenação⁶⁸, como se pode ver no trecho a seguir:

<p>Τὸ μὲν μὴ ἀγανακτεῖν, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ἐπὶ τούτῳ τῷ γεγονότι, ὅτι μου κατεψηφίσασθε, ἄλλα τέ μοι πολλὰ συμβάλλεται, καὶ οὐκ ἀνέλπιστόν μοι γέγονεν τὸ γεγονὸς τοῦτο, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον θαυμάζω ἐκατέρων τῶν ψήφων τὸν γεγονότα ἀριθμόν. οὐ γὰρ ὀδόμην ἔγωγε οὕτω παρ' ὀλίγον ἔσεσθαι ἀλλὰ παρὰ πολὺ: νῦν δέ, ὡς ἔοικεν, εἰ τριάκοντα μόναι μετέπεσον τῶν ψήφων, ἀπεπεφεύγη ἄν. Μέλητον μὲν οὖν, ὡς ἔμοι δοκᾶ, καὶ νῦν ἀποπέφευγα, καὶ οὐ μόνον ἀποπέφευγα, ἀλλὰ παντὶ δῆλον τοῦτό γε, ὅτι εἰ μὴ ἀνέβη Ἄνυτος καὶ Λύκων κατηγορήσοντες ἐμοῦ, κἂν ὄφλε χιλίας δραχμᾶς, οὐ μεταλαβὼν τὸ πέμπτον μέρος τῶν ψήφων.</p>	<p>Eu não me abalar, varões atenienses, com esse resultado – vocês terem votado contra mim – está ligado, entre muitas outras coisas, principalmente ao fato de que esse resultado não foi inesperado para mim; estou muito mais espantado com o número de votos que resultou de cada lado. Eu pelo menos não pensava que seria assim, por pouco, mas por muito! E, pelo jeito, se apenas trinta dos votos tivessem mudado de lado, eu teria escapado... Mas de Meleto, segundo me parece, ainda agora escapei – e não só escapei, como a todos isto ao menos ficou claro: que se Anito (junto com Lícon) não tivesse subido aqui para me acusar, ele também teria sido condenado a pagar mil dracmas por não ter obtido a quinta parte dos votos. (35e1-36b2)</p>
---	--

⁶⁶ Yunis (1996, p. 10).

⁶⁷ Sobre a influência de Lícon, cf. Brickhouse e Smith (2004, p. 78).

⁶⁸ Sobre essa passagem, alguns comentadores discordam da análise proposta aqui, uma vez que interpretam que Sócrates não distingue muitas diferenças entre os três acusadores. De acordo com essa forma divergente de leitura, Sócrates estaria enfatizando a presença dos outros acusadores meramente no sentido quantitativo, isto é, compreendendo que cada acusador já tem, de início, antes mesmo do andamento do julgamento, uma espécie de cota de votos de juízes. Assim, se caso apenas Meleto tivesse comparecido no tribunal, sem a presença dos outros dois acusadores, Sócrates somente teria sido condenado com a parcela de votos dos juízes condizentes com um acusador. Mas como Anito e Lícon também participaram do julgamento, por consequência, Sócrates recebeu mais votos devido simplesmente ao comparecimento desses acusadores. Sobre essa questão, comentam Miller e Platter (2010, p. 182): “This joke concerning the tabulation of the jurors’ votes is complex. As almost all the commentators note, Socrates’ calculations are part of a mathematical fantasy based on the assumption that each of the prosecutors was responsible for securing an equal number of votes. This would mean that Meletus’s “share” would have been less than the one hundred votes necessary to avoid the fine of one thousand drachmas assessed for frivolous prosecutions. Yet we in fact have no true way of knowing whether the prosecution might not have obtained a similar number of votes for conviction if Meletus had been alone. [Tradução: “A piada acerca da tabulação dos votos dos jurados é complexa. Como quase todos os comentaristas apontam, os cálculos de Sócrates faz parte de uma fantasia matemática com base na suposição de que cada um dos acusadores foi responsável por garantir um número igual de votos. Isso significaria que a ‘participação’ de Meleto teria sido menor do que os cem votos necessários para evitar a multa de mil dracmas avaliada para processos frívolos. Contudo, de fato, não temos como saber se a acusação poderia não ter obtido um número semelhante de votos de condenação se Meleto estivesse sozinho”].

Por fim, chega-se a Anito, o acusador tido como líder do grupo, a figura que aparenta possuir mais relações de poder na cidade, uma vez que representa dois grupos importantes na *Apologia*: os “trabalhadores” (δημιουργῶν, 23e5) e os “políticos” (πολιτικῶν, 24a1). Em outro diálogo intitulado *Mênnon*, o leitor consegue se informar mais sobre a vida deste personagem.

No *Mênnon*, Anito se enquadra como um dos interlocutores de Sócrates, ao lado do personagem homônimo e do seu respectivo escravo, cujo nome não é revelado. Ali, Anito é caracterizado como um homem defensor da democracia ateniense; a prova disso é que ele era alçado para diversos cargos políticos (90a-b). Lembremos que, nesse diálogo, Anito era um circunstante da conversa que Sócrates estava tendo com Mênnon relacionada ao tema de a virtude ser ou não ensinada. Em determinado momento, Sócrates convida seu “futuro” acusador⁶⁹ a participar de modo mais efetivo da discussão. Após a entrada de Anito, Sócrates, então, pergunta-lhe se os sofistas não seriam os melhores homens que poderiam educar Mênnon em direção à virtude (91a-b).

Em resumo, diante da pergunta, Anito fornece as seguintes respostas: (i) afirma que o ensino sofístico não seria a melhor opção nem para um estrangeiro (como era o caso de Mênnon, um tessálico) e tampouco uma escolha boa aos atenienses (91c); (ii) presta um elogio a sua cidade, tratando Atenas como um lugar onde se concentram varões que conseguiriam plenamente educar qualquer homem (92e). Após a devolutiva, Sócrates introduz um novo argumento, a fim de compreender melhor o parecer de Anito. Nesse empenho, Sócrates apresenta nomes de quatro estadistas atenienses: Temístocles, Aristides, Péricles e Tucídides (que não é o historiador)⁷⁰. Seu objetivo é investigar se Anito julgava virtuosos ou não os nomes então mencionados. A resposta, como já era de esperar, é positiva. Anito qualifica todos os políticos citados como homens dotados dessa excelência. Naquela altura, o diálogo

⁶⁹ Conforme Press (2007, p. 73), o ano 403 a.C. foi a data dramática (e não histórica) do *Mênnon*, ou seja, anterior ao período dramático da *Apologia*, o ano de 399 a.C.

⁷⁰ Scott (2006, p. 164), em seu comentário à obra, apresenta um resumo de todos os nomes supracitados: “The first mentioned is Themistocles, a statesman noted for his decisive action in securing the Greek victory over the Persians in the wars of 490–479; he was also important for his opposition to the old aristocratic constitution. Next comes Aristides, roughly contemporary with Themistocles, and renowned for his honesty, who was instrumental in repulsing the Persian threat and afterwards in building up the Athenian empire. Pericles, the most powerful of Athenian democratic leaders, rose to power after helping to dismantle the old aristocratic constitution in 461–2. He was responsible for leading the building programmes at Athens that resulted in, among other monuments, the Parthenon. Thucydides was a rival of Pericles, and a conservative ‘leader of the rich’ until he was ostracised in 443”. [Tradução: “O primeiro mencionado é Temístocles, um estadista conhecido por sua ação decisiva em garantir a vitória grega sobre os persas nas guerras de 490-479; ele também foi importante por sua oposição à antiga constituição aristocrática. Em seguida vem Aristides, quase contemporâneo de Temístocles, e conhecido por sua honestidade, que foi fundamental para repelir a ameaça persa e depois para construir o império ateniense. Péricles, o mais poderoso dos líderes democráticos atenienses, subiu ao poder depois de ajudar a desmantelar a antiga constituição aristocrática em 461-2. Ele foi responsável por liderar os programas de construção em Atenas que resultaram, entre outros monumentos, no Partenon. Tucídides era um rival de Péricles e um conservador ‘líder dos ricos’ até ser condenado ao ostracismo em 443”].

ainda aparentava ser respeitoso, porém, o ponto de ruptura é quando Sócrates deduz que nenhum desses políticos referidos conseguiu ensinar a virtude para os seus descendentes (93b-94e). Se, porventura, aqueles reputados como virtuosos não conseguiam educar seus filhos com vistas à virtude, isso significava, portanto, afirmar que a virtude não era ensinada⁷¹. Tal constatação deixou Anito furioso, a ponto de fazer uma ameaça velada a Sócrates, avisando que o filósofo precisava tomar cuidado, pois depreciava as pessoas na cidade (95a). Após o breve recado, Anito sai de cena irritado, terminando sua participação no diálogo.

Em particular, o exemplo de Anito no *Mênon* ajuda a compreender a motivação de Meleto para excluir Sócrates da lista de possíveis educadores para os jovens na *Apologia*. Anito, assim como Meleto, sempre acreditou que os cidadãos do regime político de Atenas, por meio das instituições sociais, eram capazes de educar os jovens. Na medida em que Sócrates questiona esse posicionamento, já se torna *persona non grata* aos olhos da maioria dos varões, convertendo-se, nessa esteira, de acordo com a opinião da maioria, em uma figura “antidemocrática”, já que arrisca a pensar por si mesmo, sem passar previamente pelo crivo moral de uma ordem coletiva, difundindo aquilo que Moses Finley denomina de “processo de racionalização” em meio a um universo cívico regido por “crenças”.

1.3.2 A versão ateísta de Sócrates

O outro subterfúgio sobre o qual Meleto se ampara para considerar Sócrates corruptor da juventude gira em torno da questão religiosa. Como visto anteriormente, Meleto apresenta queixas (cf. 24b8-c1; 26b4-5) em que o réu é tido como desvirtuador, na medida em que ensina os jovens a não louvarem os deuses oficiais da cidade. No lugar do panteão tradicional, Sócrates crê em “coisas numinosas” (δαίμόνια, 24c1; 26b5), nas quais a maioria da comunidade não confia.

Em reação, Sócrates tenta compreender o teor das denúncias. E, de início, não distingue bem se Meleto o acusa por ele ser “ateu” ou por acreditar em “novas divindades” na cidade. Reparemos como essa dúvida se dá no texto:

⁷¹ Sobre a lógica argumentativa de Sócrates, esclarece Scott (2006, p. 164-165): “The ‘father argument’ goes as follows. For each eminent Athenian, Socrates argues: (a) X was virtuous. (b) X would have been a good teacher of virtue, if anyone was. (c) X wanted his son(s) taught virtue. (d) X’s son(s) did not succeed in acquiring virtue. (e) X didn’t succeed in teaching them any virtue. Hence: (f) Virtue is not teachable”. [Tradução: “O ‘argumento pai’ é o seguinte. Para cada ateniense eminente, Sócrates argumenta: (a) X era virtuoso. (b) X teria sido um bom professor de virtude, se alguém fosse. (c) X queria que seu(s) filho(s) ensinasse a virtude. (d) O(s) filho(s) de X não conseguiram adquirir virtude. (e) X não conseguiu ensinar-lhes nenhuma virtude. Daí: (f) A virtude não é ensinável”].

<p>Πρὸς αὐτῶν τοίνυν, ὦ Μέλιτε, τούτων τῶν θεῶν ὧν νῦν ὁ λόγος ἐστίν, εἰπέ ἔτι σαφέστερον καὶ ἐμοὶ καὶ τοῖς ἀνδράσιν τουτοισί. ἐγὼ γὰρ οὐ δύναμαι μαθεῖν πότερον λέγεις διδάσκειν με νομίζειν εἶναι τινὰς θεοὺς—καὶ αὐτὸς ἄρα νομίζω εἶναι θεοὺς καὶ οὐκ εἰμὶ τὸ παράπαν ἄθεος οὐδὲ ταύτη ἀδικῶ—οὐ μέντοι οὕσπερ γε ἡ πόλις ἀλλὰ ἐτέρους, καὶ τοῦτ' ἔστιν ὃ μοι ἐγκαλεῖς, ὅτι ἐτέρους, ἢ παντάπασί με φῆς οὔτε αὐτὸν νομίζειν θεοὺς τοὺς τε ἄλλους ταῦτα διδάσκειν.</p>	<p>Em nome então desses próprios deuses, Meleto, de que falamos agora, diga ainda mais claramente, para mim e para estes varões (<i>aponta para o júri</i>), pois eu, pessoalmente, não sou capaz de compreender se você está dizendo que ensino a crer na existência de alguns deuses (e então eu próprio creio na existência de deuses e não sou absolutamente ateu nem é por aí que ajo mal) – porém não exatamente naqueles em que a cidade crê, mas em diferentes, e é por isso que você me intima, porque diferentes –, ou se você está afirmando cabalmente que eu próprio não creio em deuses e ensino isso aos demais... (26b8-c6)</p>
---	---

Divulgada a indagação, no prosseguimento da cena, Meleto anui a hipótese de ateísmo, note-se: “É isso que estou dizendo, que você não crê absolutamente em deuses” (Ταῦτα λέγω, ὡς τὸ παράπαν οὐ νομίζεις θεοὺς, 26c7). Em contrapartida, Sócrates endereça uma nova questão a Meleto, perguntando-lhe se o homem que acredita no Sol e na Lua como divindades⁷² pode ser acusado de impiedade. Meleto, de imediato, responde que sim, a partir do momento em que este homem ache que o Sol pode ser uma pedra e, a Lua, uma terra; ou seja, rebaixando esses deuses a meros elementos da natureza. Sócrates, então, retruca, ressaltando que, diferentemente do que conjectura Meleto, ele, decerto, não era Anaxágoras a ponto de pensar daquele modo⁷³.

Assentados nessas observações, podemos nos perguntar: por que, no parecer de Sócrates, o seu acusador o denuncia tendo Anaxágoras em mente? A nosso ver, existem, no mínimo, duas causas, quais sejam: a primeira está relacionada a um pretexto jurídico; a segunda é proveniente da Comédia Antiga. Vejamos:

→ **Pretexto jurídico**

A respeito do primeiro ponto, é frequente no gênero judiciário o réu enfatizar que seu comportamento é similar às ações de homens considerados paradigmáticos, tal como ocorre na *Apologia*, em que, em diferentes passagens, Sócrates sugere que suas atividades ora lembravam os trabalhos de Hércules, ora lembravam os atos de Aquiles. Todavia, é frequente também que exista no supracitado gênero um movimento pendular: ao passo que a defesa

⁷² Era comum essa analogia na religião grega. No caso em questão, o deus Hélio retrata o Sol, e a deusa Selene simboliza a Lua. Para saber mais sobre as respectivas divindades, cf. Grimal (2005, p. 202-203 e 414).

⁷³ De fato, conforme a doxografia, Anaxágoras pensava desse modo que Sócrates relata na defesa, cf. Hipólito, *Refutação de Todas as Heresias*, 1.8.3-10 = DK59A42. Cabe acrescentar que a referência desse testemunho de Hipólito foi lida com base nos comentários de Kirk, Raven e Schofield (1983, p. 401-402), da tradução de Carlos Fonseca (1983).

compara Sócrates a homens ilustres do imaginário grego, a acusação, por seu turno, igualmente tem o direito de comparar o réu a uma figura cujo caráter modelar é negativo. Assim, Meleto, ao aludir indiretamente uma relação entre Sócrates e Anaxágoras, está ciente de que Anaxágoras não goza de boa fama na cidade, haja vista que foi condenado por impiedade pela comunidade ateniense.

Para fins informativos, a doxografia reservou um espaço significativo acerca da condenação de Anaxágoras. Observemos três registros: (i) em *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* (2.12-14), Diógenes Laércio realiza um compêndio de autores que citam o processo judicial de Anaxágoras. O primeiro aludido é Sotion, o qual, em sua *Sucessão dos Filósofos*, põe em relevo que Anaxágoras foi acusado de impiedade por Cleon “por haver declarado o sol como uma massa de metal incandescente” (διότι τὸν ἥλιον μύδρον ἔλεγε διάπυρον); contudo, nesta situação, Péricles o defendeu, de modo que, ao final, o réu foi penalizado a pagar uma multa e expulso da cidade. O segundo apontado é Sátiro, com sua obra *Vidas*, nela, o autor afirma que Tucídides, querendo atacar Péricles (seu grande antagonista político de então), resolve acusar Anaxágoras por dois crimes: medismo e impiedade, tendo sido o resultado final a condenação do filósofo naturalista à morte. No entanto, é preciso ressaltar que não houve julgamento tradicional, uma vez que réu foi condenado à revelia, ou seja, sem ao menos apresentar uma defesa sobre seu caso. A terceira obra mencionada diz respeito às *Vidas*, de Hêrmipos, a qual relata que Anaxágoras chegou a ser preso, aguardando o momento do cumprimento da pena de morte. Nesse entretempo, Péricles entrou em cena e perguntou aos atenienses se estes desaprovavam a sua vida enquanto político; os cidadãos, no que lhes concerne, declararam que não. Em seguida, Péricles, aproveitando da boa estima da comunidade, declara que era pupilo de Anaxágoras, e, por tal razão, roga aos atenienses que não condenassem à morte o seu mestre. A persuasão de Péricles teve efeito, já que Anaxágoras consegue ser solto; porém, após liberto, cometeu suicídio, uma vez que não aguentou as invectivas que recebeu ao longo desse processo. O quarto livro reportado são as *Notas Esparsas*, de Hierônimos, nelas o autor relata uma possível absolvição de Anaxágoras, pois, devido a sua condição de enfermo, Péricles teve que acompanhá-lo no tribunal, então, os juízes, percebendo a situação deteriorada do réu, demonstraram compadecimento durante o julgamento, livrando-o da condenação; (ii) Diodoro da Sicília (também conhecido como Diodoro Sículo), em sua *Biblioteca Histórica* (12.39.2), comunica que Anaxágoras, o “sofista” (σοφιστήν) e mestre de Péricles, foi acusado falsamente pelo crime de impiedade; (iii) Plutarco, em *Vida de Nícias* (23.2-3), afirma que Anaxágoras foi o primeiro homem a externar por escrito as doutrinas sobre as transições das

fases da lua. Não obstante, independentemente da capacidade abstrata, este filósofo não foi bem visto, e sua teoria aparentava ser secreta, tendo sido assimilada por pouquíssimas pessoas. Isso se deu porque a comunidade não tolerava filósofos naturais, aqueles que restringiam o divino a “causas irracionais” (αἰτίας ἀλόγους). Dessa feita, muitos pensadores foram perseguidos: Protágoras teve que se exilar; Anaxágoras foi salvo penosamente da prisão por Péricles; e Sócrates, por fim, ainda que não especulasse sobre os mesmos assuntos, pereceu em nome da filosofia⁷⁴.

Esse apanhado de testemunhos constitui alguns exemplos sobre o possível caso de condenação de Anaxágoras. À luz dessas evidências, além de outros argumentos procedentes de comentadores⁷⁵, pode-se suspeitar que Meleto recorre à memória dos juízes a fim de lembrá-los de como o tribunal já sentenciou rigorosamente homens que realizaram ponderações filosóficas que ambicionavam duvidar dos deuses da cidade. Nesse segmento interpretativo, Platão escolhe o nome de Anaxágoras por enxergá-lo como um filósofo cuja má reputação os atenienses logo identificariam e, possivelmente, teriam ojeriza sem muita dificuldade.

→ **Motivação proveniente da Comédia Antiga**

O segundo ponto se volta para Aristófanes e sua peça intitulada *As Nuvens*. Embora do ponto de vista da recepção existam muitas posições indicando que o comediógrafo, na intenção de caracterizar a expressão doutrinária de Sócrates, inspirou-se precipuamente nas teorias de dois pensadores – Diógenes de Apolônia e Protágoras –, ainda perduram outras interpretações, como por exemplo, a do estudioso Massino Stella (à qual também nos alinhamos), as quais denotam um leque de influência maior na construção do personagem.

Nesse esquema, Stella (2017) enfatiza que, para além dos nomes tradicionais como Diógenes de Apolônia e Protágoras, Anaxágoras surge em condição de outra figura básica

⁷⁴ Para a escolha dos testemunhos do suposto julgamento de Anaxágoras citados no corpo do texto, a presente pesquisa se baseou, em grande medida, no trabalho de Curd (2010), que, por sua vez, apresenta integralmente a doxografia existente do aludido filósofo naturalista.

⁷⁵ Comentadores como Reeve (1989, p. 79-80) e também Brickhouse e Smith (2004, p. 111-112, 188, nota 47), visando exprimir o quão Atenas não aceitava em sua legislação a transgressão de impiedade, citam uma passagem de Plutarco, em *Vida de Péricles* (32.1-2), que alude à existência de um decreto criado por um tal Diopites, em meados de 433/432 a.C., cujo efeito normativo fundamentava-se em impedir o homem tanto de descreer nos deuses como de difundir conhecimentos sobre os fenômenos celestes. Plutarco, nesta passagem, dá a entender que o decreto foi uma forma de ataque indireto a Péricles, haja vista que a consolidação desta lei serviria para condenar o seu mestre e amigo Anaxágoras. Caso o relato plutarquiano seja verdade, isso explicaria minimamente a comparação que Platão faz Meleto empreender entre Anaxágoras e Sócrates, visto que, até para fins verossímeis, Anaxágoras torna-se o arquétipo de caso de impiedade conhecido pela multidão.

para depreender o pensamento socrático pela perspectiva da Comédia Antiga. De acordo com Stella, a peça *As Nuvens* apresenta teorias filosóficas que, posteriormente, com o estabelecimento da tradição doxográfica, foram associadas ao modo de pensar anaxagórico. Em seu argumento, características presentes na peça – como, por exemplo: (i) o estudo da Lua e de seus movimentos; (ii) a investigação acerca do Sol; (iii) a referência sobre o ar infinito, bem como a alusão ao par cosmológico Ar/Éter; (iv) a menção da Nuvem/Turbilhão como tentativa de explicar fenômenos meteorológicos; e (v) o esforço de encontrar o *Nous* com o auxílio do Ar – são, em grande parte, provas que aproximam Sócrates de Anaxágoras⁷⁶.

⁷⁶ Notemos o trecho integral no qual Stella (2017, p. 72-74) identifica a influência de Anaxágoras: “1) l’allusion à l’étude de la lune et de ses mouvements (*Nu.* 171; 1506-1507): en effet, la tradition doxographique attribue à Anaxagore l’étude des éclipses lunaires (cfr. 59 A 42 D.K.; mais aussi Plutarque, *Nic.* 23); et, d’autre part, c’est Socrate lui-même qui, dans le *Cratyle* (409a-b), discute avec Hermocrate sur la théorie d’Anaxagore selon laquelle la lune reçoit sa lumière du soleil. 2) L’allusion à l’étude du soleil au vers 225: «Je marche dans les airs en spéculant sur le soleil». En effet, Xénophon (*Mem.* IV, 7, 6 ss.) relate qu’Anaxagore considérait le soleil comme une pierre incandescente, idée très répandue dans la tradition doxographique (cfr. par exemple: 59 A 2 D.K.; 3; 42; 71; 72), et finalement le Socrate de l’*Apologie* répond à Méléto que c’est Anaxagore qui dit que la lune et le soleil sont des pierres (*Ap.* 26d-e). 3) La référence à l’air infini qui tient la terre suspendue au milieu et à la fois l’allusion au couple cosmologique Air/Éther (*Nu.* 264-265): le couple Air/Éther infini semble être une véritable citation du *logos physikos* d’Anaxagore, et, en particulier, de son proème, tel que nous le transmet Simplicius (cfr. 59 B 1 D.K., mais aussi B 2, B 12), tandis que l’image de la terre suspendue dans l’Air au milieu du ciel est attestée par Hippolyte (*Haer.* 1, 8, 3). 4) Le couple Nuées-Tourbillon considéré comme cause des phénomènes atmosphériques, tels le tonnerre, la foudre, la pluie (*Nu.* 368-380): d’un côté, plusieurs témoignages doxographiques attestent qu’Anaxagore liait la production des manifestations météorologiques aux mouvements internes des nuées (voir 59 B 16 D.K., à propos de la pluie; 59 A 42 D.K.; 84, à propos de la foudre; 59 A 1 D.K., à propos du tonnerre); de l’autre, dans la cosmologie anaxagoréenne, le Tourbillon (*Nu.* 379, 828, 1471) est le principe du mouvement (voir 59 A 1 D.K.; 57; 88; 50 A 71), et il se relie à la rotation (*περιχώρησις*, cfr. 59 B 12 D.K.) cosmique qui régit l’univers. 5) L’allusion à l’intellect/intelligence (*τὸ νόημα καὶ τὴν φροντίδα*) qui doit se séparer de la terre et se mêler à l’air subtil, pour que la pensée puisse se produire librement (*Nu.* 229-231). Il s’agit, peut-être, d’une référence à la doctrine anaxagoréenne du *Nous* universel: la subtilité, la pureté et la séparation de l’Intellect cosmique sont attestées par le fragment 59 B 12 D.K., tandis que la subtilité de l’air anaxagoréen est relayée par un témoignage de Théophraste (59 A 92 D.K.). [Tradução: “1) a alusão ao estudo da lua e seus movimentos (*Nu.* 171; 1506-1507): de fato, a tradição doxográfica atribui a Anaxágoras o estudo dos eclipses lunares (cf. 59 A 42 D.K.; mas também Plutarco, *Nic.* 23); e, por outro lado, é o próprio Sócrates que, no *Crátilo* (409a-b), discute com Hermócrates a teoria de Anaxágoras, segundo a qual a lua recebe sua luz do sol. 2) A alusão ao estudo do sol no versículo 225: “Eu ando no ar especulando sobre o sol”. Com efeito, Xenofonte (*Mem.* IV, 7, 6 ss.) relata que Anaxágoras considerava o sol como uma pedra incandescente, ideia muito difundida na tradição doxográfica (cf. por exemplo: 59 A 2 D.K.; 3; 42; 71; 72), e finalmente o Sócrates da *Apologia* responde a Meleto que é Anaxágoras quem diz que a lua e o sol são pedras (*Ap.* 26d-e). 3) A referência ao ar infinito que mantém a terra suspensa no meio e tanto a alusão ao par cosmológico Ar/Éter (*Nu.* 264-265): o par infinito Ar/Éter parece ser uma citação verdadeira do *logos physikos* de Anaxágoras e, em particular, de sua alma, como Simplicio nos transmite (cf. 59 B 1 D.K., mas também B 2, B 12), enquanto a imagem da terra suspensa no ar no meio do céu é atestado por Hipólito (*Haer.* 1, 8, 3). 4) O par Nuvens-Turbilhão considerado como causa de fenômenos atmosféricos, como o trovão, o relâmpago, a chuva (*Nu.* 368-380): por um lado, vários testemunhos doxográficos atestam que Anaxágoras ligava a produção das manifestações meteorológicas a movimentos internos de nuvens (ver 59 B 16 D.K., sobre chuva; 59 A 42 D.K.; 84, sobre raios; 59 A 1 D.K., sobre trovões); por outro lado, na cosmologia anaxagoriana, o Turbilhão (*Nu.* 379, 828, 1471) é o princípio do movimento (ver 59 A 1 D.K.; 57; 88; 50 A 71) e está relacionado com a rotação (*περιχώρησις*, cf. 59 B 12 D.K.) cósmica que governa o universo. 5) A alusão ao intelecto/inteligência (*τὸ νόημα καὶ τὴν φροντίδα*) que deve se separar da terra e se misturar com o ar sutil, para que o pensamento possa ocorrer livremente (*Nu.* 229-231). Esta é, talvez, uma referência à doutrina anaxagoriana do *Nous* universal: a sutileza, a

Além do mais, essas postulações cosmológicas, por conseguinte, terão impacto também no ambiente religioso, pois Sócrates considera elementos da natureza sob a qualidade de divindades⁷⁷; e, ao passo que legitima essa crença, subsiste outro movimento teórico defendido pelo mesmo personagem o qual desacredita de Zeus, a divindade cujo poder e hierarquia são inquestionáveis no mundo grego. Esse segundo movimento pode ser visto na comédia quando Estrepsíades, assim como Fidípides, após contato com o ensino socrático, começam a postular que Zeus não existia (cf. vv. 366-382; vv. 825-830; vv. 1470-1475).

Levando em consideração essas ações presentes na peça, não seria absurdo Meleto pressupor que Sócrates é um “novo” Anaxágoras. Ainda mais considerando o precedente impiedoso que os acusadores julgam ser condizente com os atos do réu.

1.4 Apotrética

No “quadro interno” da *Apologia*, na versão de passado dos acusadores, pode-se notar a imagem de Sócrates como filósofo naturalista, sofista, sábio apenas do ponto de vista “técnico”, antidemocrático e ateu. Tais adjetivações, ou seja, esse arco de ofícios relacionados ao personagem, cumprem aquilo que denominamos como parte “apotrética” de uma obra exortativa, uma vez que se configura como momento em que o réu precisa apresentar o discurso dos adversários, a fim de posteriormente convencer e dissuadir os jurados de que tais atividades não eram condizentes com o seu modo de vida filosófico, como veremos na sequência da defesa; resultando, em termos práticos, em uma ação de afastar o interlocutor de uma ideia, de um preconceito que não coaduna com o mundo filosófico.

Além do aspecto anterior, no “quadro textual”, Platão evidencia que o próprio ato de denunciar Sócrates está carregado de interesses educativos dos adversários, a começar por Aristófanes. Quando Platão enuncia a relevância das palavras do comediógrafo para uma geração de atenienses, incluindo-se aí os acusadores “oficiais” e os juízes, o autor implicitamente está destacando uma noção pedagógica bem tradicional na época clássica, em que alude à poesia como força educativa do homem grego⁷⁸. Platão, ainda que critique esse

pureza e a separação do Intelecto cósmico são atestadas pelo fragmento 59 B 12 D.K., enquanto a sutileza do ar anaxagoriano é retransmitida por um testemunho de Teofrasto (59 A 92 D.K.)”].

⁷⁷ Vale salientar que Estrepsíades, depois da convivência com Sócrates, também começou a conceber os elementos da natureza como divindades, cf. Ar (vv. 667-669), Nuvens (vv. 791-793) e Vapor (vv. 814-815).

⁷⁸ Além de Platão, outros pensadores da época já destacavam essa relação entre a poesia e a educação, cf. Xenófanes, frg. DKB10; Heródoto, *Histórias*, 2.53; Aristófanes, *As Rãs*, vv. 1030-1035; Isócrates, *Panatenáico*, 18.

modelo de educação (não só na *Apologia*, mas também em outros diálogos, como, por exemplo, na *República*), não deixa de constatar nele uma capacidade paidêutica que persuade diversos homens na cidade.

Primeiramente, a poesia consegue ocupar um espaço na educação porque atua no mesmo campo da retórica. Podemos constatar essa prática a partir do vocabulário adotado por Sócrates para se referir a Aristófanes e ao grupo de detratores ao qual este pertence. A certa altura, Sócrates declara que os acusadores “antigos” eram “hábeis” (δεινότεροι, 18b4). O termo δεινότεροι é um adjetivo masculino derivativo de δεινός. Esta última palavra ganha destaque dentre os estudiosos em razão de sua expressão idiomática, conhecida como *deinos legein*, que, por sua vez, tomando-se até como base a *Apologia*, significa “hábil em falar” (δεινοῦ...λέγειν, 17b1; δεινός λέγειν, 17b3; δεινός...λέγειν, 17b4). Ainda que tal palavra e as expressões derivadas possam parecer usuais no meio forense, em Platão elas guardam um significado importante em termos educativos, uma vez que servem para tipificar o modo como o público observava os possíveis ensinamentos ofertados pelos sofistas⁷⁹. Deixando Platão de lado, mas permanecendo no contexto da oratória, pode-se resumir que o “hábil em falar” é uma das maneiras de caracterizar o orador da assembleia ou no tribunal, aquele que tem grande influência política, cujas palavras insuflam nos indivíduos mudanças de comportamento e de pensamento. Se toda essa reflexão for plausível – e, ademais, se for conjugada com a própria sequência que Platão apresenta na *Apologia*, em que enfatiza o modo como os acusadores “antigos” eram responsáveis pela educação dos atenienses –, parece-nos tangível compreender que a poesia exerce também uma função retórica, por vezes ocupando o

⁷⁹ No *Protágoras* (312d), o jovem Hipócrates crê na capacidade paidêutica do personagem homônimo em transformar o homem em *deinos legein*. No *Mênon* (95c), o personagem homônimo diz que Górgias não promete o ensino da virtude, contudo, propagandeia que consegue ensinar o homem a ser *deinos legein*. Há também um caso que consideramos peculiar no *Menexeno* (236a), ali Sócrates chega a mencionar que era um *deinos legein*, diferentemente do que ocorre na *Apologia*, como veremos nas páginas subsequentes, no âmbito do “proêmio” (17a1-18a6). Ele atribui o fato de ter aprendido essa habilidade discursiva a uma professora, conhecida pelo nome de Aspásia, que também ficou famosa por ser mestre de Péricles. Tal como apontado por Pappas e Zelcer (2015, p. 23), muitos leitores questionam essa passagem, tentando decifrar os motivos pelos quais Platão caracteriza Sócrates como um estudante de retórica. Os referidos estudiosos destacam duas hipóteses para responder a tal questão; em termos sintéticos, o primeiro motivo insere-se no fato de que Platão compreende a possibilidade do uso de uma retórica em benefício da verdade; o segundo tem a ver com o modelo de paródia presente no *Menexeno*, nesse ponto, Platão estaria mostrando de que modo a filosofia representada por Sócrates consegue manejar outras formas discursivas, como, por exemplo, a oração fúnebre. Até por essa razão, por saber utilizar a retórica, o filósofo também consegue criticá-la, observando suas deficiências e a denunciando pela cidade. Agora, excetuando-se esses motivos supracitados, resta clara a forma como a imagem de um homem *deinos legein* continua sendo associada ao movimento sofista. Não à toa, quando outro estudioso como Kerferd (2003, p. 99) demonstra que, para além de Aristófanes, há outros testemunhos que possibilitam ao leitor interpretar Sócrates como sofista, o crítico lembra da relação do protagonista com a Aspásia como um dos argumentos que deixa margem para o leitor especular essa vinculação.

mesmo espaço dos discursos deliberativos e judiciários⁸⁰, o que a viabiliza exercer um papel relevante na formação cultural dos homens.

Nessa sequência, outro aspecto indissociável da retórica de Aristófanes na cidade reside no fato de que a comédia caminhava ao lado da política democrática de Atenas. Independentemente de Aristófanes ser considerado um dos autores que mais criticaram a democracia – dado que escreveu uma quantidade relevante de obras que satirizavam o cotidiano ateniense, as quais abordavam temas como educação, poesia, justiça, guerra, líderes políticos (demagogos), dentre tantos outros sensíveis à cultura da época –, alguns críticos têm chamado a atenção para o fato de que as produções aristofânicas não tinham uma liberdade real para falar a verdade, na medida em que eram um modelo de poesia institucionalizada pelo regime político ateniense⁸¹. Embora essa discussão possa ter um caráter histórico, fugindo um pouco da nossa análise interna do texto de Platão, ela ajuda a compreender indiretamente a maneira como Platão trata os acusadores “antigos”. Na *Apologia*, o aludido grupo é sempre visto enquanto indivíduos que educaram por muito tempo a juventude da cidade, influenciando homens que são fervorosos democratas, tais como Meleto e Anito. Ora, se os discípulos são fervorosos democratas, seria no mínimo verossímil o mestre também o ser.

⁸⁰ O'Regan (1992, p. 3).

⁸¹ Como pontua Nightingale (1995, p. 191) a partir da perspectiva platônica: [“The comic playwrights spoke as ‘a citizen before citizens’; as an authorized ‘voice’ at the civic festivals, comedy ‘negotiated’ both the ‘possibility of transgression’ and the ‘limits of license’. It is precisely this negotiation with the demos that, in Plato’s eyes, disqualified comedy from speaking the truth. For comedy does not occupy a position of disinterest: its desire to please the demos and to win first prize simply make this impossible. For Plato, there can be no limits to license when it comes to speaking the truth. To be sure, the comedians may at times hit the mark in their censure of the Athenians. But they lack both the requisite knowledge and the ‘outside’ positioning that allow for free and truthful speech.]. [Tradução: “Os dramaturgos cômicos falavam como ‘um cidadão diante dos cidadãos’; como uma ‘voz’ autorizada nas festas cívicas, a comédia ‘negociava’ tanto a ‘possibilidade de transgressão’ e os ‘limites de licença’. É precisamente esta negociação com o dêmos que, aos olhos de Platão, desqualifica a comédia de falar a verdade. Pois a comédia não ocupa uma posição de desinteresse: o seu desejo de agradar aos dêmos e de ganhar o primeiro prêmio simplesmente torna isso impossível. Para Platão, não pode haver limites para a licenciosidade quando se trata de falar a verdade. Certamente, os comediantes podem, por vezes, acertar o alvo na sua censura aos atenienses. Mas lhes falta tanto o conhecimento necessário como o posicionamento ‘externo’ que lhes permita um discurso livre e verdadeiro”]. Além disso, sob outra perspectiva, ao analisar a *parábase*, salienta Rosenmeyer (1982, p. 166): “At a certain point in the action, at a cue understood by all, the chorus would, as it were, divest itself of its dramatic role and become simply an instrument through which the poet might address the audience on topics of the day. The positions taken in *parabases* were always, as far as we can tell, those which the author could be certain would appeal to the majority of the audience. They would represent what the majority felt or was prepared to feel, though the comic playwrights were always at pains to make it appear that they were urging an unpopular view upon a slow-to-learn crowd of incompetents. Hence the notion, widely accepted, that the *parabasis* was didactic and improving, and that the comic playwright was a teacher of his people”. [Tradução: “Em um determinado momento da ação, em uma deixa entendida por todos, o coro, por assim dizer, despoja-se do seu papel dramático e torna-se simplesmente um instrumento por meio do qual o poeta pode dirigir-se ao público sobre os temas do dia. As posições assumidas nas *parábases* foram sempre, tanto quanto podemos dizer, aquelas que o autor tinha certeza de que atrairiam a maioria do público. Elas representariam o que a maioria sentia ou estava preparada para sentir, embora os dramaturgos cômicos sempre se esforçassem para fazer parecer que estavam incentivando uma visão impopular a uma multidão de incompetentes que demorava a aprender. Daí a noção, amplamente aceita, de que a *parábase* era didática e se aperfeiçoava, e que o dramaturgo cômico era professor de seu povo”].

Platão, portanto, está demonstrando que a educação da poesia deriva, de fato, da associação ao poder político. Até porque, em termos de uma educação poética, naquela conjuntura fazia-se necessária a organização de teatros patrocinados pela cidade, a fim de dar prosseguimento ao empreendimento educativo.

Por fim, para os propósitos do presente trabalho, o caráter mimético talvez seja o ponto mais importante no intuito de destacar a função educadora dos poetas. Apesar de Platão não utilizar o termo μίμησις (e tampouco seus derivativos) para se referir ao modo de educação dos acusadores “antigos”⁸², é exequível verificar como esse tema aparece implicitamente na *Apologia*. No âmbito do “quadro textual”, se prestarmos atenção ao modo como Meleto, enquanto porta-voz dos acusadores “oficiais”, elabora a versão de passado de Sócrates, deduziremos que o conteúdo da sua exposição possui uma similaridade em relação à versão produzida pelos acusadores “antigos”. Basta verificar as semelhanças entre as denúncias, fato já apontado anteriormente neste trabalho (cf. 18b4-c1; 19b4-c1; 24b8-c1; 26b4-5). Mas, para além da questão do libelo, Platão quer demonstrar o quão Meleto mimetiza seu mestre Aristófanes, que acabou se tornando um personagem risível aos olhos de Sócrates⁸³. Nesse sentido, embora seja sob contexto bem diferente, cumpre lembrar daquilo que Platão trabalha no Livro X da *República* (606a-c), momento em que destaca como o público do teatro, quer seja na tragédia, quer seja na comédia, reproduz comportamentos homólogos àquilo que foi encenado. No caso específico da comédia, aquele que um dia é seu espectador, no decorrer do tempo, sem perceber muito bem, acaba se tornando comediante, reproduzindo em vida ações que outrora, em espaços particulares, considera ridículas. Eis o efeito da poesia cômica. Tendo em vista esse detalhe, não acreditamos ser aleatório o fato de

⁸² De modo literal, um termo derivativo de μίμησις se encontra na versão de passado da defesa, no contexto do Oráculo de Delfos (23c5).

⁸³ Como podemos verificar na passagem abaixo da *Apologia*:

ἔοικεν γὰρ ὅσπερ αἴνιγμα συντιθέντι διαπειρωμένῳ
 “ἄρα γνώσεται Σωκράτης ὁ σοφὸς δὴ ἐμοῦ
 χαριεντιζομένου καὶ ἐναντί’ ἐμαυτῷ λέγοντος, ἢ
 ἐξαπατήσω αὐτὸν καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς
 ἀκούοντας;” οὗτος γὰρ ἐμοὶ φαίνεται τὰ ἐναντία
 λέγειν αὐτὸς ἑαυτῷ ἐν τῇ γραφῇ ὅσπερ ἂν εἶποι:
 “ἀδικεῖ Σωκράτης θεοῦς οὐ νομίζων, ἀλλὰ θεοῦς
 νομίζων.” καίτοι τοῦτο ἐστὶ παίζοντος.

Pois este homem (*aponta para Meleto*), varões atenienses, me parece ser muito soberbo e insolente, e simplesmente fazer esta denúncia por uma soberba, uma insolência, uma molecagem. Ele se assemelha a quem põe à prova compondo como que um enigma: “Será que Sócrates, o sábio, vai perceber que fico me divertindo e entrando em contradição comigo mesmo, ou vou enganar por completo a ele e aos demais ouvintes?”. Pois me parece que este homem entra em contradição consigo mesmo em sua denúncia, como se dissesse: “Sócrates age mal ao não crer em deuses, embora crendo em deuses...”. Mas isso é de quem está brincando! (27a1-7)

Platão fazer com que seu Sócrates desqualifique a seriedade do acusador na *Apologia*: afinal, o réu só está destacando a faceta cômica da educação de Meleto⁸⁴.

Nos parágrafos anteriores, tentamos mostrar de que modo a versão do passado foi construída com base nos valores educativos dos acusadores. À primeira vista, a afirmação pode parecer evidente pois, em qualquer tempo, no limite, os acusadores delatam outras pessoas e as tornam réus não apenas com base em provas; o ato de delatar é fundamentado em valores morais e éticos, os quais, em grande medida, são construídos com base na educação, quer seja esta uma educação formal ou não. Entretanto, não estamos falando aqui apenas dessa forma de juízo. O que se tenciona lembrar neste momento é o modo pelo qual Platão faz o leitor notar que o debate da *Apologia* não chega a ser somente um processo jurídico, há aí em debate muito mais coisas da cidade, a saber: a querela entre modelos de educação existentes em Atenas. Nesse caminho, varões que ali no tribunal exerciam as funções de defesa e acusação, tornam-se também personagens que carregam consigo princípios educativos que rivalizavam uns com os outros. Diferentemente de outras peças forenses da época, em que o foco é sempre centrado na individualidade das personalidades jurídicas, na *Apologia* os atores em cena se desindividualizam para serem incorporados em um tema cuja pergunta principal é: qual seria a melhor forma de educação para os atenienses? Assim, nessa desindividualização, Sócrates não será apenas o réu, uma vez que foi imbuído de ser representante da filosofia; assim como Meleto, Anito e Lícon não serão apenas acusadores, por justamente representarem os valores pedagógicos tradicionais da democracia ateniense e da poesia de Aristófanes. É por essa razão que chamamos este momento da versão dos acusadores como parte “apotrética”, pois é a ocasião em que Platão mostra ao leitor os diferentes *logoi* antagônicos da filosofia, recuperando, analogamente, as pretensões pedagógicas daqueles que acusam Sócrates.

No mais, pelo enfoque literário, Platão não precisava ter citado os acusadores “antigos” para atribuir um tom verossímil ao seu texto. Se o objetivo era emular as características do gênero judiciário, a fim de fornecer ao texto uma roupagem verdadeira, bastava-lhe apenas arguir contra os acusadores “oficiais”, aqueles que, de fato, obrigaram o réu a comparecer no tribunal. Caso Platão seguisse esse esquema, muitos leitores já achariam que a *Apologia* apresentaria uma estrutura tradicional das partes contendentes, tal como consta na *Retórica* de Aristóteles. Vejamos:

⁸⁴ Para saber mais sobre a relação entre Meleto e Aristófanes na *Apologia*, cf. West (1979, p. 134-148).

<p>ὥστ' ἐξ ἀνάγκης ἂν εἶη τρία γένη τῶν λόγων τῶν ῥητορικῶν, συμβουλευτικόν, δικανικόν, ἐπιδεικτικόν. συμβουλῆς δὲ τὸ μὲν προτροπή, τὸ δὲ ἀποτροπή: αἰεὶ γὰρ καὶ οἱ ἰδίᾳ συμβουλευόντες καὶ οἱ κοινῇ δημηγοροῦντες τούτων θάτερον ποιοῦσιν. δίκης δὲ τὸ μὲν κατηγορία, τὸ δ' ἀπολογία: τούτων γὰρ ὀποτερονοῦν ποιεῖν ἀνάγκη τοὺς ἀμφισβητοῦντας. ἐπιδεικτικοῦ δὲ τὸ μὲν ἔπαινος τὸ δὲ ψόγος.</p>	<p>De sorte que é necessário que existam três gêneros de discursos retóricos: o deliberativo, o judicial e o epidíctico. Em uma deliberação, temos tanto o conselho como a dissuasão; pois tanto os que aconselham em particular como os que falam em público fazem sempre uma destas coisas. Em um processo judicial, temos tanto a acusação como a defesa, pois é necessário que os que pleiteiam façam uma destas coisas. No gênero epidíctico, temos tanto o elogio como a censura. (I, 1358b6-13)</p>
--	--

A propósito, o estudioso Thomas West, em seu comentário à obra, observa – acerca da maneira pela qual Platão amplia as denúncias entre “extraoficiais” (Aristófanes e tanto outros detratores) e “oficiais” (Meleto, Lícon e Anito) – uma estratégia equivocada do ponto de vista retórico (ou seja, do prisma daquele que busca pela absolvição)⁸⁵, na medida em que exige do réu a elaboração de uma defesa mais complexa, a fim de abarcar os diversos tipos de denúncias que pesam a seu respeito.

Ademais, essa postura de ampliação de acusadores na *Apologia* poderia fomentar o clima de animosidade dos juízes para com o réu. Isso porque é somente a partir da presença do acusador e do acusado que os juízes conseguem levar a cabo aquilo que pactuaram no Juramento dos Heliastas, assumindo, teoricamente, certos compromissos orientados pelas leis atenienses, dentre os quais, um reside em oferecer a cada parte a devida isonomia, tanto para se defender como para acusar, conforme pontuavam as leis atenienses⁸⁶. Quando Platão faz Sócrates aumentar a lista de acusadores, separando-os em dois grupos e fazendo com que uma das classes de detratores não estivesse presente na cena, já não é possível criar um espaço de igualdade.

Nós, leitores, poderíamos questionar então, o porquê de a acusação “extraoficial” ter um espaço relativamente grande na *Apologia*. Ora, a pergunta, tal como visto anteriormente, já foi discutida em parte quando analisamos a influência paidêutica desse grupo na cidade. Mas, a despeito dessa informação, enxergamos, no decorrer do trabalho, que a ampliação de denúncias, embora evidencie pela ótica do réu uma maior dificuldade argumentativa, permite a Platão, enquanto autor, expandir certos detalhes sobre a vida de seu protagonista. Assim, quanto maior a presença de acusações, mais oportunidades Platão tem de evidenciar, por meio da versão da defesa, dados virtuosos da “biografia” de Sócrates enquanto filósofo em Atenas. Eis aqui a lógica agonística do gênero judiciário.

⁸⁵ West (1979, p. 81-82).

⁸⁶ Para mais informações sobre os princípios do Juramento dos Heliastas, cf. Demóstenes, *Contra Timócrates*, 148-149.

CAPÍTULO 2 - DEFESA E SUA VERSÃO DE PASSADO

2.1 Introdução

Primeiramente, atentemos ao trecho da *Retórica* em que Aristóteles enxerga no “passado” (γενόμενος) uma característica temporal própria do gênero judiciário:

<p>χρόνοι δὲ ἐκάστου τούτων εἰσὶ τῷ μὲν συμβουλευόντι ὁ μέλλον (περὶ γὰρ τῶν ἐσομένων συμβουλεύει ἢ προτρέπων ἢ ἀποτρέπων, τῷ δὲ δικάζομένῳ ὁ γενόμενος (περὶ γὰρ τῶν πεπραγμένων ἀεὶ ὁ μὲν κατηγορεῖ, ὁ δὲ ἀπολογεῖται, τῷ δ' ἐπιδεικτικῷ κυριώτατος μὲν ὁ παρών (κατὰ γὰρ τὰ ὑπάρχοντα ἐπαινοῦσιν ἢ ψέγουσιν πάντες, προσχρῶνται δὲ πολλάκις καὶ τὰ γενόμενα ἀναμνησκόντες καὶ τὰ μέλλοντα προεικάζοντες.</p>	<p>Os tempos de cada um destes são: para o que delibera, o futuro, pois aconselha sobre eventos futuros, quer persuadindo, quer dissuadindo; para o que julga, o passado, pois é sempre sobre atos acontecidos que um acusa e outro defende; para o gênero epidíctico o tempo principal é o presente, visto que todos louvam ou censuram eventos atuais, embora também muitas vezes argumentem evocando o passado e conjecturando sobre o futuro. (I, 1358b13-20)</p>
---	---

Sobre o passado, embora este também seja compatível com o gênero epidíctico, é inegável que ele desempenha uma função prática bem segmentada no gênero judiciário. Em verdade, todas as partes do processo têm interesse sobre esse período. Comumente, a acusação se utiliza do passado pretendendo comprovar de que maneira a vida do indiciado havia sido, por si só, carregada de mácula; busca, portanto, insinuar, por meio desse artifício, que não é inverossímil a possibilidade de o réu ter cometido os crimes elencados na denúncia. A defesa, de modo evidente, faz o contrário: levanta as ações realizadas pelo réu na cidade, buscando apresentar o quão uma vida pregressa guiada pela virtude não seria capaz de cometer os delitos ora imputados. Por último, os juízes, apoiando-se nos fatos pretéritos declarados pelas partes, empenham-se a fim de encontrar meios probatórios necessários que os auxiliem, no instante do julgamento, a chegar a uma sentença mais verídica possível.

Essa particularidade temporal do gênero judiciário situa-se presente na *Apologia* em diversos momentos. Sócrates, sob a qualidade de narrador-personagem (e autodiegético), é impelido pelas regras formais do tribunal a falar de si, tanto ao reproduzir a visão de passado que a acusação tem acerca dele, quanto ao expressar, na condição de arguido, a sua própria interpretação a respeito do tema.

Nessa via, o réu elenca os seus serviços prestados em nome da cidade. Alude aos lugares que costumava frequentar, traz a lume seu círculo de amizade, menciona os três filhos

(os quais, respectivamente, são conhecidos pela tradição doxográfica com os nomes de Lâmprocles, Sofronisco e Menexeno)⁸⁷, expõe conversas que teve com pessoas famosas (como, por exemplo, o seu diálogo com Cálias) e explica as acusações pelas quais estava sendo processado. Em suma: indica diversos pormenores de sua trajetória como cidadão de Atenas, realizando uma espécie de “pseudoautobiografia”⁸⁸.

À luz dessa apreciação, deve-se notar que tais características não são habituais no *corpus platonicum*⁸⁹. Principalmente, se pensarmos que em parte significativa dos diálogos Sócrates nos é apresentado como protagonista que lança a pergunta para o interlocutor, questionando este sobre diversos assuntos de sua vida: educação, amizade, justiça, amor, poesia, virtude, guerra, família, dentre tantos outros temas. Assim, sob essa conjuntura dialógica, o filósofo não fala muito de si, já que a construção de seu argumento necessita de participação efetiva de uma personagem secundária, cujas respostas, normalmente, serão examinadas, refutadas, e, posteriormente, aprimoradas, conforme o andamento da conversa.

A par do contraste notado entre a *Apologia* e os outros diálogos, é admissível inferir que um dos benefícios que o gênero judiciário conferiu à prosa platônica manifesta-se no fato de expor uma versão de Sócrates compelida a passar em revista sua própria vida. E, por sua vez, ao historicizar sobre si, necessita explicar também a origem de sua formação filosófica.

Por consequência, presumindo que as obras protrépticas apresentam ao leitor um modo de vida virtuoso⁹⁰, tendemos a aceitar também que *Apologia* cumpre essa função, haja vista que atesta, na “biografia” de Sócrates, uma qualidade de existência digna de ser pensada e lembrada, servindo, portanto, como forma de educação para as gerações futuras. Não sem razão, a referida obra platônica teve repercussão na Antiguidade Clássica – quer seja no ambiente grego, quer seja no mundo romano –, servindo como cânone a diferenciados

⁸⁷ Cf. Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, 2. 26; Magalhães-Vilhena (1984, p. 301). Nesta tradição, o filho mais velho, Lâmprocles, seria fruto da relação de Sócrates e Xantipa; já os outros descendentes seriam frutos da relação de Sócrates e Mirto.

⁸⁸ Com a finalidade de evitar a ideia de que a *Apologia* seja interpretada como “documento histórico”, faz-se prudente denominar o discurso que Platão põe na boca de Sócrates sob a condição de “pseudoautobiografia”, tal como propõe Momigliano (1993, p. 59). Para mais informações sobre as explicações da *Apologia* enquanto um texto ficcional, cf. Strycker e Slings (1994, p. 1-8); Morrison (2000, p. 235-265); Prior (2001, p. 41-57).

⁸⁹ Conforme Morgan (2004, p. 369), os únicos momentos em que Platão faz Sócrates dizer enfaticamente sobre a origem de sua formação enquanto filósofo estão na *Apologia* (a estudiosa enfatiza especialmente os trechos 20d-23b) e também em uma passagem específica do *Fédon* (95e-100a).

⁹⁰ A respeito da função dos textos protrépticos, salienta Collins II (2015, p. 1): “Philosophers of the fourth century bce developed the emerging genre of the ‘protreptic’ (which means, literally, ‘turning or converting someone to a specific end’). Simply put, protreptic discourses use a ‘rhetoric of conversion’ that urges a young person to adopt a specific philosophy in order to live a good life”. [Tradução: “Os filósofos do século IV a.C. desenvolveram o gênero emergente: o ‘protréptico’ (que significa, literalmente, ‘transformar ou converter alguém para um fim específico’). Simplificando, os discursos protrépticos usam uma ‘retórica de conversão’ que incita o jovem a adotar uma filosofia específica para viver uma vida boa”].

prosadores, os quais emularam a imagem socrática da *Apologia* em seus projetos filosóficos, literários e educativos⁹¹.

Frente a tais hipóteses, resta-nos, neste segundo capítulo, apenas destacar esses momentos de passado, demonstrando como o movimento de defesa possibilita a Sócrates contar a sua própria história, aquela pela qual o réu é conhecido por ser “filósofo”.

2.2 Introdução ao episódio do Oráculo de Delfos

Na *Apologia*, a versão de passado da defesa se constrói, em grande medida, pela “negação”⁹². Em um primeiro momento, Platão sinaliza as atividades que o réu nunca desempenhou na cidade. Nesse movimento, Sócrates (no trecho 19c4-d7) afirma não ter domínio sobre os conhecimentos que lhe são atribuídos pelos detratores “antigos”, aqueles que denunciam o protagonista por tornar “superior o discurso inferior” e por investigar “as coisas suspensas no ar”. Sócrates, a fim de validar sua posição, evoca como “testemunhas” os próprios atenienses presentes no julgamento, uma vez que esses cidadãos já o ouviram dialogar em outros espaços, e, ao que parece, teriam ciência de que o réu nunca teve interesse em falar sobre as matérias supramencionadas.

Adiante (19d8-20c3), Sócrates inicia outro raciocínio mirando abordar sua vida pregressa. Primeiramente, afirma não ter o interesse em educar ninguém; posteriormente, no intuito de complementar seu argumento, o réu lembra da existência de um grupo de mestres que justamente prometem tal fim, os chamados “sofistas”. Desta constatação deriva a

⁹¹ Para o mapeamento detalhado de autores da Antiguidade Clássica que tinham como modelo a obra platônica *Apologia de Sócrates*, cf. Hunter (2012, p. 109-150).

⁹² É comum um texto de defesa utilizar argumentos refutativos a fim de desconstruir as calúnias dos acusadores. Na *Apologia* isso não é diferente, já que a construção do passado de Sócrates empreendida por Platão se dedica, em parte significativa do enredo, a enfatizar tudo aquilo que o réu nunca foi. Além do mais, como a própria vida de Sócrates construída por Platão simboliza a vida modelar do filósofo, é natural na própria obra do autor construir definições da filosofia socrática pelo seu revés, isto é, Platão constrói definições sobre filosofia ao analisar tudo o que ela não é (ou nunca foi), especialmente naqueles ditos “primeiros diálogos”, como lembra Nightingale (1995, p. 17, nota 11). Se a filosofia é construída por Platão por meio de uma perspectiva negativa, consequentemente, o filósofo por excelência também será construído pelo autor com esse similar pendor refutativo. Como atenta Nightingale em seu estudo, Platão, ao se apropriar de diversificados gêneros literários, pretende propagandar aquilo que denomina de “filosofia” como elemento discursivo superior à linguagem épica, trágica, cômica, sofística. Para tanto, no primeiro momento, o autor se apodera dos gêneros externos à “filosofia”, introduzindo-os de diferentes maneiras em seus diálogos; posteriormente, por intervenção do personagem Sócrates, Platão concebe um cenário argumentativo favorável, no qual a “filosofia” surge como *logos* contrastivo (no sentido paidêutico) diante de outros gêneros presentes na trama dialógica. Desse modo, Platão constrói sua ideia mestra também pela negação e/ou refutação, ao apontar por meio da boca de Sócrates tudo aquilo que não se coaduna com a “filosofia”. Portanto, caso concordemos com a tese da estudiosa, isso explicaria a justificativa da defesa de Sócrates em dedicar tanta atenção para refutar a versão de passado apresentada pela Comédia Antiga.

tentativa de Sócrates de se distanciar desse grupo, logo, ele busca esse afastamento ao apresentar certas características gerais do movimento que os atenienses, ao que tudo indica, sabiam que o réu não dispunha: (i) os sofistas normalmente são estrangeiros, basta atentar aos nomes associados a essa classe que são citados no texto: Górgias de Leontini, Pródico de Ceos, Hípias de Élis e Eveno de Paros; (ii) os sofistas são mestres itinerantes, uma vez que visitam variadas cidades; e (iii) as atividades pedagógicas dos sofistas eram exercidas somente mediante pagamento.

Na sequência, para ilustrar melhor o requisito monetário, Sócrates relembra de uma conversa que teve com Cálías. Nesse breve diálogo, o filósofo propõe a seguinte analogia para o interlocutor: imaginar, por um momento, os seus dois filhos na condição de “potros ou bezerros” (πώλω ἢ μόσχῳ, 20a7). A partir desta analogia, Sócrates diz que os filhos de Cálías, tendo essa nova conformação, precisam de uma pessoa qualificada (cavaliarço ou lavrador), a fim de ajudá-los a serem “belos e bons”. Terminada a analogia, Sócrates volta a conceber os filhos de Cálías em sua versão original, na qualidade de homens, e pergunta a Cálías qual seria o instrutor, formado na virtude política e humana, a quem o pai poderia recorrer para educar os seus filhos. Cálías, sem demora, responde que o melhor homem compatível com essa demanda chama-se Eveno de Paros, pois esse “sábio” é provido de técnicas fundamentais para o ensino, sendo apenas necessário pagar-lhe 5 minas. Fornecida a resposta, o diálogo termina. No final do trecho, o réu volta-se em direção à audiência do tribunal, compartilhando que congratula Eveno caso fosse verdade ele possuir a capacidade de ensinar os homens. E, a seguir, também acrescenta não dominar tal arte.

Chama atenção aqui o fato de Platão escolher o nome de Cálías no argumento socrático. Lembremo-nos de um pormenor importante, a saber: no universo platônico, talvez o personagem que represente melhor o público-alvo do movimento sofista seja Cálías. Não é apenas na *Apologia* que Cálías tem a fama de ter desembolsado mais dinheiro com os sofistas do que todos os outros atenienses juntos. No *Crátilo* (391c), Cálías é retratado como aquele que empregou tantos fundos aos sofistas que passou até mesmo a pensar na possibilidade de ele próprio ser sábio. No *Protágoras*, o cenário principal da obra, isto é, o local em que o personagem homônimo está hospedado, é a casa de Cálías. Por fim, saindo de Platão, mas permanecendo nos autores que escreveram no gênero Σωκρατικοί λόγοι, é possível observar que Xenofonte, em seu *Banquete* (1, 5), comenta, de modo similar, que Cálías era tido por Sócrates como aquele sujeito que despense a riqueza para diferentes mestres, dentre os quais se encontram: Protágoras, Górgias e Pródico. Tendo em consideração as passagens dessas diferentes obras, pode-se avaliar, sem qualquer exagero, especialmente no âmbito do universo

platônico, que Cálias representa o tipo ideal de público que os sofistas procuram: ateniense, milionário, perdulário e influente na cidade (em razão de ter relações com pessoas poderosas, como pode-se ver no público aristocrático frequentador de sua casa no *Protágoras*)⁹³. No fim das contas, quando nos deparamos com essas informações intertextuais e as conjugamos com o diálogo exposto por Sócrates no parágrafo anterior, podemos compreender que Platão, ao citar Cálias na *Apologia*, está buscando demonstrar que o réu, implicitamente, disse não até para o homem considerado o principal patrocinador dos sofistas em Atenas, uma vez que faz questão de enfatizar, na frente do milionário, a sua incompetência em ensinar.

As seções 19c4-d7 e 19d8-20c3, em que Sócrates efetua sua diferenciação perante os “sofistas” e os “filósofos naturalista”, podem ser consideradas conjunturas introdutórias para explicar porque é incorreto tanto pensar que o réu transforma em “superior o discurso inferior”, quanto sugerir que ele seja “pensador das coisas suspensas no ar”. Sem embargo, haverá logo à frente outro momento da defesa em que é oferecido ao leitor mais subsídios para compreender as razões que impedem que Sócrates seja associado a esses grupos de pensadores vigentes em Atenas.

Esse instante desponta com a presença do episódio Oráculo de Delfos (20c4-24b2), oportunidade em que Platão emprega o expediente da “narração” (διήγησις), fazendo com que o réu relate, de modo detalhado, o “marco inicial”⁹⁴ de sua vida filosófica. Em outras palavras: por meio desse artifício, Platão fornece ao discurso judicial uma espécie de “micro-história”. Na prática, ainda que não seja recomendável, isso significa que o leitor consegue analisar somente o trecho oracular e captar dali um “sentido fechado”, em que há começo (20c4-d6), meio (20d7-23d9) e fim (23e1-24b2).

Além disso, se tomarmos novamente emprestadas as observações da *Retórica* aristotélica, veremos que a parte narrativa é típica dos textos socráticos, na medida em que é capaz de cumprir certa “finalidade moral” na obra, como se pode constatar no trecho a seguir:

⁹³ Cf. Platão, *Protágoras*, 314e-316a.

⁹⁴ Ainda que os estudiosos ressaltem o caso do Oráculo de Delfos como marco inicial, não é possível estabelecer uma data fixa (dramática) sobre o episódio. O marco inicial aqui tem mais um sentido de importância filosófica do que propriamente uma relevância cronológica. Sobre essa questão, cf. Strycker e Slings (1994, p. 74-75).

<p>ἠθικὴν δὲ χρῆ τὴν διήγησιν εἶναι: ἔσται δὲ τοῦτο, ἂν εἰδῶμεν τί ἦθος ποιεῖ. ἐν μὲν δὴ τὸ προαίρεσιν δηλοῦν, ποιὸν δὲ τὸ ἦθος τῷ ποιᾶν ταύτην, ἢ δὲ προαίρεσις ποιᾶ τῷ τέλει: διὰ τοῦτο <δ'> οὐκ ἔχουσιν οἱ μαθηματικοὶ λόγοι ἦθη, ὅτι οὐδὲ προαίρεσιν (τὸ γὰρ οὐ ἔνεκα οὐκ ἔχουσιν), ἀλλ' οἱ Σωκρατικοὶ: περὶ τοιούτων γὰρ λέγουσιν.</p>	<p>É conveniente que a narração incida sobre a componente “ética”. Isto assim resulta se soubermos o que produz a expressão de caráter moral. Um recurso é mostrar a intenção moral: o caráter corresponde ao tipo de intenção, e a intenção moral, por sua vez, ao tipo de finalidade. É por isto que os textos matemáticos não expressam caracteres, porque não têm uma finalidade moral (pois não se constituem com tal finalidade); mas os textos socráticos já a têm, pois é sobre tais temas que eles discorrem. (III, 1417a16-22)</p>
---	--

A presença da “finalidade moral” é oportuna para quem interpreta a *Apologia* sob a ótica protréptica, já que, com suporte dela, o enredo não se exime de assumir um lado ético, uma direção, enfim, uma posição paidêutica em detrimento das demais. À frente, observar-se-á que essa tomada de posição acontece, de fato, desde o instante em que Platão disponibiliza parâmetros comparativos que possibilitam ao leitor compreender a atividade filosófica exercida por Sócrates como uma ocupação diferente (e superior) das demais sabedorias vigentes na cidade.

Sem mais delongas, partimos na próxima subseção para o conteúdo do episódio oracular, com a finalidade de explicar quais são as distinções que posicionam a “filosofia” em uma classe especial em comparação com outras categorias sapienciais de Atenas.

2.2.1 Episódio do Oráculo de Delfos (20c4-24b2)

Sócrates inicia a “narração” com a intenção de elucidar a sua real “atividade” (πρᾶγμα, 20c5) na cidade. Atividade esta que alguns estudiosos enfatizam ser o “gênero de vida” de Sócrates, como recorda Louis-André Dorion⁹⁵, aquela que também acarretou ao personagem muitas “calúnias” (διαβολαί, 20c5) e “fama” (φήμη, 20c7), uma vez que esta ocupação era considerada “extravagante” (περιττότερον, 20c6), conforme o senso da maior parte dos cidadãos.

A extravagância, segundo a descrição, tem a ver com a “sabedoria” com a qual Sócrates tem contato: a “sabedoria humana” (ἄνθρωπινή σοφία, 20d9) que, por sua vez, era dissonante daquela declarada por homens como Eveno de Paros, sobre a qual o réu afirma não ser versado, qualificando-a como “sabedoria maior que a humana” (μεῖζω τινὰ ἢ κατ’ ἄνθρωπον σοφίαν, 20e1).

Na disposição de explicar essa diferença sapiencial, o protagonista indica três “testemunhas”: (1) o deus de Delfos; (2) Querefonte; (3) e o irmão de Querefonte (o único

⁹⁵ Dorion (2011, p. 35).

presente na cena e responsável formal por atestar a veracidade da história no tribunal). O réu informa que certo dia Querefonte foi a Delfos; naquela ocasião, o amigo consultou o oráculo, pedindo-lhe uma adivinhação, cujo teor da interrogação consistia em saber se existia alguém mais “sábio” do que Sócrates. A Pítia, então, declara que não existia pessoa mais sábia (21a6-7).

Sócrates, após contar a história da visita do amigo a Delfos, confessa ao auditório do tribunal que ficou “refletindo” (ἐνεθυμούμην, 21b3) em decorrência do “enigma” (αἰνίττεται, 21b4) pronunciado pelo deus. Florescia aí uma questão de difícil resposta: Sócrates julga que não era “sábio”, uma vez que se declara ignorante⁹⁶, tendo o discernimento acerca do limite de seu saber. No entanto, do mesmo modo, ele sabia que não era “lícito” (θέμις, 21b6) ao deus mentir. Na presença das duas proposições, Sócrates se mantém por um “tempo” (χρόνον, 21b7) significativo no impasse, em estado total de “aporia” (ἠπόρουσιν, 21b7).

Depois de certo intervalo refletindo sobre o tema, o réu, “a muito custo” (μόγις πάνυ, 21b8), encontrou por meio da “investigação” (ζήτησιν, 21b8) um caminho possível para solucionar sua dúvida.

A estratégia era a seguinte: embora respeite, de imediato, a posição da divindade délfica, por força até de sua racionalidade e consciência de si, Sócrates não aceita pacificamente a resposta oracular, ao ponto de até mesmo empregar o *elenchos*, a fim de testar se a adivinhação era válida ou não do ponto de vista da razão. Nesse caminho, a solução para refutar a divindade era ir ao encontro de homens que, de acordo com a visão do grande público, “parecem” (δοκούντων, 21b9) “sábios”. Ao encontrá-los, Sócrates estabeleceria um diálogo com todos eles, e, em tese, conseguiria reunir todas as provas a fim de demonstrar o quão a divindade estava equivocada acerca daquele ponto⁹⁷. Sem embargo, como poderemos constatar no andamento da “narração”, aos poucos, o protagonista começou a reparar que a profecia estava de fato correta: pois à medida que encontrava um suposto “sábio”, Sócrates, ao fim da conversa, percebia que era mais “sábio” do que aquele escolhido pela maioria da comunidade.

Sócrates, no primeiro encontro citado no texto, busca por meio do diálogo “examinar” (διασκοπῶν, 21c3) um político, cujo nome não é citado. Nesse ímpeto, após ter tido contato com o interrogado, Sócrates evoca a seguinte observação: “me pareceu que parecia ser sábio para muitos outros homens” (ἔδοξέ μοι οὗτος ὁ ἀνὴρ δοκεῖν μὲν εἶναι σοφὸς ἄλλοις τε

⁹⁶ Tal como lembra Dorion (2011, p. 37), a declaração da ignorância socrática é um tema frequente em Platão. O estudioso faz um levantamento de passagens do *corpus platonicum* que aludem a esse tópico, cf. *Apologia* 20c, 20e, 21b, 21d, 23a-b, 29b; *Eutífron* 5a-c, 15c-16a; *Cármides* 165 b-c, 166c-d; *Laques* 186b-e, 200e; *Hípias Menor* 372b, 372e; *Hípias Maior* 286c-e, 304 d-e; *Lísis* 212a, 223b; *Górgias* 509a; *Mênon* 71 a-b, 80d, 98b; *Banquete* 216d; *República*, 337 d-e, 354 c; *Teeteto* 150c, 210c.

⁹⁷ Platão emprega o termo ἐλέγξων, 21c1 com a intenção de exibir a reação refutativa de Sócrates perante o enunciado oracular.

πολλοῖς ἀνθρώποις, 21c5-7). Em seguida, acrescenta: “principalmente para si próprio, *mas que não era*” (καὶ μάλιστα ἑαυτῷ εἶναι δ’ οὐ, 21c7). Posteriormente, Sócrates declara que tentou “mostrar” (δεικνύναι, 21c8) os motivos pelos quais tal político não poderia ser sábio. Todavia, o interlocutor não entendeu a intenção. E o resultado final dessa conversa foi que Sócrates começou a ser visto como “odioso” (ἀπηχθόμεν, 21d1) aos olhos da classe estadista. Somente após apresentar esses episódios, o texto informa, em linhas posteriores (21d2-7), o critério pelo qual o réu entende que o remetido político não era sábio. Para Sócrates, o grande problema do político era pressupor que sabia alguma coisa, sendo que, no fundo, nos meandros de sua consciência, findava revelando não saber. Sócrates, por sua vez, tem discernimento que não sabe de coisa alguma. É nessa via que o réu encontra sua distinção em comparação com o comportamento do político (se considerando mais “sábio” do que o interrogado), pois ao menos admitia o limite reduzido de seu conhecimento. Já o político, por admitir uma “sabedoria” inata, imagina que sabe, suprimindo, de certa forma, a condição *sine qua non* de todo mortal: a ignorância.

Conforme o relato demonstra, Sócrates ainda tentou dialogar com outros políticos, imbuído do intuito de provar que existia dentre aqueles algum ser mais “sábio” do que ele. No entanto, apesar de todo o empenho, a experiência foi igual, pois todos pensavam que sabiam de algo que, no fundo, não compreendiam.

Mesmo após as tentativas fracassadas, Sócrates permanecia irredimido, buscando entender a máxima oracular. E julgava que para assimilar minimamente a mensagem apolínea, tornava-se imprescindível um esforço descomunal comparado aos doze trabalhos de Hércules (22a6-7)⁹⁸. Isto significa dizer que não bastava interrogar os políticos, era necessário interpelar também outras categorias a quem a multidão ateniense estimava enquanto “sábios”.

Em face deste desafio, Sócrates, então, busca examinar mais duas classes – os poetas e os técnicos – no intento de encontrar a evidência, do ponto de vista intelectual, de que o enigma imposto pelo deus era, com efeito, uma afirmação “irrefutável” (ἀνέλεγκτος, 22a8).

Com relação aos poetas, Sócrates é direto, perguntando-lhes explicações de caráter propedêutico acerca de seus melhores poemas. Sócrates, de início, quer não só ouvi-los com o propósito de sentir um deleite estético, pois, em simultâneo, mostra interesse em aprender o aspecto formativo dos versos recitados. Esse era o objetivo, porém, nas linhas seguintes da *Apologia*, o leitor toma conhecimento de que a dita expectativa não se tornou realidade, uma vez que Sócrates notou que os demais homens presentes no ambiente eram mais capacitados

⁹⁸ Strycker e Slings (1994, p. 79).

para falar das obras miméticas em comparação com aqueles que estavam sendo interrogados.

Ademais, no prosseguimento da “narração”, Sócrates explica o principal motivo de os poetas não se expressarem bem. O réu nota que os poetas são desprovidos de “sabedoria” (enquanto capacidade técnica) porque dispõem de “certa natureza” (φύσει τινί, 22c1) e, sincronicamente, são considerados “inspirados” (ἐνθουσιάζοντες, 22c1), a exemplo de classes como “os adivinhos divinos e os proferidores de oráculos” (οἱ θεομάντεις καὶ οἱ χρησμοφοδοί, 22c1-2). Nessa perspectiva, Sócrates chama atenção aqui para o fato de que os poetas, em decorrência dessas particularidades, acabam ficando em um limbo (entre a instância humana e a instância divina). Tal limbo acarreta a esse grupo a privação tanto da “sabedoria humana” (uma vez que suas capacidades não são provenientes de “habituação” e “instrução”⁹⁹ inerentes aos homens), quanto da “sabedoria divina” (pois os poetas continuam sendo meros mortais e, portanto, nada vai mudar a condição humana desse grupo, ainda que eles façam feitos que nenhum homem, de modo geral, consegue fazer, como, por exemplo, ecoar detalhadamente belos e longos cantos, devido à intervenção divina).

É com base nessa privação das duas “sabedorias” que Sócrates ironiza o modo como aqueles inspirados pelo divino, capazes de efetuar alguns ofícios sobre-humanos, não conseguem cumprir uma atividade tão somente humana, como, por exemplo, explicar com propriedade qualquer cena poética pertencente ao seu canto. E se não conseguem esclarecer de modo racional nem mesmo a poesia declamada, quiçá, então, ocupar-se de outros assuntos¹⁰⁰. Dessa feita, a resposta de Sócrates no fim do relato será similar à do político (22c3-8): reconhecendo que os poetas presunçosamente pensam saber algo, contudo, em substância, nada sabem.

Na sequência da “narração”, o réu comenta a respeito dos “técnicos” (χειροτέχνας, 22c9). Como aponta John Burnet em comentário à passagem, os técnicos são aqueles considerados “trabalhadores manuais” ou “artistas” (seja no sentido de escultor, tal como Fídias, seja no sentido de pintor, como Polignoto)¹⁰¹. Esta classe gozou de avaliação distinta em comparação com os demais grupos interrogados: Sócrates chega a expressar que, em assuntos particulares, vinculados ao campo profissional, os técnicos eram genuinamente “sábios”, concebendo-os como indivíduos “conhecedores de muitas e belas coisas” (πολλὰ καὶ καλὰ ἐπισταμένους, 22d2). No entanto, Sócrates acautela que, embora disponham de sabedoria em suas atividades laborativas, esse reconhecimento não significa que eles sejam

⁹⁹ Burnet (1924, p. 175).

¹⁰⁰ De acordo com West (1979, p. 111), na interpretação de Sócrates, o poeta apenas poderia ser “sábio” quando conseguisse compor sua obra a partir do “conhecimento sóbrio do homem e do mundo”.

¹⁰¹ Burnet (1924, p. 175-176).

conhecedores de outras áreas. Lancemos alguns exemplos simples: um homem qualificado bom escultor não necessariamente consegue exercer bem a função de juiz no tribunal; assim como um homem qualificado bom pintor não necessariamente consegue exercer bem a função de hoplita em uma guerra. Em suma: a profissão enquanto tal não capacita qualitativamente o indivíduo a ofertar opinião sobre todas as questões relevantes da cidade. Por essa razão, Sócrates faz a seguinte afirmação: “cada um se achava também o mais sábio nas demais coisas (nas mais importantes!)” (ἕκαστος ἡξίου καὶ τᾶλλα τὰ μέγιστα σοφώτατος εἶναι, 22d7-8); e, posteriormente, complementa: “e esta desmedida deles ocultava aquela sabedoria...” (καὶ αὐτῶν αὐτῆ ἢ πλημμύεια ἐκείνην τὴν σοφίαν ἀποκρύπτειν, 22d8-e1).

Por fim, após compartilhar a experiência com os técnicos, Sócrates conclui que não gostaria de ser considerado “sábio” (caso isso signifique ser guarnecido de “sabedoria” igualmente à das classes interrogadas). Por outro lado, também informa que não gostaria de ser guiado pela ignorância contidas nas diferentes classes (pois como visto nos relatos, a ignorância, para Sócrates, é sempre motivo de reflexão; em contrapartida, os políticos, os poetas e os técnicos, por pressuporem um conhecimento inalienável, nem param para refletir sobre a ignorância, não visualizando as insuficiências de seus respectivos saberes).

Sócrates, ao externar a vontade de não ser como eles, entra em um processo de profunda introspecção, cujo resultado geral foi reconhecer dessa experiência uma dupla constatação: (i) o fato de que somente deus é “sábio” (23a5-6); (ii) e a realidade de que a “sabedoria humana” é extremamente debilitada (quase nula) (23a6-7). Por causa disso, Sócrates considera que a divindade lhe apresenta como “modelo” (παράδειγμα, 23b1) para que os mortais sempre se lembrem desta mensagem: “Entre vocês homens o mais sábio é qualquer um que, como Sócrates, tenha reconhecido que, na verdade, em sabedoria não vale nada” (“οὗτος ὑμῶν, ὃ ἄνθρωποι, σοφώτατός ἐστιν, ὅστις ὥσπερ Σωκράτης ἔγνωκεν ὅτι οὐδενὸς ἄξιός ἐστι τῆ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν.”, 23b2-4). Eis a solução que o réu encontra para compreender o raciocínio da divindade ao considerá-lo “sábio”.

Verificando, então, o quão a palavra oracular, desde o início, estava certa na adivinhação, mostrando de maneira coerente uma afirmação irrefutável (no sentido de asserção racional em todos os momentos em que foi testada), Sócrates admite de vez a sua missão: investigar e interrogar todos aqueles na cidade que têm a reputação de “sábio”, ainda que tal empreitada ocupe todo o seu tempo, não podendo se dedicar a outros compromissos da cidade.

E por ser o “modelo” indicado por deus, Sócrates, conseqüentemente, torna-se arquétipo para os jovens ricos, com tempo livre que, por sua vez, “gostam de ouvir os homens sendo ‘inspecionados’” (χαίρουσιν ἀκούοντες ἐξεταζομένων τῶν ἀνθρώπων, 23c3-4).

Todavia, convém frisar que os jovens não só amam observar a exibição, como também “imitam” (μιμοῦνται, 23c5) a ação socrática na cidade.

A consequência desse processo imitativo será o ódio mais acentuado dos “inspecionados” contra Sócrates. Esse ódio se reverte em diversas calúnias para aqueles que “filosofam” (φιλοσοφούντων, 23d4-5), dentre as quais, as principais são as seguintes: “as coisas suspensas no ar e as sob a terra, e a não crer em deuses, e a tornar superior o discurso inferior” (“τὰ μετέωρα καὶ τὰ ὑπὸ γῆς” καὶ “θεοὺς μὴ νομίζειν” καὶ “τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν”, 23d5-7). Conforme a “narração”, não foram atenienses simplórios que idealizaram as denúncias. Longe disso, no grupo dos acusadores, Sócrates observa um pendor pela ambição, caracterizando-os como “intensos e numerosos” (σοφοδοὶ καὶ πολλοί, 23e1). Com todo esse poder, eles influenciaram setores importantes da cidade, haja vista Meleto, representando os poetas, Anito, em nome dos técnicos e dos políticos, e Lícon, refletindo a vontade dos oradores, são figuras que tomaram as dores dos acusadores “antigos” e formalizaram as denúncias oficiais. Na presença desse cenário tão inóspito, resta a Sócrates afirmar que tudo que acabara de falar para os juízes fora verdade, sabendo que toda essa história, por meio de investigação, seria algum dia trazida à baila, quer fosse no presente (no instante do julgamento), quer fosse no futuro (ressoando para outras gerações de atenienses).

2.2.2 Sócrates não é um filósofo naturalista, Sócrates não é um sofista

Respaldado na exposição anterior, pode-se notar que Platão oferece, no mínimo, duas explicações que impossibilitam a Sócrates ser associado à filosofia naturalista e ao movimento sofista.

A primeira explicação reside na ideia de que o autor exhibe ali um novo significado de “sábio”, cujo valor de sua sabedoria validada pelo deus deriva, especialmente, do reconhecimento de sua ignorância, e não da evidenciação de algum conhecimento¹⁰². Tal

¹⁰² A fim de complementar nossa visão acerca deste ponto do texto, vale a pena trazer à luz uma parte do verbete de Pietsch (2012, p. 283-284) sobre o tema: “*Sophia* filosófica como não saber: não há aqui simplesmente mais um significado de *sophia*, mas uma intensificação qualitativa em relação a 1. Incerto sobre o sentido exato do oráculo proferido pelo Apolo délfico de que ele era o mais sábio entre os homens, Sócrates começou a examinar a *sophia* de seus próximos (*Apol.* 20e-21e, 23a-c). Com efeito, esse processo revelou a superioridade da *sophia* socrática em relação às pessoas examinadas, pois, por causa de sua incontestável competência numa área técnica particular, elas se deixaram induzir à ideia de que tinham sabedoria em todos os outros assuntos (*Apol.* 22d-e). Mas, de fato, essa sabedoria humana, que se pauta pelo domínio sobre a vida prática, é insignificante em comparação com a sabedoria de Deus (*Apol.* 23a; *Tee.* 176c-d), pois até mesmo o mais sábio dos homens é como um macaco em comparação com Deus (*Híp. Maior* 289b = Heráclito, DK22B83). Quem a considera sabedoria encontra-se num estado de dupla ignorância, pois tal pessoa não só não tem o verdadeiro saber, mas também não sabe a respeito da ignorância (*Alcib. I* 117d-118a). Evidentemente se exige um saber superior, distinto não do

concepção, como visto na seção que aborda os acusadores “antigos”, entra em total colisão com a proposta de Aristófanes em sua peça *As Nuvens*, na qual tanto os “sofistas” quanto os “filósofos naturalistas” são considerados “sábios”, na medida em que eram detentores de certos saberes.

A segunda explicação diz respeito à preocupação filosófica de Sócrates. Existem estudiosos que consideram que Sócrates distancia-se da filosofia pautada na *physis* a partir do momento em que concentra seu exame no homem, de modo a deter, nessa diacronia, uma grande motivação em tentar compreender o mundo com o suporte de um olhar antropológico, deixando de lado a concepção fisiológica de caráter mecanicista¹⁰³. Se para a nossa análise tomarmos emprestada essa forma de interpretação, podemos conjecturar que o episódio do Oráculo de Delfos (20c4-24b2) serve como mais um ponto de afastamento entre Sócrates e aqueles considerados estudiosos da natureza. Recordemos que, no início da “narração” do episódio, Sócrates é visto pelo deus délfico como homem mais “sábio” justamente por exercer atividade que lhe cabe enquanto mortal. Tal condição possibilita a Sócrates ser distinto daqueles mortais que aparentam contemplar uma “sabedoria” quase divina; não porque aquilo que ele faz na cidade seja superior se comparado aos demais homens, mas sim devido ao fato de Sócrates compreender que seu saber possui uma série de limitações que o possibilitam sempre buscar por mais conhecimento.

A lógica é simples: aquele que discerne nada saber tem sempre impulso para procurar por mais saber. Percebe-se, nesse movimento, o valor fundamental da investigação socrática. É preciso ter muita consciência sobre si para inspecionar com profundidade a ignorância. No instante em que Sócrates descobre tal condição, ele tenta abrir os olhos de seus compatriotas, mostrando a cada um o quão seus saberes – assim como os deles – são insuficientes, e que existe uma vastidão de conhecimento acerca do qual qualquer mortal necessita, ao menos, ter ciência de que não o domina. Desse modo, o questionamento lançado aos atenienses é o primeiro passo que se dispõe verdadeiramente à busca da razão não a partir de interesses que, no limite, são distantes do indivíduo (tal como o estudo dos fenômenos celestes), mas sim de algo que se encontra mais perto, alojado interior do homem, no ato de reconhecer para consigo a sua natureza enquanto homem rodeado de limitações.

ponto de vista quantitativo, mas do qualitativo. Apenas sua posse nos torna sábios no sentido verdadeiro. Por isso, a *sophia* socrática não consiste num saber positivo”.

¹⁰³ Tal como alerta Dorion (2011, p. 7-9), a interpretação antiga que enxerga na reflexão filosófica de Sócrates a atenção em compreender o homem (e sua dimensão ética) em detrimento da natureza (e sua dimensão física) tem seu início com Platão, Xenofonte e Aristóteles. E, posteriormente, autores que produziram essa visão foram: Sêneca, *Cartas a Lucílio*, LXXI, 7; Cícero, *Tusculanas*, V, 4, 10; Santo Agostinho, *Cidade de Deus*, VIII, 3.

2.2.3 Sócrates não é ateu

Observa-se no “interrogatório” (ἐρώτησις, 24c9-28a1) o réu não compreendendo o pressuposto segundo o qual a acusação lhe assaca de ímpio. Chega ao ponto de ironizar Meleto, destacando que o denunciante está brincando no tribunal, ao se contradizer a todo instante e ao formular denúncias que, no mínimo, apresentam-se na visão socrática da seguinte forma: “Sócrates age mal ao não crer em deuses, embora crendo em deuses...” (‘ἀδικεῖ Σωκράτης θεοὺς οὐ νομίζων, ἀλλὰ θεοὺς νομίζων.’, 27a5-6). E por que Sócrates acredita que Meleto se contradiz? A resposta se apresenta nas próximas linhas:

<p>Ἔστιν ὅστις ἀνθρώπων, ὃ Μέλιτε, ἀνθρώπεια μὲν νομίζει πράγματ' εἶναι, ἀνθρώπους δὲ οὐ νομίζει; ἀποκρινέσθω, ὃ ἄνδρες, καὶ μὴ ἄλλα καὶ ἄλλα θορυβεῖτω: ἔσθ' ὅστις ἵππους μὲν οὐ νομίζει, ἵππικὰ δὲ πράγματα; ἢ αὐλητὰς μὲν οὐ νομίζει εἶναι, αὐλητικὰ δὲ πράγματα; οὐκ ἔστιν, ὃ ἄριστε ἀνδρῶν: εἰ μὴ σὺ βούλει ἀποκρίνεσθαι, ἐγὼ σοὶ λέγω καὶ τοῖς ἄλλοις τουτοῖσι. ἀλλὰ τὸ ἐπὶ τούτῳ γε ἀπόκριται: ἔσθ' ὅστις δαίμονια μὲν νομίζει πράγματ' εἶναι, δαίμονας δὲ οὐ νομίζει;</p> <p>Οὐκ ἔστιν.</p> <p>Ὡς ὄνησας ὅτι μόγις ἀπεκρίνω ὑπὸ τουτωνὶ ἀναγκασόμενος, οὐκοῦν δαίμονια μὲν φῆς με καὶ νομίζειν καὶ διδάσκειν, εἴτ' οὖν καινὰ εἴτε παλαιά, ἀλλ' οὖν δαίμονιά γε νομίζω κατὰ τὸν σὸν λόγον, καὶ ταῦτα καὶ διωμόσω ἐν τῇ ἀντιγραφῇ. εἰ δὲ δαίμονια νομίζω, καὶ δαίμονας δῆπου πολλὴ ἀνάγκη νομίζειν μέ εἶστιν: οὐχ οὕτως ἔχει; ἔχει δῆ: τίθημι γάρ σε ὁμολογοῦντα, ἐπειδὴ οὐκ ἀποκρίνη. τοὺς δὲ δαίμονας οὐχὶ ἦτοι θεοὺς γε ἠγοῦμεθα ἢ θεῶν παῖδας; φῆς ἢ οὐ;</p> <p>Πάνυ γε.</p> <p>Οὐκοῦν εἶπερ δαίμονας ἠγοῦμαι, ὡς σὺ φῆς, εἰ μὲν θεοὶ τινὲς εἰσιν οἱ δαίμονες, τοῦτ' ἂν εἴη ὃ ἐγὼ φημί σε αἰνίτεσθαι καὶ χαριεντίζεσθαι, θεοὺς οὐχ ἠγοῦμενον φάναι με θεοὺς αὐτῶν ἠγεῖσθαι πάλιν, ἐπειδήπερ γε δαίμονας ἠγοῦμαι: εἰ δ' αὖ οἱ δαίμονες θεῶν παῖδες εἰσιν νόθοι τινὲς ἢ ἐκ νυμφῶν ἢ ἐκ τινῶν ἄλλων ὧν δὴ καὶ λέγονται, τίς ἂν ἀνθρώπων θεῶν μὲν παῖδας ἠγοῖτο εἶναι, θεοὺς δὲ μή; ὁμοίως γάρ ἂν ἄτοπον εἴη ὡσπερ ἂν εἴ τις ἵππων μὲν παῖδας ἠγοῖτο ἢ καὶ ὄνων, τοὺς ἡμίονους, ἵππους δὲ καὶ ὄνους μὴ ἠγοῖτο εἶναι. ἀλλ', ὃ Μέλιτε, οὐκ ἔστιν ὅπως σὺ</p>	<p>Há dentre os homens, Meleto, quem creia na existência de assuntos humanos, mas na de homens não creia?</p> <p>(<i>Meleto protesta em voz baixa</i>)</p> <p>Que ele responda, varões, e não promova um tumulto atrás do outro! Há quem não creia na de cavalos, mas na de assuntos de cavalo sim? Ou não creia na existência de flautistas, mas na de assuntos de flauta sim?</p> <p>(<i>Silêncio</i>)</p> <p>Não há, melhor dos homens! Se você não quer responder, falo para você e para estes outros (<i>aponta para o júri</i>). Mas responda pelo menos ao que decorre disto: há quem creia na existência de <i>assuntos numinosos</i>, mas na de <i>numes</i> não creia?</p> <p>“Não há.”</p> <p>Que bom que você respondeu, mesmo que a muito custo, forçado por estes aqui! Ora, você não afirma que não só ensino, mas que também creio em <i>coisas numinosas</i>, quer novas, quer antigas? Portanto, em <i>coisas numinosas</i> pelo menos eu creio, de acordo com seu discurso, e a esse respeito você até jurou no ato de indiciamento... Se creio em <i>coisas numinosas</i>, decerto é muito imperioso que eu creia também em <i>numes</i>; não é assim?</p> <p>(<i>Silêncio</i>)</p> <p>Mas é! Vou colocá-lo reconhecendo que sim, já que não responde. E quanto aos numes, não os consideramos, com efeito, <i>deuses</i> ou filhos de <i>deuses</i>? Você diz que sim ou não?</p>
--	--

<p>ταῦτα οὐχὶ ἀποπειρώμενος ἡμῶν ἐγράψω τὴν γραφὴν ταύτην ἢ ἀπορῶν ὅτι ἐγκαλοῖς ἐμοὶ ἀληθὲς ἀδίκημα: ὅπως δὲ σύ τινα πείθοις ἂν καὶ μικρὸν νοῦν ἔχοντα ἀνθρώπων, ὡς οὐ τοῦ αὐτοῦ ἔστιν καὶ δαίμονια καὶ θεῖα ἡγεῖσθαι, καὶ αὐτῶν τοῦ αὐτοῦ μήτε δαίμονας μήτε θεοὺς μήτε ἥρωας, οὐδεμία μηχανή ἐστιν.</p>	<p>“Com certeza.”</p> <p>Ora, se eu considero os numes (como você mesmo diz) e se os numes são determinados deuses – eis por que digo que você fala por enigma e fica se divertindo, ao afirmar que eu, embora <i>não</i> considere os deuses, volto a considerar por sua vez os deuses, já que os <i>numes</i> pelo menos eu considero... E se os numes, por sua vez, são determinados filhos bastardos dos deuses, nascidos de ninfas ou de outras mães quaisquer (das que também se diz que são), qual dos homens consideraria a existência <i>dos filhos</i> dos deuses, mas <i>dos deuses</i> não? Seria igualmente estranho se se considerasse a existência dos filhos dos cavalos, ou mesmo dos jumentos – os semijumentos –, mas não a dos cavalos e a dos jumentos...</p> <p>O fato, Meleto, é que não há como não ser para nos pôr à prova que você fez esta denúncia, ou então porque você estava em aporia quanto à verdadeira má ação pela qual me intimidaria... Mas para que você possa convencer algum dos homens, mesmo que tenha pouco bom-senso, de que a pessoa que considera coisas numinosas <i>não</i> é a mesma que considera coisas divinas, e que por sua vez é a mesma que <i>não</i> considera nem numes, nem deuses, nem heróis – meio algum existe! (27b3-28a1)</p>
---	---

No trecho anterior, pode-se perceber que, na visão socrática, a falha na denúncia de Meleto foi desconsiderar o estatuto divino dos “numes” (δαίμονας). Deve-se atentar que antes da própria definição apresentada por Platão na *Apologia*, o *daímon* já ocupava uma posição deificada na tradição helênica. Como articula Andrei Timotin, em seu estudo sobre o tema, o *daímon*, desde o período homérico, já carregava consigo o peso de ser considerado uma “divindade particular”¹⁰⁴, sendo, sem prejuízo, uma palavra sinônima de deus¹⁰⁵. Pela posição elevada, o *daímon* desfrutou de múltiplos poderes, era capaz de deslocar o homem de um local para o outro¹⁰⁶. Se quisesse, alterava até fenômenos naturais¹⁰⁷. E no mundo sensível, poderia enviar mensagens aos mortais, fazendo com que o homem ora nutrisse pensamentos tresloucados, incorrendo em ações precipitadas¹⁰⁸, ora gozasse de sorte, valendo-se de um destino protegido¹⁰⁹. Além de tudo, assim como as erínias, o *daímon* guardava o quinhão da

¹⁰⁴ Timotin (2012, p. 15).

¹⁰⁵ Timotin (2012, p. 16).

¹⁰⁶ Timotin (2012, p. 16).

¹⁰⁷ Timotin (2012, p. 16).

¹⁰⁸ Timotin (2012, p. 19).

¹⁰⁹ Timotin (2012, p. 20-21).

vingança¹¹⁰, sendo uma espécie de deus judiciário: nele existia um conjunto de prescrições com intuito de regular a vida do homem, assim, aquele que transgredia a norma era passível de punição e perseguição severas.

Ora, com base nessas marcas gerais conexas aos “numes”, é admissível entender, de maneira preliminar, a posição de Sócrates ao considerar como um erro a forma como Meleto lhe acusara. Por consequência, em razão da temática, alguns leitores podem, eventualmente, considerar que o contexto do “interrogatório” se apresenta como uma das principais provas que explicam o porquê de Sócrates não ser ateu.

A mencionada leitura não está errada. Ainda assim, consideramos, em momento precedente da obra, ao tomar como exemplo o próprio episódio do Oráculo de Delfos (20c4-24b2), um argumento mais forte, a fim de deslegitimar a imagem ímpia do réu. Atentemos ao detalhe que justifica a proposição: Platão, naquela altura da defesa, não somente faz o deus délfico atestar que Sócrates é o único sábio se comparado a outros mortais, como igualmente faz Sócrates transformar a própria divindade em uma testemunha de seu relato. Como se pode imaginar, essa dupla função da divindade torna-se um elemento bastante significativo para o gênero judiciário. Observemos as razões:

A “narração” (διήγησις) do episódio, uma vez integrada ao discurso judiciário, apresenta o recurso da “testemunha” (μάρτυς) – classificada como “prova não técnica” na retórica forense –, que auxilia o orador a mostrar uma história crível sobre seu passado perante a audiência no tribunal. Sob a égide desse pressuposto, Sócrates não foge à regra, empregando aquilo que na *Retórica*, futuramente, Aristóteles sistematiza de “testemunhas antigas” e “testemunhas recentes”, vejamos o trecho:

<p>περὶ δὲ μαρτύρων, μάρτυρές εἰσιν διττοί, οἱ μὲν παλαιοὶ οἱ δὲ πρόσφατοι, καὶ τούτων οἱ μὲν μετέχοντες τοῦ κινδύνου οἱ δ' ἐκτός. λέγω δὲ παλαιούς μὲν τούς τε ποιητὰς καὶ ὄσων ἄλλων γνωρίμων εἰσὶν κρίσεις φανεραί, οἷον Ἀθηναῖοι Ὅμηρον μάρτυρι ἐχρήσαντο περὶ Σαλαμῖνος, καὶ Τενέδιοι ἔναγχος Περιάνδρῳ τῷ Κορινθίῳ πρὸς Σιγείεις, καὶ Κλεοφῶν κατὰ Κριτίου τοῖς Σόλωνος ἐλεγείοις ἐχρήσατο, λέγων ὅτι πάλαι ἀσελγῆς ἡ οἰκία: οὐ γὰρ ἂν ποτε ἐποίησε Σόλων</p> <p>“εἰπεῖν μοι Κριτία πυρρότρηχι πατρὸς ἀκούειν.”</p> <p>περὶ μὲν οὖν τῶν γενομένων οἱ τοιοῦτοι μάρτυρες,</p>	<p>Quanto às testemunhas, elas são de duas espécies: as testemunhas antigas e as testemunhas recentes; e, destas últimas, umas participam do perigo, as outras ficam de fora. Chamo testemunhas antigas aos poetas e a todos aqueles homens ilustres cujos juízos são bem conhecidos; por exemplo, os atenienses usaram Homero como testemunha no assunto de Salamina, e, recentemente, os habitantes de Tênedos usaram o testemunho de Periandro de Corinto contra os sigeus. Também Cleofonte se serviu contra Crícia dos versos elegíacos de Sólon, para dizer que a sua família de há muito era notória pela sua licenciosidade; porque, de outro modo, Sólon nunca teria escrito:</p> <p><i>Diz, te peço, ao ruivo Crícias que dê ouvidos ao seu</i></p>
---	---

¹¹⁰ Timotin (2012, p. 27).

<p>περὶ δὲ τῶν ἐσομένων καὶ οἱ χρησμολόγοι, οἷον Θεμιστοκλῆς ὅτι ναυμαχητέον, τὸ ξύλινον τεῖχος λέγων. ἔτι καὶ αἱ παροιμίαι, ὥσπερ εἴρηται, μαρτυρία εἰσιν, οἷον εἴ τις συμβουλεύει μὴ ποιῆσθαι φίλον γέροντα, τούτῳ μαρτυρεῖ ἡ παροιμία, “μήποτ’ εὖ ἔρδειν γέροντα,” καὶ τὸ τοὺς υἱοὺς ἀναρῆν ὧν καὶ τοὺς πατέρας,</p> <p>“νήπιος ὃς πατέρα κτείνας υἱοὺς καταλείπει.”</p> <p>πρόσφατοι δὲ ὅσοι γνώριμοί τι κεκρίκασιν: χρήσιμοι γὰρ αἱ τούτων κρίσεις τοῖς περὶ τῶν αὐτῶν ἀμφισβητοῦσιν, οἷον Εὐβουλος ἐν τοῖς δικαστηρίοις ἐχρήσατο κατὰ Χάρητος ὁ Πλάτων εἶπε πρὸς Ἀρχίβιον, ὅτι ἐπιδέδωκεν ἐν τῇ πόλει τὸ ὁμολογεῖν πονηροὺς εἶναι. καὶ οἱ μετέχοντες τοῦ κινδύνου, ἂν δόξωσι ψεύδεσθαι. οἱ μὲν οὖν τοιοῦτοι τούτων μόνον μάρτυρές εἰσιν, εἰ γέγονεν ἢ μή, εἰ ἔστιν ἢ μή, περὶ δὲ τοῦ ποῖον οὐ μάρτυρες, οἷον εἰ δίκαιον ἢ ἀδίκον, εἰ συμφέρον ἢ ἀσύμφωρον: οἱ δ’ ἄπωθεν περὶ τούτων πιστότεροι, πιστότατοι δ’ οἱ παλαιοί: ἀδιάφθοροι γάρ.</p>	<p><i>pai.</i></p> <p>Estes são, pois, os testemunhos sobre eventos passados; mas para eventos futuros servem também os intérpretes de oráculos, como fez Temístocles, ao referir o muro de madeira para significar que era necessário travar uma batalha naval. Os provérbios, como se disse, são também testemunhos; por exemplo, se alguém aconselha a não se tomar um velho por amigo, serve-lhe como testemunho o provérbio: “Nunca faça bem a um velho.” E, se aconselha a matar os filhos, depois de ter morto os pais, pode dizer:</p> <p><i>Insensato é aquele que, depois de ter morto o pai, deixa com vida os filhos.</i></p> <p>Testemunhas recentes são todas aquelas pessoas ilustres que emitiram algum juízo; pois os seus juízos são úteis para os que disputam sobre as mesmas coisas. Por exemplo, Eubulo utilizou nos tribunais contra Cares o que Platão havia dito contra Arquíbio, que “confissões de vício se tornavam comuns na cidade”. São também testemunhas que participam do risco de serem processadas, se dão a impressão de estarem mentindo. Tais testemunhas servem apenas para determinar se um fato ocorreu ou não, se é ou não esse o caso; mas não são testemunhas sobre a qualidade do ato, por exemplo se é justo ou injusto, se é conveniente ou inconveniente. Sobre estas matérias, são mais dignas de crédito as testemunhas que estão fora da causa, e as mais dignas de todas são os antigos, pois não são corruptíveis. (I, 1375b26-1376a18)</p>
---	---

De modo condensado, como acentua o Estagirita, quem se enquadrava na categoria de “testemunhas antigas” eram: os varões bem-conceituados, tais como Homero e Sólon; intérpretes de oráculos e; por fim, homens que apelam aos provérbios. As “testemunhas recentes” são homens que participam mais diretamente da causa judicial, uma vez que ratificam se o acontecimento se deu daquele modo ou não; tanto que, caso mintam em juízo, podem ser processadas.

Se tomarmos o exemplo do esquema aristotélico, veremos que Platão apresenta Querefonte como “testemunha antiga”, uma vez que, na obra, esse personagem é o intérprete do oráculo, aquele que repassa a mensagem délfica para Sócrates, e que talvez gozasse de alguma confiança frente ao público ateniense¹¹¹. E, por conseguinte, na parte da “testemunha

¹¹¹ Compete pontuar que a inclusão de Querefonte sob a condição de testemunha não tem a ver apenas com o fato de este personagem ser grande amigo e admirador de Sócrates, atestado tanto no *corpus platonicum* como até mesmo em Aristófanes. Existe outro motivo meritório para que Querefonte ocupe essa função probatória na defesa, associado com sua posição política. Em 404 a.C., quando a Tirania dos Trinta tomou momentaneamente o poder em Atenas, Querefonte, conhecido por ser um típico “democrata”, exilou-se, em razão de não concordar

recente”, o personagem representativo é o irmão de Querefonte, por justamente se encontrar vivo e presente no momento do julgamento, aferindo, ao que parece, a verdade acerca do relato socrático. De resto, para completar, Platão amplifica o quadro esquemático proposto por Aristóteles, já que também inclui como testemunha o próprio deus de Delfos. Vejamos os trechos em que aparecem tais casos:

(i) Divindade délfica como “testemunha”:

<p>καί μοι, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, μὴ θορυβήσητε, μηδ' ἂν δόξω τι ὑμῖν μέγα λέγειν: οὐ γὰρ ἐμὸν ἐρῶ τὸν λόγον ὃν ἂν λέγω, ἀλλ' εἰς ἀξιόχρεον ὑμῖν τὸν λέγοντα ἀνοίσω. τῆς γὰρ ἐμῆς, εἰ δὴ τίς ἐστιν σοφία καὶ οἴα, μάρτυρα ὑμῖν παρέξομαι τὸν θεὸν τὸν ἐν Δελφοῖς.</p>	<p>Não façam tumulto, varões atenienses, nem se pareça que lhes falo de um modo excessivo, “pois não será meu o discurso”, o que quer que eu venha a dizer: vou antes o atribuir a um falante que, para vocês, é digno de fé. Pois como testemunha da minha sabedoria – se é de fato uma e qual é – vou apresentar o deus de Delfos. (20e3-8)</p>
--	---

(ii) Querefonte como “testemunha antiga”; irmão de Querefonte como “testemunha recente”:

<p>Χαιρεφῶντα γὰρ ἴστε πού. οὗτος ἐμός τε ἐταῖρος ἦν ἐκ νέου καὶ ὑμῶν τῷ πλήθει ἐταῖρός τε καὶ συνέφυγε τὴν φυγὴν ταύτην καὶ μεθ' ὑμῶν κατήλθε. καὶ ἴστε δὴ οἷος ἦν Χαιρεφῶν, ὡς σφοδρὸς ἐφ' ὅτι ὀρμήσειεν. καὶ δὴ ποτε καὶ εἰς Δελφοὺς ἐλθὼν ἐτόλμησε τοῦτο μαντεύσασθαι—καί, ὅπερ λέγω, μὴ θορυβεῖτε, ὦ ἄνδρες—ἤρετο γὰρ δὴ εἴ τις ἐμοῦ εἴη σοφώτερος. ἀνείλεν οὖν ἡ Πυθία μηδένα σοφώτερον εἶναι. καὶ τούτων περὶ ὁ ἀδελφὸς ὑμῖν αὐτοῦ οὕτως μαρτυρήσει, ἐπειδὴ ἐκεῖνος τετελετύηκεν.</p>	<p>Vocês conhecem Querefonte, eu presumo. Ele era meu companheiro desde moço e companheiro também de vocês – da maioria –, e foi junto com vocês para o recente exílio e junto retornou. E vocês sabem como era Querefonte, o quão intenso naquilo em que se lançava. Pois certa vez, indo a Delfos, se atreveu a solicitar esta adivinhação (como eu estava dizendo, <i>não façam tumulto</i>, varões): perguntou se alguém seria mais sábio que eu. Retrucou então a Pítia que não havia ninguém mais sábio. A respeito disso este seu irmão (<i>aponta para o irmão</i>) lhes dará testemunho, uma vez que ele mesmo já morreu. (20e8-21a8)</p>
--	--

Embora existam mais quatro modalidades de “provas não técnicas” referidas por Aristóteles (“as confissões mediante tortura”, “os contratos”, “o juramento” e “as leis”), os estudiosos modernos interpretam na “forma testemunhal” a ferramenta mais efetiva na

com o governo oligárquico em questão. Somente retornou a Atenas no ano seguinte, após a derrocada do regime tirânico. Nesse entretempo de 403 a.C. até 399 a.C., ele acaba falecendo, não tendo tido a oportunidade de participar do julgamento, por isso é que seu irmão se apresenta em seu lugar no tribunal. Ante esse breve histórico, Sócrates assume que os jurados, por serem igualmente fervorosos defensores da democracia, estimavam Querefonte enquanto aliado político, um homem merecedor de crédito. Para o mapeamento de passagens de autores antigos (Aristóteles, Cratino, Éupolis, Platão e Xenofonte) que citam Querefonte, cf. Nails (2002, p. 86-87). Para a interpretação de Querefonte como “democrata”, cf. Strycker e Slings (1994, p. 74); Miller e Platter (2010, p. 42).

perspectiva da retórica forense¹¹². Tal aspecto é importante na medida em que Platão, ao reivindicar uma autoridade probatória, não permite muitas brechas para que as ideias expostas na “narração” sejam facilmente contestadas. Ora, em última instância, em uma cidade tão piedosa como Atenas, qual homem ousa contestar o testemunho da divindade délfica? Eis, aí, a estratégia intentada por Platão com o intuito de evidenciar ao leitor que Sócrates tem guarida de Apolo¹¹³.

Ademais, ao longo de toda a defesa, Platão faz com que o personagem exiba dois atributos coerentes com um homem dotado de “piedade” (*eusébeia*), a saber: (i) divulga ocasiões em que o réu mostrou obediência e respeito diante de deus; (ii) sinaliza o quão a compostura dele para com divino exerceu impacto positivo na vida em comunidade¹¹⁴.

Chega até a ser exaustiva a quantidade de passagens na *Apologia* que mostram a reverência de Sócrates ao deus (cf. 19a5-6; 20e6-8; 21b6-7; 21e4-5; 22a4; 23a5-6; 23b4-6; 23b6-7; 23c1; 28e4-6; 29d2-4; 30a5-7; 30d7-e1; 30e1-3; 31a7-8; 31c8-d2; 31d2-5; 33c4-5; 35d7-8; 37e5-38a1; 40a4-6; 40b1-3; 42a3-5). Ao listarmos todas essas passagens, buscamos acentuar que Platão realiza duas ações concomitantes: de um lado, tenta dissociar a pecha

¹¹² Como lembra Griffith-Williams (2019, p. 55), diferentemente do tribunal moderno, em que os juízes têm acesso a uma série de registros documentais confiáveis, que ajudam a solucionar os casos, no tribunal ateniense, por motivos óbvios, tais recursos não existiam, restando apenas o artifício testemunhal como caminho probatório mais acessível para reconstituir o passado atinente a determinada causa judicial. Para outros momentos em que o recurso da testemunha é utilizado no texto, cf. *Apologia*, 19d1-7, 31b5-c3, 32d1-e1, 33d8-34b5.

¹¹³ Aliás, no grupo dos mais proeminentes teóricos sobre retórica da Antiguidade, Quintiliano talvez tenha sido o primeiro a notar a importância do uso da divindade como testemunha, em *Instituição Oratória* (QUINTILIANO, 2015), tomando sobretudo como base de sua argumentação a própria *Apologia* platônica. Vejamos a partir da tradução de Bruno Fregni Bassetto:

<p>Ponitur a quibusdam et quidem in parte prima deorum auctoritas, quae est ex responsis, ut, <i>Socraten esse sapientissimum</i>. id rarum est, non sine usu tamen. utitur eo Cicero in libro de aruspicum responsis et in contione contra Catilinam, cum signum Iovis columnae impositum populo ostendit, et pro Ligario, cum causam C. Caesaris meliorem, quia hoc dii iudicaverint, confitetur. quae cum propria causae sunt, divina testimonia vocantur; cum aliunde arcessuntur, argumenta.</p>	<p>A autoridade dos deuses, a qual provém das respostas dos oráculos, é posta por alguns em primeiro lugar, como em <i>Sócrates é o mais sábio</i>. Esse tipo é raro, embora não sem uso. Cícero o usa no livro sobre as respostas dos arúspices e na assembleia no discurso contra Catilina, quando apontou ao povo a estátua de Júpiter sobre uma coluna; e ainda em <i>Pro Ligario</i>, quando reconhece que a causa de Caio César era melhor, porque os deuses assim haviam decidido. Por serem próprios da causa, esses testemunhos são chamados divinos; quando procedem de outra fonte, são testemunhos apenas. (5.11.42)</p>
---	--

¹¹⁴ Como lembra Dover (1974, p. 246-247), em termos gerais, um indivíduo “piedoso” (*eusebēs*) realiza ações condizentes com os deuses. Esses comportamentos consistem em desde o mortal acreditar e ter respeito para com o divino, passando até a atitudes que este homem, enquanto temente a um deus, realiza para com seus próximos na cidade, respeitando, por exemplo, as leis da comunidade. Ou seja, Dover está sublinhando que a piedade deve ser mensurada não apenas por meio da relação privada entre o deus e o mortal, mas, também, pela relação do mortal crente a deus com a cidade, pela relação do mortal frente às leis divinas que devem ser cumpridas no cotidiano. Portanto, é pelos atos no plano sensível que se dá uma parcela da aferição da religiosidade de qualquer indivíduo. Tendo em vista essa lição do estudioso, dividimos a nossa análise com base nesses dois atributos: (i) a relação privada de Sócrates para com deus; e (ii) a relação de Sócrates fiel a um deus com a cidade.

ateísta do réu; de outro, constrói um dos pontos fundamentais que tornam o texto da *Apologia* uma obra exortativa, a saber: a ideia de que o modelo de “filósofo”, tal como se constitui a figura de Sócrates na defesa, tem uma relação privilegiada com o divino.

Ora, por causa do deus, Sócrates não paralisa ante os perigos que possam lhe afligir no tribunal, mantendo até mesmo uma certa tranquilidade em relação ao seu destino. Exemplos no texto: (i) “No entanto, que a coisa siga por onde for caro ao deus” (ὅμως τοῦτο μὲν ἴτω ὅπη τῷ θεῷ φίλον, 19a5-6); (ii) “Porque se vocês me matarem não vão encontrar facilmente outro desse jeito, simplesmente ligado à cidade – por ordem do deus” (ἐὰν γὰρ με ἀποκτείνητε, οὐ ῥαδίως ἄλλον τοιοῦτον εὐρήσετε, ἀτεχνῶς – εἰ καὶ γελοιότερον εἰπεῖν – προσκείμενον τῇ πόλει ὑπὸ τοῦ θεοῦ, 30e1-3); (iii) “Mas agora é hora de partirmos: eu, para morrer, e vocês, para viver. Quem de nós vai para melhor, a todos é inaparente, menos ao deus” (ἀλλὰ γὰρ ἤδη ὥρα ἀπιέναι, ἐμοὶ μὲν ἀποθανουμένω, ὑμῖν δὲ βιωσομένοις: ὁπότεροι δὲ ἡμῶν ἔρχονται ἐπὶ ἄμεινον πρᾶγμα, ἄδηλον παντὶ πλὴν ἢ τῷ θεῷ, 42a3-5).

Sócrates, em virtude do deus, encontra a sua verdadeira missão a ser praticada em Atenas: a filosofia. Exemplos no texto: (i) “e no entanto parecia imperioso ter na mais alta conta o dito do deus!” (ὅμως δὲ ἀναγκαῖον ἐδόκει εἶναι τὸ τοῦ θεοῦ περὶ πλείστου ποιεῖσθαι, 21e4-5); (ii) “com o deus a me posicionar, conforme pensei e supus – que devo viver filosofando e inspecionando a mim mesmo e aos outros” (τοῦ δὲ θεοῦ τάττοντος, ὡς ἐγὼ ᾤηθην τε καὶ ὑπέλαβον, φιλοσοφοῦντά με δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἑμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους, 28e4-6); (iii) “Isso a mim, conforme já disse, o *deus* tem determinado fazer, a partir das adivinhações e dos sonhos” (ἐμοὶ δὲ τοῦτο, ὡς ἐγὼ φημι, προστέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράττειν καὶ ἐκ μαντείων καὶ ἐξ ἐνυπνίων, 33c4-5).

Por efeito dos “numes” (δαίμονας), Sócrates renuncia à decisão ou ação que ainda está por vir. É importante lembrar que o “sinal numinoso” foi o elemento crucial para que o réu não se dedicasse à vida política e para que não desistisse de ir ao tribunal. Exemplos no texto: (i) “A causa disso é aquilo que vocês têm me ouvido muitas vezes mencionar, em muitos lugares: que algo divino e numinoso me vem, precisamente o que Meleto comicamente incluiu na denúncia...” (τούτου δὲ αἰτίον ἐστὶν ὃ ὑμεῖς ἐμοῦ πολλάκις ἀκηκόατε πολλαχοῦ λέγοντος, ὅτι μοι θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται φωνή, ὃ δὴ καὶ ἐν τῇ γραφῇ ἐπικωμωδῶν Μέλητος ἐγράψατο, 31c8-d2); (ii) “Começou de menino, uma voz que me vem, que quando vem é sempre para me dissuadir de fazer aquilo que estou prestes a fazer (jamais para me persuadir). É isso que se opõe a que eu faça política” (ἐμοὶ δὲ τοῦτ' ἔστιν ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον, φωνή τις γιγνομένη, ἢ ὅταν γένηται, ἀεὶ ἀποτρέπει με τοῦτο ὃ ἂν μέλλω πράττειν, προτρέπει δὲ οὐποτε. τοῦτ' ἔστιν ὃ μοι ἐναντιοῦται τὰ πολιτικὰ πράττειν, 31d2-5); (iii) “e a

mim o sinal do deus não se opôs nem quando saí cedo de casa, nem enquanto subia aqui para o tribunal, nem em momento algum do meu discurso, quando ia dizer algo” (οὔτε ἐξιόντι ἔωθεν οἴκοθεν ἠναντιώθη τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον, οὔτε ἠνίκα ἀνέβαινον ἐνταυθοῖ ἐπὶ τὸ δικαστήριον, οὔτε ἐν τῷ λόγῳ οὐδαμοῦ μέλλοντί τι ἐρεῖν, 40b1-3).

Por meio de todas essas justificativas, sem exageros, pode-se observar que Sócrates não só apreciava como também era protegido por um ente sobre-humano. Ainda mais se considerarmos que o personagem concretizou em Atenas o presente – concedido por deus aos homens – chamado “filosofia”. Eis, aí, provavelmente, o melhor exemplo de piedade encarnado na comunidade.

2.3 Episódios sobre a vida cívica de Sócrates (28b3-34b5)

Além da “narração” (διήγησις) presente no episódio do Oráculo de Delfos, outra ferramenta discursiva com a qual Platão lidou para abordar o passado de Sócrates foi a “digressão” (παρέκβασις, 28b3-34b5)¹¹⁵. Contudo, cabe aqui demarcar uma diferença. Na passagem digressiva, não existe uma “micro-história”, um episódio fechado, tal como ocorre na narrativa oracular. O que há nesta nova etapa são breves relatos do passado de Sócrates, que não necessariamente se ajeitam em um eixo encadeado com início, meio e fim, marcado por relação de causa e efeito. Antes, surgem mais como fragmentos memoráveis, notícias dispersas sobre certa figura modelar divulgadas ao público do tribunal. Assim, pode-se perceber que na “digressão” são alçadas recordações versando sobre vários assuntos (guerra, política, educação etc.). Em um primeiro momento, todas as recordações aparentam demonstrar não possuir vínculo direto umas com as outras; mas não nos enganemos, pois isso é só na primeira impressão. Por detrás de cada lembrança compartilhada sobreviveu um exemplo moral com o qual o leitor toma contato para entender de que modo Sócrates, mesmo quando correu risco de vida, nunca hesitou em defender sua comunidade. Percebamos, a seguir, como se dá esse processo.

Sócrates abre o contexto digressivo imaginando uma cena em que determinado ateniense comum lhe aborda com o objetivo de proferir os seguintes dizeres: “Mas você não sente vergonha, Sócrates, de ter se ocupado com uma tal ocupação, pela qual agora corre o risco de morrer?” (εἴτ’ οὐκ αἰσχύνῃ, ὦ Σώκρατες, τοιοῦτον ἐπιτήδευμα ἐπιτηδεύσας ἐξ οὗ κινδυνεύεις νυνὶ ἀποθανεῖν, 28b3-5). Provocado pela indagação, Sócrates principia sua resposta rememorando a trajetória do herói homérico Aquiles. Assim, apresentando um “justo

¹¹⁵ Para mais detalhes sobre o papel da “digressão” na *Apologia*, cf. Strycker e Slings (1994, p. 127-128).

discurso” (δίκαιον λόγον, 28b5), Sócrates afirma basicamente que o homem não deve pautar sua existência pelo simples critério de sobrevivência. Acima da ideia de finitude, de vida e de morte, há que se prestar atenção ao critério moral, fundamentado na justiça, que possibilita ao sujeito saber se, de fato, é ou não um “bom homem” (ἀνδρὸς ἀγαθοῦ, 28b9). Foi com base nesse valor moral que Aquiles matou Heitor, a fim de fazer justiça a Pátroclo, mesmo sabendo que, ao empreender tal ato, seu destino já estava traçado, posto que sua mãe, Tétis, já o alertava, carregando consigo a palavra divina com a subsequente mensagem: “Filho, se você vingar o assassinato do companheiro Pátroclo e matar Heitor, você mesmo vai morrer” (ὦ παῖ, εἰ τιμωρήσεις Πατρόκλω τῷ ἐταίρῳ τὸν φόνον καὶ Ἔκτορα ἀποκτενεῖς, αὐτὸς ἀποθανῆ, 28c6-7). Platão reproduz aqui a cena ocorrida no canto XVIII da *Ilíada*, de Homero. Observemos o trecho que já contém a resposta que Aquiles oferece para sua mãe:

<p>τὸν δ' αὖτε προσέειπε Θέτις κατὰ δάκρυ χέουσα: ὠκύμορος δὴ μοι τέκος ἔσσειαι, οἷ' ἀγορεύεις: αὐτίκα γάρ τοι ἔπειτα μεθ' Ἔκτορα πότμος ἐτοῖμος.¹¹⁶ τὴν δὲ μέγ' ὀχθήσας προσέφη πόδας ὠκὺς Ἀχιλλεύς: ἄυτίκα τεθναίην, ἐπεὶ οὐκ ἄρ' ἔμελλον ἐταίρῳ κτεινομένῳ ἐπαμῦναι: ὃ μὲν μάλα τηλόθι πάτρης ἔφθιτ', ἐμεῖο δὲ δῆσεν ἀρῆς ἀλκτῆρα γενέσθαι. νῦν δ' ἐπεὶ οὐ νέομαι γε φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν, οὐδέ τι Πατρόκλω γενόμεν φάος οὐδ' ἐτάροισι τοῖς ἄλλοις, οἷ δὴ πολέες δάμεν Ἔκτορι δίῳ, ἀλλ' ἦμαι παρὰ νηυσὶν ἐτώσιον ἄχθος ἀρούρης, τοῖος ἐὼν οἷος οὔ τις Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων ἐν πολέμῳ: ἀγορῆ δέ τ' ἀμείνονές εἰσι καὶ ἄλλοι. ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν ἔκ τ' ἀνθρώπων ἀπόλοιο καὶ χόλος, ὅς τ' ἐφέηκε πολύφρονά περ χαλεπῆναι, ὅς τε πολὺ γλυκίων μέλιτος καταλειβομένοιο ἀνδρῶν ἐν στήθεσσι ἀέξεται ἠῦτε καπνός: ὡς ἐμὲ νῦν ἐχόλωσεν ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγαμέμνων. ἀλλὰ τὰ μὲν προτετύχθαι ἐάσομεν ἀχνύμενοί περ, θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι φίλον δαμάσαντες ἀνάγκη: νῦν δ' εἴμ' ὄφρα φίλης κεφαλῆς ὀλετῆρα κιχείω Ἔκτορα: κῆρα δ' ἐγὼ τότε δέξομαι ὀππότε κεν δὴ Ζεὺς ἐθέλη τελέσαι ἠδ' ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι.</p>	<p>Respondendo-lhe assim falou Tétis, vertendo lágrimas: “Ai de mim, será rápido o teu destino, meu filho, pelo que dizes! Pois logo a seguir à de Heitor está a tua morte preparada.” Muito agitado lhe respondeu então Aquiles de pés velozes: “Que eu morra logo em seguida, visto que auxílio não prestei ao companheiro quando foi morto; deveras longe da sua pátria morreu e precisou de mim como repulsor da desgraça. Mas agora já não regressarei à amada terra pátria, nem serei luz para Pátroclo nem para os outros companheiros, que numerosos foram subjugados pelo divino Heitor, mas jazo aqui junto às naus, fardo inútil sobre a terra, eu que não tenho igual entre os Aqueus vestidos de bronze na guerra, embora na assembleia outros sejam melhores. Que a discórdia desapareça da vista dos deuses e dos homens, assim como a raiva que leva o homem a irar-se, por sensato que seja; raiva que muito mais doce do que mel a escorrer aumenta como se fosse fumo nos peitos dos homens: foi assim que me irou Agamêmnon soberano dos homens. Mas a essas coisas permitiremos o já terem sido, apesar da dor, restando o coração no peito porque a necessidade a tal obriga. E agora irei ao encontro de quem a cabeça amada me matou: Heitor. O meu destino acolherei na altura em que Zeus quiser cumpri-lo, assim como os outros deuses imortais. (XVIII, vv. 94-116)¹¹⁶</p>
--	---

¹¹⁶ Toda citação da obra *Ilíada* referida no texto é da tradução de Frederico Lourenço (2013).

Ao abrigo da memória homérica, Sócrates pontua que o homem precisa agir com vistas ao justo, independentemente dos riscos que advêm com essa ação. Foi assim que o réu se regrou por toda vida. Dessa feita, ele relembra que seria muito estranho renunciar àquilo que o deus lhe impõe como missão, uma vez que não renunciou nem mesmo às ordens de mortais posicionados acima na hierarquia militar, os quais, por sua vez, o mandaram exercer com rigidez a função de hoplita nas três batalhas em que lutou, a saber: Potideia, Délio e Anfípolis (28d10-29a1)¹¹⁷.

Excetuando-se o caso de Anfípolis, as ações bélicas de Sócrates aparentam ser tão dignas de elogios que Platão faz questão de, em outros diálogos, discorrer sobre as mesmas expedições militares. No *Banquete*, por exemplo, Alcibíades relata que participou ao lado de Sócrates da batalha de Potideia, e acrescenta, para além de inúmeros enaltecimentos, que este homem salvou sua vida (219e-220e); no mesmo diálogo, mas em passagem sequente, Alcibíades igualmente assinala a bravura de Sócrates em Délio bem no momento em que as tropas atenienses estavam saindo das terras inimigas, ao destacar o quão ele era singular em comparação a outros atenienses (220e-221c). No *Cármides*, a data dramática do diálogo se passa no retorno de Sócrates para Atenas, após o filósofo participar da batalha de Potideia (153a-d). No *Laques*, o personagem homônimo afirma que Sócrates foi seu companheiro de retirada em Délio, pontuando que se a maioria dos combatentes tivesse se comportado à maneira de Sócrates, com ânimo e firmeza, a cidade de Atenas não teria perdido a batalha (181b). No *Críton*, já mais para o final do diálogo (52b), surge uma referência implícita às campanhas militares, a partir do momento em que as Leis se personificam e comentam que Sócrates sempre permaneceu na cidade, a não ser quando, em duas ocasiões, retirou-se temporariamente de Atenas: uma para visitar o Istmo de Corinto; e outra quando exerceu a responsabilidade de hoplita, batalhando por sua pólis em outras terras.

Todos os diálogos supramencionados, especialmente os casos veiculados no *Banquete* e no *Laques*, associados ao esquema proposto na *Apologia*, reforçam um dos elementos cruciais de que Sócrates não era apenas conhecido por ser um tipo de personagem que se destacava exclusivamente por sua capacidade teórica. As pessoas ao seu redor o elogiavam sobretudo por sua capacidade de agir condizente com a sua palavra, pela demonstração de caráter em momento mais decisivo, pela retidão em seguir um objetivo mesmo encontrando-se em um espaço ladeado de inimigos. É esse, a nosso ver, o motivo pelo qual Platão tanto reforça o lado militar de Sócrates, de modo a destacar como os valores morais do filósofo não

¹¹⁷ Uma característica comum no gênero judiciário é o réu enfatizar seus serviços prestados na cidade. Para saber mais sobre o tema, cf. Adkins (1960, p. 201).

podem ser maleáveis, flexíveis e brandos nem mesmo quando a vida corre risco.

A intenção de Platão citada anteriormente parece ser a tônica dos próximos episódios referidos no contexto digressivo. Note-se, por exemplo, o trecho (32a9-c3), em que o réu relembra sua atuação como prítane, representando os interesses de sua tribo Antióquida. Naquela conjuntura, Sócrates alega não ter aceito a atitude da maioria dos pares, os quais julgaram de maneira ilegal os dez generais que participaram da Batalha de Arginusa. A maioria dos conselheiros, ao invés de apreciar de modo individual os casos, tal como rogava a lei ateniense, julgou em conjunto todos os generais, sem discernir que no grupo de militares poderia haver inocentes dentre os culpados. Sócrates foi o único a se recusar a agir daquela forma, não se intimidando com possíveis punições oriundas dos demais oradores presentes na assembleia¹¹⁸.

Um outro caso que reforça essa intenção surge na sequência, quando Sócrates rememora o modo como procedeu no momento em que a Tirania dos Trinta assumiu interinamente o poder em Atenas, destituindo, assim, o comando democrático (32c3-e1). O réu afirma que certo dia, na Rotunda, ele juntamente com quatro varões receberam uma ordem advinda dos tirânicos, cujo objetivo residia em capturar e matar o general Leon, em Salamina¹¹⁹. Dentre os atenienses, Sócrates, por considerar a ação ilegal, tornou-se o único a não aceitar o referido mando¹²⁰, provando “não por palavras, mas por atos” (οὐ λόγῳ ἀλλ’ ἔργῳ, 32d1) que guia sua vida pela lei, não hesitando, nem remediando, tampouco

¹¹⁸ Em termos genéricos, o episódio das Arginusas (406 a.C.) foi um conflito naval travado entre Atenas e Esparta na região do Mar Egeu. O resultado final foi a vitória dos atenienses. No entanto, o triunfo teve sequelas: houve perdas de navios e, conseqüentemente, muitos soldados presentes naquelas embarcações vieram a falecer. Daí que surge a problemática: os generais que estavam sob comando da expedição, não conseguiram recolher os corpos de todos combatentes atenienses que tombaram na batalha; assim, ao não terem seus corpos recolhidos, devido a uma tempestade, aqueles que morreram ficaram destituídos de honras fúnebres. No entanto, na volta para casa, os generais tiveram que explicar todos esses fatos ao conselho. A maioria dos prítanes que compunham o colegiado, sob influência de uma moção ilegítima de um tal Calíxeno, não aceitou as justificativas ofertadas pelos militares, decretando, de modo coletivo, a pena de morte a todos os comandantes. Sócrates foi o único a discordar da posição do coletivo, por ser uma decisão ilegal diante dos parâmetros do direito ateniense, especificamente ao arpejo do decreto de Canons. Quem apresentou com detalhes essa história foi Xenofonte, em determinadas passagens das seções 6 e 7, do primeiro livro de *Helênicas*. Tal como Platão, Xenofonte relata que Sócrates foi o único a ir contra a posição dos prítanes, cf. *Helênicas*, 1.7.15; *Memoráveis*, 1.1.18-19; 4.4.2-3. No mais, diferentemente de Platão, que alude na *Apologia* dez generais sendo julgados, Xenofonte (*Helênicas*, 1.7.1-2) indica que foram, na prática, apenas seis, a saber: Aristócrates, Diomedonte, Erasinides, Lísias, Péricles e Trásilo. Por fim, para mais detalhes sobre esse episódio, tendo em consideração as questões jurídicas, cf. MacDowell (1986, p. 186-189) e Carawan (2007, p. 19-56).

¹¹⁹ Leon era um ateniense que residia em Salamina. Em Atenas, ele ficou conhecido por exercer o cargo de general. Além de Platão, Andocides e Xenofonte também comentam sobre o episódio envolvendo os Trinta Tiranos e o supracitado general. Nas *Helênicas* (2.3.38-40), Xenofonte lembra que os Trinta Tiranos começaram a perseguir homens de bom caráter, cujas reputações eram irretocáveis, dentre os quais, entra-se aí arrolado, em destaque, o nome de Leon, que foi morto por esse regime oligárquico. Em *Sobre os Mistérios* (94), Andocides relembra que Leon foi condenado sem julgamento pelo regime dos Trinta Tiranos. De resto, para informações pormenores sobre a vida militar de Leon, cf. Nails (2002, p. 185-186).

¹²⁰ Na *Carta VII* (324b-325a), Platão reforça, uma vez mais, a negativa de Sócrates frente à ordem ilegal dos Trinta Tiranos.

retrocedendo quando o assunto é justiça, independentemente do regime político vigente e do poder que este tem de coerção sobre os indivíduos.

Com o suporte dessas três memórias (“Sócrates como hoplita”, “Sócrates como prítane na democracia” e “Sócrates como homem perante o regime dos Trinta Tiranos”), Platão abre um caminho para tornar inverossímil a imagem do réu enquanto corruptor da juventude. Isso se justifica se levarmos a sério a forma como o imaginário grego (no sentido paidêutico) estima a simetria entre palavra (discurso) e ação (fato) na vida do homem qualificado como modelar. Trata-se de um princípio valorativo que remonta, em última instância, à educação homérica. Talvez por esse espírito, Aquiles e Odisseu, os dois personagens mais famosos do universo épico, exibam àqueles que lhes rodeiam esses dois predicados. Recordemos que, na *Ilíada* (IX, v. 443), o velho Fênix se vangloria de ter instruído Aquiles a “ser orador de discursos e fazedor de façanhas” (μύθων τε ῥητῆρ’ ἔμειναι πρηκτῆρά τε ἔργων). Recordemos também que, na *Odisseia* (II, vv. 270-272), a deusa Atena ao falar com Telêmaco disfarçada de Mentor, destaca as seguintes qualidades de Odisseu: “Telêmaco, no futuro nem covarde nem vil serás, se na verdade a coragem de teu pai se influi em ti, pois ele era homem para cumprir ato e palavra¹²¹” (Τηλέμαχ’, οὐδ’ ὄπιθεν κακὸς ἔσσειαι οὐδ’ ἀνοήμων, εἰ δὴ τοι σοῦ πατρὸς ἐνέστακται μένος ἦν, οἷος κείνοιο ἔην τελέσαι ἔργον τε ἔπος τε)¹²².

Platão, utilizando-se de outros termos, mas de modo a manter a mesma noção valorativa do equilíbrio entre o mundo discursivo e o mundo prático, reproduz similarmente esse preceito homérico¹²³. Inclusive, até em alguns diálogos, a ação torna-se mais relevante do

¹²¹ Toda citação da obra *Odisseia* referida no texto é da tradução de Frederico Lourenço (2011).

¹²² Para mais informações sobre esse sentido de educação em Homero, cf. Roochnik (1990, p. 289-299) e Klooster (2018, p. 66-85).

¹²³ Além da influência pedagógica de Homero, a “forma dramática” adotada por Platão em seus diálogos também fomenta a concordância entre o mundo discursivo e o mundo prático. Sobre esse assunto, vejamos a observação de Blondell (2002, p. 48-49): “the representation of persons speaking in a voice other than that of the author – obliges the reader to envisage philosophy as a product of particular human beings located in time and space [...]. Drama proper uses literal embodiment as a way of influencing our understanding of the text, e.g. through costume, gesture, choice of actor, and acting style; Platonic dialogue invites us to stage such embodied agents in our own minds. By using dialogue form, then, Plato is co-opting the psychological power of dramatization [...]. He is also modelling ethical conflict among people as well as ideas, along with its resolution or lack thereof. He thus represents philosophy as constructed by “real” life – not just as relevant to people’s lives [...], but as both enabled and shaped by the lives and personal circumstances of those who participate in and are affected by it. [...] The effect is further reinforced by the way in which the discursive content of the works is often mirrored by their dramatic action, exemplifying the matching of word and deed (*logos* and *ergon*) with which ancient Greek texts are almost obsessively preoccupied”. [Tradução: “A representação de pessoas falando em uma voz diferente da do autor – obriga o leitor a encarar a filosofia como um produto de determinados seres humanos localizados no tempo e no espaço [...]. O drama propriamente dito usa a incorporação literal como uma forma de influenciar nossa compreensão do texto, por exemplo, por meio de figurino, gesto, escolha do ator e estilo de atuação; assim, o diálogo platônico nos convida a encenar tais agentes encarnados em nossas próprias mentes. Ao usar a forma de diálogo, então, Platão está cooptando o poder psicológico da dramatização [...]. Ele também está modelando o conflito ético entre as pessoas, bem como as ideias, juntamente com a sua resolução ou falta dela. Nesse aspecto, ele representa a filosofia como construção da vida “real” – não apenas como relevante para

que a palavra, como no caso de *Críton*, em que as Leis personificadas registram que Sócrates concordou com as normas da cidade não a partir do modo de comunicação comum em uma sociedade democrática, ou seja, fazendo uso da “palavra”¹²⁴ (λόγῳ, 52d6), mas sim ao apresentar essa anuência com base na demonstração justamente em seu “ato” (ἔργῳ, 52d6). A esses aspectos, há ainda que acrescentar como esse duplo valor perdura na maneira como os interlocutores enxergam Sócrates, citemos dois exemplos: no *Banquete*, Platão enfatiza que discípulos como Apolodoro prestam atenção em tudo aquilo que Sócrates “diz ou faz”¹²⁵ (λέγει ἢ πράττει, 172c7); algo similar é dito no *Laques*, em que o personagem homônimo se interessa em escutar e aprender com aqueles que conseguem harmonizar palavra (discurso) e ação (fato), e, por seu turno, observa em Sócrates um possível (e forte) candidato a reunir tais predicados. Vejamos o trecho na íntegra:

a vida das pessoas [...], mas como habilitada e moldada pelas vidas e circunstâncias pessoais daqueles que participam e, por consequência, são afetados por ela. [...] O efeito é ainda reforçado pela maneira pela qual o conteúdo discursivo das obras é, muitas vezes, espelhado por sua ação dramática, exemplificando a correspondência de palavra e ação (*logos* e *ergon*) com a qual os textos gregos antigos estão quase obsessivamente preocupados”].

¹²⁴ Toda citação da obra *Críton* referida no texto é da tradução de André Malta (2008).

¹²⁵ Toda citação da obra *Banquete* referida no texto é da tradução de José Cavalcante de Souza (2016).

Λάγης — ἀπλοῦν τό γ' ἐμόν, ὦ Νικία, περὶ λόγων ἐστίν, εἰ δὲ βούλει, οὐχ ἀπλοῦν ἀλλὰ διπλοῦν: καὶ γὰρ ἂν δόξαιμί τῳ φιλόλογος εἶναι καὶ αὐτὸν μισόλογος. ὅταν μὲν γὰρ ἀκούω ἀνδρὸς περὶ ἀρετῆς διαλεγομένου ἢ περὶ τινος σοφίας ὡς ἀληθῶς ὄντος ἀνδρὸς καὶ ἀξίου τῶν λόγων ὧν λέγει, χαίρω ὑπερφυῶς, θεώμενος ἅμα τὸν τε λέγοντα καὶ τὰ λεγόμενα ὅτι πρόποντα ἀλλήλοις καὶ ἀρμόττοντά ἐστι. καὶ κομιδῇ μοι δοκεῖ μουσικὸς ὁ τοιοῦτος εἶναι, ἀρμονίαν καλλίστην ἡρμωσμένος οὐ λύραν οὐδὲ παιδιᾶς ὄργανα, ἀλλὰ τῷ ὄντι [ζῆν ἡρμωσμένος οὐ] αὐτὸς αὐτοῦ τὸν βίον σύμφωνον τοῖς λόγοις πρὸς τὰ ἔργα, ἀτεχνῶς δωριστὶ ἀλλ' οὐκ ἰαστί, οἴομαι δὲ οὐδὲ φρυγιστὶ οὐδὲ λυδιστὶ, ἀλλ' ἥπερ μόνῃ Ἑλληνικῇ ἐστὶν ἀρμονία. ὁ μὲν οὖν τοιοῦτος χαίρειν με ποιεῖ φθεγγόμενος καὶ δοκεῖν ὄψοῦν φιλόλογον εἶναι— οὕτω σφόδρα ἀποδέχομαι παρ' αὐτοῦ τὰ λεγόμενα— ὁ δὲ τάναντία τούτου πράττων λυπεῖ με, ὅσῳ ἂν δοκῇ ἄμεινον λέγειν, τοσοῦτῳ μᾶλλον, καὶ ποιεῖ αὐτὸν δοκεῖν εἶναι μισόλογον. Σωκράτους δ' ἐγὼ τῶν μὲν λόγων οὐκ ἔμπειρός εἰμι, ἀλλὰ πρότερον, ὡς ἔοικε, τῶν ἔργων ἐπειράθην, καὶ ἐκεῖ αὐτὸν ἡὔρον ἄξιον ὄντα λόγων καλῶν καὶ πάσης παρρησίας. εἰ οὖν καὶ τοῦτο ἔχει, συμβούλομαι τάνδρῳ, καὶ ἥδιστ' ἂν ἐξεταζοίμην ὑπὸ τοῦ τοιοῦτου, καὶ οὐκ ἂν ἀχθοίμην μανθάνων, ἀλλὰ καὶ ἐγὼ τῷ Σόλωνι, ἐν μόνον προσλαβὼν, συγχωρῶ: γηράσκων γὰρ πολλὰ διδάσκεσθαι ἐθέλω ὑπὸ χρηστῶν μόνον. τοῦτο γάρ μοι συγχωρεῖτω, ἀγαθὸν καὶ αὐτὸν εἶναι τὸν διδάσκαλον, ἵνα μὴ δυσμαθῆς φαίνομαι ἀηδῶς μανθάνων: εἰ δὲ νεώτερος ὁ διδάσκων ἔσται ἢ μήπω ἐν δόξῃ ὧν ἢ τι ἄλλο τῶν τοιούτων ἔχων, οὐδὲν μοι μέλει. σοὶ οὖν, ὦ Σώκρατες, ἐγὼ ἐπαγγέλλομαι καὶ διδάσκειν καὶ ἐλέγχειν ἐμὲ ὅτι ἂν βούλη, καὶ μανθάνειν γε ὅτι αὐτὸ ἐγὼ οἶδα: οὕτω σὺ παρ' ἐμοὶ διάκεισαι ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας ἢ μετ' ἐμοῦ συνδιεκινδύνευσας καὶ ἔδωκας σαυτοῦ πείραν ἀρετῆς ἣν χρὴ διδόναι τὸν μέλλοντα δικαίως δώσειν. λέγ' οὖν ὅτι σοὶ φίλον, μηδὲν τὴν ἡμετέραν ἡλικίαν ὑπόλογον ποιούμενος.

Laques — O meu pensamento, Nícias, a esse respeito é muito simples, ou, se preferires, não é simples, é dúplice. Algumas pessoas poderão achar que eu sou amigo de discursos, e outras, que sou inimigo deles. Quando ouço alguém discorrer sobre a virtude ou sobre qualquer outra modalidade de sabedoria, algum homem de verdade e à altura do seu tema, alegro-me sobremodo e me comprazo em comparar o orador com suas palavras, e em verificar como ambos se combinam e completam. Considero o indivíduo nessas condições um músico afinado em harmonia mais perfeita do que a da lira ou de qualquer outro instrumento frívolo: a harmonia da sua própria vida, estando sempre em consonância suas palavras com seus atos, harmonia dórica, não jônica, quero crer, nem mesmo frígia, nem lídia, mas a única verdadeiramente helênica. Um indivíduo nessas condições me deleita sobremodo, mal começo a falar, não havendo quem, então, não me considere amigo de discursos, tal é a atenção com que eu ouço o que ele diz. Quem procede de modo contrário ofende-me os ouvidos, e em tanto maior grau quanto melhor se me afigura o seu falar, do que resulta parecer que me horrorizam discursos. Das palavras de Sócrates não tenho nenhuma experiência, porém há muito conheço suas ações, que o revelam como capaz de exprimir-se com elegância e franqueza. Se houver em sua pessoa, de fato, essa concordância, declaro-me disposto a dialogar com ele, deixando-me de muito bom grado examinar, sem me sentir envergonhado de aprender. Neste ponto estou de pleno acordo com Sólon, apenas com um pequeno acréscimo: sim, desejo envelhecer aprendendo, porém somente com os bons. Imponho essa condição: o professor precisa ser homem de bem, para não parecer que eu sou aluno indócil ou que aprendo sem vontade. O fato de ser mais moço o professor, ou de ainda não haver alcançado fama, ou qualquer outra particularidade desse tipo, é coisa com que não me preocupo. Por isso, comunico-te, Sócrates, que podes ensinar-me ou refutar-me como entenderes, ou aprender comigo o que eu souber. São esses os meus sentimentos a teu respeito, desde o dia em que corremos juntos os mesmos perigos e tu deste prova do teu valor, como só poderia fazê-lo um homem cujo merecimento o tempo viria a confirmar. Fala, portanto, o que quiseres, sem te preocupares com a diferença de idade que há entre nós. (188c4-189b7)¹²⁶

Assim, sob o impacto desse princípio bivalente, não é de se espantar que a próxima história que Platão faz Sócrates contar na parte digressiva da *Apologia* tem a ver com o tema da educação, a fim de demonstrar o quão era incompatível imputar a acusação de corrupção

¹²⁶ Toda citação da obra *Laques* referida no texto é da tradução de Carlos Alberto Nunes (2015).

da juventude a um homem que age e fala em consonância com a virtude.

Nesse impulso, o réu relata a maneira como ele se relacionava com os rapazes da cidade, enfatizando que ninguém lhe pagava com o propósito de receber instrução. Rico ou pobre, todos poderiam indagá-lo, sem que houvesse qualquer compromisso financeiro. Adiante, Sócrates explica qual a razão de a mocidade gostar tanto dele:

<p>Ἀλλὰ διὰ τί δὴ ποτε μετ' ἐμοῦ χαίρουσί τινες πολὺν χρόνον διατρίβοντες; ἀκηκόατε, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πᾶσαν ὑμῖν τὴν ἀλήθειαν ἐγὼ εἶπον: ὅτι ἀκούοντες χαίρουσιν ἐξεταζομένοις τοῖς οἰομένοις μὲν εἶναι σοφοῖς, οὗσι δ' οὐ. ἔστι γὰρ οὐκ ἀηδὲς. ἐμοὶ δὲ τοῦτο, ὡς ἐγὼ φημι, προστέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράττειν καὶ ἐκ μαντείων καὶ ἐξ ἐνυπνίων καὶ παντὶ τρόπῳ ᾧπέρ τις ποτε καὶ ἄλλη θεία μοῖρα ἀνθρώπων καὶ ὀτιοῦν προσέταξε πράττειν. ταῦτα, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, καὶ ἀληθὴ ἐστὶν καὶ εὐέλεγκτα. εἰ γὰρ δὴ ἐγωγε τῶν νέων τοὺς μὲν διαφθείρω τοὺς δὲ διέφθαρκα, χρῆν δῆπου, εἴτε τινὲς αὐτῶν πρεσβύτεροι γενόμενοι ἐγνώσαν ὅτι νέοις οὖσιν αὐτοῖς ἐγὼ κακὸν πώποτε τι συνεβούλευσα, νυνὶ αὐτοὺς ἀναβαίνοντας ἐμοῦ κατηγορεῖν καὶ τιμωρεῖσθαι: εἰ δὲ μὴ αὐτοὶ ἠθέλον, τῶν οἰκείων τινὰς τῶν ἐκείνων, πατέρας καὶ ἀδελφοὺς καὶ ἄλλους τοὺς προσήκοντας, εἶπερ ὑπ' ἐμοῦ τι κακὸν ἐπεπόνθεσαν αὐτῶν οἱ οἰκεῖοι, νῦν μεμνησθαι καὶ τιμωρεῖσθαι.</p>	<p>Mas por que será então que alguns gostam de passar muito tempo comigo? Vocês já ouviram, varões atenienses; eu lhes disse toda a verdade: porque gostam de ouvir os que pensam ser sábios (mas que não são...) sendo inspecionados, pois não é algo desprazeroso... Isso a mim, conforme já disse, o <i>deus</i> tem determinado fazer, a partir das adivinhações e dos sonhos – e por todos os meios com os quais qualquer outra providência divina alguma vez também determinou a um homem fazer o que quer que seja. Isso, varões atenienses, é algo não só verdadeiro, mas também facilmente verificável; se eu realmente a uns jovens estou corrompendo e a outros já corrompi, decerto seria necessário – caso, tornando-se mais velhos, alguns deles tivessem percebido que quando jovens lhes dei certa vez um mau conselho – que subissem agora perante vocês e me acusassem e castigassem! E se eles mesmos não quisessem, que alguns de seus familiares (pais, irmãos ou outros, os mais chegados) agora rememorassem isso e me castigassem, no caso de seus familiares terem sofrido comigo um mal! (33b9-d4)¹²⁷</p>
---	--

Interessado em transmitir uma impressão de veracidade à justificativa alegada acima, Sócrates, no seguimento do discurso (33d9-34a2), começa a listar pessoas que perambulavam ao lado dele na cidade, as quais, analogamente, estavam presentes no julgamento. Dentre os nomes arrolados pelo personagem, estão figuras como: Críton e seu filho Critóbulo; Lisânias de Esfetos e seu filho Ésquines; Antifonte de Cefísia e seu filho Epígenes; Teozótide e seus filhos Nicostrato e Teódoto (este último apenas é citado, mas não participa burocraticamente como testemunha, uma vez que Sócrates pontua que ele estava morto); Demódoco e seus filhos Parálio e Teages; Ariston e seus filhos Adimanto e Platão¹²⁸; e também Apolodoro e seu irmão Ajantodoro.

Na argumentação há, inegavelmente, uma tentativa de provar que os espectadores

¹²⁷ Algo parecido é dito nos trechos da *Apologia*, 23c2-5.

¹²⁸ São raros os momentos em que Platão sai do anonimato e anuncia seu nome no texto, o que se dá apenas em três obras: *Apologia*, 34a1, 38b6; *Fédon*, 59b; e, de maneira geral, as 13 *Cartas* (caso consideremos como textos autênticos do filósofo).

mencionados, caso compreendessem que o réu fosse culpado pelos crimes imputados por Meleto, não pensariam duas vezes em censurá-lo perante todos os atenienses. Os varões tomariam essa atitude se fosse necessário porque, para além de serem considerados personagens famosos do “círculo socrático”¹²⁹ – os quais são tradicionalmente reconhecidos por nós, leitores, como discípulos, seguidores e amigos do réu –, há que se notar também a maneira como esse grupo era heterogêneo no sentido político, englobando homens que tinham familiares associados ao regime dos Trinta Tiranos, bem como outros homens que tinham relações diretas com a democracia¹³⁰. Sob essa perspectiva, assentado nessa variabilidade testemunhal, Platão está a sugerir que mesmo diante de homens formados por distintos valores ideológicos – ou seja, que possivelmente discordam de tantas outras coisas sobre a vida – é possível achar um ponto de convergência, em que todos consideram que Sócrates não corrompe a juventude de Atenas. O que, por conseguinte, torna mais forte a versão contada pelo réu, já que, pelo simples fato de os espectadores se manterem em silêncio, daria para depreender que os nomes arrolados não se opõem a qualquer história contada por Sócrates no tribunal.

À guisa de conclusão, pode-se presumir que Sócrates completa sua jornada digressiva apresentando histórias que, na prática, outros atenienses presenciaram e, se por algum motivo, não as testemunharam, conheceram varões que observaram “ao vivo” os feitos mencionados pelo réu. Seja na guerra, seja presente em instituições democráticas, ou ainda, nos cantos da cidade em que perambulava com os jovens, sempre perdura o olhar do “outro”, o qual atesta como positiva a ação e a fala do réu.

Nesse sentido, o que torna o texto mais interessante e, por conseguinte, mais protrético, está relacionado com o fato de que o argumento ali utilizado não está restrito ao protagonista, mas se alastra para uma memória coletiva (envolvendo diversos personagens e momentos históricos importantes de Atenas), o que capacita uma história virtuosa a não cair no esquecimento, vindo a se transformar, com o tempo, em uma versão de passado modelar, semelhante à dos heróis homéricos.

¹²⁹ Para mapeamento de todos os nomes pertencentes ao círculo socrático, cf. Magalhães-Vilhena (1984, p. 486-499).

¹³⁰ Para ser sintético, tomemos dois exemplos de nomes citados por Sócrates que, com base em outras fontes, conseguimos verificar que eles representam minimamente visões políticas dissonantes. Pela parte dos Trinta Tiranos, na *Carta Sétima* (324d), o próprio Platão detalha que tinha parentes associados ao regime, chegando a confessar que aderiu momentaneamente a esse grupo político. Não obstante, cumpre lembrar que Platão, adiante, destaca a sua decepção com a política implementada por tal governo (324d-325a). Em contraposição, pela parte da democracia, e tomando como fonte o fragmento 10 de Lísias, Nails (2002, p. 283) afirma que Teozódite era: “an active democratic politician who has proposed a decree to extend the existing provision of pensions to orphans of foreign wars so that the sons of democratic Athenians killed in the civil war against the oligarchy would also be covered”. [Tradução: “um político democrático ativo que propôs um decreto para estender a provisão existente de pensões a órfãos de guerras estrangeiras, para que os filhos dos atenienses democratas mortos na guerra civil contra a oligarquia também fossem cobertos”].

2.4 Protréptica tradicional

Chegamos na parte da “protréptica tradicional”, posição em que o autor externa a filosofia enquanto forma de educação virtuosa para a cidade. Como se trata de uma defesa, Platão realiza tal empreendimento de modo diferente de outras obras da época, as quais, por vezes, configuram suas exortações objetivamente, sem discorrer para outros assuntos¹³¹. Na *Apologia*, tudo tende a ser mais implícito, o que significa que a prosa platônica encontrou mecanismos conciliadores, os quais garantiram tanto o feitiço forense em uma obra ambientada no tribunal, como seu interesse pedagógico em exortar a filosofia para o público ateniense.

Nesse cruzamento, Platão parece conciliar os respectivos atributos quando anuncia a versão da defesa do passado de Sócrates e, especificamente, a partir do instante em que divulga o episódio do Oráculo de Delfos (20c4-24b2). No momento em que Platão serve-se do gênero judiciário para a arguição de Sócrates, tal aplicabilidade retórica, indiretamente, já permite o estatuto protréptico da *Apologia*. Isso porque, na prática, defender o réu é, no limite, dar azo a seu caráter virtuoso, anunciando-o como herói cidadão completo, multiastuto, justo, piedoso, cujas ações e palavras andam sempre alinhadas, sendo, portanto, incapaz de infringir qualquer lei imposta pela cidade. É justamente por meio dessa sobrelevação dos aspectos positivos do personagem que o leitor consegue observar o pendor protréptico da obra, deparando-se ali com o homem – escolhido pela divindade délfica – a empreender a filosofia na cidade, aquele que fora reconhecido como “modelo” (παράδειγμα, 23b1) de filósofo. Dito de outra forma: por ser o παράδειγμα, Platão consegue tratar a figura de Sócrates não como

¹³¹ Em 1570, Hieronymus Wolf lançou uma edição das obras de Isócrates; neste trabalho, o estudioso dividiu e ordenou a produção isocrática em diversas categorias que até os dias de hoje tem ressonância para os Estudos Clássicos. Dentre as balizas estabelecidas, são apresentados os textos compreendidos como protrépticos com suas respectivas numerações, quais sejam: (1) *Para Demônico*, (2) *Para Nícocles* e, por fim, (3) *Nícocles*. No primeiro texto, Isócrates se apresenta disposto a educar o filho de um querido amigo falecido, mostrando ao jovem aquilo que ele entende como vida virtuosa. No segundo texto, Isócrates orienta um monarca da ilha do Chipre, descendente do rei Evágoras, a governar sua região de modo irrepreensível. No terceiro texto, Isócrates não surge como personagem, deixa esse protagonismo para o próprio monarca cipriota, que, em cena, dirige-se aos seus súditos visando orientá-los para as práticas justas, além de realizar uma defesa da própria vida (e do regime político que representa). Se tomarmos esses textos como referências protrépticas, notamos que todos têm uma estrutura aforismática, moldada por conselhos explícitos, isto é, apresentam transparentemente o “certo” e o “errado”, aquilo que o discípulo deve ou não fazer em uma determinada situação. Todos esses textos apresentam um enredo homogêneo, que não desvia para outras áreas, já que a proposta principal é educar o público ora selecionado. Em contrapartida, Platão não pode se utilizar desse recurso mais direto na *Apologia* porque necessita primeiramente cumprir as regras formais do gênero forense. Nessa exigência, o que aparece no primeiro momento é a defesa de Sócrates no sentido denotativo (jurídico), assim, somente depois de cumprir essa etapa é que Platão consegue introduzir na urdidura geral da obra um subtexto, ou seja, impõe uma mensagem mais implícita, que coloca a filosofia como formato de educação louvável para Atenas. Por fim, para mais informações sobre as subdivisões do *corpus* de Isócrates e o trabalho de Wolf, cf. Jebb (1876, p. 80-93); além disso, para mais informações sobre o sentido filosófico das obras de Isócrates, cf. Pagotto-Euzebio (2005; 2017).

mero cidadão em posição de litigante, mas sim como personificação de um ideal, de uma *paideia*, de um novo “modo de pensar e agir” surgido naquele contexto democrático de Atenas. Sob essa apreciação, ergue-se, com efeito, determinada similaridade indireta, cuja lógica consiste em compreender a caracterização que o autor constrói em torno do personagem enquanto elementos informativos que particularmente pertencem à filosofia.

Para o público ateniense, quer seja a audiência presente no “quadro interno” da obra, quer sejam os possíveis leitores de Platão no “quadro textual” da época, não seria surpresa o expediente argumentativo que reside em caracterizar a filosofia por meio de algum representante particular no plano sensível. O motivo remonta a uma ideia medular da educação grega, a saber: o papel do “exemplo” na formação educativa do homem antigo. Como salientam Werner Jaeger e Henri-Irénée Marrou¹³², grande parte da formação helênica foi forjada mediante a comparação paradigmática desde os tempos homéricos. Na *Ilíada* (IX, vv. 430-605), Fênix conta a história de Meleagro e o transforma em um “paradigma negativo”, tentando evitar que seu pupilo Aquiles agisse semelhantemente ao líder dos etólios; de modo inverso, na *Odisseia* (I, 293-305), Atena conta rapidamente a história de Oreste e o transforma em um “paradigma positivo”, visando que Telêmaco agisse de forma homóloga ao filho de Agamênon. Esse princípio que surge no contexto homérico acaba permanecendo nos períodos posteriores; e Platão talvez seja o autor mais famoso a trabalhar nessa perspectiva. Ao chegar neste ponto, vale a pena trazer à luz a reflexão de M.S. Lane, que ressalta como o termo *παράδειγμα* aparece em diferentes usos ao longo da produção platônica; no caso específico da *Apologia* (23b1), a utilização tem como propósito mostrar aquilo que Platão ratifica como ideal de vida virtuosa na cidade. Essa finalidade, conforme pontua a estudiosa, permanece semelhante em outros diálogos, como no *Laques* (187a7) e no *Górgias* (525b3-d2), em que alguns homens servem de “modelos” para “outros em questões de comportamento ético”. Essa linha de pensamento alcança seu ápice na *República* (484c-d, 540a9), em que a Forma do Bem aparece como “paradigma internalizado” no homem educado pela filosofia, orientando-o a tomar as melhores decisões na cidade¹³³. Por essas justificativas, tendo em vista tanto uma formação acostumada com uso de paradigmas desde Homero, quanto a forma pela qual Platão lida com esse tema em suas obras, parece razoável inferir que os atenienses vejam Sócrates como a personificação da filosofia na cidade.

Ao interpretar Sócrates como representante máximo de uma *paideia* em Atenas, parece-nos possível extrair da versão de passado da defesa uma gama de informações que

¹³² Jaeger (2020, p. 36-59); Marrou (2017, p. 33-47).

¹³³ Lane (1998, p. 92-93).

permitem ao leitor deduzir, de um lado, os benefícios que essa forma de educação oferece para a cidade e, de outro, os requisitos que um discípulo precisa ter para se enveredar para a filosofia.

Quanto aos benefícios, do ponto de vista educativo, talvez o mais relevante seja perceber como a formação filosófica, tal como vista nas ações de Sócrates, estava a todo momento escorada por um senso ético. De sorte que já na Antiguidade, quando os estudiosos analisaram a figura de Sócrates, estes ressaltaram que a preocupação com a ética era um dos elementos que distinguia este filósofo de outros pensadores (cf. Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 1.14-18; 2.16; Cícero, *De finibus*, 4.88; *Academica Posteriora*, 1.15; *Tusculanas*, 5.10). Na *Apologia*, Sócrates mostra bem essa faceta. Quando analisamos o episódio oracular, percebemos que os supostos sábios, quando não conseguem demonstrar seus conhecimentos, não apenas falham por causa de um erro estritamente técnico (no sentido aristofânico, tal como apresentado em páginas anteriores). Antes disso, eles também erram em decorrência de falhas morais. Platão evidencia como poetas, políticos e técnicos erram porque acreditam nos elogios oriundos dos cidadãos, tornando-se, assim, interlocutores petulantes e arrogantes, que não reservam espaços em suas vidas para realizar um autoexame, a fim de refletir se são realmente merecedores desses saberes atribuídos pela maioria da cidade. Essa inseparabilidade entre conhecimento e ética torna-se evidente quando Sócrates analisa os técnicos; ali, embora o réu os considere detentores de algum saber, ele salienta que esse grupo repetiu o mesmo erro dos demais, quando deslocaram suas reflexões para falar sobre “as coisas mais importantes” (τὰ μέγιστα, 22d7). Conforme postulam Émile de Strycker e Simon R. Slings, a expressão “as coisas mais importantes” (τὰ μέγιστα, 22d7) tem um alto valor filosófico, porque envolve o conhecimento sobre a Ideia do Bem¹³⁴, saber este que provoca discussões acerca do “bem e do mal, do honroso e do desonroso, do justo e do injusto”¹³⁵, tópicos que o ser humano necessita saber para posteriormente desenvolver todas as atividades dentro da cidade. Neste sentido, dispondo dessas informações fornecidas pelos estudiosos, podemos depreender que um indivíduo ser considerado competente profissionalmente em sua área não garante que ele seja virtuoso também do ponto de vista filosófico, pois na hora de pensar sobre “as coisas mais importantes”, traz para análise um cabedal teórico (atinente a sua arte), convertendo tudo aquilo que pode ser considerado universal (a ética) em termos particulares. Além disso, essas questões éticas não podem ser resolvidas de modo simples, uma vez que não possuem metodologias com as quais os

¹³⁴ Strycker e Slings (1994, p. 67-68 e p. 286).

¹³⁵ Strycker e Slings (1994, p. 37): “good and evil, honourable and dishonourable, just and unjust”.

técnicos estão acostumados, baseadas em cálculos e equipamentos necessários que possibilitam, por exemplo, a consecução de uma coisa sensível. Nessa significação, um dos objetivos da filosofia é mostrar o limite desse modo de pensar tecnicista, demonstrando aos cidadãos a relevância de assimilar inicialmente uma sabedoria axiológica, alinhada com “as coisas mais importantes”, na medida em que é este o saber que dá sentido positivo para a política na cidade, de modo a oferecer a primeira modalidade de conhecimento para outras formas de saberes, tal como Platão faz questão de assinalar em outros diálogos¹³⁶. Nesse rumo, diferentemente do “Sócrates aristofânico”, o “Sócrates platônico” não acredita em uma comunidade na qual o conhecimento é desprovido de princípios morais. Na perspectiva do réu, assim como para a filosofia a qual ele representa, o homem dotado de saber necessita também ser um homem bom.

Acerca dos requisitos, sem demora, pode-se pressupor o quão necessário é ao aspirante cultivar o apreço pelo “não saber”, compreendendo, nessa esfera, as limitações inerentes ao saber humano; posto que o παράδειγμα igualmente cultivara essa espécie de “sabedoria negativa”, refletindo, mediante o uso da “refutação” (ἔλεγχος), que só deus é, de fato, sábio, tal como aponta o episódio do Oráculo de Delfos (20c4-24b2). Pode-se pressupor, portanto, o quão necessário é ao aspirante preservar em suas ações a “coragem” (ἀνδρεία); posto que aquele reconhecido por deus sob a qualidade de παράδειγμα era corajoso, tal como demonstrou por meio das batalhas das quais participou (Potideia, Délio e Anfípolis, 28d10-29a1); bem como pelos diferentes regimes políticos que vivenciou (cf. a atuação de Sócrates como conselheiro no regime democrático e, posteriormente, sua conduta frente aos mandos da

¹³⁶ Para evidenciar a importância política desse conhecimento, citemos três casos: (i) no *Alcibiades I*, o personagem homônimo se considera capaz de ser um bom político para cidade. Recebera educação clássica, pautada na luta, na música, nas letras (106e3-8). Sabe o que tradicionalmente os políticos discutem em assembleia, abordando tópicos de guerra e de paz (107d3-4). Contudo, Sócrates destaca que, para o personagem homônimo ser um bom político, é necessário saber “as coisas mais importantes” (τὰ μέγιστα, 118a5), as quais, no texto, revelam-se nos estudos acerca do “justo” (δικαίων, 117a6) e do “injusto” (ἀδίκων, 117a6), do “belo” (καλῶν, 117a6) e do “vergonhoso” (αἰσχρῶν, 117a7), do “mau” (κακῶν, 117a7), entre outros; (ii) no Livro VI da *República*, Sócrates interpreta “as coisas mais importantes” (τὰ μέγιστα, 503e4) como um estudo mais elevado dos guardiões da cidade. Isso se deve porque tal saber representa a “Ideia do Bem” (τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, 505a2), acerca da qual deriva todas as outras virtudes, como, por exemplo, a “justiça” (δικαιοσύνης, 504a5), a “temperança” (σωφροσύνης, 504a6), a “coragem” (ἀνδρείας, 504a6) e a “sabedoria” (σοφίας, 504a6). De acordo com Sócrates, pelo menos até o trecho 505b3, nenhum outro conhecimento ganha sentido valorativo sem passar pelo crivo do Bem. Por meio dessa justificativa, Sócrates não vê sentido em uma comunidade que se preocupa rigorosamente com assuntos de pouca monta, em vez de utilizar essa energia para “as coisas mais importantes”: aquelas que, de fato, são as causadoras de felicidade para os cidadãos; (iii) por fim, no Livro III das *Leis*, o Ateniense destaca de que modo as crises vivenciadas por determinados reinados não se dão propriamente por questões técnicas, tal como incompetência militar (quer seja pela parte dos líderes, quer seja pela parte dos subordinados). Segundo o personagem, a derrocada dos governos se origina em razão da “maldade” (κακία, 688c7), especialmente quando os governantes ignoram a compreensão “[d]as coisas mais importantes” (τὰ μέγιστα, 688c8) para a comunidade.

Tirania dos Trinta, 32a9-e1); e, por fim, de modo geral, o modo como provou tal coragem por meio da própria forma destemida com que abordava os atenienses, interrogando-os a todo instante. Pode-se pressupor, neste sentido, o quão necessário é ao aspirante buscar por um modo de vida justo, praticando o bem mesmo diante daqueles que tramam para o seu prejudicar; posto que o παράδειγμα, ainda que tenha sido vítima de injustiça no tribunal, nunca mudou sua postura, de modo que desde o começo até o fim da defesa, sempre alertou as autoridades para o cuidado com a alma, incitando-as em direção às virtudes concernentes ao cargo de magistrado. Por fim, pode-se pressupor o quão necessário é ao aspirante ter um apreço pela conversação, uma vez que a filosofia, tal como proposta por Sócrates em diversos momentos da *Apologia*, é fundamentalmente exercida com base no diálogo. Em termos gerais, mas longe de ser sistemático, Sócrates apresenta uma pergunta a um interlocutor; em seguida, surge a primeira resposta deste. Esse movimento oscilante de perguntas e respostas será a tônica da conversa. Nessa dinâmica, Sócrates nota a existência de uma incongruência entre as respostas ofertadas por seu interlocutor. Respalhado por essa contradição, Sócrates tentará aprofundar mais o debate com o seu interrogado, a fim de examinar cada posição defendida pelo interlocutor, percebendo se existe nelas um encadeamento lógico que permita reconhecer um saber naquele considerado sábio pelo critério da maioria.

Como consequência dessa forma de examinar o texto, acreditamos ser evidente o valor protréptico da *Apologia*, sobretudo se considerarmos que as obras exortativas da Antiguidade normalmente estampavam em seus conteúdos certo movimento enunciativo duplo, a saber: o autor, primeiramente, preocupava-se em enaltecer o seu gênero paidêutico, apresentando-o como atividade benéfica para cidade; e, posteriormente, não deixava de expor, no mesmo plano argumentativo, uma coleção de prescrições, as quais podiam ser compreendidas como sentenças ou regras que o discípulo precisaria ter no engajamento de seguir a diante, caso desejasse adentrar, a sério, no mundo filosófico.

CAPÍTULO 3 - CENÁRIO

3.1 Introdução

Na seção introdutória do trabalho foram assinaladas concisamente, em outros diálogos, as passagens em que constam os pareceres negativos de Platão sobre o modo de funcionamento do tribunal. Em uma interpretação apressada em torno desse tema, muitos leitores poderiam conjecturar que tais censuras do filósofo são justificáveis na medida em que o tribunal e seus representantes foram os responsáveis por condenar à morte seu mestre. A aludida hipótese tem lá sua plausibilidade; no entanto, na direção dos pressupostos teóricos desta pesquisa – que privilegia uma hermenêutica dramática do texto –, consideramos que esse tipo de interpretação reduz a capacidade especulativa presente na crítica platônica, condicionando-a a concepções estritamente subjetivas e históricas.

Para além da própria condenação de Sócrates, Platão, na *Apologia*, mostra-nos que a sentença injusta é apenas reflexo direto de más práticas do próprio modo de funcionamento do tribunal ateniense. Uma mensuração desse problema encontra-se presente nos estudos modernos. Por exemplo: (i) Émile de Strycker e Simon R. Slings denotam que o tribunal de Atenas não era conhecido por ter um debate qualificado, tendo em mente que naquela instituição não era permitida uma “aplicação sistemática do método dialético”, inviabilizando, também, o “entendimento” e a “conversa vagarosa” entre as partes e os jurados¹³⁷; (ii) em uma perspectiva similar, Zina Giannopoulou, ao discorrer sobre as relações teóricas entre as obras *Apologia* e *Teeteto*, destaca que no tribunal há diversas dificuldades para o ensino adequado da verdade, em virtude das “restrições temporais” promovidas pela clepsidra, as quais fazem com que o litigante omita informações, de modo a ceder aos juízes apenas uma “visão parcial” do problema em causa¹³⁸; (iii) já Reginald E. Allen, além de corroborar a questão do tempo no tribunal, tal como fizeram os outros estudiosos, também comenta, em tom mais irônico, que o discurso racional de Sócrates foi proferido em uma atmosfera semelhante a um circo, ou seja, um espaço em que o acusador se comportava como “perseguidor” e o acusado era visto como um “fugitivo”¹³⁹; (iv) por fim, Kathryn A. Morgan, em estudo específico sobre os cenários platônicos, sugere que paisagens como o tribunal e a

¹³⁷ Strycker e Slings (1994, p. 14).

¹³⁸ Giannopoulou (2013, p. 153).

¹³⁹ Allen (1980, p. 25).

prisão marcam o colapso da missão filosófica de Sócrates¹⁴⁰. Desse modo, Platão isola o espaço filosófico distinguindo-o da parte cívica fadada à aglomeração. Conforme as palavras da estudiosa: “as descrições dos cenários atenienses nos diálogos fornecem um sistema implícito de classificação espacial para o aspirante à filosofia”¹⁴¹. Nessa escala, espaços públicos são reputados infrutíferos para tal prática intelectual, na medida em que esses locais são marcados normalmente pela “corrupção”; em contrapartida, recintos reservados, desprovido de multidão, tendem a produzir conversas mais “importantes” no campo filosófico¹⁴².

Logo, com base nos argumentos fornecidos pelos estudiosos, não resta muita dúvida ao compreender o tribunal ateniense como um ponto de empecilho para o protagonista exercer, de maneira plena, sua atividade filosófica. O tempo delimitado de fala do orador, a atmosfera de animosidade que propicia desentendimentos, a agitação da multidão, dentre outras conjunturas já relatadas anteriormente neste trabalho, são apenas alguns dos obstáculos que insuflam o “clima antifilosófico” naquele ambiente.

Avaliando essas particularidades, torna-se pertinente, portanto, realizar neste momento uma nova pergunta, a saber: de que modo seria razoável compreender a versão platônica de *Apologia de Sócrates* como uma obra protréptica, tendo em consideração que seu cenário principal constitui-se um espaço avesso ao efetivo florescimento do discurso filosófico de lastro exortativo?

De antemão, para responder a essa pergunta, é necessário invocar o argumento de Harvey Yunis, o qual, por sua vez, em seu estudo sobre o caráter exortativo da *República*, aponta que o discurso protréptico de Sócrates enquanto tal não se limita a ser uma mensagem que persuade outra pessoa a mudar de ideia¹⁴³. Mais do que um efeito proselitista, um discurso protréptico é, sobretudo, marcado pelo desígnio do protagonista de encorajar o interlocutor a uma vida destinada à virtude, tal como fica expresso em determinadas passagens da *Apologia*:

¹⁴⁰ Morgan (2012, p. 419).

¹⁴¹ Morgan (2012, p. 437): “the descriptions of Athenian settings in the dialogues do provide an implicit system of spatial classification for the aspirant to philosophy”.

¹⁴² Morgan (2012, p. 437).

¹⁴³ Yunis (2007, p. 7): “The author or speaker does what he can to guide the recipient toward a particular course, but it is up to the reader or listener whether or not to follow the guidance that has been offered. Protreptic rhetoric focuses on making that guidance as forceful as it can be and concentrates on the effect of the discourse on the recipient of the discourse, but, pursuing the task as a matter of art, it is not essentially concerned with the outcome, that is, how the reader or listener will respond”. [Tradução: “O autor ou orador faz o que pode para orientar o destinatário em um determinado curso, mas cabe ao leitor ou ouvinte seguir ou não a orientação oferecida. A retórica protréptica se concentra em tornar essa orientação a mais convincente possível e se concentra no efeito do discurso sobre o destinatário do discurso, mas, perseguindo a tarefa como uma questão de arte, não se preocupa essencialmente com o resultado, ou seja, como o leitor ou ouvinte responderá”].

<p>οὐδὲν γὰρ ἄλλο πράττων ἐγὼ περιέρχομαι ἢ πείθων ὑμῶν καὶ νεωτέρους καὶ πρεσβυτέρους μήτε σωμάτων ἔπιμελεῖσθαι μήτε χρημάτων πρότερον μηδὲ οὕτω σφόδρα ὡς τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς ἀρίστη ἔσται, λέγων ὅτι ‘οὐκ ἐκ χρημάτων ἀρετὴ γίγνεται, ἀλλ’ ἐξ ἀρετῆς χρήματα καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ τοῖς ἀνθρώποις ἅπαντα καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ.’</p>	<p>Nenhuma outra coisa faço enquanto circulo a não ser persuadir, tanto os mais jovens quanto os mais velhos dentre vocês, a não militar em favor nem do corpo nem do dinheiro – não antes (nem com a mesma intensidade) que em favor da alma, a fim de ser a melhor possível –, e vou dizendo que não surge do dinheiro a virtude, mas da virtude o dinheiro, e todos os demais bens humanos, públicos e privados. (30a7-b4)</p>
<p>Ἵτι δ’ ἐγὼ τυγχάνω ὦν τοιοῦτος οἷος ὑπὸ τοῦ θεοῦ τῇ πόλει δεδόσθαι, ἐνθὲνδε ἂν κατανοήσατε: οὐ γὰρ ἀνθρωπίνῳ ἔοικε τὸ ἐμὲ τῶν μὲν ἑμαυτοῦ πάντων ἡμεληκέναι καὶ ἀνέχεσθαι τῶν οἰκείων ἀμελουμένων τσαῦτα ἤδη ἔτη, τὸ δὲ ὑμέτερον πράττειν αἰεὶ, ἰδίᾳ ἐκάστῳ προσιόντα ὥσπερ πατέρα ἢ ἀδελφὸν πρεσβύτερον πείθοντα ἐπιμελεῖσθαι ἀρετῆς.</p>	<p>Que por acaso sou eu esse tipo de homem – que à cidade pelo deus foi dado – vocês poderiam perceber a partir disto: é que não se assemelha a algo humano eu ter me despreocupado de tudo que é <i>meu</i> (e já por tantos anos aguentar a família sendo negligenciada) para realizar sempre o que diz respeito <i>a vocês</i>, me dirigindo a cada um em particular como um pai ou um irmão mais velho, tentando persuadi-los a se preocupar com a virtude. (31a7-b5)</p>

Isso significa dizer que quando Sócrates fala em favor da filosofia, ele não fica preocupado se o interlocutor anui de maneira imediata a suas ideias; sua atuação era, na prática, análoga a uma mosca que, vendo o cavalo grande com sono, picava-o com o objetivo de despertá-lo (30e1-5). Portanto, é no mínimo inocente pensar na possibilidade de Sócrates converter todos seus interlocutores à filosofia, assim como seria ingênuo pressupor que Platão, por meio da escrita, convertesse todos os seus leitores. De fato, Yunis (2007) pontua que um discurso protréptico é completo por si, caracterizando-se não somente pelo efeito final que pode, eventualmente, findar em uma conversão, mas, antes, pelo peso moral de seu conteúdo, o qual carrega consigo um enunciado que incita o indivíduo a se comportar consoante aquilo que é belo e bom.

Se o discurso protréptico caracteriza-se, primordialmente, pelo teor de seu conteúdo, podemos, então, assimilar que, apesar do espaço do tribunal ser aparentemente adverso à filosofia, só pelo fato de Platão fazer com que Sócrates manifeste para audiência certo elogio a um modo de vida filosófico pautado na virtude, tal intenção já condiciona a *Apologia* a gozar de uma marca protréptica. Assim, ainda que, ao final, Sócrates seja condenado à morte – dando ao leitor a impressão de que os atenienses não entenderam a importância de sua filosofia na cidade –, isso não significa que seu discurso protréptico foi ineficaz¹⁴⁴; pois

¹⁴⁴ Apesar de Yunis (2007, p. 8) dedicar sua análise para a faceta protréptica da *República*, ele também faz o seguinte comentário a respeito da *Apologia*: “It is unlikely that Socrates’ protreptic activity had much success in changing his fellow citizens’ values. There is no sign that such a change took place. And it was that very protreptic activity that, as Plato portrays it in the *Apology*, contributed to their willingness to convict him of

mesmo em um clima custoso, o réu manteve intacto o conteúdo de seu discurso, falando, na medida do possível, semelhante à forma com que falava em outros espaços da cidade, não se moldando em razão da opinião alheia da audiência¹⁴⁵.

Ademais, neste capítulo, defenderemos uma hipótese alternativa, qual seja: em vez de pensar que o ambiente inospitaleiro do tribunal somente atrapalha a atividade filosófica de Sócrates, tentar-se-á observar essa questão pelo seu revés, tendo como parâmetro o “quadro textual”, isto é, observando o modo como Platão, enquanto autor, monta esse espaço desafiador, vislumbrando, assim, construir um caráter heroico de seu personagem, que permite ao público interpretá-lo como mártir, cuja vida foi destinada à “filosofia”, mesmo diante do perigo. É precisamente nesse ponto dramático que interpretamos o cenário da *Apologia* como um dos espaços mais exortativos do ponto de vista do leitor, o qual tem a oportunidade de ver, no risco vivenciado por Sócrates no tribunal, uma conduta inabalável, homóloga à dos heróis homéricos nos campos de batalha.

3.2 Tribunal e o tumulto

No “proêmio” da *Apologia de Sócrates* (17a1-18a6), Platão faz seu protagonista enunciar diversas informações para a audiência, com o propósito de demonstrar o modo como o filósofo comportar-se-á durante o julgamento. A título exemplificativo, atentemo-nos, por ora, a determinadas passagens que apresentam esses dados.

O personagem Sócrates começa a arguição negando repetidamente a fama de ser um terrível orador, isto é, de homem considerado “hábil em falar” (δεινοῦ...λέγειν, 17b1; δεινὸς λέγειν, 17b3; δεινὸς...λέγειν, 17b4). Para tanto, manifesta aos juízes que não agirá conforme o

impiety and corrupting the youth. Yet Socrates insists on his pure motives and on the inherent value of his protreptic activity among the Athenians. That activity is, he says, ‘what god commands and it is my belief that no greater good has ever befallen you in this city than my service to god’ (*Ap.* 30a). By making Socrates into a civic philosophical hero Plato has endorsed the view that even though Socrates may have failed in his attempt to change his fellow citizens’ values, his protreptic activity was nevertheless worthwhile”. [Tradução: “É improvável que a atividade protréptica de Sócrates tenha sido bem-sucedida em mudar os valores de seus concidadãos. Não há indícios de que tal mudança tenha ocorrido. E foi essa mesma atividade protréptica que, como Platão a retrata na *Apologia*, contribuiu para sua disposição de condená-lo por impiedade e corrupção da juventude. No entanto, Sócrates insiste em seus motivos puros e no valor inerente de sua atividade protréptica entre os atenienses. Essa atividade é, diz ele, ‘o que deus ordena e acredito que nenhum bem maior jamais aconteceu a você nesta cidade do que meu serviço a deus’ (*Ap.* 30a). Ao transformar Sócrates em um herói filosófico cívico, Platão endossou a visão de que, embora Sócrates possa ter falhado em sua tentativa de mudar os valores de seus concidadãos, sua atividade protréptica valeu a pena”].

¹⁴⁵ Um exemplo dessa postura encontra-se logo em um trecho do “proêmio” da *Apologia* (17c1-d1), quando Sócrates enfatiza que falará sobre seu processo sem qualquer remendo, no improviso, com aquilo que lhe vier na cabeça, procurando efetuar palavras justas, mantendo, portanto, o mesmo modo de falar do cotidiano, aquele efetuado na agora e em outros espaços, não mudando em razão do tribunal.

padrão dos demais retores, os quais estão acostumados a apresentar no tribunal “discursos beletrificados” (κεκαλλιεπημένους...λόγους, 17b9). Por meio dessa estratégia, a defesa quer aparentar ser improvisada e genuína¹⁴⁶, enfatizando que não havia preparado um pronunciamento com antecedência. As próximas linhas da alegação reforçam essa tese, a partir do momento em que o réu, com o seu jeito peculiar de se expressar, solicita paciência à audiência, garantindo que as palavras enunciadas serão “justas” (δίκαια, 17c3), ainda que sem ornamentos. Aliás, assevera não conseguir agir de outro modo em razão de sua idade, pois não é condizente com um senhor se expressar como “adolescente” (μειρακίῳ, 17c5). Assim sendo, almeja empregar na corte de justiça a mesma linguagem que utiliza em outros espaços da cidade (como na *Ágora*). Sócrates, já prevendo os agitos e murmúrios que seu discurso pode ocasionar, pronuncia a seguinte frase aos jurados: “não fiquem espantados nem façam tumulto por causa disso” (μήτε θαυμάζειν μήτε θορυβεῖν τούτου ἔνεκα, 17c9-d1). Em seguida, menciona que nunca frequentou uma instituição jurídica, exceto naquele momento, ou seja, beirando o fim da vida, aos setenta anos. Sem delonga, confessa o quão a linguagem admitida no tribunal lhe é “estranha” (ξένως, 17d3). De resto, aproveita o ensejo para transmitir alguns avisos aos magistrados, alertando-os acerca da tarefa de verificar com justiça as palavras daqueles que se posicionam como oradores – já que esta atividade, segundo Sócrates, configura a principal “virtude” (ἀρετή, 18a5) do ateniense que pretendesse carregar o título de juiz. Em compensação, no que lhe compete à condição de orador, garante que cumprirá a “virtude” relativa a esta posição: a de “falar a verdade” (τάληθῆ λέγειν, 18a6).

Com base no “proêmio”, pode-se perceber as constantes advertências socráticas em direção ao público do tribunal. Dentre a variedade de atenções suscitadas, uma, em especial acerca do comportamento tumultuoso dos juízes (bem como da audiência), não fica restrita à parte inicial do *Apologia*, já que Sócrates voltará a tocar nesse assunto no decorrer do primeiro discurso (17a1-35d8). Vejamos o quadro a seguir:

¹⁴⁶ A imagem de orador inexperiente presente no “proêmio” é um expediente comum da retórica forense, cf. Antífote, *Acusação contra a madrastra de assassinato por envenenamento*, 1; *Segunda Tetralogia*, 2.1-2; *Acerca do assassinato de Herodes*, 1-7.

Parte argumentativa	Trechos
<p>Proêmio</p> <p>(προοίμιον, 17a1-18a6)</p>	<p>Contudo, com intensidade, peço e solicito isto a vocês, varões atenienses: se vocês me ouvirem me defender com os mesmos discursos que costume proferir não só na ágora, junto às bancas (onde muitos de vocês têm me ouvido), mas também em outros lugares, não fiquem espantados nem façam tumulto por causa disso. Pois a situação é esta: subo agora, com setenta anos de idade, <i>pela primeira vez</i> ao tribunal; logo, a linguagem daqui me é simplesmente estranha... (17c6-d3, grifo nosso)</p> <p>καὶ μέντοι καὶ πάνυ, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τοῦτο ὑμῶν δέομαι καὶ παρίεμαι: ἐὰν διὰ τῶν αὐτῶν λόγων ἀκούητέ μου ἀπολογουμένου δι' ὄνπερ εἴωθα λέγειν καὶ ἐν ἀγορᾷ ἐπὶ τῶν τραπεζῶν, ἵνα ὑμῶν πολλοὶ ἀκηκόασι, καὶ ἄλλοθι, μήτε θαυμάζειν μήτε θορυβεῖν τούτου ἕνεκα. ἔχει γὰρ οὕτως. νῦν ἐγὼ πρῶτον ἐπὶ δικαστήριον ἀναβέβηκα, ἔτη γεγωνῶς ἑβδομήκοντα: ἀτεχνῶς οὖν ξένως ἔχω τῆς ἐνθάδε λέξεως.</p>
<p>Refutação</p> <p>(λύσις, 19a8-28b2)</p>	<p>Não façam tumulto, varões atenienses, nem se parecer que lhes falo de um modo excessivo, “pois não será meu o discurso”, o que quer que eu venha a dizer: vou antes o atribuir a um falante que, para vocês, é digno de fé. Pois como testemunha da minha sabedoria – se é de fato uma e qual é – vou apresentar o deus de Delfos. (20e3-8, grifo nosso)</p> <p>καὶ μοι, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, μὴ θορυβήσητε, μηδ' ἐὰν δόξω τι ὑμῖν μέγα λέγειν: οὐ γὰρ ἐμὸν ἐρῶ τὸν λόγον ὃν ἂν λέγω, ἀλλ' εἰς ἀξιόχρεων ὑμῖν τὸν λέγοντα ἀνοίσω. τῆς γὰρ ἐμῆς, εἰ δὴ τίς ἐστιν σοφία καὶ οἴα, μάρτυρα ὑμῖν παρέξομαι τὸν θεὸν τὸν ἐν Δελφοῖς.</p>
<p>Refutação</p> <p>(λύσις, 19a8-28b2)</p>	<p>Vocês conhecem Querefonte, eu presumo. Ele era meu companheiro desde moço e companheiro também de vocês – da maioria –, e foi junto com vocês para o recente exílio e junto retornou. E vocês sabem como era Querefonte, o quão intenso naquilo em que se lançava. Pois certa vez, indo a Delfos, se atreveu a solicitar esta adivinhação (como eu estava dizendo, <i>não façam tumulto</i>, varões): perguntou se alguém seria mais sábio que eu. Retrucou então a Pítia que não havia ninguém mais sábio. A respeito disso este seu irmão (<i>aponta para o irmão</i>) lhes dará testemunho, uma vez que ele mesmo já morreu. (20e8-21a8, grifo nosso)</p> <p>Χαιρεφῶντα γὰρ ἴστε που. οὗτος ἐμός τε ἐταῖρος ἦν ἐκ νέου καὶ ὑμῶν τῷ πλήθει ἐταῖρός τε καὶ συνέφυγε τὴν φυγὴν ταύτην καὶ μεθ' ὑμῶν κατήλθε. καὶ ἴστε δὴ οἷος ἦν Χαιρεφῶν, ὡς σφοδρὸς ἐφ' ὅτι ὀρμήσειεν. καὶ δὴ ποτε καὶ εἰς Δελφοὺς ἐλθὼν ἐτόλμησε τοῦτο μαντεύσασθαι—καί, ὅπερ λέγω, μὴ θορυβεῖτε, ὃ ἄνδρες—ἦρετο γὰρ δὴ εἴ τις ἐμοῦ εἴη σοφώτερος. ἀνείλεν οὖν ἡ Πυθία μηδένα σοφώτερον εἶναι. καὶ τούτων περὶ ὁ ἀδελφὸς ὑμῖν αὐτοῦ οὕτως μαρτυρήσει, ἐπειδὴ ἐκεῖνος τετελεύτηκεν.</p>
<p>Refutação</p> <p>(λύσις, 19a8-28b2)</p>	<p>Examinem então comigo, varões, por que ele me parece falar assim. Você, Meleto, responda-nos, e vocês, conforme lhes pedi no princípio, lembrem-se de não fazer tumulto, caso elabore meus discursos da maneira habitual. (27a8-b2, grifo nosso)</p> <p>Συνεπισκέψασθε δὴ, ὃ ἄνδρες, ἧ μοι φαίνεται ταῦτα λέγειν: σὺ δὲ ἡμῖν ἀπόκριναι, ὃ Μέλητε. ὑμεῖς δέ, ὅπερ κατ' ἀρχὰς ὑμᾶς παρητησάμην, μέμνησθέ μοι μὴ θορυβεῖν ἐὰν ἐν τῷ εἰωθότι τρόπῳ τοὺς λόγους ποιῶμαι.</p>

<p>Refutação</p> <p>(λύσις, 19a8-28b2)</p>	<p>Há dentre os homens, Meleto, quem creia na existência de assuntos humanos, mas na de homens não creia?</p> <p>(<i>Meleto protesta em voz baixa</i>)</p> <p>Que ele responda, varões, e não promova um tumulto atrás do outro! [...] (27b3-5, grifo nosso)</p> <p>Ἔστιν ὅστις ἀνθρώπων, ὃ Μέλητε, ἀνθρώπεια μὲν νομίζει πράγματα ἔϊναι, ἀνθρώπους δὲ οὐ νομίζει; ἀποκρινέσθω, ὃ ἄνδρες, καὶ μὴ ἄλλα καὶ ἄλλα θορυβεῖτω [...]</p>
<p>Digressão</p> <p>(παρέκβασις, 28b3-34b5)</p>	<p>Não façam tumulto, varões atenienses, mas se mantenham fiéis ao que solicitei a vocês – de não fazerem tumulto com as coisas que eu disser, e sim ouvir –, porque, conforme penso, vocês ainda tirarão proveito de me ouvir. Estou prestes a lhes dizer algumas outras coisas contra as quais talvez vocês gritem, mas não façam isso, de maneira alguma. (30c2-6, grifos nossos)</p> <p>Μὴ θορυβεῖτε, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ἀλλ’ ἐμμείνατέ μοι οἷς ἐδεήθην ὑμῶν, μὴ θορυβεῖν ἐφ’ οἷς ἂν λέγω ἄλλ’ ἀκούειν: καὶ γάρ, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ὀνήσεσθε ἀκούοντες. μέλλω γὰρ οὖν ἅττα ὑμῖν ἐρεῖν καὶ ἄλλα ἐφ’ οἷς ἴσως βοήσεσθε: ἀλλὰ μηδαμῶς ποιεῖτε τοῦτο.</p>

Nos trechos destacados, é válido atentar para os verbos derivativos do termo θόρυβος, todos associados à ideia de “tumulto”. O aludido vocábulo é uma forma tradicional de caracterizar o tribunal ateniense enquanto espaço aglomerativo. Via de regra, o termo assume a ideia de “ruído confuso”, um distintivo “barulho”, cujo teor, a depender do contexto em questão, pode exprimir reações antitéticas do público, desde “aprovação” até “descontentamento” em relação àquele que toma a palavra¹⁴⁷. Não sem razão, além das instituições jurídicas, o θόρυβος é uma circunstância que ocorre sempre em ambientes coletivos¹⁴⁸, tais como: assembleias, teatros e acampamentos militares. Em síntese, é uma

¹⁴⁷ Para um significado literal do termo, cf. Chantraine (1968, p. 438); Bailly (1903, p. 941). Para um mapeamento de autores do período clássico que fizeram uso do θόρυβος, cf. Bers (1985, p. 1-15).

¹⁴⁸ Como aponta Lima (2004, p. 86-87): “Gritos e tumultos identificam o comportamento da multidão (Aristófanes, *Acarnenses*, 37-39; *Vespas*, 622-625). Diante de comportamentos incorretos, é possível lembrar os bons velhos tempos, as regras de Sólon, que teriam previsto a ordem no Conselho e na assembleia, ‘sem rumor e confusão’ (*ἀνευ thorybou kai tarakhês*), segundo Ésquines (III, 2); ou pode-se aconselhar os juizes a julgar sem tumulto, e decidir em silêncio o que é justo (Lísias, fg. 89 Thalheim = fg. 6 Gernet). O rumor/*thorybos* parece de qualquer forma participar dos processos de decisão coletiva. O povo adverte com o rumor (*nouthetei thorybois*) e faz mal quem não reage a esta advertência (Demóstenes, XXV, 95). Mas o que às vezes se mostra como advertência, outras vezes se manifesta como raiva. Os oradores tinham prazer em lembrar o desprezo e o rumor que teriam acompanhado a apresentação de seus adversários. Ésquines lembrar os gritos e os risos suscitados por cada aparição de Timarco (I, 80; cf. 34) ou o tumulto que teria várias vezes interrompido o discurso de Demóstenes (II, 4; 153). Podemos, com efeito, observar nas orações demostênicas os pedidos para ser ouvido: ‘e ninguém se agite (*thorybései*) antes de ter me escutado’ (V, 15); ‘e não vos agitei (*thorybésete*) em vista do que estou para vos dizer, mas, tendo-me escutado, julgai’ (XIII, 3). Em tais momentos, Demóstenes parece estar em dificuldade, mas devia ter, de qualquer forma, uma certa experiência destas situações. Se acreditarmos na famosa anedota da *Vida de Demóstenes* (844 f), o orador se exercitava no Falero, falando diante do rumor das ondas, preparando-se para o caso em que... ‘se agitasse’ (*thoryboie*) o povo. Não sabemos se a história é verdadeira,

forma de algazarra promovida pela multidão que o orador em questão precisa enfrentar, seja para ser vaiado, seja para ser aplaudido.

Pode-se notar no quadro anterior que o arguido solicita, com a devida vênua, o silêncio dos juízes, pedido este que também é direcionado aos acusadores e expandido ao público do auditório. Entretanto, a solicitação do réu não surtiu efeito perante numerosos atenienses dispostos a interrompê-lo a todo instante.

A rigor, nas partes supracitadas do primeiro discurso (17a1-35d8) – à exceção da “proposição” (πρόθεσις, 18a7-19a7) e da “peroração” (ἐπίλογος, 34b6-35d8), caracterizadas como passagens em que réu consegue ser efetivamente atendido, tendo, portanto, sua palavra ouvida sem ser tolhido por considerações alheias – toda elocução é (ou está na iminência de ser) sobreposta por outras falas (e atitudes) que não são provenientes de Sócrates, mas sim dos cidadãos/juízes presentes em seu redor. Ou seja, precisamente naquele momento em que o réu estava argumentando contra os acusadores “antigos” e os “oficiais”, precisando se defender, era necessário retroagir, realizando ressalvas a fim de que sua exposição não fosse interrompida. Logo, nessa situação, fica patente que o réu é impedido de entrar diretamente nos assuntos, os quais, a seu ver, são pertinentes naquela altura da arguição. Portanto, no caso da *Apologia*, o θόρυβος tipifica a vaia, a algazarra, a violência, isto é, quaisquer obstáculos enfrentados por Sócrates ao tomar a palavra durante o julgamento; exprimindo, nesse ritmo, aquela clássica imagem tensionada do filósofo diante da multidão enfurecida ao ouvir um discurso que não a agrada. Não é gratuito que Platão, em outros diálogos, volta a explorar esse problema, como podemos verificar a seguir:

mas é significativo notar que já em Homero (*Ilíada*, II, 144 s.) o tumulto da multidão nas assembleias era comportamento ao rumor das ondas”.

Diálogos	Trechos
República	<p>[O contexto aqui é Sócrates falando para Adimanto]</p> <p>Quando em grande número se reúnem, falei, nas sessões de assembleias ou de tribunais ou de teatros ou de acampamentos ou em qualquer outro ponto de encontro da multidão e, com grande tumulto, censuram ou louvam o que está sendo dito ou feito, exagerando numa ou noutra coisa com vaias ou aplausos, e, além disso, os rochedos e o local em que estão ressoam e tornam duas vezes maior o tumulto causado pela censura e pelo louvor. Em tais situações, digamos assim, como achas que fica o coração do jovem? Ou que espécie de educação privada nele persistirá sem desaparecer, submersa pelas ondas de tamanha censura e louvor sendo levada ao sabor da corrente? Ele não dirá que são belas e feias as mesmas coisas que essas pessoas assim qualificam? Suas ocupações não serão as mesmas que as deles? Não será tal qual eles? (492b5-c8)¹⁴⁹</p> <p>Ὅταν, εἶπον, συγκαθεζόμενοι ἄθροοι πολλοὶ εἰς ἐκκλησίᾳς ἢ εἰς δικαστήρια ἢ θέατρα ἢ στρατόπεδα ἢ τινα ἄλλον κοινὸν πλήθους σύλλογον σὺν πολλῶι θορύβῳι τὰ μὲν ψέγωσι τῶν λεγομένων ἢ πραττομένων, τὰ δὲ ἐπαινῶσιν, ὑπερβαλλόντως ἐκάτερα, καὶ ἐκβοῶντες καὶ κροτοῦντες, πρὸς δ' αὐτοῖς ἅ τε πέτραι καὶ ὁ τόπος ἐν ᾧ ἂν ᾧσιν ἐπιχοῦντες διπλάσιον θόρυβον παρέχῳσι τοῦ νόγου καὶ ἐπαίνου. ἐν δὴ τῶι τοιοῦτῳι τὸν νέον, τὸ λεγόμενον, τίνα οἶε καρδίαν ἴσχειν; ἢ ποίαν αὐτῶι παιδείαν ἰδιωτικὴν ἀνθέξειν, ἣν οὐ κατακλυσθεῖσαν ὑπὸ τοῦ τοιοῦτου νόγου ἢ ἐπαίνου οἰγήσεσθαι φερομένην κατὰ ῥοῦν ἧ ἂν οὗτος φέρηι, καὶ φήσειν τε τὰ αὐτὰ τούτοις καλὰ καὶ αἰσχροῖα εἶναι, καὶ ἐπιτηδεύσειν ἄπερ ἂν οὗτοι, καὶ ἔσεσθαι τοιοῦτον [...].</p>
Leis	<p>Ateniense: Depois de tudo o que dissemos, a mais acertada observação é que nas cidades em que os tribunais carecem de prestígio e de voz, por ocultarem suas opiniões e só julgarem pelo sistema do voto secreto, ou, pior ainda, se em vez de calarem, se manifestam tumultuariamente, à maneira do que se observa nos teatros, em que os aplausos ou as censuras são feitos no meio da maior algazarra, com a crítica sucessiva dos oradores, as consequências são para a cidade de todo o ponto lastimáveis. (876a9-b6)¹⁵⁰</p> <p>Ἀθηναῖος: Τάδε δὴ μετὰ ταῦτα ὀρθότατ' ἂν εἰπεῖν εἴη, ὡς ἐν πόλει ἐν ἧ δικαστήρια φαῦλα καὶ ἄφωνα, κλέπτοντα τὰς αὐτῶν δόξας, κρύβδην τὰς κρίσεις διαδικάζει καί, ὃ τούτου δεινότερον, ὅταν μηδὲ σιγῶντα ἀλλὰ θορύβου μετὰ καθάπερ θέατρα ἐπαινοῦντά τε βοῆ καὶ ψέγοντα τῶν ῥητόρων ἐκάτερον ἐν μέρει κρίνη, χαλεπὸν τότε πάθος ὅλη τῇ πόλει γίνεσθαι φιλεῖ.</p>

Neste sentido, já a par da relação intrínseca do θόρυβος no espaço forense, pode-se prognosticar que o principal fator para que o público performe tumultuosamente se justifica, *a priori*, pela própria configuração numerosa do tribunal, composto, de modo geral, por diversos atores sociais, dentre os quais, estão os 500 juízes, as testemunhas, as partes processuais e a plateia. Ora, imaginar um ambiente abarrotado de cidadãos, obviamente, ajuda a interpretar a dificuldade que o orador suporta para estabelecer o silêncio, a fim de que seu discurso seja respeitado e, minimamente, compreendido naquele ambiente. Até aí a referenciada conjectura é correta, no entanto, ela não esgota a questão. Assim, no intuito de explicar com maior ênfase esse ponto, na próxima subseção, mostrar-se-á que, além da configuração numerosa do tribunal, a forma pela qual o orador se dirige ao público também colabora como fator adicional para o surgimento (e recrudescimento) do θόρυβος.

¹⁴⁹ Toda citação da obra *República* referida no texto é da tradução de Anna Prado (2014).

¹⁵⁰ Toda citação da obra *Leis* referida no texto é da tradução de Carlos Alberto Nunes (1980).

3.2.1 Hipótese sugerida: inversões de *topoi* forenses

Antes de dar prosseguimento à exposição central desta subseção, vale voltar-se, uma vez mais, para o aspecto intertextual da escrita platônica. É relevante ter em mente que Platão, em seus diálogos, não somente introduz gêneros externos à filosofia, como também, ao introduzi-los, não adere de maneira absoluta a todos os regimes estilísticos do gênero ora adotado. A título de exemplo, vejamos uma das características do gênero judiciário à qual Platão não adere de maneira integral na defesa.

Tal como já salientado no contexto introdutório deste trabalho, a *Apologia* é uma obra formalmente monológica, seguindo uma linha que é comum no gênero judiciário. Isto posto, poderíamos, de modo apressado, pensar que a única parte dialógica no texto seria o “interrogatório” (ἐρώτησις, 24c9-28a1), momento em que réu, de fato, estabelece de forma efetiva uma conversa com seu acusador Meleto. No entanto, tal hipótese somente seria válida se considerássemos que o texto era fiel às regras retóricas do gênero judiciário. Ao olhar a lógica interna da obra, percebe-se que ainda que Platão, enquanto prosador, seja “obrigado” pela necessidade da verossimilhança a compor seu drama filosófico sob uma estrutura de monólogo, isso não o impede de encontrar brechas no enredo, cujo resultado faz com que seu personagem estabeleça uma comunicação dialógica diante do público, não se restringindo, portanto, ao período discursivo desenrolado nos trechos 24c9-28a1.

É cabível explicar essa conjuntura dialógica tomando como base teórica a noção “intergenérica” proposta por Andrea Nightingale (1995). Sob essa linha interpretativa, o diálogo só pode ser considerado enquanto tal não por este deter simplesmente uma característica narrativa na qual há, no mínimo, dois personagens que trocam de papéis, ora um sendo o “falante”, ora outro sendo o “ouvinte”; na visão desta estudiosa, para que seja efetivamente um diálogo, é necessária a presença de outros gêneros literários alocados na moldura de uma narrativa.

Convém lembrar que a crítica de Nightingale toma como pressuposto teórico o entendimento bakhtiniano segundo o qual o gênero literário é interpretado como “forma de pensamento”¹⁵¹ brindado, por si só, de voz (conjunto de valores). Logo, quando esse gênero literário se defronta com um outro gênero que, por sua vez, é equitativamente contemplado de “forma de pensamento”, ambos culminam por estabelecer conversas que ora podem ser convergentes, ora podem ser conflitantes. Nightingale (1995), portanto, salienta que o diálogo

¹⁵¹ Nightingale (1995, p. 3).

filosófico não se tipifica apenas com base na participação ativa de dois ou mais personagens; antes, caracteriza-se justamente pela presença de polos conflitantes de pensamento, e que, justamente por se diferirem, dão-se em diálogo.

Essa proposta interpretativa pode ser assimilada na *Apologia* na medida em que encontramos no enredo tais extremidades de posicionamentos. Exemplo: atentamos, nos capítulos anteriores, que é possível ter dessemelhantes visões sobre o réu na obra, dado que há um “Sócrates aristofânico” entrando em colisão com um “Sócrates platônico”. O réu, enquanto narrador-personagem, detalha o posicionamento dos acusadores “antigos”, dando a entender que dominava bem a linguagem “cômica”. Após destacar a visão dos detratores, daí sim Sócrates começa a pôr em relevo a sua perspectiva “filosófica”. Assim, mais do que dessemelhantes versões do passado acerca do réu, há aqui um diálogo conflitivo entre a “filosofia” e a “poesia”, contenda esta tão tradicional no pensamento platônico. Percebe-se, nesse nexos, que Platão não precisou criar um novo personagem a fim de gerar tensão entre os gêneros. O autor consegue, então, recriar a visão de Aristófanes sem necessariamente trazer este poeta cômico para o pleito (logo, não precisando ser dotado de fala efetiva, tal como ocorre com Meleto). Apenas com a *makrologia* de Sócrates pode-se conceber seções em que o pensamento do comediógrafo é contemplado na narrativa. Ao criar esse espaço, Platão ilustra que o paradigma de filósofo – como fora reconhecido Sócrates – não caminha unicamente pela “filosofia”, mas também tem interesse em manusear os *logoi* disponíveis na cidade, de modo a compreender suas premissas e a entender suas limitações, para que somente depois detenha uma base sólida, a fim de criticá-los.

Além da forma “intergenérica”, a incorporação de “interlocutores imaginários” pode operar como um outro modo de compreender o monólogo enquanto recurso dialógico em Platão. É frequente ver Sócrates antecipar em seu monólogo possíveis objeções e/ou perguntas de seus interlocutores. Para antecipá-las, ele introduz em sua fala uma dupla linha discursiva: a primeira resume-se propriamente àquilo que ele pensa como correto; já a segunda refere-se às interrogações de um determinado interlocutor (inventado pelo próprio ato enunciativo daquele que pronuncia o monólogo). Essas duas linhas discursivas são interdependentes, tendo em vista que as perguntas servem para que Sócrates reflita e apure melhor suas próprias convicções iniciais, um processo que pode ser chamado de “diálogo da alma consigo mesma”¹⁵². Na *Apologia*, ao menos em dois momentos, manifestam-se os “interlocutores imaginários” por meio da boca de Sócrates. Vejamos:

¹⁵² Como salienta Szlezák (2005, p. 163).

<p>‘Υπολάβοι ἂν οὖν τις ὑμῶν ἴσως: ‘ἀλλ’, ὃ Σώκρατες, τὸ σὸν τί ἐστὶ πρᾶγμα; πόθεν αἱ διαβολαὶ σοὶ αὐτὰι γεγόνασιν; οὐ γὰρ δήπου σοῦ γε οὐδὲν τῶν ἄλλων περιττότερον πραγματευομένου ἔπειτα τισαύτη φήμη τε καὶ λόγος γέγονεν, εἰ μὴ τι ἔπραττες ἄλλοιον ἢ οἱ πολλοί. λέγε οὖν ἡμῖν τί ἐστίν, ἵνα μὴ ἡμεῖς περὶ σοῦ αὐτοσχεδιάζωμεν.’ ταυτί μοι δοκεῖ δίκαια λέγειν ὁ λέγων, κἀγὼ ὑμῖν πειράσομαι ἀποδείξαι τί ποτ’ ἐστὶν τοῦτο ὃ ἐμοὶ πεποίηκεν τό τε ὄνομα καὶ τὴν διαβολήν. ἀκούετε δὴ.</p>	<p>Um de vocês poderia então talvez retrucar: “Mas Sócrates, sua atividade qual é? De onde surgiram essas calúnias contra você? Certamente não foi depois de você ter uma atividade em nada mais extravagante que as dos outros que surgiu tamanha fama e falação; só se você de fato fazia algo <i>diverso</i> do que a maioria faz... Diga-nos então o que é, para que não nos precipitemos a seu respeito”. Quem fala assim me parece falar coisas justas, e eu tentarei lhes mostrar o que é isso que me trouxe tal nome e calúnia. Escutem então. (20c4-d4)</p>
<p>Ἴσως ἂν οὖν εἴποι τις: ‘εἴτ’ οὐκ αἰσχύνῃ, ὃ Σώκρατες, τοιοῦτον ἐπιτήδευμα ἐπιτηδεύσας ἐξ οὗ κινδυνεύεις νυκὶ ἀποθανεῖν;’ ἐγὼ δὲ τούτῳ ἂν δίκαιον λόγον ἀντείποιμι, ὅτι ‘οὐ καλῶς λέγεις, ὃ ἄνθρωπε, εἰ οἶε δεινὸν κίνδυνον ὑπολογίζεσθαι τοῦ ζῆν ἢ τεθνᾶναι ἄνδρα ὅτου τι καὶ σμικρὸν ὄφελός ἐστιν, ἀλλ’ οὐκ ἐκεῖνο μόνον σκοπεῖν ὅταν πράττῃ, πότερον δίκαια ἢ ἄδικα πράττει, καὶ ἀνδρὸς ἀγαθοῦ ἔργα ἢ κακοῦ.</p>	<p>Alguém poderia então talvez dizer: “Mas você não sente vergonha, Sócrates, de ter se ocupado com uma tal ocupação, pela qual agora corre o risco de morrer?”. E a ele eu contraporaria justo discurso – “Você não fala belamente, homem, se pensa que precisa calcular o risco de viver ou morrer o varão que é de alguma serventia (mesmo que pequena), e que não examina, antes, apenas isto – se, quando age, age justa ou injustamente, e se os feitos são de bom ou vil varão! (28b3-9)</p>

Podemos perceber nos dois trechos a maneira como Sócrates introduz no monólogo as falas de um interlocutor imaginado, disposto, posteriormente, a prosseguir com seu raciocínio inicial. Platão poderia ter adotado um discurso ininterrupto para Sócrates, sem apresentar qualquer réplica; no entanto, o autor não opta por esse modelo, a fim de evidenciar o quão seu personagem, ainda que esteja no monólogo, sempre procura pela posição do “outro”. E quando, por força do cenário, não existe esse “outro”, Platão faz o protagonista inventar uma *persona* a partir de sua própria subjetividade, almejando que seu argumento inicial se aprimore mediante a apreciação contrária ao que ele pensa.

Identifica-se nessa aparência monológica com o interior dialógico da *Apologia* um dentre outros exemplos acerca do modo como Platão readéqua gêneros externos (como no caso do gênero judiciário) em proveito do seu interesse filosófico¹⁵³.

Em um primeiro momento, a advertência anterior pode parecer evidente, mas ao considerar esse detalhe como pano de fundo, isso municia o leitor a não esperar que um texto

¹⁵³ Como põe em evidência Nightingale (1995, p. 12): “By entering into the mode of intertextuality, Plato transgresses the boundaries of both his own genre and the genres that he targets. Plato’s use of intertextuality, in fact, is about boundaries. Or, to be more precise, intertextuality allows Plato to explore the boundaries of this new activity he calls “philosophy” — the boundaries of a unique way of living and of thinking”. [Tradução: “Ao entrar no modo da intertextualidade, Platão transgride os limites de seu próprio gênero e dos gêneros que ele visa. O uso que Platão faz da intertextualidade, na verdade, é sobre limites. Ou, para ser mais preciso, a intertextualidade permite a Platão explorar os limites dessa nova atividade que ele chama de “filosofia” – os limites de uma maneira única de viver e pensar”].

como *Apologia* seja parecido integralmente com as redações forenses de autores tradicionais, tais como Antifonte, Lísias e Ésquines, ajudando-o a entender também uma postura discursiva que Platão emprega durante toda a defesa, a saber: as inversões de *topoi* do gênero judiciário, cujos efeitos, na prática, permitem ao réu não empregar deliberadamente certas técnicas forenses, mesmo estando ciente de que tais recursos poderiam lhe render uma absolvição. É ante essa exibição destoante do réu que encontramos uma das causas da intensificação do θόρυβος pelo público. A fim de explicitar melhor essa relação, vejamos alguns exemplos de inversões presentes no texto:

(i) Inversão de hierarquia

Em peças forenses, é comum o litigante tecer elogios aos magistrados, apresentando-se de modo servil diante deles¹⁵⁴, clamando para que estes lhe absolvam. Na *Apologia*, em contrapartida, Platão subverte os comportamentos, pois, ainda que os juízes detivessem o poder discricionário, Sócrates, enquanto réu, não se utiliza do discurso encomiástico para agradá-los. Ao contrário, de modo frequente, o protagonista surge em uma posição de superioridade, cobrando-os a procederem de determinada maneira, com base nas virtudes condizentes com os seus ofícios.

A crítica se inicia logo na primeira linha da *Apologia*, a partir do instante em que o personagem Sócrates se dirige aos juízes, chamando-os de “varões atenienses” (ἄνδρες Ἀθηναῖοι, 17a1). Somente no final da defesa é que o réu se dirige de modo decoroso àqueles que o inocentaram, chamando-os de “varões jurados” (ἄνδρες δικασταί, 40a2). Posteriormente, utiliza uma expressão elogiosa para se referir àqueles reputados “jurados de verdade” (ἀληθῶς δικαστάς, 41a2) – Minos, Radamente e Éaco – personagens mitológicos conhecidos por julgarem as almas dos falecidos no Hades¹⁵⁵. Assim, tendo em vista esse cenário, podemos perceber que Sócrates estabelece certa hierarquia entre as classes de juízes, sendo que uma delas – aquela parcela que votou para que o réu fosse condenado – ele nem sequer chega a considerar como magistrados. Por que dessa exclusão?

Uma resposta provável a essa interrogação é entender que, na avaliação socrática, um juiz que projeta ser reconhecido enquanto tal, no intuito de exercer sua atividade com

¹⁵⁴ Cf. Antifonte, *Acerca do Coreuta*, 51; *Acerca do assassinato de Herodes*, 96; *Tetralogia I*, 2.13; Andocides, *Sobre os Mistérios*, 2; Ésquines, *Contra Ctesifonte*, 1; Demóstenes, *Contra Áfobo I*, 68; Hiperides, *Contra Atenógenos*, 36.

¹⁵⁵ Platão conta o mito desses juízes lendários no *Górgias* (523a-524a). Para informações gerais sobre Minos, Radamante e Éaco, cf. Grimal (2005, p. 125, 313, 404).

excelência, precisa reunir um conjunto de virtudes condizentes com uma classe que arroga para si a responsabilidade de representar institucionalmente a justiça na cidade¹⁵⁶. Ora, sob essa perspectiva, um magistrado modelar precisa se preocupar unicamente com o conteúdo justo (ou injusto), observando, assim, o grau de verdade posta por cada parte do litígio; ademais, precisa manter-se equidistante, sem se atentar para influências externas, quer seja o embelezamento das palavras ofertadas pelo orador, quer seja o barulho da audiência disposta a interferir no resultado, ou ainda, as próprias convicções pessoais que o juiz possua sobre o réu (cf. 17c2-18a6; 34b7-35d1; 35c2-3; 38c7-e2).

Desse modo, o magistrado modelar necessita ater-se às normas (cf. 35c4-5), sem deixar de lado sua capacidade intelectual, abrindo a possibilidade para o orador que fala a verdade persuadi-lo e instruí-lo, conservando um espaço de diálogo (cf. 35c1-2; 39e1-40c3). No mais, o magistrado modelar precisa não apenas praticar o julgamento sobre o próximo, mas, sobretudo, autovigiar-se, tendo como paradigma de justiça sua própria vida (cf. 40e4-41a5). Esses são exemplos (alguns explícitos e outros implícitos no texto) de comportamentos que Sócrates reputa oportunos àquele que deseja ser estimado como “juiz”¹⁵⁷.

Ao não utilizar palavras aduladoras, Sócrates sente-se livre para ocupar uma função que, originalmente, na concepção platônica, era para ser ocupada pelos juízes, qual seja: reserva em sua atividade filosófica uma atenção para a “alma” (ψυχή), como podemos verificar no trecho a seguir:

¹⁵⁶ Há também um motivo histórico/verossímil pelo qual Platão faz Sócrates chamar os magistrados sem tanta cerimônia. Ora, não haviam muitos critérios para se tornar um juiz em tribunais populares, como era o caso do Tribunal dos Heliastas (espaço em que se desenrola o julgamento). Em termos bem gerais, o critério elementar para exercer esse cargo judiciário residia no fato de ser cidadão ateniense. Platão, no fundo, está encenando esse modelo de justiça, visto que uma parcela significativa dos habitantes da cidade-estado, cerca de 500 homens, quando adentram no recinto da corte, ganha uma titulação em que nenhum outro espaço eles teriam: de simples cidadãos se transformam, por intermédio de sorteio, em juízes temporários com poderes de decidir a vida e a morte. Esses atores sociais, na condição de uma multidão leiga, julgarão os eventuais delitos de um único réu. Para saber mais sobre o processo de escolha dos juízes atenienses, cf. Hansen (1999, p. 181-188).

¹⁵⁷ Além da *Apologia*, há outros diálogos em que Platão apresenta uma série de exigências ao homem que deseja ser juiz; cf. *República*, 408e-409e; *Leis*, 766d-768e.

[...] ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ἀσπάζομαι μὲν καὶ φιλῶ, πείσομαι δὲ μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν, καὶ ἕωσπερ ἂν ἐμπνέω καὶ οἴός τε ὃ, οὐ μὴ παύσωμαι φιλοσοφῶν καὶ ὑμῖν παρακελευόμενός τε καὶ ἐνδεικνύμενος ὅτῳ ἂν ἀεὶ ἐντυγχάνω ὑμῶν, λέγων οἷά περ εἴωθα, ὅτι Ὡ ἄριστε ἀνδρῶν, Ἀθηναῖος ὢν, πόλεως τῆς μεγίστης καὶ εὐδοκιμωτάτης εἰς σοφίαν καὶ ἰσχύν, χρημάτων μὲν οὐκ αἰσχύνῃ ἐπιμελούμενος ὅπως σοὶ ἔσται ὡς πλεῖστα, καὶ δόξης καὶ τιμῆς, φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας καὶ τῆς **ψυχῆς** ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται οὐκ ἐπιμελῆ οὐδὲ φροντίζεις;’ καὶ ἐάν τις ὑμῶν ἀμφισβητήσῃ καὶ φῆ ἐπιμελεῖσθαι, οὐκ εὐθὺς ἀφήσω αὐτὸν οὐδ’ ἄπειμι, ἀλλ’ ἐρήσομαι αὐτὸν καὶ ἐξετάσω καὶ ἐλέγξω, καὶ ἐάν μοι μὴ δοκῇ κεκτηθῆσαι ἀρετὴν, φάναι δέ, ὄνειδιῶ ὅτι τὰ πλείστου ἄξια περὶ ἐλαχίστου ποιεῖται, τὰ δὲ φαυλότερα περὶ πλείονος. ταῦτα καὶ νεωτέρῳ καὶ πρεσβυτέρῳ ὅτῳ ἂν ἐντυγχάνω ποιήσω, καὶ ξένῳ καὶ ἀσπῷ, μᾶλλον δὲ τοῖς ἀστοῖς, ὅσῳ μου ἐγγυτέρῳ ἐστὲ γένει. ταῦτα γὰρ κελεύει ὁ θεός, εὖ ἴστε, καὶ ἐγὼ οἴομαι οὐδὲν πῶ ὑμῖν μείζον ἀγαθὸν γενέσθαι ἐν τῇ πόλει ἢ τὴν ἐμὴν τῷ θεῷ ὑπηρεσίαν. οὐδὲν γὰρ ἄλλο πράττων ἐγὼ περιέρχομαι ἢ πείθων ὑμῶν καὶ νεωτέρους καὶ πρεσβυτέρους μήτε σωμάτων ἐπιμελεῖσθαι μήτε χρημάτων πρότερον μηδὲ οὕτω σφόδρα ὡς τῆς **ψυχῆς** ὅπως ὡς ἀρίστη ἔσται, λέγων ὅτι ‘οὐκ ἐκ χρημάτων ἀρετὴ γίνεταί, ἀλλ’ ἐξ ἀρετῆς χρήματα καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ τοῖς ἀνθρώποις ἅπαντα καὶ ἰδία καὶ δημοσία.’ εἰ μὲν οὖν ταῦτα λέγων διαφθείρω τοὺς νέους, ταῦτ’ ἂν εἴη βλαβερὰ: εἰ δὲ τίς μὲ φησὶν ἄλλα λέγειν ἢ ταῦτα, οὐδὲν λέγει. πρὸς ταῦτα, φαίην ἂν, ‘ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ἢ πείθεσθε Ἀνύτῳ ἢ μή, καὶ ἢ ἀφιετέ με ἢ μή, ὡς ἐμοῦ οὐκ ἂν ποιήσαντος ἄλλα, οὐδ’ εἰ μέλλω πολλάκις τεθνάναι.’

[...] “Varões atenienses, eu os saúdo e amo, mas obedecerei antes ao deus que a vocês e, enquanto respirar e tiver condições, receio não parar de filosofar e a vocês advertir e mostrar (a qualquer um de vocês que eu sempre encontrar), falando daquele jeito a que estou habituado – ‘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?’ E se algum de vocês quiser discutir e disser que milita, não o liberarei de imediato nem me afastarei, mas vou interrogá-lo, e inspecioná-lo, e refutá-lo. E se me parecer não ter adquirido a virtude – mas dizer que sim –, vou reprová-lo por considerar de menos o digno do máximo, e o mais banal, demais. Farei isso com o mais jovem e com o mais velho (com qualquer um que eu encontrar), com o estrangeiro e com o concidadão – mais com os concidadãos, pelo tanto que, por raça, vocês me são mais próximos. Pois é isso – fiquem sabendo – que o deus me ordena, e eu mesmo penso que ainda não surgiu para vocês nenhum bem maior na cidade do que meu serviço ao deus! Nenhuma outra coisa faço enquanto circulo a não ser persuadir, tanto os mais jovens quanto os mais velhos dentre vocês, a não militar em favor nem do corpo nem do dinheiro – não antes (nem com a mesma intensidade) que em favor da **alma**, a fim de ser a melhor possível –, e vou dizendo que não surge do dinheiro a virtude, mas da virtude o dinheiro, e todos os demais bens humanos, públicos e privados. Se ao dizer então tais coisas corrompo os jovens, tais coisas teriam que ser danosas... Mas, se alguém afirma que digo coisas diferentes dessas, não diz nada! Diante disso, atenienses”, eu diria, “quer vocês obedecam a Anito quer não, quer me liberem, quer não me liberem, não poderei agir de outro modo nem mesmo se estiver prestes a morrer incontáveis vezes!” (29d2-30c1, grifos nossos)

Sócrates, preocupando-se com a parte mais divina dos homens¹⁵⁸, depurando-a, examinando-a, investigando-a a fundo, ultrapassa aquilo que Francis M. Cornford chama de “olho físico”¹⁵⁹, em relação ao qual o indivíduo fica refém das falsas aparências, cuja consequência reside no julgamento do “outro” a partir daquilo que é evidente no mundo sensível, tal como: origem familiar, dinheiro, influência política etc. Sócrates, ao se pautar pela alma em si mesma, acha meios diretos que lhe possibilitam distinguir com clareza o bem e mal, o justo e o injusto, o belo e o feio, sem ficar dependente de um julgamento sensorial.

Assim, se considerarmos a preocupação da alma um ofício fundamental ao juiz, tal

¹⁵⁸ Jaeger (2020, p. 528).

¹⁵⁹ Cornford (2005, p. 43).

como ocorre em outros diálogos¹⁶⁰, pendemos, então, a considerar que Sócrates, na *Apologia*, por possuir um desígnio similar, atua como “juiz extraoficial”, em virtude de requisitar aos magistrados oficiais uma preocupação efetiva tanto com relação a suas almas como frente as demais almas da cidade, a fim de efetivarem um juízo adequado no tribunal. É sob esse ângulo que se pode presumir uma troca de hierarquia, em que o réu assume uma posição de juiz não pela via burocrática (política), sendo um típico varão ateniense escolhido por sorteio para despachar sentenças, mas sim pela via moral, ao se preocupar com aquilo que é mais importante na vida do homem, alojado no campo das virtudes.

(ii) Inversão probatória

Por se tratar de um campo normativo, é natural que o gênero judiciário detenha papéis previamente estabelecidos. O leitor não precisa ficar exaustivamente procurando no texto informações para poder compreender as funções de cada ator jurídico. À primeira vista, tudo parece organizado e redundante: o réu se defende, o acusador incrimina, a testemunha valida (ou desvalida) a posição de algum litigante e, por fim, o juiz julga.

A *Apologia* contempla todos os papéis supracitados; todavia, isso não impede que Sócrates, no decorrer do julgamento, também subverta as atribuições dos respectivos integrantes da causa. Por exemplo: como visto no capítulo anterior, não deixa de ser sintomática a utilização tradicional do recurso probatório. Sócrates, em sua defesa, apela tanto às “testemunhas antigas” como às “testemunhas recentes”. Até aí, se nos basearmos unicamente na regra aristotélica, o texto de Platão está seguindo as normas da retórica forense. Porém, quando analisamos de perto o uso desses instrumentos, percebemos uma estratégia inusual por parte do réu, a saber: ele transforma em testemunha uma figura que, tradicionalmente, não exerce essa função no tribunal. Esse ensejo ocorre no instante em que Sócrates pronuncia a “narração” (διήγησις) do oráculo de Delfos (20c4-24b2), enfatizando que o próprio deus délfico é uma testemunha de defesa dos fatos ali narrados (20e3-8).

Tal como também discurremos no capítulo anterior, a estratégia de inserir a divindade délfica como testemunha pode se configurar como um elemento adicional para que o leitor acredite que Sócrates não era impiedoso. Até aqui estamos falando de recepção e hipóteses de leitura; contudo, se retrocedermos e olharmos para a lógica interna do enredo, deixando de lado Platão (enquanto autor) e olhando para Sócrates (enquanto réu), veremos que essa prática

¹⁶⁰ Para compreender a alma como parte investigativa principal do juiz, cf. Platão, *Górgias*, 523a- 524a; *República*, 408e-409e.

de encarar o deus como testemunha possui o potencial de ser enxergada como um momento de desrespeito do réu para com a cidade. Isso porque não seria surpresa que a comunidade pudesse achar que Sócrates, em razão das próprias acusações que vinha sofrendo, estivesse rebaixando um deus tão poderoso como fora Apolo à posição de simples mortal. Até porque, como comenta Gerhard Thür (2005) em seu artigo que analisa a função probatória no gênero judiciário, quem poderia testemunhar no tribunal ateniense eram normalmente os homens livres. Em excepcionalidade, quando estes não testemunhavam, quem cumpria essa função eram as mulheres e os escravos¹⁶¹. Em suma, todos que cumpriam essa atividade eram mortais. Levando em conta esse detalhe, não consideramos ser fortuito que o *θόρυβος* ocorra duas vezes seguidas em curto espaço de tempo, em 20e3-8 e, depois, em 20e8-21a8, bem no contexto em que Sócrates invoca o deus de Delfos¹⁶².

(iii) Inversão temática

Como o tribunal ateniense é conhecido por ser um órgão central de autoridade popular, uma vez que é por meio da cidadania que o homem consegue exercer legalmente a magistratura na comunidade, há temas que são mais permitidos ao orador falar planejando agradar ao público presente naquele espaço. Posições tradicionais, tais como a defesa irrestrita da democracia, a exaltação das instituições políticas e a condenação à Tirania dos Trinta (404-403 a.C.)¹⁶³, constituem exemplos de alguns tópicos que são necessários ao litigante para utilizar como estoque argumentativo de adulação no tribunal. Na *Apologia*, Platão faz Sócrates anuir uma parte dessas posições. Por exemplo: é inegável que o réu se lembra de seus trabalhos realizados na pólis, demonstrando, dessa forma, o quão era um bom cidadão em Atenas; assim como é concludente sua crítica à Tirania dos Trinta. Nesses dois pontos, Platão mantém as concepções socráticas próximas do convencionalismo da retórica forense. Já o restante das ideias configuram-se destoantes, haja vista a forma pela qual Sócrates tece duras críticas a tudo que gira em torno da cultura democrática (desde político até o

¹⁶¹ Thür (2005, 150-151).

¹⁶² McCoy (2008, p. 47) atenta igualmente para esse expediente inusual da *Apologia*, vejamos: “Socrates’ use of the oracle of Delphi as his sole witness differs from ordinary uses of witnesses in forensic speeches insofar as he literally calls a god as his witness!”. [Tradução: “O uso de Sócrates do oráculo de Delfos como sua única testemunha difere dos usos comuns de testemunhas em discursos forenses na medida em que ele literalmente chama um deus como sua testemunha!”].

¹⁶³ A título comparativo, exemplos de textos forenses que aludem aos tópicos tradicionais mencionados são inúmeros; aqui são citadas algumas referências. Sobre a defesa da democracia, cf. Antifonte, *Acerca do Coreuta*, 41-47; Licurgo, *Oração Contra Leócrates*, 43-44. Sobre a exaltação das instituições, cf. Demóstenes, *Contra Eubulides*, 56; Ésquines, *Contra Timarco*, 92. Sobre a condenação da Tirania dos Trinta, cf. Lísias, *Contra Eratóstenes*, 5; Isócrates, *Contra Lóquite*, 9-11.

funcionamento das instituições), a tal ponto que chega a insinuar algumas vezes que a atividade filosófica não era compatível com o mundo da política.

Com base no primeiro discurso (17a1-35d8), vejamos algumas passagens em que são explícitas as censuras socráticas ao modo de fazer política em Atenas:

Tipo de crítica	Trechos
<p>Sócrates comenta acerca da relação monetária presente na educação sofística a que o cidadão é submetido a fim de se tornar político. Além disso, Sócrates põe em dúvida uma proposição tida como garantida para os sofistas, qual seja: a certeza de que qualquer discípulo pode ser virtuoso a partir da instrução ofertada por esses mestres itinerantes. Para outras referências no <i>corpus platonicum</i> que abordam o ensino mediante pagamento oferecido pelos sofistas aos cidadãos, cf. <i>Górgias</i>, 519c-d; <i>Crátilo</i>, 384b, 391b-c; <i>República</i>, 337d; <i>Protágoras</i>, 310d-311e; <i>Hípias Maior</i>, 282b-285b; <i>Eutidemo</i>, 271d-272a; <i>Laques</i>, 186c; <i>Mênon</i>, 91d-92b. Para a questão da eventualidade da virtude ser ou não ensinada, cf. <i>Protágoras</i>, 316a-320c.</p>	<p>Mas não, não há nada disso, nem – se vocês já ouviram de alguém – que eu tenciono educar os homens e que faço dinheiro; isso também não é verdade. Porque isso também me parece belo – alguém ser capaz de educar os homens como Górgias de Leontini, e Pródico de Ceos, e Hípias de Élis! Cada um deles, varões, é capaz de, indo a cada uma das cidades, convencer os jovens – aos quais é possível conviver <i>de graça</i> com os concidadãos seus que quiserem – a que deixem aquele convívio e com eles convivam, dando-lhes dinheiro e, além de tudo, devendo-lhes gratidão! Aliás, há por aqui também outro sábio varão, de Paros, que eu soube estar na cidade porque encontrei, por acaso, o homem que tem gastado com os sofistas mais dinheiro que todas as demais pessoas juntas – Cálías, filho de Hipônico –, e a ele perguntei (já que tem dois filhos): “Cálías”, eu disse, “se seus dois filhos fossem potros ou bezerros, nós teríamos como arranjar e pagar um instrutor para eles, o qual iria torná-los belos e bons nas respectivas virtudes; esse seria ou um cavaliário ou um lavrador; mas uma vez que são humanos, que instrutor você tem em mente arranjar para eles? Quem nesse tipo de virtude – humana e política – é instruído? Pois penso que você, por ter tido filhos, tem examinado isso. Existe alguém?”, eu falei, “ou não?” “Com certeza”, ele disse. “Quem?”, eu disse, “de que lugar? e por quanto ensina?” “Eveno, Sócrates”, ele disse, “de Paros; por cinco minas”. E eu felicitei esse Eveno, se possui verdadeiramente essa arte e assim comedidamente a ensina! Eu mesmo ficaria envaidecido e convencido se fosse instruído nessas coisas; mas uma vez que não sou, varões atenienses... (19d8-20c3)</p> <p>Ἀλλὰ γὰρ οὔτε τούτων οὐδέν ἐστιν, οὐδέ γ' εἴ τις οἴσθαι ὡς ἐγὼ παιδεύειν ἐπιχειρῶ ἀνθρώπους καὶ χρήματα πράττομαι, οὐδὲ τοῦτο ἀληθές, ἐπεὶ καὶ τοῦτο γέ μοι δοκεῖ καλὸν εἶναι, εἴ τις οἴσθαι τ' εἴη παιδεύειν ἀνθρώπους ὥσπερ Γοργίας τε ὁ Λεοντίνος καὶ Πρόδικος ὁ Κεῖος καὶ Ἰππίας ὁ Ἡλεῖος, τούτων γὰρ ἕκαστος, ὃ ἄνδρες, οἴσθαι τ' ἐστὶν ἰὼν εἰς ἑκάστην τῶν πόλεων τοὺς νέους—οἷς ἕξεσθαι τῶν ἑαυτῶν πολιτῶν προῖκα συνεῖναι ἢ ἂν βούλωνται—τούτους πείθουσι τὰς ἐκείνων συνουσίας ἀπολιπόντας σφίσι συνεῖναι χρήματα δίδοντας καὶ χάριν προσειδέναι. ἐπεὶ καὶ ἄλλος ἀνὴρ ἐστὶ Πάριος ἐνθάδε σοφὸς ὃν ἐγὼ ἠσθόμην ἐπιδημοῦντα: ἔτυχον γὰρ προσελθὼν ἀνδρὶ ὃς τετέλεκε χρήματα σοφισταῖς πλείω ἢ σύμπαντες οἱ ἄλλοι, Καλλία τῷ Ἰππονίκου: τοῦτον οὖν ἀνηρόμην—ἐστὸν γὰρ αὐτῷ δύο ὑεῖ— ὃ Καλλία, ἦν δ' ἐγὼ, ‘εἰ μὲν σου τῷ ὑεῖ πάλω ἢ μόσχῳ ἐγενέσθην, εἴχομεν ἂν αὐτοῖν ἐπιστάτην λαβεῖν καὶ μισθώσασθαι ὃς ἔμελλεν αὐτῷ καλῶ τε κάγαθῶ ποιήσειν τὴν προσήκουσαν ἀρετὴν, ἦν δ' ἂν οὗτος ἢ τῶν ἵπικῶν τις ἢ τῶν γεωργικῶν: νῦν δ' ἐπειδὴ ἀνθρώπῳ ἐστὸν, τίνα αὐτοῖν ἐν νῷ ἔχεις ἐπιστάτην λαβεῖν; τίς τῆς τοιαύτης ἀρετῆς, τῆς ἀνθρωπίνης τε καὶ πολιτικῆς, ἐπιστήμων ἐστίν; οἶμαι γὰρ σε ἐσκέφθαι διὰ τὴν τῶν ὑέων κτήσιν. ἐστὶν τις,’ ἔφην ἐγὼ, ‘ἢ οὐ;’ ‘πάνυ γε,’ ἦ δ' ὅς. ‘τίς,’ ἦν δ' ἐγὼ, ‘καὶ ποδαπός, καὶ πόσου διδάσκει;’ ‘Εὐνός,’ ἔφην, ‘ὃ Σώκρατες, Πάριος, πέντε μνῶν.’ καὶ ἐγὼ τὸν Εὐνὸν ἐμακάρισα εἰ ὡς ἀληθῶς ἔχει ταύτην τὴν τέχνην καὶ οὕτως ἐμμελῶς διδάσκει. ἐγὼ γοῦν καὶ αὐτὸς ἐκαλλυνόμεν τε καὶ ἡβρυνόμεν ἂν εἰ ἠπιστάμην ταῦτα: ἀλλ' οὐ γὰρ ἐπίσταμαι, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι.</p>

<p>Sócrates atenta para o despreparo intelectual do homem que assume cargo político na cidade. No âmbito da <i>Apologia</i>, o despreparo advém, primeiramente, da falta de autoconhecimento do político, o qual, por sua vez, oferece a si próprio um falso entendimento sobre sua racionalidade, que o faz crer que sabe de muitas coisas, quando, na verdade, não sabe de modo apropriado. A escassez de autoconhecimento e a incapacidade de investigar a si próprio impedem o político de assumir sua posição enquanto reles mortal: a ignorância.</p>	<p>Ao examinar bem então esse homem (não preciso absolutamente chamá-lo pelo nome; era um dos envolvidos com a política esse junto ao qual tive, examinando-o, esta impressão) e ao dialogar com ele, varões atenienses, me pareceu que parecia ser sábio para muitos outros homens e principalmente para si próprio, <i>mas que não era</i>. Em seguida, fiquei tentando lhe mostrar que ele <i>pensava</i> ser sábio, mas que não era. A partir daí me tornei odioso a ele e a muitos dos circunstantes e, indo embora, fiquei então raciocinando comigo mesmo – “Sou sim mais sábio que esse homem; pois corremos o risco de não saber, nenhum dos dois, nada de belo nem de bom, mas enquanto ele <i>pensa</i> saber algo, não <i>sabendo</i>, eu, assim como não sei mesmo, também <i>não penso</i> saber... É provável, portanto, que eu seja mais sábio que ele numa pequena coisa, precisamente nesta: porque aquilo que não sei, também não penso saber.” (21c3-d7)</p> <p>διασκοπῶν οὖν τοῦτον—ὄνόματι γὰρ οὐδὲν δέομαι λέγειν, ἦν δέ τις τῶν πολιτικῶν πρὸς ὃν ἐγὼ σκοπῶν τοιοῦτόν τι ἔπαθον, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, καὶ διαλεγόμενος αὐτῷ—ἔδοξέ μοι οὗτος ὁ ἀνὴρ δοκεῖν μὲν εἶναι σοφὸς ἄλλοις τε πολλοῖς ἀνθρώποις καὶ μάλιστα ἑαυτῷ, εἶναι δ’ οὐ· κάπειτα ἐπειρώμην αὐτῷ δεικνύειν ὅτι οἴοιτο μὲν εἶναι σοφός, εἶη δ’ οὐ. ἐντεῦθεν οὖν τούτῳ τε ἀπηχθόμην καὶ πολλοῖς τῶν παρόντων· πρὸς ἑμαυτὸν δ’ οὖν ἀπιὼν ἐλογιζόμην ὅτι τούτου μὲν τοῦ ἀνθρώπου ἐγὼ σοφώτερός εἰμι· κινδυνεύει μὲν γὰρ ἡμῶν οὐδέτερος οὐδὲν καλὸν κάγαθὸν εἰδέναι, ἀλλ’ οὗτος μὲν οἶεται τι εἰδέναι οὐκ εἰδώς, ἐγὼ δέ, ὥσπερ οὖν οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἶομαι· ἔοικα γοῦν τούτου γε μικρῶ τινι αὐτῷ τούτῳ σοφώτερος εἶναι, ὅτι ἂ μὴ οἶδα οὐδὲ οἶομαι εἰδέναι.</p>
<p>Embora a passagem fosse um momento digressivo, em que Sócrates lembra de um dos serviços prestados na cidade, tal excerto serve para o réu atacar novamente os juízes. Dá a entender que, da mesma maneira que os juízes estão injustamente agindo naquele instante no tribunal contra Sócrates, no passado, em outro espaço tão importante quanto a corte de justiça – ou seja, no conselho (Boulē) –, os atenienses também julgaram de modo indevido o caso dos dez generais. Sócrates, aqui, evidencia que o fato de ele estar sendo condenado não é um mero caso aleatório, mas sim fruto de um sistema que frequentemente acusa e condena de modo ilegítimo os seus concidadãos que prestaram serviços em nome de Atenas.</p>	<p>Eu, atenienses, não ocupei jamais nenhum outro posto na cidade – só fui conselheiro. E coincidiu de nossa tribo, a Antióquida, estar na presidência quando vocês decidiram julgar em bloco os dez generais que não fizeram o resgate na batalha naval, de maneira ilegal, como pareceu a todos vocês tempos depois. Só eu, então, entre os presidentes me opus a que vocês fizessem algo ilegal e votei contra. E embora os oradores já estivessem preparados para me indiciar e prender – e vocês incentivassem e gritassem –, pensei que meu dever era antes me arriscar ao lado da lei e do justo do que ficar do lado de vocês (que não estavam decidindo coisas justas) por medo da prisão ou da morte. (32a9-c3)</p> <p>ἐγὼ γάρ, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ἄλλην μὲν ἀρχὴν οὐδεμίαν πώποτε ἦρξα ἐν τῇ πόλει, ἐβούλευσα δέ· καὶ ἔτυχεν ἡμῶν ἡ φυλὴ Ἀντιοχίς πρυτανεύουσα ὅτε ὑμεῖς τοὺς δέκα στρατηγούς τοὺς οὐκ ἀνελομένους τοὺς ἐκ τῆς ναυμαχίας ἐβουλεύσασθε ἀθρόους κρίνειν, παρανόμως, ὡς ἐν τῷ ὑστέρω χρόνῳ πᾶσιν ὑμῖν ἔδοξεν. τότε ἐγὼ μόνος τῶν πρυτάνεων ἠναντιώθην ὑμῖν μηδὲν ποιεῖν παρὰ τοὺς νόμους καὶ ἐναντία ἐψηφισάμην· καὶ ἐτοίμων ὄντων ἐνδεικνύει με καὶ ἀπάγειν τῶν ῥητόρων, καὶ ὑμῶν κελευόντων καὶ βοώντων, μετὰ τοῦ νόμου καὶ τοῦ δικαίου ᾧ μὴ μᾶλλον με δεῖν διακινδυνεύειν ἢ μεθ’ ὑμῶν γενέσθαι μὴ δίκαια βουλευομένων, φοβηθέντα δεσμὸν ἢ θάνατον.</p>

<p>O último trecho ora selecionado sintetiza a crítica socrática à retórica forense, aquela que mobiliza “estado de espírito”, dominando e tranquilizando a índole emotiva do público. Aqui, a censura é dupla: de um lado, Sócrates condena o “orador padrão”, ou seja, o praticante desse procedimento que apenas o empreende por achar que há um mal – a condenação à morte; de outro, o réu censura os juízes, uma vez que essas autoridades orientam suas decisões por meio do <i>pathos</i>, deixando a parte irascível da alma tomar decisões em um ato que demanda prudência e justiça.</p>	<p>Pois bem, varões. O que eu teria para dizer em minha defesa é basicamente isso – e talvez algumas outras coisas que tais. Mas algum de vocês poderia talvez se abalar ao se lembrar do próprio caso; de que, mesmo se batendo num embate menor que este embate, apelou e suplicou aos jurados com muitas lágrimas – fazendo até as próprias crianças pequenas subirem aqui (para que se tivesse o máximo de pena possível), além de outros familiares e muitos amigos –, enquanto eu mesmo, claro, não farei nada disso, mesmo correndo este risco, <i>o risco extremo</i>, conforme pode lhe parecer. (34b6-c7)</p> <p>Εἶεν δὴ, ὦ ἄνδρες: ἂ μὲν ἐγὼ ἔχοιμι ἂν ἀπολογεῖσθαι, σχεδὸν ἐστὶ ταῦτα καὶ ἄλλα ἴσως τοιαῦτα. τάχα δ' ἂν τις ὑμῶν ἀγανακτήσειεν ἀναμνησθεὶς ἑαυτοῦ, εἰ ὁ μὲν καὶ ἐλάττω τουτουῖ τοῦ ἀγῶνος ἀγῶνα ἀγωνιζόμενος ἐδεήθη τε καὶ ἰκέτευσε τοὺς δικαστὰς μετὰ πολλῶν δακρῦων, παιδία τε αὐτοῦ ἀναβιβασάμενος ἵνα ὅτι μάλιστα ἐλεηθεῖ, καὶ ἄλλους τῶν οἰκείων καὶ φίλων πολλοὺς, ἐγὼ δὲ οὐδὲν ἄρα τούτων ποιήσω, καὶ ταῦτα κινδυνεύων, ὡς ἂν δόξαιμι, τὸν ἔσχατον κίνδυνον.</p>
---	---

Em consequência do conteúdo supraexposto, pode-se depreender que uma das justificativas das inversões se relaciona com a necessidade de Sócrates utilizar no tribunal uma retórica compatível com o seu caráter de filósofo. Daí, parâmetros morais – como, por exemplo, justiça, piedade, verdade, vergonha, dentre tantos outros – transformam-se em condicionantes que impossibilitam Sócrates de performar nos padrões dos oradores tradicionais. Se a mentira é uma forma de vencer uma causa judicial, o idêntico procedimento não servirá para a defesa de Sócrates. Se o orador tece elogios aos juízes visando somente à absolvição, o idêntico procedimento não servirá para a defesa de Sócrates. Se o orador apresenta no pleito toda a sua família a fim de mobilizar o *pathos* da audiência, o idêntico procedimento não servirá para a defesa de Sócrates.

Assim, ao não realizar ações esperadas pela audiência, o protagonista fomenta, em um ambiente já hostil por natureza, um clima ainda de maior tensão. Dessa forma, o θόρυβος oriundo do público configura-se também como uma forma de contestar algo a que eles não estão acostumados (e nem foram educados) a ver e ouvir em um orador na posição cumulativa de réu e filósofo¹⁶⁴.

¹⁶⁴ Por isso, uma imagem que representa bem essa situação encontra-se no *Górgias* (521e-522a), em que, ao final do diálogo, momento em que Sócrates debate com Cálicles, o filósofo conjectura que se fosse arrastado para o julgamento, certamente seria sentenciado, pois, ao adentrar naquele recinto, os juízes agiriam tal como crianças, que somente gostam de ouvir adulações e, logo, dado que Sócrates dispensa elogios exagerados, este não conseguiria persuadir o corpo de jurados. Ora, tomando como ponta de partida essa imagem e interligando-a ao contexto da *Apologia*, pode-se extrair daí que agir como criança, na prática, significa agir sem esperar a fala completa do outro cidadão, significa emitir sons em momentos inadequados, significa julgar sem escutar atentamente o que o réu tem a dizer, significa estar acostumado com palavras prazerosas que não permitem qualquer espaço para crítica, e, por fim, significa uma forma de “educação serva e infantilizada” presente no seio

3.3 Tribunal e a clepsidra

No tribunal ateniense não era permitido ao orador argumentar livremente. Existia um tempo imposto pela clepsidra¹⁶⁵ ao qual aquele que tomava a palavra deveria se aclimatar, na intenção de expor seu discurso¹⁶⁶. Na *Apologia*, a imposição temporal a Sócrates não foi diferente.

Na transição argumentativa do final do “proêmio” (προοίμιον) para a parte inicial da “proposição” (πρόθεσις), surge a oportunidade em que Sócrates começa a relatar acerca dos acusadores “antigos”, enunciando as seguintes palavras: “Pois bem. Devo então me defender, varões atenienses, e tentar arrancar de dentro de vocês a calúnia – essa que vocês cultivaram por muito tempo – assim, em pouco tempo...” (Εἶεν: ἀπολογητέον δὴ, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, καὶ ἐπιχειρητέον ὑμῶν ἐξελέσθαι τὴν διαβολὴν ἣν ὑμεῖς ἐν πολλῷ χρόνῳ ἔσχετε ταύτην ἐν οὕτως ὀλίγῳ χρόνῳ, 18e5-19a2). Na citada sentença existe a primeira marca temporal daquele cenário; Sócrates sabe o quão é custosa a tarefa de, em período restrito, desfazer a imagem deletéria acerca de seu caráter promovida pelos acusadores “antigos”.

Posteriormente, no final do primeiro discurso, na parte da “peroração” (ἐπίλογος), Sócrates declara uma frase que deixa em aberto a hipótese de que ele gostaria de ter pronunciado mais coisas, porém, por alguma razão (possivelmente, devido ao tempo restrito), não conseguiu expressar, notemos: “Pois bem, varões. O que eu teria para dizer em minha defesa é basicamente isso – e talvez algumas outras coisas que tais.” (εἶεν δὴ, ὃ ἄνδρες: ἃ μὲν ἐγὼ ἔχοιμι' ἂν ἀπολογεῖσθαι, σχεδὸν ἐστὶ ταῦτα καὶ ἄλλα ἴσως τοιαῦτα, 34b6-7).

Em seguida, no segundo discurso (35e1-38b9), após saber da sentença dos jurados, Sócrates dá azo ao mesmo problema, confidenciando que dialogou pouco tempo com os varões atenienses no tribunal, e, por conta dessa circunstância, não conseguiu convencê-los de sua real intenção na cidade. Vejamos o trecho:

da democracia ateniense, em que não se pode florescer uma conversa séria, uma vez que os cidadãos são afetados mais pela parte irascível da alma (responsável pelos sentimentos) do que propriamente pela parte racional orientada pelo *logos*.

¹⁶⁵ Relógio d'água.

¹⁶⁶ Sobre a relação tempo/clepsidra no tribunal, cf. Lísias, *Contra Eratóstenes*, 1; *Contra Panicleão*, 4; Ésquines, *Contra Timarco*, 162; Demóstenes, *Contra Cónon*, 36; *Contra Eubulides*, 21; *Contra Áfobo I*, 12.

<p>Ἴσως οὖν ὑμῖν καὶ ταυτὶ λέγων παραπλησίως δοκῶ λέγειν ὥσπερ περὶ τοῦ οἴκτου καὶ τῆς ἀντιβολήσεως, ἀπαυθαδιζόμενος: τὸ δὲ οὐκ ἔστιν, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τοιοῦτον ἀλλὰ τοιόνδε μᾶλλον. πέπεισμαι ἐγὼ ἐκὼν εἶναι μηδένα ἀδικεῖν ἀνθρώπων, ἀλλὰ ὑμᾶς τοῦτο οὐ πείθω: ὀλίγον γὰρ χρόνον ἀλλήλοις διειλέγμεθα. ἐπεὶ, ὡς ἐγῶμαι, εἰ ἦν ὑμῖν νόμος, ὥσπερ καὶ ἄλλοις ἀνθρώποις, περὶ θανάτου μὴ μίαν ἡμέραν μόνον κρίνειν ἀλλὰ πολλάς, ἐπέισθητε ἄν: νῦν δ' οὐ ῥᾶδιον ἐν χρόνῳ ὀλίγῳ μεγάλας διαβολὰς ἀπολύεσθαι.</p>	<p>Talvez, ao dizer isso, a vocês pareça que falo de uma maneira muito próxima daquela com que tratei a compaixão e a humilhação: sendo bastante <i>altivo</i>. Mas não é bem assim, atenienses. É mais isto: estou convencido de que não ajo mal, voluntariamente, com homem nenhum, mas não consigo convencê-los disso, pois dialogamos por pouco tempo uns com os outros... Porque, segundo penso, se fosse lei para vocês (como é para outros homens) não julgar – quando se trata de morte – em um único dia apenas, mas em muitos, vocês teriam sido convencidos. Mas agora não é fácil, em pouco tempo, desfazer grandes calúnias. (37a2-b2)</p>
--	---

Por fim, já no terceiro discurso (38c1-42a5), o réu reforça novamente essa questão:

<p>Οὐ πολλοῦ γ' ἔνεκα χρόνου, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ὄνομα ἔξετε καὶ αἰτίαν ὑπὸ τῶν βουλομένων τὴν πόλιν λοιδορεῖν ὡς Σωκράτῃ ἀπεκτόνατε, ἄνδρα σοφόν—φήσουσι γὰρ δὴ σοφὸν εἶναι, εἰ καὶ μὴ εἰμι, οἱ βουλόμενοι ὑμῖν ὀνειδίξιν— εἰ γοῦν περιμενεῖν ὀλίγον χρόνον, ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου ἂν ὑμῖν τοῦτο ἐγένετο: ὁρᾶτε γὰρ δὴ τὴν ἡλικίαν ὅτι πόρρω ἤδη ἐστὶ τοῦ βίου θανάτου δὲ ἐγγύς.</p>	<p>Por causa do imediatismo, varões atenienses, vocês terão, junto aos que quiserem achincalhar a cidade, a fama e a culpa de terem matado Sócrates, “sábio varão”. Porque dirão sim que sou sábio – ainda que não seja – os que quiserem reprová-los! Mas se vocês tivessem esperado um pouco mais, isso teria acontecido naturalmente... Pois vocês estão vendo minha idade, que já vou avançado na vida e estou perto da morte. (38c1-7)</p>
---	---

Ao reparar nas passagens da *Apologia* que mostram a reclamação do réu acerca do tempo disponível a ele no tribunal, é possível retirar delas duas possibilidades sobre as razões de Platão enfatizar tanto esse tópico em seu texto: de um lado, enquanto defensor (no sentido de logógrafo), Platão consegue passar ao leitor uma impressão de que o tempo do tribunal potencializou a condenação injusta de Sócrates, dado que, devido à duração curta do julgamento, o personagem não conseguiu proferir tudo aquilo que desejava, deixando, assim, falhas retóricas em sua arguição; de outro, ao fazer com que seu protagonista reclame do modo de funcionamento do tribunal, Platão joga luz em um problema cardinal presente em outros diálogos¹⁶⁷, mas, em especial, no *Teeteto* – a incompatibilidade do filósofo perante o tempo restrito. Expliquemos:

Na parte digressiva do *Teeteto*, Sócrates, em uma conversa com o matemático Teodoro, diz o seguinte: “os que se dedicam muito tempo à filosofia parecem oradores ridículos, quando se apresentam nos tribunais”¹⁶⁸ (οἱ ἐν ταῖς φιλοσοφίαις πολὺν χρόνον διατρίψαντες εἰς τὰ δικαστήρια ἰόντες γελοῖοι φαίνονται ῥήτορες, 172c4-6). Logo depois, o protagonista pontua

¹⁶⁷ Cf. Platão, *Górgias*, 455a; *Leis*, 766e.

¹⁶⁸ Toda citação da obra *Teeteto* referida no texto é da tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri (2015).

características dissonantes entre aqueles educados de acordo com a filosofia e aqueles indivíduos que consolidam suas respectivas formações sob o ambiente forense. Dentre as distinções demarcadas, o tempo constitui ponto elementar, já que, conforme lembra Sócrates, a filosofia necessita de ócio, do puro e simples “tempo livre” (σχολή, 172d5) aliado à “paz” (εἰρήνη, 172d5), que permitem ao filósofo e a seus interlocutores construir sucessivamente argumentos, com direito à repetição e à mudança discursiva. Na conversa filosófica, seja esta breve, seja longa, o que interessa ao final é a busca pela verdade. Em compensação, Sócrates salienta que os homens educados no tribunal não detêm tal privilégio, porque naquele ambiente “a água que corre na clepsidra pressiona-os” (κατεπείγει γὰρ ὕδωρ ῥέον, 172e1), não lhes permitindo variar os discursos em conformidade com suas vontades. Assim, os oradores, pressionados pelos adversários, limitam-se às questões constatadas nos autos, logo, tudo o que é de fora do processo não faz sentido ser pronunciado no tribunal. Após apresentar os contrastes, Sócrates evidencia que o orador se situa sob condições deletérias, similarmente a escravos, preso a um tempo cronometrado e destinado a realizar o desejo do seu “senhor” (δεσπότην, 172e5), que, neste caso, podemos pressupor ser o juiz. A falta de liberdade relacionada à escassez de tempo transforma aqueles que dedicam suas vidas nos tribunais em “sabedores de como lisonjear o seu senhor pela palavra, de modo a insinuarem-se nas suas boas graças, por actos, mas mesquinhos e corruptos, no que respeita à alma” (ἐπιστάμενοι τὸν δεσπότην λόγῳ τε θωπεῦσαι καὶ ἔργῳ ὑπελθεῖν, μικροὶ δὲ καὶ οὐκ ὀρθοὶ τὰς ψυχάς, 173a1-3). O resultado dessa espécie de educação nos tribunais se reflete nas almas dos rapazes, cuja instrução limitante não lhes permite conhecer o “justo e verdadeiro” (δικαίου καὶ ἀληθοῦς, 173a7); porém, tal lacuna formativa não os impede de se autoproclamarem “hábeis e sábios” (δεινοί... καὶ σοφοί, 173b2-3).

Na presença do resumo analítico do *Teeteto*, é possível depreender as premissas nas quais Sócrates se baseia para criticar o modo de funcionamento do tribunal. Sócrates compreende a dificuldade de apresentar a filosofia em um espaço que, por sua natureza, abona por valores antagônicos. Um exemplo disso é a educação no tribunal que valoriza um tipo de discípulo servo, em que não é permitido a este nem mesmo ser dono do próprio discurso, já que, devido ao tempo que se esvai pela clepsidra, ele se vê forçado a jogar palavras aduladoras para seu dono, na tentativa de obter sua própria absolvição. Agora, retornando para *Apologia*, pode-se inferir que a educação filosófica caminha em ordem inversa daquela relatada no *Teeteto*¹⁶⁹. A fim de sintetizar melhor essa ideia, notemos um excerto do episódio do Oráculo de Delfos:

¹⁶⁹ Para um estudo sobre as relações teóricas entre *Teeteto* e *Apologia*, cf. Giannopoulou (2013).

<p>Σκέψασθε δὴ ὧν ἕνεκα ταῦτα λέγω: μέλλω γὰρ ὑμᾶς διδάξειν ὅθεν μοι ἡ διαβολὴ γέγονεν. ταῦτα γὰρ ἐγὼ ἀκούσας ἐνεθυμούμην οὕτως: “τί ποτε λέγει ὁ θεός, καὶ τί ποτε αἰνίττεται; ἐγὼ γὰρ δὴ οὔτε μέγα οὔτε σμικρὸν σύνοιδα ἐμαυτῶ σοφὸς ὧν: τί οὖν ποτε λέγει φάσκων ἐμὲ σοφώτατον εἶναι; οὐ γὰρ δῆπου ψεύδεται γε: οὐ γὰρ θέμις αὐτῶ.” καὶ πολὺν μὲν χρόνον ἠπόρουν τί ποτε λέγει: ἔπειτα μόγις πάνυ ἐπὶ ζήτησιν αὐτοῦ τοιαύτην τινὰ ἐτραπόμην. ἦλθον ἐπὶ τινὰ τῶν δοκούντων σοφῶν εἶναι, ὡς ἐνταῦθα εἶπερ που ἐλέγξων τὸ μαντεῖον καὶ ἀποφανῶν τῶ χρησμῶ ὅτι “οὕτως ἐμοῦ σοφώτερός ἐστι, σὺ δ' ἐμὲ ἔφησθα.”</p>	<p>Examinem por que razão estou dizendo isso; é que vou lhes ensinar de onde surgiu a calúnia contra mim. Depois de ouvir aquelas palavras, fiquei refletindo assim: “O que é que o deus está dizendo, e o que é que está falando por enigma? Pois bem sei comigo mesmo que não sou sábio – nem muito, nem pouco. O que ele está dizendo então, ao afirmar que sou o mais sábio? Certamente não está mentindo, pois para ele não é algo lícito”. E depois de ficar muito tempo em aporia (o que será que ele está dizendo?), a muito custo me voltei para uma investigação disso, da seguinte maneira: fui até um dos que parecem ser sábios, porque, se havia um lugar, era esse onde eu refutaria o adivinhado e mostraria ao oráculo – “este aqui é mais sábio do que eu, e você afirmava que era eu...” (21b1-c2)</p>
--	---

Ali, Sócrates repete várias vezes uma forma de refutação. É refutado pelo deus e refuta seus interlocutores; reside nessa ocasião toda uma perambulação marcada por erros, acertos, aporia e pela persistência, destinada à inspeção do pretense “sábio”, sendo necessário, cotidianamente, empregar o procedimento dialético no intento de solucionar o enigma divino.

Se, porventura, pensarmos o episódio como “itinerário formativo do filósofo”, somos capazes de explorar nessa cena o quão é distante o valor moral do tribunal diante da atividade socrática na cidade. Tal distanciamento é tão nítido que o ócio é, para Sócrates, um valor primário, sendo até mesmo confundido com sua própria vida, pois o ócio que ele contempla é único e exclusivamente dedicado à filosofia¹⁷⁰. Não sem motivo, em momento posterior da defesa, no instante da contrapena, Sócrates alerta os atenienses acerca de sua necessidade de

¹⁷⁰ Quase no final da “narração” do episódio do oráculo de Delfos, Sócrates afirma o seguinte:

<p>καὶ ὑπὸ ταύτης τῆς ἀσχολίας οὔτε τι τῶν τῆς πόλεως πράξαι μοι σχολή γέγονεν ἄξιον λόγου οὔτε τῶν οἰκείων, ἀλλ' ἐν πενίᾳ μυρία εἰμι διὰ τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν.</p>	<p>Com essa falta de tempo, não tive tempo de realizar nem uma atividade da cidade digna de menção, nem familiar, e estou, por causa da servidão ao deus, numa penúria extrema... (23b7-c1)</p>
--	---

Ou seja: a sua vida foi inteira dedicada ao ofício filosófico, a necessidade de tempo é tão grande que a filosofia torna-se parte integral da sua vida. Esse seria um dos motivos pelos quais a filosofia, conforme apresentado na *Apologia*, não se limita a ser apenas uma capacidade especulativa, um expediente intelectual, mas sim um modo de vida, cujos efeitos impactam em termos teóricos e práticos na trajetória do réu na cidade. Um comentário interessante sobre esse assunto encontra-se no artigo de Telo (2017, p. 24-25): “One thing is clear, though. When we start examining things and asking philosophical questions, we have no immediate access to truth. Philosophical enquiry is a very long journey and requires a lot of effort. In this sense, even though it requires σχολή and is in fact a form of σχολή, it also assumes the form of ἀσχολία. One is occupied by considering problems, asking questions, and this takes all the time one has. This is Socrates’ situation”. [Tradução: “No entanto, uma coisa é clara: quando começamos a examinar as coisas e a fazer perguntas filosóficas, não temos acesso imediato à verdade. A investigação filosófica é uma jornada muito longa e requer muito esforço. Nesse sentido, embora exija σχολή e seja de fato uma forma de σχολή, também assume a forma de ἀσχολία. A pessoa está ocupada considerando problemas, fazendo perguntas, e isso leva todo o tempo que ela tem. Esta é a situação de Sócrates”].

possuir tempo livre como condição *sine qua non* para a continuidade de sua exortação filosófica, note-se: “Ora, o que convém a um varão na penúria, que é benfeitor e necessita ter tempo livre para incitá-los?” (τί οὖν πρέπει ἀνδρὶ πένητι εὐεργέτη δεομένῳ ἄγειν σχολήν ἐπὶ τῇ ὑμετέρῃ παρακελεύσει, 36d4-5).

E vale acrescentar uma consideração sobre toda essa dinâmica: não era somente Sócrates que necessitava do ócio, todos aqueles que o seguiam, vendo-o refutar outros varões na comunidade, também necessitavam do mesmo valor temporal a fim de acompanhá-lo. E essa necessidade não tem a ver apenas com motivos propedêuticos, no qual hipoteticamente um discípulo precisa de tempo adequado para assimilar ou emular as lições de seu mestre. Isso porque, além desse aspecto pedagógico, existe outra dimensão que consideramos estar em jogo aqui, a saber: a ideia do ócio como um dos principais vetores para a comunhão entre os homens. Parece que a filosofia, tal como proposta por Sócrates na *Apologia*, para que seja minimamente assimilada, necessita ser constituída por um laço pautado na amizade. Nesse laço afetivo, os papéis tradicionais de mestre e discípulo se transfiguram em movimento dialógico entre dois (ou mais indivíduos), cujo núcleo comum firma-se na convivência. Por essa razão, Meleto e o restante dos acusadores – e até mesmo os próprios jurados – dificilmente poderiam compreender de modo aprofundado aquele que é tido como “modelo de filósofo”, na medida em que esse entendimento deriva, talvez, com farto tempo, sendo adquirido somente por meio do convívio entre os iguais. Exigência esta que, para um público forense regido pela clepsidra, converte-se em uma configuração didática quase impossível de ser efetivada.

Nesse sentido, imaginamos não ser surpreendente o fato de que, nas duas passagens em que Platão relembra quem são os homens que andavam com Sócrates na cidade, o autor salienta que os jovens desfrutavam de tempo livre, vejamos: (i) “Além do mais, os jovens que seguem comigo – os que têm mais tempo livre” (πρὸς δὲ τούτοις οἱ νέοι μοι ἐπακολουθοῦντες—οἷς μάλιστα σχολή ἐστίν, 23c2-3); (ii) “Mas por que será então que alguns gostam de passar muito tempo comigo?” (Ἀλλὰ διὰ τί δὴ ποτε μετ’ ἐμοῦ χαίρουσὶ τινες πολὺν χρόνον διατρίβοντες, 33b9-c1).

Portanto, é precisamente no tempo livre, no ócio garantido, no ato de passar o descanso juntos, que a filosofia surge não só como modo especulativo, mas também como modo de vida, acerca do qual se apresentam etapas que precisam ser testadas no cotidiano – e não em uma mera sessão diminuta de tribunal.

3.4 Tribunal como palco de batalha

Sócrates, em uma passagem do terceiro discurso (38c1-42a5), chega a comparar o tribunal ateniense a um ambiente de “guerra” (πολέμῳ, 38e6)¹⁷¹, enfatizando que, ao observar o perigo, tanto o litigante quanto o hoplita não podem lançar mão de quaisquer estratégias cogitando fugir a todo custo da morte, já que há certas atitudes inaceitáveis para quem ocupa respectivas funções. Logo, sob essa analogia, proferir palavras adadoras, agir de modo desavergonhado, atuar com petulância e enunciar argumentos dotados de *pathos* são consideradas ações indignas de um orador (38d3-e2); igualmente, desprender de suas armas e declamar súplicas a seu inimigo são exemplos de condutas indignas de um hoplita (39a2-6). Sócrates, nesse trecho, pontua que, em face da dificuldade – diante até mesmo daquilo que sofrera antes de chegar ao tribunal, tendo sido visto por uma grande parcela da cidade como um sujeito “odioso” (ἀπηχθανόμην, 21e4), cuja trajetória também foi acompanhada por sensações de “lamentação e terror” (λυπούμενος καὶ δεδιώς, 21e4) –, faz-se necessário para aquele que é o “filósofo” agir conforme apregoa a justiça, ou seja, sem se desviar um centímetro sequer dos princípios morais associados ao homem virtuoso.

Do ponto de vista do “quadro textual”, sabemos que as palavras de Sócrates são sinceras ao abordar esse espírito belicoso do meio forense. Tal como visto nos subcapítulos anteriores, é possível encontrar diferentes modos de coação no tribunal ateniense. Quer seja o tumulto orquestrado pela audiência, quer seja o tempo restrito controlado pela clepsidra, ambos causam enormes preocupações ao orador presente naquele espaço. E se não bastassem tais adversidades, para aquele orador que se apresenta como réu, faz-se necessário lidar com outro dilema: aquele associado ao caráter punitivo do tribunal. Afinal, como pontuado por Sócrates na *Apologia*, o tribunal é o lugar de “castigo” (κολάσεως, 26a7) e não de “ensino” (μαθήσεως, 26a7)¹⁷².

¹⁷¹ Vejamos o trecho:

οὔτε γὰρ ἐν δίκῃ οὔτ' ἐν πολέμῳ οὔτ' ἐμὲ οὔτ' ἄλλον οὐδένα δεῖ τοῦτο μηχανᾶσθαι, ὅπως ἀποφεύξεται πᾶν ποιῶν θάνατον.

Pois nem numa causa, nem numa guerra, não se deve – nem eu, nem nenhum outro – maquirar isto: de tudo fazer para escapar da morte. (38e5-39a1).

¹⁷² No “interrogatório”, Sócrates, em determinado momento, enfatiza que Meleto nunca teve o interesse de compreendê-lo, dando a entender que somente no tribunal é que eles estão se conhecendo melhor:

σὺ δὲ συγγενέσθαι μὲν μοι καὶ διδάξαι ἔφυγες καὶ οὐκ ἠθέλησας, δεῦρο δὲ εἰσάγεις, οἱ νόμος ἐστὶν εἰσάγειν τοὺς κολάσεως δεομένους ἄλλ' οὐ μαθήσεως.

Mas conviver comigo e me ensinar você evitava e nunca quis – e agora me convoca até aqui, aonde a lei manda convocar os que precisam de castigo, não de ensino... (26a4-7).

Ante esse conjunto de violências que normalmente seriam apavorantes para os oradores, Sócrates tem uma atitude, no mínimo, idiossincrática, qual seja: ele não se abala no tribunal. É interessante notar que, apesar da intimidação, Sócrates nunca parou de efetivar sua atividade. E, neste sentido, mesmo tendo ciência acerca dos eventuais problemas de estar naquele espaço, Sócrates atenta, em momento posterior da arguição, para o fato de que a divindade não lhe fez qualquer “sinal” (σημεῖον, 40b1) de oposição durante todo o julgamento – quer fosse em “ato” (ἔργῳ, 40b5), quer fosse em “discurso” (λόγῳ, 40b5) –, desde o momento em que ele decide subir para o tribunal até o ápice da apresentação da defesa propriamente dita (40a2-c3). E, ainda que ao final Sócrates tenha sido condenado, subsiste no enredo uma sensação paradoxal de final feliz, posto que Platão faz subentender que, no plano de Hades, o protagonista teria uma vida melhor em comparação com a que ele tinha em Atenas (40e8-41c7).

Cabe, portanto, compreender os fatores pelos quais Sócrates adota essa atitude peculiar que, em tese, vai contra a lógica do gênero judiciário: aquela fundamentada na interpretação de que o homem bem-aventurado é o que obtém a vitória sobre o litígio – e não o contrário. Para além da diferença de como o próprio Sócrates encara a morte em comparação com os demais cidadãos¹⁷³, o outro parâmetro relevante para compreender as

Ao empreender essa divisão entre “castigo” e “ensino”, Sócrates, analogamente, está se distanciando daquela posição consagrada de Meleto mencionada no primeiro capítulo. Assistimos, anteriormente, à ideia geral de que instituições democráticas e seus representantes eram capazes de educar os jovens, tornando-os melhores, concepção esta defendida por Meleto visando, ao mesmo tempo, desqualificar Sócrates. Pois bem: salientamos também naquela altura uma nota, tomando como base o estudo de Ober (2001, p. 180-181), o qual, por sua vez, enxerga na visão posta na boca de Meleto uma posição consagrada da Oratória Ática. Dentre alguns estímulos de o acusador defender essa visão, um fundamenta-se na capacidade punitiva das instituições: ora, especialmente o tribunal, por deter, de modo legal, o monopólio do uso da força, consegue castigar as ações de homens maldosos. No entanto, neste contexto, Sócrates não compreende que o tribunal educa por diversas razões, quais sejam: (i) porque acredita que os próprios juízes, os atores principais daquele palco, não são virtuosos; (ii) porque, em sua lógica, se os juízes não são virtuosos, uma vez que não desempenham bem suas atividades, logo eles não poderiam ensinar os jovens à virtude; e (iii) tem a ver com a própria dúvida de Sócrates presente em outros diálogos, aquela atinente ao tema da virtude ser ou não ensinada, a qual, muitas vezes, ele opta pela resposta negativa, compreendendo que algo tão divino e precioso como a virtude não pode ser ensinada.

¹⁷³ Uma das alegações da atitude idiossincrática do réu tem a ver com as suas concepções sobre a vida após a morte. No que se pode observar textualmente, no contexto da “digressão” (28b3-34b5), Sócrates questiona a certeza da maioria dos varões em considerar a morte como fenômeno essencialmente ruim. De modo coerente com a sua própria “declaração de ignorância”, o réu afirma o seguinte:

<p>τὸ γὰρ τοὶ θάνατον δεδιέναι, ὃ ἄνδρες, οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ δοκεῖν σοφὸν εἶναι μὴ ὄντα: δοκεῖν γὰρ εἰδέναι ἐστὶν ἃ οὐκ οἶδεν. οἶδε μὲν γὰρ οὐδεὶς τὸν θάνατον οὐδ’ εἰ τυγχάνει τῷ ἀνθρώπῳ πάντων μέγιστον ὄν τῶν ἀγαθῶν, δεδίασι δ’ ὡς εὖ εἰδότες ὅτι μέγιστον τῶν κακῶν ἐστὶ.</p>	<p>Porque naturalmente, varões, temer a morte não é outra coisa senão parecer que se é sábio, quando não se é – pois é parecer que se sabe o que não se sabe... Mas a morte, ninguém sabe se acaso não é o maior de todos os bens para o homem – porém a temem como se soubessem ser o maior dos males! (29a4-b1)</p>
---	---

Depois, já para o final da *Apologia* (40c4-41c7), Sócrates conjectura duas respostas sobre a morte, ambas longe de uma conotação negativa apreendida pela maioria dos varões: (i) a morte pode ser apenas um sono calmo; ou

atitudes do protagonista encontra-se contido no segundo discurso (35e1-38b9), instante em que as sentenças dos juízes já foram emitidas, cabendo a Sócrates apenas propor a contrapena (ἀντιτίμησις). Ali, Platão apresenta vários tipos de penalidade. De imediato, externa, como de praxe, a deliberação do colegiado, cujo teor enunciava que o réu deveria ser sentenciado à pena de morte (36b3). Em seguida, Platão expõe as outras possíveis sanções que o tribunal poderia imputar sobre o réu, as mencionadas são: (i) Sócrates ser preso, tornando-se servo da autoridade dos Onze (37c1-2)¹⁷⁴; (ii) Sócrates também ser preso, mas conseguindo posteriormente se tornar livre após o pagamento de uma multa (37c2-3); e, por fim, (iii) Sócrates ser exilado (37c4). Além dessas, em cena precedente da *Apologia*, Platão também alude que o tribunal poderia penalizar Sócrates com base na pena de atimia (30d3), cujo efeito prático é a perda dos direitos políticos do cidadão condenado.

Em meio a este conjunto de penas assinaladas, em determinado momento, Sócrates propõe ser alimentado pela cidade no Pritaneu (36d1-37a1). Nós, leitores, poderíamos indagar como é que um réu pode reivindicar um prêmio diante de um tribunal que o condenou. Um leitor dotado de informações históricas poderia igualmente realizar um outro tipo de questionamento: como Sócrates, visto como antidemocrático por uma parcela significativa dos varões, tem a audácia de querer ser alimentado em um dos locais que simbolizam a honra dos heróis da cidade, especialmente daqueles que tombaram em nome do regime democrático? À primeira vista, se não nos acautelarmos, pode parecer que Sócrates estaria apenas provocando os juízes, nos moldes de um erístico, uma vez que já fora condenado, não tendo, portanto, mais nada a perder, restando-lhe apenas uma leve possibilidade de alteração de pena. Não obstante, tal como em qualquer situação dramática em Platão, não podemos olhar por essa cena tendo em conta que Sócrates é um réu comum, que guia suas ações visando apenas ser absolvido e, quando não lhe vem a absolvição, sente-se livre para ser dono de seu discurso, alfinetando, por meio de palavras, aqueles que lhe prejudicaram. Já vimos, por meio das inversões de *topoi*, que esse modelo de convencimento não coaduna com os valores morais da *Apologia*, na medida em que Sócrates não está preocupado com o convencimento a todo custo. Seja absolvido, seja condenado, isto é, independentemente dos resultados, Sócrates tem uma missão maior que ultrapassa quaisquer posicionamentos dos

(ii) a morte pode ser a oportunidade de o homem conviver no Hades com homens ilustres da Grécia. Neste contexto, Platão já introduz temas que serão evidentemente mais aprofundados em outros diálogos (*Górgias*, *Fédon* e *República*), tais como suas diferentes visões acerca do Além e o debate sobre a imortalidade da alma no plano do mundo suprassensível. Assim, ainda que os juízes quisessem lhe prejudicar, Sócrates acaba, de certo modo, tornando-se uma figura inimputável ao não considerar a morte como um fato maléfico, na medida em que não compreende o fim da vida como uma punição.

¹⁷⁴ Para saber mais sobre o papel institucional dos Onze, cf. Aristóteles, *Constituição de Atenas*, 52.11.

juízes ali presentes.

Ao olharmos mais calmamente a argumentação no segundo discurso (35e1-38b9), é possível perceber que a atividade protréptica pode ser o principal motivo de Sócrates não sugerir uma pena – e sim um prêmio. Isso se deve ao fato de que Sócrates, no decorrer da *Apologia*, tem consciência de sua bondade, autointitulando-se “benfeitor” (εὐεργέτη, 36d4) da cidade. A ideia de benfeitoria se relaciona diretamente com a sua missão filosófica. Sócrates recorda que abordava cada cidadão, exortando-o a não se preocupar com vantagens pessoais, aquelas que normalmente são ganhas a partir da participação do indivíduo nos negócios da cidade; ante essa ação, para o réu é mais necessário o ateniense voltar-se para si, ou melhor, para o “cuidado de si” (*epimeleia heautou*), aspirando, nesse movimento pedagógico, ser o “melhor” (βέλτιστος, 36c7) e o “mais sensato” (φρονιμώτατος, 36c7) na vida. Então, somente após ter regularizado a vida em prol da melhoria na alma é que o próximo passo é possível, aquele em que todo ateniense se vê envolvido: participar da política da cidade, atuando de modo qualitativo, fazendo diferença na comunidade na medida em que delibera sobre as coisas guiado pela justiça – e não pelo proveito pessoal. Como aponta Thomas West, toda essa argumentação lembra muito a analogia do homem/cidade presente na *República*¹⁷⁵. Assim, não há uma cidade justa se o homem não for justo. Ambos precisam andar em harmonia, a fim de que assim surja um corpo cívico virtuoso. É daí, então, que advém o motivo do prêmio, pois em uma cidade justa com cidadãos justos, o resultado só pode ser a felicidade. Tal como Sócrates acrescenta posteriormente, quando justifica merecer ser alimentado no Pritaneu, sobretudo se comparado a qualquer outro varão vencedor de alguma modalidade olímpica. Ele afirma: “Porque esse faz vocês parecerem felizes, enquanto eu, *serem* [...]” (ὁ μὲν γὰρ ὑμᾶς ποιεῖ εὐδαίμονας δοκεῖν εἶναι, ἐγὼ δὲ εἶναι [...]), 36d9-e1).

¹⁷⁵ Acrescenta West (1979, p. 211) em sua análise sobre o segundo discurso (35e1-38b9) da *Apologia*: “But here he adds that he urges his listeners not to care for the things of the city until they care for ‘the city itself’. Socrates thereby draws a parallel between man and the city. ‘The city itself’, the true essence soul of the city, may be said to be its *politeia* or regime. Before one cares for the ‘things of the city’ – its freedom and empire – one must care for the regime of the city, how it will be the best possible. The city’s political order, whether it be a democracy, oligarchy, or monarchy, must submit to the same kind of Socratic examination that investigates the order of the so The *Republic* shows how Socrates cares for ‘the city itself’ investigating the various kinds of regimes and considering the merits and demerits. In effect, Socrates exhorts his listeners to become dialecticians and political philosophers. Such is benefaction to the citizens”. [Tradução: Mas aqui ele acrescenta que exorta os seus ouvintes a não se preocuparem com as coisas da cidade até que cuidem da ‘própria cidade’. Sócrates traça assim um paralelo entre o homem e a cidade. ‘A própria cidade’, a verdadeira essência da cidade, pode ser considerada a sua *politeia* ou regime. Antes de cuidar das ‘coisas da cidade’ – sua liberdade e império – é preciso cuidar do regime da cidade, de como ele será o melhor possível. A ordem política da cidade, seja ela uma democracia, uma oligarquia ou uma monarquia, deve submeter-se ao mesmo tipo de exame socrático que investiga a ordem da sociedade. A *República* mostra como Sócrates cuida da ‘própria cidade’, investigando os vários tipos de regimes e considerando os méritos e deméritos. Com efeito, Sócrates exorta os seus ouvintes a tornarem-se dialéticos e filósofos políticos. Tal é o benefício para os cidadãos”].

Tendo como lembrete todas essas proposições, o réu enfatiza que não prejudicou “voluntariamente” (ἐκὼν εἶναι, 37a5) qualquer ateniense. Ao contrário, Sócrates acredita que por ter trabalhado pelo bem da cidade, divulgando a filosofia em cada canto da comunidade, merece ser alimentado no Pritaneu. Ao olhar por esse ângulo, podemos conjecturar que a única resposta que Platão poderia fazer Sócrates oferecer era a de ser alimentado no Pritaneu. Platão não poderia fazer com que seu personagem externasse outra resposta, pois, caso enunciasse qualquer outra coisa que não fosse o prêmio, Platão daria a entender que a atividade filosófica de Sócrates causou dano à cidade. E sabemos que na *Apologia*, a filosofia não pode causar dano na medida em que ela é uma atividade délfica, pautada na virtude e indissociada da justiça. É precisamente nesse sentido que Sócrates se torna novamente uma figura inimputável. Logo, sendo bom, agindo como bom e pensando como bom, Sócrates tem ciência de que merece com justiça seu prêmio.

Com tal personalidade durante a “guerra” forense, Platão, uma vez mais, faz Sócrates se enquadrar nos padrões dos heróis lendários. Dadas a hostilidade e a persistência, sua atividade investigativa com os supostos “sábios” da cidade é comparada aos trabalhos de Hércules (22a6-7)¹⁷⁶. Em razão do apreço inegociável pela “virtude/excelência” (ἀρετή) e pela coragem durante toda vida, sua “descrição de caráter” (ἠθοποιῶ) rememora o modelo de Aquiles¹⁷⁷. Em virtude da vida decorrida no plano sensível guiada pela justiça, Sócrates, no

¹⁷⁶ Como ressaltam Miller e Platter (2012, p. 49): “Socrates casts himself as a latter-day Heracles, whose labors are commonly described in Greek literature as πόννοι. Note the alliteration. The comparison to Heracles is important for the way that Socrates presents his quest. He could, after all, quit here, having asserted that in his experience, those with the best reputation for wisdom were frequently found wanting. By styling himself a Heracles, however, a single encounter will not be enough, and instead he presents his experience as a *series* of labors: politicians, poets (the traditional source of didactic moral reflection), and craftsmen (a group likely to have been well represented on the jury due to the proximity of their jobs in the agora to the court). The result of this series is that the critique of the politicians, traditional targets of invective in comedy and elsewhere, expands to include the entire city. Socrates will come back to this topic later in a famous metaphor in which he compares himself to a stinging fly that keeps a noble but lazy horse (Athens) from dozing its life away (30e)”. [Tradução: “Sócrates se apresenta como um Hércules dos últimos dias, cujos trabalhos são comumente descritos na literatura grega como πόννοι. Observe a aliteração. A comparação com Hércules é importante pela forma como Sócrates apresenta sua busca. Ele poderia, afinal, desistir aqui, tendo afirmado que, em sua experiência, aqueles com a melhor reputação de sabedoria eram frequentemente considerados deficientes. Ao se intitular um Hércules, porém, um único encontro não será suficiente, e ele apresenta sua experiência como uma série de trabalhos: políticos, poetas (fonte tradicional de reflexão moral didática) e artesãos (grupo que provavelmente foi bem representado no júri devido à proximidade de seus empregos na ágora com o tribunal). O resultado dessa série é que a crítica aos políticos, alvos tradicionais de invectivas na comédia e fora dela, expande-se para toda a cidade. Sócrates retornará a esse tópico mais tarde, em uma famosa metáfora na qual ele se compara a uma mosca que ferroa e impede um cavalo nobre, mas preguiçoso (Atenas), de cochilar (30e)”].

¹⁷⁷ Além disso, tomando como base de reflexão o trabalho de Parry (1989, p. 6), é curioso pensar que o príncipe dos mirmidões pode ser classificado como o único herói homérico que não aceita a linguagem comum do mundo que lhe cerca, observando nela uma não correspondência com a realidade; por justamente possuir essa cosmovisão, Aquiles empreende perguntas a seu mundo cujas respostas não são solucionadas, bem como exige dessa sociedade tarefas que não serão cumpridas. Se tomarmos essa análise de Parry como plausível, podemos extrair dessa descrição de Aquiles o outro motivo que fundamenta a comparação que Platão faz desse guerreiro a Sócrates: haja vista que, tal como o herói homérico, o personagem da *Apologia* não aceita pacificamente a

plano de Hades, só poderá juntar-se a nomes diretamente associados ao mundo épico, dentre os quais se arrolam no texto as figuras paradigmáticas de Minos, Radamante, Éaco, Triptólemo, Orfeu, Museu, Hesíodo, Homero, Palamedes, Ajax Telamônio, Agamênon, Odisseu e Sísifo. E, por fim, por proferir sinceramente que merecia ser alimentado no Pritaneu, Sócrates atua homologamente ao guerreiro homérico, o qual, por seu turno, após ter participado de tantas batalhas, exercendo seriamente a sua atividade em nome da comunidade e dos deuses, espera como reconhecimento a retribuição devida, o *géras*, o famoso butim de guerra, brindando, desse modo, ainda em vida, a honra (*timé*) que lhe compete.

Assim sendo, Platão retoma na *Apologia* o código da nobreza cavaleiresca. Neste contexto, o homem que se encontra munido dos respectivos valores dos antepassados não mede esforços para cumprir o seu objetivo firmado na *ἀρετή*, mesmo que todo esforço traga-lhe de presente a morte. O filósofo, tal como o guerreiro de outrora, posta-se diante do divino e é aconselhado a cumprir um caminho; após algum tempo, aceita o propósito e o segue de modo firme, independentemente da realidade perigosa que o ronda, não lhe sendo permitido parar de filosofar, dado que tal atividade não é somente uma mera vontade individual e terrena, trata-se também de uma missão imposta pela divindade, a qual sobrepõe em força e em sabedoria qualquer arbítrio humano. Como resultado, Sócrates assume o risco de continuar filosofando em Atenas, na medida em que compreende o perigo de realizar a atividade filosófica, uma questão efêmera se comparada ao perigo de não ser uma boa pessoa para a cidade.

linguagem do mundo democrático no qual se insere, oferta interrogações para as quais não consegue obter respostas, e exige de Atenas obrigações que, por diversas razões, não serão cumpridas. Ambos, portanto, aproximam-se a partir da noção de inconformidade.

CONCLUSÃO

Por tudo o que foi expresso até o momento, a conclusão geral do nosso trabalho pode ser descrita sob a seguinte perspectiva: a exigência de defender Sócrates obriga Platão a expor pormenorizadamente a vida do protagonista. Tal detalhamento, à primeira vista, parece ser apenas uma convenção do gênero judiciário. Contudo, após releituras, é possível perceber que esse recurso guarda um valor filosófico inestimável, a partir do momento em que o leitor se dá conta de que toda “ação” (ἔργον) apresentada por Sócrates guarda por detrás uma harmonia com sua “palavra” (λόγος). Por meio dessa afinação, Platão consegue na *Apologia* explicar suas ideias filosóficas com base na prática de Sócrates na cidade, sem recorrer a “métodos rigorosos” típicos de estudiosos modernos que se dedicaram a analisar sua obra.

A título de exemplo, tomemos o caso do episódio do Oráculo de Delfos (20c4-24b2). Do ponto de vista da recepção, notamos que muitos estudiosos enxergam nesse momento uma base informativa para compreender o chamado “método socrático” – conhecido também pelo nome de *elenchos* (ἔλεγχος) –, extraíndo daí estruturas lógicas provindas da filosofia analítica a fim de compreender como era a forma de abordagem de Sócrates perante seus interlocutores. Todavia, se olharmos do ponto de vista do “quadro interno”, identificamos que Platão não recorre a um “método” para explicar a atividade socrática na cidade. Platão utiliza uma linguagem mais simples, expondo ao leitor uma “narração” (διήγησις) na qual Sócrates surge dialogando e interrogando determinadas figuras sapienciais de Atenas.

O vocabulário empregado por Platão faculta à estrutura argumentativa da obra um sentido de “movimento do cotidiano”, apresentando Sócrates como andarilho pela cidade, tal como podemos verificar neste trecho a seguir: “Mas é preciso que eu exponha para vocês minha perambulação, que foi como enfrentar certos trabalhos só para que a adivinhação se tornasse irrefutável para mim...” (δεῖ δὴ ὑμῖν τὴν ἐμὴν πλάνην ἐπιδειῖξαι ὥσπερ πόνους τινὰς πονοῦντος ἵνα μοι καὶ ἀνέλεγκτος ἡ μαντεία γένοιτο, 22a6-8).

Esse “movimento do cotidiano” permanece em outras passagens, vejamos: (i) “Por isso, então, ainda agora circulando, investigo e interrogo em conformidade com o deus – se penso que alguém, seja dos cidadãos, seja dos estrangeiros, é sábio” (ταῦτ' οὖν ἐγὼ μὲν ἔτι καὶ νῦν περιῶν ζητῶ καὶ ἐρευνῶ κατὰ τὸν θεὸν καὶ τῶν ἀστῶν καὶ ξένων ἂν τινα οἶωμαι σοφὸν εἶναι: καὶ ἐπειδὴν μοι μὴ δοκῆ, 24b4-7); (ii) “Nenhuma outra coisa faço enquanto circulo a não ser persuadir, tanto os mais jovens quanto os mais velhos dentre vocês” (οὐδὲν γὰρ ἄλλο πράττων ἐγὼ περιέρχομαι ἢ πείθων ὑμῶν καὶ νεωτέρους καὶ πρεσβυτέρους, 30a7-8); (iii) “Talvez possa parecer estranho que em particular eu dê esses conselhos – enquanto vou

circulando – e atue além da conta” (ἴσως ἂν οὖν δόξειεν ἄτοπον εἶναι, ὅτι δὴ ἐγὼ ἰδίᾳ μὲν ταῦτα συμβουλεύω περιῶν καὶ πολυπραγμονῶ, 31c4-5).

A partir das evidências textuais, é possível verificar o modo como a filosofia socrática não se dá por meio de seguidas proposições lógicas que sustentam uma tese geral, homólogas a um tratado; ao contrário, ela desabrocha como “atividade” (πρᾶγμα, 20c5). Não nos causa estranheza, portanto, que uma palavra tão central como φιλοσοφία (ou seja, em sua forma de substantivo feminino) não seja mencionada textualmente: no lugar dela, Platão prefere utilizar verbos detentores do mesmo radical (φιλοσοφούντων, 23d4-5; φιλοσοφούντά, 28e5; φιλοσοφεῖν, 29c8; φιλοσοφῶν; 29d5), a fim de tonificar a ideia de que a filosofia, na *Apologia*, é um jeito peculiar de viver dentro da cidade.

É fortemente com base nessa inseparabilidade entre teoria e prática que julgamos encontrar os elementos protrépticos da *Apologia*. A justificativa da inferência consiste em um simples fato, a saber: a maioria das obras protrépticas da Antiguidade apresentou projetos educacionais na qualidade de modos de vida. Daí emana novamente a importância de interpretar Sócrates como “modelo” (παράδειγμα, 23b1). Ao posicionar o réu sob essa ordem, Platão está assinalando que o personagem detém determinado caráter que deve ser reproduzido pelo restante dos atenienses, posto que é pelo “paradigma” que se irradia o exemplo – e não o contrário. E por que deveria ser reproduzido? Porque aquele que é o “modelo” somente carrega tal título por ser virtuoso, por ser munido de alguma excelência que não se encontra facilmente em outros mortais. Assim era no tempo dos heróis homéricos, assim parece continuar no tempo dos filósofos. No caso da *Apologia*, a distinção pode ser vista de diferentes maneiras, vejamos.

Enquanto a “maioria” (*hoi polloi*) utiliza uma forma de retórica forense que teoricamente segue à risca os esquemas persuasivos dos oradores a fim de tanto livrá-los das condenações quanto para prejudicar seus adversários (17a1-18a6; 34b6-c7); Platão inverte os *topoi* no plano do “quadro textual”, fazendo também com que Sócrates expresse uma forma de argumentação cuja meta principal não é ser absolvido e, muito menos, prejudicar uma outra pessoa, longe disso: ele realiza um benefício para o interlocutor, provocando-o a buscar por mais conhecimento a partir do momento em que este admite a fraqueza de seu saber.

Enquanto a “maioria” (*hoi polloi*) adorava os poetas e sua função educativa (18a7-e4); Platão desabriga os efeitos deletérios desse grupo, ao esclarecer como uma geração educada por Aristófanes cometeu diversas injustiças na cidade, dentre as quais, a mais famosa revela-se na própria condenação de Sócrates.

Enquanto a “maioria” (*hoi polloi*) está demasiadamente apegada ao plano sensível, preocupados tanto com o corpo quanto com o dinheiro; Platão faz Sócrates reorganizar as ordens de prioridade, transformando a preocupação com a alma na fonte primária da virtude, da qual derivam todos os outros bens humanos (30a7-b4).

Enquanto a “maioria” (*hoi polloi*) imagina que o regime democrático seja um caminho natural para virtude; Platão questiona essa ideia, destacando como o *daímon* desadmoestou Sócrates de participar ativamente na política, pois caso o personagem tivesse desempenhado tais cargos, seria obrigado a agir ilegalmente, não sendo benéfico nem para si mesmo e tampouco para cidade (31c4-32a3).

Enquanto a “maioria” (*hoi polloi*) não age virtuosamente em razão do comportamento do coletivo (32a9-c3; 32c3-e1); Platão, por seu turno, faz Sócrates praticar a justiça, ainda que tais atos sejam destoantes do senso da maioria, pois acredita que para o homem bom, o bem sempre lhe espera, tanto na vida como na morte.

Enquanto a “maioria” (*hoi polloi*) vivencia o medo da morte; Platão reformula essa ideia, evidenciando que a morte não é suficiente para eliminar a filosofia, fazendo com que Sócrates continue a filosofar no Além, submetendo à inspeção os “jurados de verdade” (*ἀληθῶς δικαστάς*, 41a2), além de tantos outros nomes mitológicos, encontrando, assim, naquele espaço suprassensível, a esperança da “felicidade” (*εὐδαιμονίας*, 41c4).

Obviamente, a singularidade de Sócrates sobre os demais não surge de graça. A *paideia* que ele representa demanda uma série de exigências, tanto de cunho moral quanto intelectual, que versa sobre a capacidade de ser corajoso, de realizar o bem, de praticar o diálogo, de ter apreço pela “sabedoria negativa”, tal como resta evidente em nossa análise empreendida no segundo capítulo. Além disso, como Sócrates exerce uma função paradigmática, Platão toma o devido cuidado ao abordar na *Apologia* situações da cidade que podem atrapalhar as pessoas decididas a imitarem essa forma de vida do réu. Seja pelo cenário tumultuoso, seja pelo interesse da maioria dos cidadãos em se preocupar primeiramente com cargos e com reconhecimento do que com a virtude, ou ainda, seja pelo próprio tempo cronometrado da clepsidra como elemento impeditivo ao pensamento acurado, e, por fim, seja pelas constantes punições como forma até de pedagogia, estes são todos exemplos – que assistimos, em sua maioria, no terceiro capítulo – de como visualizar o exercício da filosofia enquanto atividade difícil, e, no limite, até perigosa, quando conjugada aos preceitos institucionais da democracia ateniense.

Diante dessas ponderações, se entendermos que um texto de modalidade protréptica precisa, idealmente, realizar quatro funções discursivas – (i) apresentar os possíveis

adversários paidêuticos da filosofia; (ii) defender uma ideia educacional; (iii) expor os requisitos que um discípulo, em princípio, deveria ter a fim de prosseguir de maneira adequada na filosofia; (iv) identificar as dificuldades que aquele que escolhe esse modo de vida vai enfrentar na cidade –, então, somos obrigados a considerar que é por meio das ações, constituídas de alta reflexividade, a maneira pela qual Platão conseguiu transformar um texto forense em obra protréptica. Isso porque (i) Sócrates retrata os acusadores da *Apologia*, especialmente Aristófanes, como um educador que incentivou diversas gerações a odiar a filosofia; (ii) na medida em que Sócrates necessita defender seu modo de vida, sincronicamente, o personagem acaba exortando a filosofia, uma vez que a educação para os antigos é um modo existencial (praticado no cotidiano); (iii) Sócrates, ao contar sua versão de passado, descreve detalhes de como se comportava na cidade em diferentes oportunidades, fosse em momento de guerra, fosse em momento de paz, dando margem para o leitor perceber quais eram as exigências vitais para o indivíduo se tornar filósofo em Atenas; e, por fim, (iv) as observações citadas no parágrafo anterior e retratadas detalhadamente no capítulo III dão mostras de como o homem deve estar ciente dos perigos que lhe aguardam ao adotar um modo de vida parecido com o de Sócrates.

É nesse sentido que o gênero judiciário, quando inserido intertextualmente no gênero Σωκρατικοί λόγοι, exerce uma nova tarefa para o fortalecimento do aspecto protréptico da obra. A causa disso deriva primeiramente do elemento poético do gênero Σωκρατικοί λόγοι, municiado de sucessivas ações ordenadas que, em seu conjunto, transformam-se em um enredo. É precisamente com base nessa dinâmica do gênero ao qual Platão pertencia que são operadas as funções miméticas do texto, dado que a audiência consegue extrair exemplos de como se comportar na cidade a partir das exposições dos comportamentos dos homens ora dramatizados. Adiciona-se a esse elemento o fato de que o gênero judiciário engendra uma estrutura discursiva polarizada, a qual impele o orador a dizer objetivamente as ações que perpetrado pela cidade.

Por essa razão, a *Apologia* é uma composição protréptica, pois a junção de gêneros a torna mais didática, posto que cada abstração apresentada, preserva, na retaguarda, um exemplo calcado nos atos de Sócrates. Eis um belo convite à filosofia!

REFERÊNCIAS

- ADKINS, Arthur. *Merit and Responsibility a Study in Greek Values*. London: Oxford University Press, 1960.
- ALLEN, Reginald E. *Socrates and legal obligation*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980.
- ANTIPHON; ANDOCIDES. *Against the Stepmother, The Tetralogies (First Tetralogy, Second Tetralogy, Third Tetralogy), On the Murder of Herodes, On the Chorus Boy, Fragment 1 (On the Revolution); On the Mysteries, On His Return, On the Peace with Sparta, Against Alcibiades*. Translation Michael Gagarin, Douglas M. Macdowell. Austin: University of Texa Press, 1998.
- ARISTÓFANES. *As Aves*. Tradução Maria de Fátima Sousa Silva. Lisboa: Edições 70, 2006.
- ARISTÓFANES. *As Nuvens*. Tradução Gilda Maria Reale Starzynski. São Paulo: Difel, 1967.
- ARISTÓFANES. *As Rãs*. Tradução Maria de Fátima Sousa Silva. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014.
- ARISTOPHANES. *Clouds, Women at the thesmophoria, Frogs*. Translation Stephen Halliwell. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- ARISTOPHANES. *Clouds*. Translation Ian Johnston. Ohio: Faenum Publishing, 2017.
- ARISTÓTELES. *Constituição de Atenas*. Tradução Francisco Murari Pires. São Paulo: Hucitec, 1995.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2015.
- ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015. (Coleção Folha. Grandes nomes do pensamento, v. 1).
- BAILLY, Anatole. *Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, 1903.
- BERS, Victor. Dikastic “Thorubos”. *History of Political Thought*, Exeter, v. 6, n. 1-2, p. 1-15, 1985.
- BLONDELL, Ruby. *The play of character in Plato's dialogues*. New York: Cambridge University Press, 2002.
- BRANDÃO, Jacyntho Lins. Pregar a convertidos: qual o gênero da Apologia de Sócrates. *Kléos*, Rio de Janeiro, v. 19, p. 137-151, 2015.
- BRICKHOUSE, Thomas C.; SMITH, Nicholas D. *Routledge philosophy guidebook to Plato and the trial of Socrates*. London: Routledge, 2004.

BRICKHOUSE, Thomas C.; SMITH, Nicholas D. *Socrates on Trial*. New York: Oxford University Press, 1990.

BRUNA, Jaime. *Teatro grego*. São Paulo: Cultrix, 1964.

BURNET, John (Ed.). In: PLATO. *Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*. Oxford: Clarendon Press, 1924.

CAIN, Rebecca Bensen. *The Socratic Method: Plato's use of philosophical drama*. Nova York: A&C Black, 2007.

CARAWAN, Edwin. The trial of the Arginousai generals and the dawn of judicial review. *Dike*, Milan, v. 10, n. 1, p. 19-56, 2007.

CASERTANO, Giovanni. *Os pré-socráticos*. São Paulo: Loyola, 2011.

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1968.

CHARALABOPOULOS, Nikos G. *Platonic drama and its ancient reception*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

CLAY, Diskin. The Origins of the Socratic Dialogue. In: VANDER WAERDT, Paul A. (Ed.). *The Socratic Movement*. Ithaca: Cornell University Press, 1994. p. 23-47.

COLAIACO, James A. *Socrates against Athens: Philosophy on trial*. New York: Routledge, 2001.

COLLINS II, James Henderson. *Exhortations to philosophy: the protreptics of Plato, Isocrates, and Aristotle*. Nova York: Oxford University Press, 2015.

CORNFORD, Francis McDonald. *Antes e depois de Sócrates*. Tradução Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CURD, Patricia. *Anaxagoras of Clazomenae: fragments and testimonia: a text and translation with notes and essays*. Toronto: University of Toronto Press, 2010.

DEMOSTHENES. Against Aphobus I. Translation Douglas Maurice Macdowell. In: GAGARIN, Michael (Ed.). *Speeches from Athenian law*. Austin: University of Texas Press, 2011. p. 300-319.

DEMOSTHENES. Against Conon. Translation Victor Bers. In: BERS, Victor (Ed.). *Demosthenes, Speeches 50-59*. Austin: University of Texas Press, 2003. p. 66-80.

DEMOSTHENES. Against Eubulides. Translation Victor Bers. In: BERS, Victor (Ed.). *Demosthenes, Speeches 50-59*. Austin: University of Texas Press, 2003. p. 107-128.

DORION, Louis-André. *Compreender Sócrates*. Tradução Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2011.

DOVER, Kenneth James. *Clouds, edited with introduction and commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1968.

DOVER, Kenneth James. *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*. Hackett Publishing, Berkeley: University of California Press, 1974.

ERLER, Michael. *Platão*. Tradução Enio Paulo Giachini. São Paulo: Annablume Clássica, 2012.

ÉSQUINES. *Contra Ctesifonte*. Tradução Jaime Bruna. In: BRUNA, Jaime (Ed.). *Eloquência grega e latina*. São Paulo: Cultrix, 1968. p. 84-138.

FINLEY, Moses I. Authority and Legitimacy in the Classical City-state. *Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filosofiske Meddelelser* 50:3. Copenhagen: Munksgaard, 1982. p. 1-23.

GIANNOPOULOU, Zina. *Plato's Theaetetus as a Second Apology*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

GRIFFITH-WILLIAMS, Brenda. Social norms and the legal framework of forensic narratives in disputed inheritance claims. In: EDWARDS, Mike; SPATHARAS, Dimos (Eds.). *Forensic Narratives in Athenian Courts*. Routledge, 2019. p. 55-69.

GRIMAL, Pierre. *Dicionário da mitologia grega e romana*. Tradução Victor Jabouille. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

GRIMALDI, William. *Aristotle, Rhetoric I: a commentary*. New York: Fordham University Press, 1980.

HACKFORTH, Reginald. *The Composition of Plato's Apology*. Cambridge: University Press, 1933.

HANSEN, Mogens Herman. *The Athenian democracy in the age of Demosthenes: structure, principles, and ideology*. Translation John Anthony Crook. Norman: University of Oklahoma Press, 1999.

HERODOTUS. *The Histories*. Translation Alfred Denis Godley. Cambridge: Harvard University Press, 1920.

HOMERO. *Ilíada*. Tradução Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

HUNTER, Richard Lawrence. *Plato and the traditions of ancient literature: the silent stream*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

HYPÉRIDES. *Against Athenogenes*. Translation Craig Cooper. In: GAGARIN, Michael (Ed.). *Speeches from Athenian law*. Austin: University of Texas Press, 2011. p. 333-345.

ISOCRATES. Against Lochites. Translation David Mirhady. In: GAGARIN, Michael (Ed.). *Speeches from Athenian law*. Austin: University of Texas Press, 2011. p. 110-114.

JAEGER, Werner. *A formação do homem grego*. Tradução Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

JEBB, Richard. *The attic orators from Antiphon to Isaeos*. Cambridge: Cambridge University Press, v. ii, 1876.

JORDAN, Mark D. Ancient philosophic protreptic and the problem of persuasive genres. *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric, California*, v. 4, n. 4, p. 309-333, 1986.

KAHN, Charles. *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KENNEDY, George. *On rhetoric: a theory of civic discourse*. New York: Oxford University Press, 2006.

KENNEDY, George. *The art of persuasion in Greece*. New Jersey: Princeton University Press, 1963.

KERFERD, George Briscoe. *O Movimento Sofista*. Tradução Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

KERFERD, George Briscoe. The image of the wise man in Greece in the period before Plato. In: VERBEKE, Gérard; BOSSIER, Fernand (Eds.). *Images of man in ancient and medieval thought: studia Gerardo Verbeke ab amicis et collegis dicata*, 1976. p. 17-28.

KIRK, Geoffrey S.; RAVEN, John Earle; SCHOFIELD, Malcolm. *Os filósofos pré-socráticos*. Tradução Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

KLOOSTER, Jacqueline. A Speaker of Words and Doer of Deeds: the Reception of Phoenix' Educational Ideal. In: KLOOSTER, Jacqueline; VAN DEN BERG, Baukje (Eds.). *Homer and the Good Ruler in Antiquity and Beyond*. Leiden; Boston: Brill, 2018. p. 65-85.

KONSTAN, David. Socrates in Aristophanes' Clouds. In: MORRISON, Donald R (Ed.). *The Cambridge Companion to Socrates*. New York: Cambridge University Press, 2011. p. 75-90.

LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UnB, 2008.

LANE, Melissa S. *Method and politics in Plato's Statesman*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

LICURGO. *Oração Contra Leócrates*. Tradução José António Segurado e Campos. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos; Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.

LIMA, Paulo Butti de. *Platão: uma poética para a filosofia*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2004.

LÍSIAS. Contra Eratóstenes. Tradução Jaime Bruna. In: BRUNA, Jaime (Ed.). *Eloquência grega e latina*. São Paulo: Cultrix, 1968. p. 23-37.

LOPES, Daniel Rossi Nunes. *O filósofo e o lobo: filosofia e retórica no Górgias de Platão*. 2008. 467 p. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, 2008. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/418324?guid=1645104247126&returnUrl=%2fr>. Acesso em: 27 jan. 2023.

LYSIAS. Against Panleon. Translation Stephen Charles Todd. In: GAGARIN, Michael (Ed.). *Speeches from Athenian law*. Austin: University of Texas Press, 2011. p. 137-143.

MACDOWELL, Douglas Maurice. *The law in classical Athens*. New York: Cornell University Press, 1986.

MAGALHÃES-VILHENA, Vasco. *O Problema de Sócrates: o Sócrates histórico e o Sócrates de Platão*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1984.

MAGALHÃES-VILHENA, Vasco. *Platão e a lenda socrática: a idealização de Sócrates e o utopismo político de Platão*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998.

MARROU, Henri-Irinée. *História da educação na antiguidade*. Tradução Mário Leônidas Casanova. São Paulo: Kíron, 2017.

MCCOY, Marina. *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

MILLER, Paul Allen; PLATTER, Charles. *Plato's Apology of Socrates: a commentary*. Norman: University of Oklahoma Press, 2012.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *The development of Greek biography*. Massachusetts: Harvard University Press, 1993.

MORGAN, Kathryn A. Plato. In: DE JONG, Irene J. F. (Ed.). *Space in Ancient Greek Literature: Studies in Ancient Greek Narrative*. v. 3. Leidein: Brill, 2012. p. 415-437.

MORGAN, Kathryn A. Plato. In: DE JONG, Irene J. F.; NÜNLIST, René; BOWIE, Angus M. (Eds.). *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature: Studies in Ancient Greek Narrative*, Volume 1, Leidein, Brill, 2004. p. 357-376.

MORRISON, Donald. On the Alleged Historical Reliability of Plato's Apology. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Boon, v. 82, n. 3, p. 235-265, 2000.

MOSSÉ, Claude. *O processo de Sócrates*. Tradução Arnaldo Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

NAILS, Debra. *The people of Plato: a prosopography of Plato and other Socratics*. Indianapolis: Hackett Publishing, 2002.

NIGHTINGALE, Andrea Wilson. *Genres in dialogue: Plato and the construct of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

OBER, Josiah. *Mass and elite in democratic Athens: rhetoric, ideology, and the power of the people*. New Jersey: Princeton University Press, 1989.

OBER, Josiah. The debate over civic education in classical Athens. In: TOO, Lee (Ed.). *Education in Greek and Roman antiquity*. Leiden: Brill, 2001. p. 175-208.

O'REGAN, Daphne Elizabeth. *Rhetoric, Comedy, and the Violence of Language in Aristophanes' Clouds*. New York: Oxford University Press, 1992.

PAGOTTO-EUZEPIO, Marcos Sidnei. *Isócrates Agonistes: o aluno ideal e o mestre perfeito*. 2005. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Acesso em: 23 fev. 2023.

PAGOTTO-EUZEPIO, Marcos Sidnei. Isócrates, professor de philosophía. *Educação e pesquisa*, São Paulo, v. 44, p. 1-13, 2017.

PAPPAS, Nickolas; ZELCER, Mark. *Politics and Philosophy in Plato's Menexenus*. London; New York: Routledge, 2015.

PARRY, Adam. *The language of Achilles and other papers*. New York: Oxford University Press, 1989.

PEREIRA, Maria Helena Rocha. *Estudos de história da cultura clássica*. Coimbra: Calouste Gulbenkian, v. 11, 2012.

PERYSINAKIS, Ioannis N. Plato's Apology of Socrates: The Rhetoric of Socrates' Defence and the Foundation of the Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry. In: MARKANTONATOS, Andreas; LIOTSAKIS, Vasileios; SERAFIM, Andreas. (Eds.). *Witnesses and Evidence in Ancient Greek Literature*. Berlin: De Gruyter, 2022. p. 155-184.

PIETSCH, Christian. Sabedoria (sophia). In: SCHÄFER, Christian (Ed.). *Léxico de Platão: Conceitos fundamentais de Platão e da tradição platônica*. São Paulo: Editora Loyola, 2012. p. 283-286.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates, Críton*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2015.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates, Eutífron, Críton*. Tradução, introdução e notas de André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2008.

PLATÃO. *Banquete*. Tradução José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

PLATÃO. *Cármides, Lísias*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2015.

PLATÃO. *Fédon*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2011.

PLATÃO. *Fedro, Cartas, O primeiro Alcibíades*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2007.

PLATÃO. *Fedro*. Tradução José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

PLATÃO. *Górgias, Protágoras*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2021.

PLATÃO. *Hípias Maior, Hípias Menor*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2016.

PLATÃO. *Laques, Eutífron*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2015.

PLATÃO. *Leis, Epinomis*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 1980.

PLATÃO. *Mênon, Eutidemo*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2020.

PLATÃO. *República*. Tradução Anna Lia Amaral de Almeida Prado. Revisão técnica e introdução Roberto Bolzani. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

PLATÃO. *Teeteto, Crátilo*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 1988.

PLATÃO. *Teeteto*. Tradução Adriana Manuela Nogueira, Marcelo Boeri. Lisboa: Calouste Gulbenkian. v. 4. 2015.

PLATTER, Charles. Plato's Aristophanes. In: OLSON, S. Douglas (Ed.). *Ancient Comedy and Reception: Essays in Honor of Jeffrey Henderson*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2013. p. 132-166.

PLUTARCH. *Lives: Pericles and Fabius Maximus; Nicias and Crassus*. In: PERRIN, Bernadotte (Ed.). v. 3. Cambridge: Harvard University Press, 1916.

PRESS, Gerald A. *Plato: a guide for the perplexed*. London: A&C Black, 2007.

PRINCE, Susan. Socrates in Stobaeus: assembling a philosopher. In: MOORE, Christopher. *Brill's Companion to the Reception of Socrates*. Leiden; Boston: Brill, 2019. p. 453-517.

PRIOR, William J. The historicity of Plato's Apology. *Polis: The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought*, Leiden, v. 18, n. 1-2, p. 41-57, 2001.

QUINTILIANO. *Instituição Oratória*. Tradução Bruno Fregni Bassetto. Tomo I, II, III, IV. Campinas: Ed. Unicamp, 2015.

REEVE, Charles David Chanel. *Socrates in the Apology: an essay on Plato's Apology of Socrates*. Indianapolis: Hackett Publishing, 1989.

RIDDELL, James (Ed.). In: PLATO. *Apology of Socrates*. Oxford: Clarendon Press, 1867.

ROOCHNIK, David. Homeric Speech Acts: Word and Deed in the Epics. *The Classical Journal*, Louisiana, v. 85, n. 4, p. 289-299, 1990.

- ROSENMEYER, Thomas G. *The art of Aeschylus*. California: University of California Press, 1982.
- ROSSETTI, Livio. *Aspetti della letteratura socratica antica*. Chieti: Libera Università degli Studi, 1977.
- ROSSETTI, Livio. *Le dialogue socratique*. Paris: Les Belles Lettres, 2011.
- ROWE, Christopher. *Plato and the art of philosophical writing*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- SCOTT, Dominic. *Plato's Meno*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- SEESKIN, Kenneth. Is the Apology of Socrates a Parody?. *Philosophy and Literature*, Baltimore, v. 6, n. 1, p. 94-105, 1982.
- SERMAMOGLU-SOULMAIDI, Georgia. *Playful Philosophy and Serious Sophistry: A Reading of Plato's "Euthydemus"*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2014.
- SICULUS, Diodorus. *The library of history*. In: OLDFATHER, Charles Henry (Ed.). v. 4-8. Cambridge: Harvard University Press, 1933.
- SLINGS, Simon Roelof. (Ed.). *Plato: Clitophon*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- SMITH, Lynette Reid. The interrogation of Meletus: Apology 24c4–28a1. *The Classical Quarterly*, Cambridge, v. 45, n. 2, p. 372-388, 1995.
- STELLA, Massimo. Philosophes au théâtre de l'écriture: Socrate et Anaxagore, Aristophane et Platon. *Archai*, Brasília, n. 19, p. 61-91, 2017.
- STRYCKER, Émile de; SLINGS, Simon Roelof. (Eds.). *Plato's Apology of Socrates: a literary and philosophical study with a running commentary*. Leiden: Brill, 1994.
- SZLEZÁK, Thomas A. *Ler Platão*. Tradução Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- TELO, Hélder. The freedom of θεωρία and σχολή in Plato. *Anthropologie der Theorie*. Tübingen: Mohr Siebeck, v. 349, p. 11-28, 2017.
- TENNANT, John. Plato's apology as forensic oratory. *Revista Archai: Revista de estudos sobre as origens do pensamento ocidental*, Brasília, n. 14, p. 39-51, 2015.
- THÜR, Gerhard. The role of the witness in Athenian law. In: GAGARIN, Michael; COHEN, David (Eds.). *The Cambridge companion to ancient Greek law*. New York: Cambridge University Press, 2005. p. 146-169.
- TIMOTIN, Andrei. *La démonologie platonicienne: histoire de la notion de daimōn de Platon aux derniers néoplatoniciens*. Leiden: Brill, 2012.

VANDER WAERDT, Paul A. Socrates in the Clouds. In: VANDER WAERDT, Paul A. (Ed.). *The Socratic Movement*. Ithaca: Cornell University Press, 1994. p. 48-86.

WEST, Thomas G. *Plato's Apology of Socrates: an interpretation, with a new translation*. Ithaca: Cornell University Press, 1979.

XENOFONTE. *Banquete, Apologia de Sócrates*. Tradução Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2008.

XENOFONTE. *Memoráveis*. Tradução Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2009.

XENOPHON. *Hellenica I-IV*. English translation by Carleton L. Brownson. Massachusetts: Harvard University Press, 1985.

YUNIS, Harvey. *Taming democracy: models of political rhetoric in classical Athens*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.

YUNIS, Harvey. The Protreptic Rhetoric of the Republic. In: FERRARI, Giovanni R. F. (Ed.). *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Nova York: Cambridge University Press, 2007. p. 1-26.