

**FÁBIO AMORIM DE MATOS JÚNIOR**

**A CONTEXTUALIZAÇÃO DRAMÁTICA DO *LAQUES* E SUA  
RELAÇÃO COM A *APOLOGIA* DE PLATÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Campinas, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Antiga

Orientador: Professor Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit

**Campinas  
2008**

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

**M428c**      **Matos Júnior, Fábio Amorim de**  
              **A contextualização dramática do Laques e sua relação com a**  
              **Apologia de Platão / Fábio Amorim de Matos Júnior.**  
              **-- Campinas, SP : [s. n.], 2008.**

**Orientador: Alcides Hector Rodriguez Benoit.**  
**Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,**  
**Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Sócrates. 2. Platão. 3. Dialética. 4. Diálogos. I. Benoit,**  
**Alcides Hector Rodriguez, 1951-. II. Universidade Estadual de**  
**Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

**(cn/ifch)**

**Título em inglês: The dramatic context of Laches and its relation to Plato's**  
**Apology**

**Palavras chaves em inglês (keywords):    Dialectic**  
**Dialogues**

**Área de Concentração: Filosofia**

**Titulação: Mestre em Filosofia**

**Banca examinadora: Alcides Hector Rodriguez Benoit, Marcelo Pimenta**  
**Marques, Roberto Bolzani Filho**

**Data da defesa: 20-02-2008**

**Programa de Pós-Graduação: Filosofia**

Fábio Amorim de Matos Júnior

A contextualização dramática do *Laques* e sua relação com a *Apologia* de Platão

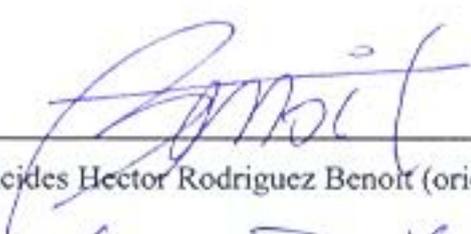
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Campinas, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

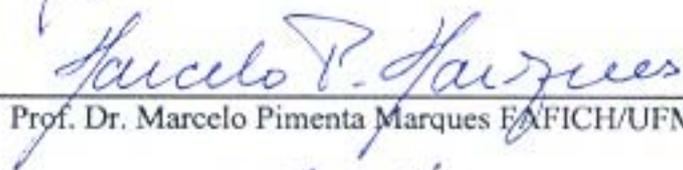
Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 20/02/2008

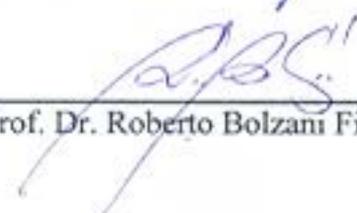
Área de concentração: Filosofia Antiga

Campinas, 20 de fevereiro de 2008

Banca Examinadora

  
Prof. Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit (orientador) IFCH/UNICAMP

  
Prof. Dr. Marcelo Pimenta Marques IFCH/UFMG

  
Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho FFLCH/USP

2008 14431

*(...) ninguém, com efeito, optaria por viver sem amigos, mesmo que possuísse todos os outros bens (ARISTÓTELES, Ética a Nicômaco, 1155a 4-6).*

Ao amigo José André Ribeiro

## AGRADECIMENTOS

Ao professor Hector Benoit, pela aceitação e orientação da presente dissertação.

Aos professores Marcelo Pimenta e Roberto Bolzani, pelo aceite em compor tão seleta banca de exame.

Ao amigo José André, pelas sugestões e leituras do texto.

À Carolina Lacerda, pela composição do **abstract**.

À minha esposa Ana Gabriela, pela leitura e pelo socorro em torno da apresentação formal desta dissertação.

À minha família e amigos, pela consideração e pelos sinceros votos.

(...) E se a prosa não é senão o instrumento privilegiado de certa atividade, se só ao poeta cabe contemplar as palavras de maneira desinteressada, temos o direito de perguntar ao prosador antes de mais nada: com que finalidade você escreve? Em que empreendimento você se lançou e por que necessita ele do recurso à escrita? (SARTRE, *Que é a literatura?*, p. 19).

## RESUMO

Conforme retrata Platão na *Apologia*, o plano de defesa (*πρόθεσις*) executado por Sócrates possui como núcleo a refutação (*ἐλεγχος*) de antigas calúnias (*διαβολαί*) contra ele proferidas, em detrimento das acusações que o conduziram a juízo; uma vez que não somente confere o filósofo um maior grau de temeridade àquelas calúnias – em detrimento da *γραφή* (acusação escrita) imposta por Meleto – como lhes credita o resultado do julgamento (*Apologia* 35e-36b). Mas, qual seria a razão para semelhante alusão? Isto é, por que estaria Sócrates convicto de haver refutado a *γραφή* que lhe fora imposta e não as antigas acusações? A presente dissertação sustenta que a principal causa desse “fracasso” assenta-se na impossibilidade de aplicação do *ἐλεγχος*, visto que a ausência de um interlocutor impede a realização da *ἐρώτησις* (processo dialógico), procedimento sem o qual o método utilizado por Sócrates naquele texto faz-se inócuo.

Destarte, posteriormente, Platão encontrar-se-ia na iminência de refutar aquelas acusações, contudo, sem utilizar-se para tanto do *ἐλεγχος*. Porém, como dar cabo de semelhante tarefa? Sugere-se que uma tentativa de solução apresentasse no *Laques*, no processo de dramatização que engloba o diálogo. De modo que a “contextualização dramática” presente nesse texto, longe de constituir-se como reflexo de uma suposta genialidade literária de Platão, seja uma extensão da defesa apresentada na *Apologia*. Procedimento que possibilitaria uma reabilitação paulatina e propedêutica para Sócrates, e que se fundaria na exaltação – por cidadãos distinguidos de Atenas – das diversas *ἀρηται* (virtudes) do mestre, assim como na crítica ao sistema jurídico vigente (*Laques* 184d-e). O que permitiu a Platão, em

único tempo, ora refutar as calúnias postas na *Apologia* – suprimindo a carência metodológica do *ἐλεγχος* – ora reabilitar, perante à **pólis**, a imagem do mestre injustiçado.

## ABSTRACT

According to what states Plato in his *Apology*, the defense plan (*πρόθεσις*) executed by Socrates possess as its nucleus the refutation (*ἐλεγχος*) of old slanders pronounced against him, to the detriment of the accusations that led him to court. Since it not only grants the philosopher a higher degree of temerity to those slanders – because of the *γραφή* (written accusation) imposed by Meletus – but also credits them for the result of the trial (*Apology* 35e-36b). But what would be the reason for similar allusion? In other words, why would Socrates be convinced of having refuted the *γραφή* that had been imposed to him and not the old accusations? This dissertation supports that the main cause of this “failure” lays on the impossibility of applying the *ἐλεγχος*. Therefore, the absence of a speaker prevents from carrying out the *ἐρώτησις* (dialogic process), procedure without which the method used by Socrates in that text becomes innocuous.

Thereby, later on, Plato would find himself in the imminence of refuting those accusations, however, without making any use for that matter of the *ἐλεγχος*. But how to do away with similar task? Is suggested that an attempt of solution presents itself in the *Laches*, in the process of dramatization that involves the dialogue. In that way, the “dramatic context” present in the text, far from constituting itself as a reflex of a supposed literary geniality of Plato, is an extension of the defense presented in the *Apology*. Procedure that would allow a slow and propaedeutic rehabilitation to Socrates, and that would be founded in the exaltation – by distinguished Athens citizens – of the many *ἀρηταί* of the master, as well as in the critic to the current legal system (*Laches* 184d-e). That is what allowed Plato, in a single time, one moment

refute those slanders presented in the *Apology*, suppressing the methodological lack of the *ἐλεγχος*, the next rehabilitate, before the **pólis**, the image of his injusticed master.

## LISTA DE ABREVIATURAS E DE SÍMBOLOS

<i>Apol.</i>	.....	<i>Apologia de Sócrates</i>
<i>Banq.</i>	.....	<i>Banquete</i>
<i>Cárm.</i>	.....	<i>Cármides</i>
<i>Crít.</i>	.....	<i>Críton</i>
<i>Et. Nic.</i>	.....	<i>Ética a Nicômaco</i>
<i>Eutid.</i>	.....	<i>Eutidemo</i>
<i>Eutif.</i>	.....	<i>Eutífron</i>
<i>Górg.</i>	.....	<i>Górgias</i>
<i>Laq.</i>	.....	<i>Laques</i>
<i>Mém.</i>	.....	<i>Memoráveis</i>
<i>Prot.</i>	.....	<i>Protágoras</i>
<i>Rep.</i>	.....	<i>República</i>
<i>Teet.</i>	.....	<i>Teeteto</i>
<i>Tim.</i>	.....	<i>Timeu</i>
<i>Ay</i>	.....	Atributos da definição
<i>Dy</i>	.....	Definição
<i>Exy</i>	.....	Exemplo
<i>Py</i>	.....	Premissa
<i>~</i>	.....	Negação
<i>∴</i>	.....	Portanto

# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>14</b>
<b>1 PREÂMBULO .....</b>	<b>18</b>
<b>1.1 Pressupostos metodológicos.....</b>	<b>18</b>
1.1.1 O “Problema de Sócrates” .....	19
1.1.2 O “Problema de Platão” .....	27
<b>1.2 O contexto dramático .....</b>	<b>33</b>
1.2.1 Definição e relevância.....	33
1.2.2 O contexto dramático nos diálogos.....	35
1.2.3 O contexto dramático na presente hipótese de pesquisa .....	42
1.2.3.1 Um problema metodológico: a delimitação dos diálogos.....	43
1.2.4 A contextualização dramática no <i>Laques</i> .....	46
<b>1.3 Estado do Problema .....</b>	<b>51</b>
<b>1.4 Uma ulterior advertência.....</b>	<b>52</b>
<b>2 A LIMITAÇÃO METODOLÓGICA DO <i>ELENCHOS</i> E SUA IMPLICAÇÃO NA DEFESA DE SÓCRATES, CONSOANTE A <i>APOLOGIA</i> DE PLATÃO .....</b>	<b>53</b>
<b>2.1 O sistema jurídico na Atenas de Sócrates .....</b>	<b>53</b>
2.1.2 O sistema jurídico na <i>Apologia</i> de Sócrates .....	56
<b>2.2 A defesa de Sócrates na <i>Apologia</i> de Platão .....</b>	<b>60</b>
2.2.1 As mais antigas acusações.....	60

2.2.2 As acusações constituintes do <i>ἀγών</i> .....	84
<b>2.3 Um recuo dialético.....</b>	<b>97</b>
<b>2.4 Das acusações que permanecem.....</b>	<b>112</b>
<b>3 A ESTRUTURAÇÃO DO CONTEXTO DRAMÁTICO DO <i>LAQUES</i> E SUAS</b>	
<b>IMPLICAÇÕES EM FACE DA FIGURA SOCRÁTICA .....</b>	<b>117</b>
<b>3.1 Situação temporal do <i>Laques</i>.....</b>	<b>118</b>
<b>3.2 A análise dramática dos personagens.....</b>	<b>125</b>
3.2.1 Relevância histórica .....	125
3.2.2 Lisímaco e Melésias: uma nobre ascendência .....	126
3.2.3 Nícias e Laques: o antagonismo <i>λόγος</i> versus <i>ἔργον</i> .....	138
3.2.4 A juventude ateniense.....	172
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>175</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>190</b>
<b>APÊNDICE A .....</b>	<b>I</b>
<b>APÊNDICE B .....</b>	<b>VIII</b>

## INTRODUÇÃO

Nos moldes que Platão relata na *Apologia*, o plano de defesa (*πρόθεσις*) apresentado por Sócrates não se faz de todo habitual em um julgamento, na medida em que o filósofo relega a segundo plano as acusações pelas quais se encontra em juízo, instituindo outras que lhe compete, primeiramente, refutar. Sócrates justifica semelhante plano de defesa ao aludir que os acusadores, que lhe movem no presente um processo (*γραφή*), fazem-no por terem dado crédito a antigas calúnias (*διαβολαί*) contra ele proferidas (18a). A partir de então, o filósofo tomará como núcleo de sua defesa essas *διαβολαί* – que lhe foram, outrora, infligidas – em detrimento da *γραφή* posta por Meleto. Salieta ainda o acusado que aquelas primeiras aleivosias apresentam-se mais temíveis do que as impostas pelo círculo de Ânito, razão pela qual ele deve focar sua defesa a partir das primeiras. Todavia, far-se-ia legítimo perguntar: por que, ó Sócrates, são as primeiras acusações mais temíveis? Conforme ele próprio responderia, são em número de três as causas que contribuem para tal temeridade, a saber: advirem desde muitos anos; terem sido propedêuticas aos atenienses, sobretudo, por serem eles os juízes; e, principalmente, por não se poder refutá-las em juízo.

Nesse ínterim, para dar cabo de sua defesa, Sócrates utilizar-se-á de dois métodos distintos: um comum ao tribunal – o jurídico; e outro que lhe é próprio – o dialético (*ἔλεγχος*). Remetendo cada qual a uma acusação específica, a saber: o jurídico às primeiras calúnias; e o dialético à acusação de Meleto.

Posteriormente, uma vez já consolidada a condenação, o filósofo creditará o resultado do julgamento, exclusivamente, às *διαβολαί* mais antigas; visto que crê ter sido absolvido da *γραφή* sustentada por Meleto (*Apol.* 35e-36b). Entretanto, caberia perguntar: qual seria a razão para semelhante alusão? Seria porque as acusações mais antigas não constituem uma *γραφή*, não podendo, por conseguinte, ser legalmente refutadas? Seria exclusivamente por uma questão temporal (19a; 37a)? Mais do que isso, o presente texto faz-se inclinado a sustentar que: a principal causa desse “fracasso” assenta-se na impossibilidade metodológica de aplicação do *ἔλεγχος* dialético.

Por tal razão, o único recurso que se lhe apresentava disponível, mediante a falsidade das primeiras acusações, consistia na apresentação de testemunhos – fosse aquele dos presentes ou mesmo o do deus Apolo –, na recorrência à ironia e à verossimilhança, a fim de separar-se do rol de **personas** à qual estava sendo vinculado. Isto é, fora-lhe preciso, justamente, utilizar-se de um meio de persuasão que constitui o fundamento da refutação jurídica. Por outro lado, por estar seguro de seu método, isto é, por acreditar que a autocontradição de um interlocutor invalida sua tese – e por estar convicto de que Meleto não é sabedor na matéria que compete suas acusações –, Sócrates não hesita em delimitar como causa de sua condenação as acusações mais antigas.

Posteriormente, Platão – no afã de reabilitar a imagem do mestre injustiçado – encontrar-se-ia na iminência de refutar semelhantes acusações, entretanto, sem se utilizar, para tanto, do recurso ao *ἔλεγχος*. Mas, como dar cabo de semelhante tarefa, sem recorrer ao habitual método? Como reabilitar a imagem de Sócrates

perante Atenas? Como distingui-lo das demais classes de pensadores que por lá circulavam? Enfim, como rebater as acusações que não foram satisfatoriamente defendidas na *Apologia*?

Faz-se perceptível, no **corpus platonicum**, a ênfase que o autor dedicava ao contexto dramático de suas obras. O que pode ser observado por vários prismas: seja no capricho para com a composição dos prólogos e, por conseguinte, no cuidado para que os mesmos mantivessem-se consoantes ao objeto a ser discutido; seja no esmero do autor por contextualizar seus diálogos em um momento determinado, isto é, em produzir uma temporalidade da *léxis* distinta daquela de sua *poíesis*; seja na preocupação com a escolha e no tratamento dado à caracterização dos personagens, os quais desempenham funções específicas e delimitadas em suas atuações.

Uma das características notáveis a esses contextos dramáticos encontra-se, justamente, no propósito de Platão em apresentar um verdadeiro encômio da figura socrática e, ao mesmo tempo, permitir que o leitor tome nota do procedimento filosófico de Sócrates; delimitando, por conseguinte, o campo e o modo de atuação que o distingue das demais classes de pensadores presentes na Atenas do século V.

Logo, sugere-se que a “contextualização dramática” do *Laques* seja uma extensão da defesa apresentada na *Apologia*; ou seja, tratar-se-ia de um procedimento que possibilitaria uma reabilitação paulatina e propedêutica para Sócrates. E que se fundaria, sobretudo, na exaltação – por cidadãos distinguidos de Atenas – das diversas virtudes do filósofo, assim como na crítica ao sistema de

governo vigente, isto é, ao sistema democrático que condenara Sócrates à morte. Procedimento que permitiu a Platão, em um único tempo, ora refutar as mais antigas acusações postas na *Apologia* – suprimindo a carência metodológica do *ἔλεγχος*; ora delimitar, recorrendo a esse último método, os caracteres do filósofo em contrapartida e em detrimento do sofista e do retórico. Assim, firmando a moralidade ao método de Sócrates e distanciando-o da erística própria aos sofistas, Platão estabelece não apenas uma distinção entre maneiras de pensar, mas, sobretudo, inventa a própria Filosofia – tal qual será o rumo da história da razão posteriormente ao pensamento fisiológico.

Portanto, o presente texto possui como objetivo a análise da *Apologia de Sócrates* e do *Laques* – tendo como foco, para a apreciação do último, a contextualização dramática que o rege. De modo que semelhante processo de dramatização, longe de constituir um reflexo da suposta genialidade literária de Platão em face de seus textos filosóficos, exerceria uma função específica e delimitada no **corpus** do autor, a saber: a contextualização dramática do *Laques* desempenharia uma função “apologética” que visa rebater as mais antigas acusações levantadas por Sócrates na *Apologia* – as quais, por não ter o filósofo conseguido satisfatoriamente refutá-las (*Apol.*, 28 b; 36 a-b), em virtude de impossibilidades inerentes a seu método característico – culminaram em sua execução no ano de 399 antes da atual época.

Haveria Platão tido sucesso em seu intento? Eis o que o último respiro do presente texto pretende constatar.

# 1 PREÂMBULO

*É certo que os leitores filosóficos de Platão tendem sempre a desdenhar a forma para se fixarem só no conteúdo, ainda que aquela tenha, visivelmente, uma enorme importância nas obras do autor (JAEGER, 1995, p. 594).*

*Quiconque veut traiter **aujourd'hui**, en historien, de Platon doit tenir compte non seulement de la date de rédaction des dialogues, mais de leurs dates dramatiques, le plus souvent étrangement oubliées par les commentateurs. N' y a-t-il pas là, pourtant, une indication du **sens** que Platon donne à ses textes? (VIDAL-NAQUET, 1990, p. 96).*

## 1.1 Pressupostos metodológicos

Toda pesquisa que verse sobre a antigüidade encontra-se constrangida a prestar contas perante os esforços alçados pela tradição crítica. Mesmo que o pesquisador não se depare na iminência de apresentar soluções próprias para os problemas capitais que circundam determinado autor ou assunto, encontra-se ele obrigado a posicionar-se a favor desta ou daquela linha de interpretação, a qual, doravante, passa também por responder. De fato, a necessidade desse “engajamento”, ao qual o estudioso está condenado, verifica-se na medida em que suas escolhas determinam diretamente o tipo de leitura que o mesmo se propõe a realizar.

No caso dos estudos que circunscrevem os textos platônicos, existem ao menos dois problemas metodológicos que exigem um posicionamento do pesquisador, são eles: o conhecido “problema de Sócrates”; e o que aqui se denominará “problema de Platão”. Assim sendo, é mister que se elucidem as posições assumidas sobre os referidos problemas, a fim de que se possa dar prosseguimento ao curso próprio da presente pesquisa.

### **1.1.1 O “Problema de Sócrates”**

O primeiro desses problemas, possivelmente, possui origem no fato de que – dentre todo o legado da antigüidade grega – nenhuma figura fez-se tão enigmática como a deste ateniense do século V a.C. De modo que, apesar das inúmeras tentativas dos especialistas no intuito de delinear, com traços precisos, aquele que teria sido o Sócrates histórico, nada de sólido foi conseguido. Um dos complicadores da problemática reside no fato de Sócrates nunca ter escrito – isto é, nada escreveu sobre sua filosofia, pois, consoante o testemunho platônico, ele haveria transposto para o metro cantado o hino a Apolo assim como os cantos de Esopo (*Banq.* 60c-d). Por conseguinte, tudo o que se sabe sobre ele – desde traços de sua personalidade, características físicas, inclusive elementos constituintes de sua filosofia (na medida em que se pode aludir a uma filosofia socrática) – advém do testemunho de terceiros. Dos quais são consideradas as principais fontes de informação: Platão, Xenofonte, Aristóteles e Aristófanes. Do restante da literatura socrática, isto é, das

obras de Antístenes, Esquino, Fédon, Euclides, Lísias, Teodectes, Demétrio e de Libânio – entre outros – pouco se conservou (MAGALHÃES-VILHENA, 1992, p. 375).

Apesar dessa gama de testemunhos, um dos maiores problemas que circundam os estudiosos de Sócrates é posto, justamente, pela exposição dos antigos sobre ele, uma vez que as divergências entre esses testemunhos fazem-se de tal ordem que seria impossível admiti-las todas como atributos de um mesmo sujeito. Foi o filólogo alemão Schleiermacher – nos primados do século XIX – quem pela vez primeira enunciou, embora circunscrito às contradições entre os testemunhos de Platão e Xenofonte, aquele que passaria a ser conhecido como o “problema de Sócrates”. De Schleiermacher até os dias de hoje, inúmeras “soluções” ao problema foram apresentadas, admitidas e refutadas. A história crítica sobre a relação dos testemunhos com a figura do Sócrates histórico tem sido exaustivamente discutida; de maneira tal que, no decorrer dos séculos, cada um daqueles principais testemunhos encontrou defensores e oponentes quanto a serem, em separado, o melhor testemunho sobre o “verdadeiro” Sócrates – salvo Aristófanés que, com exceção de raros autores, nunca foi seriamente considerado como fonte fidedigna.

Porém, a partir de Taylor e Burnet – nas primeiras décadas do século XX – tendeu-se a visualizar em Platão o testemunho mais fidedigno da figura do Sócrates histórico. Embora a tese sustentada por ambos – de que tudo o que Platão coloca na boca de Sócrates seja, de fato, expressão do pensamento desse filósofo – esteja definitivamente refutada. Entrementes, é com esses fundadores da escola escocesa que o testemunho platônico, após longo período creditado a Aristóteles e a

Xenofonte, volta a ser colocado em primeiro plano para a composição da figura socrática.

Contudo, mesmo admitida a supremacia do testemunho de Platão, a problemática não se findou por aí, uma vez que o **corpus** desse autor apresenta como atributos de um só indivíduo – o personagem sempre permanece o mesmo –, nomeado Sócrates, pensamentos não apenas distintos como até mesmo contraditórios. Por conseguinte, dessa dúbia perspectiva – isto é, a partir da assinalada contradição entre “os Sócrates” apresentados por Platão – chegou-se à conclusão de que, nos diálogos do autor, existiriam duas figuras sob o mesmo nome: um que se identificaria com aquele que, realmente, haveria sido o Sócrates histórico; e outro que assumiria o posto de um personagem “Sócrates”, construído para a exposição da doutrina platônica.

Após a constatação levantada por Scheleiermacher, uma significativa descoberta nos estudos platônicos foi levada a cabo – na segunda metade do século XIX – pelo filólogo escocês Lewis Campbell; o qual, após verificar que os diálogos mais extensos do autor assemelhavam-se com a redação das *Leis* – obra derradeira e inacabada de Platão – concluiu que tais características eram peculiares ao estilo de velhice do filósofo. Destarte, a partir da inserção dos estudos estilométricos, pôde-se dividir cronologicamente os diálogos platônicos, quase consensualmente, em três distintos grupos – embora não se possa relacioná-los entre si com precisão –, a saber: diálogos de primeira, de segunda e de terceira época<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Para os adeptos dessa divisão, a denominação por épocas ou fases é melhor para classificar os diálogos do que as denominações: diálogos de juventude, maturidade e

Posteriormente a essa descoberta, coube a Hermman a identificação do “Sócrates histórico” com a doutrina exposta no primeiro grupo de diálogos e do “Sócrates porta-voz de Platão” com os últimos. Além disso, foi também Hermman quem, pela vez primeira, interpretou a seqüência dialógica do **corpus** mediante o viés de uma biografia intelectual do seu autor, ou seja, prescrevendo-lhes uma concepção desenvolvimentista.

Nesse quadro, o rol de interpretações da filosofia platônica dividia-se em duas principais ramificações: por um lado, a visão unitária<sup>2</sup> sustentada por Schleiermacher; por outro, a desenvolvimentista defendida por Hermann. Embora a posição unitária dos diálogos tenha contado com nomes de peso – como, por exemplo, von Arnim, Shorey, Jaeger e a própria escola de Tübingen (a qual, posteriormente, desenvolveria uma nova linha de interpretação, baseada nos chamados *agraphá dogmata*) –, a grande maioria dos intérpretes posicionou-se concorde a posição desenvolvimentista – dentre eles destacam-se: Guthrie e Zeller.

Nesse ínterim, os esforços da tradição crítica voltaram-se para o estabelecimento de um conjunto doutrinário que fosse inerente a cada fase dos diálogos. Propósito que não apenas romperia com o problema da contradição interna do **corpus platonicum**, mas, também, permitiria distinguir o pensamento platônico daquele de seu mestre; ou seja, estar-se-ia, assim, em iminência de recuperar a filosofia de Sócrates ao mesmo tempo em que se estabeleceria aquela do próprio Platão. Firme nesse intento, sem dúvidas, a mais bem elaborada e expandida

---

velhice; na medida em que esses últimos termos imprimem uma certa noção de evolução de uma fase a outra do pensamento do autor – o que nem sempre parece ser o caso.

<sup>2</sup> Isto que, que o **corpus platonicum** seria a expressão de um corpo doutrinário uno e coerente em sua totalidade.

caracterização da filosofia socrática do século XX foi aquela apresentada por Gregory Vlastos; o qual, embora esteja mais inclinado para a concepção desenvolvimentista – na medida em que compactua com a existência de duas concepções filosóficas distintas apresentadas nos diálogos, das quais a primeira evidencia o pensamento do “Sócrates histórico” –, rompe, todavia, com um de seus principais pressupostos, a saber: que a filosofia platônica seria uma complementação, uma transcendência da filosofia socrática. De fato, Vlastos entende haver uma ruptura completa entre as primeiras e as últimas obras, ou seja, entre a filosofia socrática e a platônica – inclusive, mediante um interesse filosófico por objetos distintos; como atesta o próprio autor, em um artigo que se fez célebre (1997)<sup>3</sup>, ao selecionar dez tópicos contraditórios nos diálogos e distinguir, em cada um deles, o que seria próprio de Sócrates daquilo que seria exclusivo de Platão.

Porém, mesmo mediante a sensação de “problema resolvido” – despendido de sua larga aceitação no último século –, a hipótese de Vlastos não se manteve isenta a críticas. Certamente, uma das mais diretas e pesadas foi levada a cabo por Charles Kahn (1992) – em um artigo inteiramente dedicado à análise do último e mais famoso livro de Vlastos (1991) –, embora sua argumentação tenha conseguido refutar apenas parte<sup>4</sup> da hipótese de Vlastos, contrariamente à sua pretensão de tê-la refutado **in totum**.

---

<sup>3</sup> A metodologia adotada para as citações, embora cômoda e sintética, por vezes, ocasiona ambigüidades de difícil solução. No caso presente, de fato, o artigo foi publicado pela vez primeira no ano de 1991; logo, 1997, trata-se da data de publicação da versão francesa do mesmo – a qual foi, por conseguinte, a fonte consultada.

<sup>4</sup> A saber: a identificação do **elenchus** “padrão” como método de busca de uma filosofia socrática estritamente voltada para a moral; do restante, inclusive seu ataque ao peso

Não obstante, quer tenham, quer não tenham obtido êxito as críticas dirigidas a Vlastos; no último quarto do século XX, uma diferente linha de interpretação insurgiu perante o problema socrático; sobretudo, a partir da reconsideração de uma descoberta de Joel (*Der "logos sokratikos"*, **apud** DORION, 2006, p. 22) – ainda do século XIX – no tocante aos *logoi socratikoi*. Concorde essa perspectiva, os diálogos platônicos inserem-se no conjunto de um gênero literário largamente praticado após a morte de Sócrates, os quais manteriam, inerentes em sua constituição, grande liberdade de composição e, por conseguinte, abundantes elementos de ficção. Nesse sentido, extinguir-se-ia não apenas a possibilidade de encontrar uma filosofia socrática nos diálogos de Platão, como se infirmaria qualquer tentativa de conotar a esse autor uma supremacia testemunhal no tocante ao Sócrates histórico. Assim, as conseqüências de semelhante análise não culminaram somente para um ceticismo da questão socrática, mas para a desconsideração da mesma, visto que – na ausência de fontes que indiquem um propósito estabelecido pelos autores daquela literatura em exporem a filosofia do Sócrates histórico – fica impossibilitada a hipótese de determinar-se (em quaisquer desses escritos) o que seria do que não seria próprio ao pensamento de Sócrates. Nesse sentido, o “problema de Sócrates” assumiria o posto de um falso problema.

Por caminho paralelo, convergente com a interpretação literária dos diálogos, Hector Benoit aparece ao desenvolver uma perspectiva apontada – ainda em meados do século XIX – pelo alemão Eduard Munk (*Die Natürliche Ordnung der Platonische Schriften*); segundo o qual: “os diálogos podem ser considerados como desempenhado por Aristóteles no estabelecimento da filosofia socrática proposta por Vlastos, nenhuma certeza impõe-se mais do que a dúvida.

uma exposição dramatizada da vida de Sócrates” (VIDAL-NAQUET, 1990, p. 96). Nesse sentido, Benoit, pactuante do ceticismo perante a questão socrática, propõe uma cronologia – para os diálogos – fundamentada no tempo da *léxis*<sup>5</sup>. Ainda segundo esse autor, o **corpus platonicum** apresenta um quádruplo nível de temporalidades possíveis de serem analisadas, são elas: a temporalidade da *léxis*, isto é, da ação de falar, do estilo, a qual se encontra imanente e literalmente posta nos textos; a temporalidade da *nóesis*, ou seja, o tempo lógico, conceitual – abundantemente explorado pela corrente estruturalista –; a temporalidade da *gênesis*, isto é, o tempo histórico, biográfico; e, por fim, a temporalidade da *poíesis*, ou seja, o tempo da produção propriamente dita dos diálogos. Benoit admite que o momento de efetivação de cada uma dessas temporalidades não se faz coincidente, porém, salienta que os mesmos apresentam uma relação segura de causalidade. Nesse sentido, de uma perspectiva objetiva – isto é, de sua realização – as temporalidades evidenciar-se-iam na seguinte ordem: *gênesis-poíesis-nóesis-léxis*. Todavia, de uma perspectiva metodológica (isto é, para nós), os diálogos devem ser analisados, em primeira instância, a partir da *léxis*, visto que, nesse quadro, as temporalidades apresentam-se na seguinte disposição: *léxis-nóesis-gênesis-poíesis*. Consoante semelhante perspectiva, a temporalidade da *léxis* funcionaria como chave de interpretação dos diálogos – sendo a temporalidade pela qual Platão legou o

---

<sup>5</sup> Concorde com essa temporalidade, os diálogos ordenar-se-iam na seguinte seqüência: *Parmênides, Protágoras, Eutidemo, Lisis, Alcibíades I, Cármides, Górgias, Hípias Maior, Hípias Menor, Laques, Mênon, Banquete, Fedro, República, Timeu, Crítias, Filebo, Teeteto, Eutífron, Crátilo, Sofista, Político, Apologia, Críton, Fédon, Leis*. Conquanto discordante da datação de alguns desses textos – por exemplo, *Eutidemo, Lisis, Hípias Maior, Mênon* e *República* – será essa a ordenação da qual a presente pesquisa lançará mão; visto não ser possível, para o momento, o estabelecimento de outra que se apresente como substituta.

conjunto de sua obra à posterioridade –, assim como ressaltaria a importância dos momentos dramáticos para a leitura do **corpus**. Nesse sentido, faz-se interdita a identificação não somente de uma doutrina socrática, como, também, de uma possível doutrina “platônica” exposta nos diálogos. Visto que a importância desempenhada pelos “personagens” não permite que os mesmos sejam nem ignorados, nem tampouco desvinculados dos contextos em que se inserem; isto é, não se apresenta legítimo sacrificar os elementos impressos na *léxis* em prol da formulação de uma *nóesis* coerentemente exposta no interior das obras. Por isso, em certo sentido, semelhante interpretação também acompanha a carruagem que transporta os comentadores do último quarto do século XX e, por sua vez, renega o problema socrático posto por Schleiermacher no início do século XIX<sup>6</sup>.

A presente pesquisa, por sua vez, segue as trilhas esboçadas por Joel, na medida em que desconsidera a possibilidade de se encontrar uma doutrina filosófica que possa ter sua paternidade atribuída a Sócrates, sobretudo, no que concerne aos diálogos de Platão. Nessa perspectiva – embora sua existência histórica e sua influência na vida e obra de Platão –, Sócrates sempre será tomado como e

---

<sup>6</sup> Cabe salientar que a presente passagem não se propõe a dar conta da historiografia referente à interpretação dos diálogos platônicos; mas, unicamente, salientar, para o leitor, alguns caminhos percorridos pelo problema em questão e, nesse sentido, possibilitar a exposição da linha de interpretação a ser seguida neste trabalho. Logo, para maiores esclarecimentos sobre a história crítica dos diálogos, pode-se consultar, com proveito, a obra de Jaeger (1995). Para as distinções entre o Sócrates histórico com relação aos seus testemunhos, a tese de doutorado de Magalhães-Vilhena (1992). Enfim, para um texto mais curto sobre a proeminência do testemunho platônico com relação à figura do Sócrates histórico, o artigo de Vlastos (1997, p. 123-143). Para a análise crítica do retrato mais vinculado no século XX de Sócrates, queira o leitor voltar-se para o artigo de Kahn (1992). Para uma apresentação resumida, porém atualizada, do quadro da questão até os dias de hoje, o texto quase didático de Dorion (2006). Para a leitura dos diálogos a partir de sua *léxis*, o primeiro livro da tese de livre docência de Benoit (2004). Por fim, para uma interpretação crítica sobre a posição “esotérica” das doutrinas não escritas, queira o leitor consultar o excelente livro de Trabattoni (2003).

enquanto um personagem presente nos diálogos; e, portanto, expoente daquilo que o autor concerne em atribuir-lhe enquanto papel. Por outro lado, acompanha-se também as pegadas deixadas por Munk e exploradas por Benoit, no sentido de que não apenas se acredita possível estabelecer uma cronologia dos diálogos a partir da temporalidade da *léxis*, como entende-se que essa deva ser preferida – em relação às demais – na interpretação da obra de Platão.

Posto isso, é mister que se avance nas últimas considerações metodológicas a serem observadas pela pesquisa presente.

### 1.1.2 O “Problema de Platão”

O **corpus platonicum** posiciona-se em situação ímpar dentre o legado da antigüidade clássica, não somente por haver resistido **in totum** ao tempo, mas, sobretudo, por uma característica inerente à sua própria constituição, ou melhor, pela forma de sua composição. Platão escreveu diálogos! Além de algumas cartas – cujo estabelecimento ainda tropeçam no crivo da autenticidade – e da *Apologia de Sócrates*<sup>7</sup>, nada mais a não ser diálogos.

Semelhante fato, concomitantemente a toda riqueza que comporta, instaura um problema único em toda história da filosofia, visto que – além de toda dificuldade

---

<sup>7</sup> Embora não possa passar despercebidos os momentos dialógicos presentes nesse texto, os quais não se limitam ao interrogatório realizado por Sócrates a Meleto, mas, também, em diversas outras passagens nas quais o filósofo posiciona-se como seu próprio interlocutor (19b; 20a-c; 20c; 20d; 21b; 21d; 22e; 28b; 28d; 29a; 29c-e; 33c; 34b; 34e; 36b-d; 37b-d; 37e; 40b; 40e; 41a).

concernente à interpretação de uma teoria filosófica, além de todos obstáculos referentes ao estabelecimento dos textos antigos – nesse caso ainda se soma um ulterior problema, a saber: como encontrar o pensamento platônico no interior de seus próprios diálogos, na medida em que, nesse **corpus**, a ligação entre o pensamento do autor e sua obra não se evidencia de maneira direta? Assim, na leitura dos diálogos de Platão, a questão “onde se encontra o pensamento do autor?”, antecede à questão “qual o significado do pensamento do autor?”. Faz-se imprescindível salientar, todavia, que o problema posto aqui se origina menos na forma dialogada da obra do que no propósito deliberado de seu próprio demiurgo. Semelhante problema é exclusivo e inerente aos diálogos de Platão. Prova disso pode ser verificada na constatação de que dificuldade semelhante não se verifica em outras obras dialógicas – por exemplo, nos diálogos escritos por Agostinho, nos quais o bispo de Hipona coloca a si mesmo enquanto personagem defensor de suas próprias causas. Por outra via, as tímidas aparições de Platão em sua própria obra em nada contribuem para a elucidação da questão: “onde se encontra o pensamento do autor?” O nome de Platão, surpreendentemente para seu tempo<sup>8</sup>, aparece por apenas três vezes nas milhares de linhas de seus escritos: duas vezes na *Apologia* (34a; 38b), uma quando nomeado por Sócrates como irmão do discípulo Adimanto e outra como fiador da multa postulada pelo filósofo; e, mais uma vez, no *Fédon* (59b), para indicar a presença de sua ausência, cuja enfermidade impedira de acompanhar os últimos momentos do mestre.

---

<sup>8</sup> Conforme explicitado por Benoit (2004, p. 28-39).

Destarte, como encontrar o pensamento de Platão em seus próprios diálogos? Será possível semelhante feito? A tradição crítica parece haver considerado menos esse problema do que seu equivalente aplicado a Sócrates. No que tange a Platão, poucos foram os autores que se posicionaram perante tal problemática e, sobretudo, em menor número ainda os que consideraram a possibilidade de não se poder encontrar o pensamento do autor em seus diálogos<sup>9</sup>; como evidencia o firme estabelecimento de um corpo doutrinário atribuído ao mesmo. Mas, entretentes a convicção que parece abarcar grande parte da tradição<sup>10</sup>, a questão ainda permanece: como encontrar o pensamento de um autor no interior de uma obra dialogada? No caso de Platão, a metodologia aplicada para tal ancora-se, sobretudo, na identificação entre o exposto por alguns personagens – especialmente Sócrates<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Scheleiermacher, no século XIX, não apenas redireciona ao leitor a autoria das doutrinas dos diálogos – na medida em que Platão teria como escopo de seus textos conduzir a alma de seus leitores às definições que lhes são próprias –, como, também, considera condição **sine qua non** para a interpretação do **corpus** a integralização entre forma e conteúdo. Também na Alemanha do século XX, Paul Friedländer e Karl Jaspers sustentaram a posição de que Platão seria um filósofo menos interessado nas respostas do que nas próprias questões – de uma parte, por estarem convictos de que a pesquisa não possui um fim alcançável, de outra parte, por acreditarem que a verdade é inacessível à natureza humana –, assim, os diálogos não conteriam uma doutrina positiva do autor sobre os temas tratados. Mais recentemente, Benoit, em sua leitura por via da *léxis*, considera que os diálogos expressam menos o pensamento de Platão do que as doutrinas que esse atribui a seus variados personagens – os quais não podem ser identificados com o pensamento de seu autor.

<sup>10</sup> Por outro lado, como já mencionado, uma perspectiva de análise que considera a “forma dialogada” como **conditio sine qua non** para a interpretação do **corpus** – excetuada, evidentemente, suas amplas divergências – aparece em franco crescendo\*; sobretudo, a partir do último quarto do século XX. O que, de certa forma, denota uma maior preocupação na análise de uma obra dialogada e, sem dúvidas, um rigor mais acurado – que inibe o anacronismo da historiografia moderna, em prol de uma leitura mais próxima do tempo de composição da obra.

\* Grote (1865), Bruns (1896), Laborde (1978), La Peña (1984), Hirzel (1985), Stokes (1986), Griswold (1988), Hyland (1995), Kahn (1996), Tejera (1997), Gonzales (1998), Press (2000) e Benoit (2004).

<sup>11</sup> Mas, também Parmênides no *Parmênides*, Timeu no *Timeu*, Estrangeiro de Eléia no *Sofista* e o Atenense nas *Leis*.

– com aquele que seria o pensamento platônico. Porém, mesmo que os expoentes selecionados permitam a construção de uma doutrina coerente – em conformidade com uma perspectiva da *noésis* –, ainda assim a questão sobre a legitimidade de semelhante equivalência permanece, e as perguntas mantêm-se inalteradas: em que medida o pensamento de um autor pode ser encontrado nos discursos de seus personagens? Como operar semelhante escolha, perante um universo tão vasto? É possível negligenciar todo o cuidado de um autor para com a forma de apresentação de seu **corpus** em prol do estabelecimento de um corpo doutrinário sólido? O que justificaria semelhantes recortes?

De fato, o zelo de Platão na composição de seus personagens não se faz negligenciável. Segundo Vidal-Naquet, em seu estudo sobre a sociedade dos diálogos platônicos (1990), oitenta e uma vozes<sup>12</sup> ecoam do **corpus platonicum**. As quais se inserem na representação das mais variadas categorias: são filósofos, sofistas, poetas, homens de comércio, generais, escravos, políticos, oradores, matemáticos, adivinhos, rapsodos, adolescentes... Muitos dentre eles, para além do desenho esboçado por Platão, sustentam-se em carne e ossos no mundo grego dos séculos V e IV, como é o caso, por exemplo, de: Laques, Alcibíades, Nícias, Agatôn, Aristides, Nicerato, Melésias, Tucídides, Protágoras, Parmênides, Meleto, Polemarco, Górgias, Hipias, Adimanto, Glaucon, Menexéno, Céfalo, Lísias, Zenão, Sócrates... Outros, porém, circunscrevem o limite de sua existência aos traços denotados por Platão, como: Eutífron, Cálicles, Eutidemo, Dionisodoro, o Estrangeiro

---

<sup>12</sup> Número que pode, segundo o próprio autor (1990, p. 99 **et seq.**), ser discutido e, por vezes, acrescido, caso considere-se na contagem, por exemplo, o companheiro anônimo de Sócrates ou o porteiro eunuco de Cálidas no *Protágoras*, o servidor dos Onze no *Fédon*, ou ainda, todos aqueles que são apenas citados nos textos: Péricles, Aristides, etc.

de Eléia... Alguns envelhecem com o próprio movimento do texto: assim, Sócrates, que no *Parmênides* é ainda um jovem de vinte anos, torna-se o ancião setentrional – do *Teeteto*, do *Eutífron*, do *Crátilo*, da *Apologia*, do *Críton* e do *Fédon* – julgado e condenado à morte em 399 a. C.; do mesmo modo, o jovem Alcibíades – do diálogo homônimo – que aceita de bom grado os conselhos socráticos, ainda não é o mesmo estrategista reputado que adentra embriagado no *Banquete* – cerca de quinze anos depois, em 416 a.C – para comemorar a vitória de Agatão e que, em pouco tempo, trairá a *pólis* de que é filho. Há, também, aqueles que mantêm elos fiéis em suas recorrentes aparições: tal é o caso de Críton, homem rico (*Eutidemo*), amigo de infância, da mesma idade e do mesmo tempo de Sócrates (*Apologia*), que assiste – juntamente com o filho Critobúlo – ao julgamento do filósofo, dispõe-se a ajudar no pagamento da multa estipulada (*Apologia*), propõe-lhe a fuga da prisão (*Críton*), aceita ser tutor de seus filhos, acompanha-o no último banho, encarrega-se de satisfazer o último dever religioso e adianta-se a fechar os olhos e a boca do amigo após sua morte (*Fédon*). Assim, adolescentes, adultos, velhos, cidadãos, escravos e metecos mesclam-se na trama dramática esboçada nos diálogos.

Assim sendo, uma vez considerada a ênfase com que são apresentadas todas essas categorias assumidas pelos personagens, far-se-ia ilegítimo – na leitura dos diálogos – furtar-se à questão: “qual o papel desempenhado pelos personagens na obra?”; ou, em formulação mais apropriada, “qual o significado tais personagens assumiriam para um leitor do século IV a.C.?” Pois, entretanto as variantes dramáticas que comportam, todos, independentemente da condição de sua existência, desempenham um papel específico e delimitado nos diálogos que

compõem. Deixando patente que, longe de uma opção aleatória, o empenho despendido por Platão, na seleção dos personagens de seus diálogos, cumpre um propósito pré-determinado; destarte, digno de ser avaliado.

Portanto, faz-se interdita, para o presente texto, qualquer outra via de interpretação que não considere a condição dialógica da obra, ou seja, que não respeite a escolha do próprio autor para a apresentação de seu legado. Posição que, em última instância, desvincula a autoria dos pensamentos esboçados nos diálogos das concepções de seu próprio demiurgo. Logo, todo conteúdo encontrado nos textos será considerado, unicamente, como particularidade dos personagens aos quais o mesmo se vincule, ou melhor, como parte constituinte do papel que Platão confere-lhes. Nesse sentido, não se visualizará uma doutrina platônica impressa nos diálogos, visto que a deliberada ausência de seu autor – enquanto personagem de seu próprio **corpus** – e a proeminência com a qual o mesmo estrutura a *léxis* de seus textos, assim, parece querer indicar.

## 1.2 O contexto dramático

### 1.2.1 Definição e relevância

Em primeira instância, cabe definir o que se denota – no texto em curso – pela expressão “contexto dramático”, assim como explicitar o grau de importância que a mesma comporta para a análise da obra de Platão.

A primeira impressão, que salta ao entendimento, remete a expressão “contexto dramático” àquelas composições “iniciais”, ou seja, àquelas apresentações tão vivas e tão características que introduzem os diálogos; e que, evidentemente, encontram mais ampla acolhida nos tão renomados “diálogos socráticos”, isto é, nos primeiros escritos compostos por Platão. Nessa perspectiva, por conta da magnanimidade de sua composição, talvez força maior conduza à identificação da contextualização dramática dos diálogos com suas nuances literárias, e, por conseguinte, situe-a em uma perspectiva inerentemente artística.

Em um segundo momento, sobretudo depois de constatado a existência dos ditos contextos dramáticos no restante do **corpus** do autor – inclusive naqueles diálogos em que o atributo “artístico” faz-se menos pronunciado –, mister é que se veja modificada a identificação precedente, em prol de uma outra que assuma posto no domínio formal da obra. Nesse ínterim, a contextualização dramática identificar-se-ia com a forma dialógica na qual são apresentados os diálogos.

Porém, talvez, ainda aqui, o leitor – de espírito mais rígido – veja-se relutante em conferir à semelhante propriedade dos diálogos um papel de relevância para a interpretação filosófica dos mesmos.

Contudo, uma reflexão mais pormenorizada conduz a análise a uma propriedade essencial dos textos, assim, não sem surpresa, vê-se o termo “contextualização dramática” aplicado à constituição dos personagens das obras. Nesse instante, sem dúvidas, o apreço que lhe cabe ergue-se a saltos, visto que a consideração sobre os personagens, inevitavelmente, transpõe todas as atenções para a questão capital da identificação entre o exposto pelos personagens com o pensamento de seu próprio autor. Nesse ínterim, uma questão propriamente filosófica faz-se associada à contextualização dramática dos diálogos.

Por fim, uma preocupação intrínseca à história da filosofia faz-se patente nos contextos dramáticos dos diálogos, uma vez que, ao que tudo indica – e conforme se verá nos capítulos que se seguem –, Platão denotava um fim específico aos mesmos; o que, conseqüentemente, faz-los imprescindíveis para uma análise apropriada de seu **corpus**.

Logo, entender-se-á por “contextos dramáticos” todo um conjunto de caracteres impressos por Platão na composição de seu legado. Não somente as situações dramáticas nas quais encontram-se inseridas as discussões filosóficas, mas, também, na constituição dos próprios personagens pelos quais as mesmas são expostas. Além disso, considera-se, ainda, como parte integrante do contexto dramático, as características formais assumidas na exposição da própria obra.

## 1.2.2 O contexto dramático nos diálogos

Faz-se perceptível, no **corpus platonicum**, a ênfase que o autor dedicava ao contexto dramático de suas obras. O que pode ser observado por vários prismas: seja no capricho para com a composição dos prólogos e, por conseguinte, no cuidado para que os mesmos mantenham-se consoantes ao objeto a ser discutido; seja no esmero do autor por contextualizar seus diálogos em um momento determinado, isto é, em produzir uma temporalidade da *léxis* distinta daquela de sua *poíesis*; seja na preocupação com a escolha e no tratamento dado à caracterização dos personagens, os quais desempenham funções específicas e delimitadas em suas atuações.

De fato, semelhantes características apresentam-se em tal ordem que não poderiam ter passado despercebidas pela tradição. Por exemplo, como atesta Nietzsche em seus cursos sobre Platão:

Enquanto *escritor*, Platão é o prosador ricamente dotado, dos maiores recursos, dominando todos os registros, o escritor mais completo e mais cultivado da época mais cultivada. Na composição, ele demonstra um grande talento dramático (1991, p.6)<sup>13</sup>.

Em outra passagem, o ainda professor Friedrich Nietzsche – que concomitantemente a seus cursos de filosofia grega publicara o *Nascimento da Tragédia* (1872) –, não

---

<sup>13</sup> “En tant qu’ *écrivain*, Platon est le prosateur richement doué, aux ressources les plus grandes, maîtrisant tous les registres, l’*écrivain* le plus accompli et le plus cultivé de l’époque la plus cultivée. Dans la composition, il fait montre d’ un grand talent dramatique.”

hesita em exaltar a importância da forma dramática das obras de Platão, como via única de acesso, para a compreensão do espírito de sua época:

Para o filólogo, o valor de Platão é ainda mais considerável. Platão deve, para nós, substituir os escritos sublimes, e hoje perdidos, dos filósofos pré-platônicos. Imaginemos que os escritos de Platão tivessem sido perdidos, que a filosofia começasse com Aristóteles, e nós não poderíamos de nenhuma maneira imaginar este *filósofo* antigo, que é, ao mesmo tempo, *artista* (1991, p.6) <sup>14</sup>.

Jaeger, no mesmo ínterim, não se furta em registrar a maestria dramática dos diálogos:

Platão considerava tão essencial o fundo vivo de seus diálogos, que o pintou repetidas vezes com as cores mais amáveis. O seu meio não é o vazio, abstrato e separado do tempo, dos lugares escolásticos. Sócrates move-se no movimento da escola ateniense de atletismo, o ginásio (...) (1995, p. 521).

Wilamowitz (**apud** JAEGER, p.593) também aparece como encantado pela pena que compôs os diálogos, com tal ênfase que chega mesmo a sustentar não ter tido Platão, em suas primeiras obras<sup>15</sup>, qualquer intenção filosófica, mas unicamente um propósito poético. Talvez, a asserção de Wilamowitz encontre sua gênese no testemunho mais antigo de Diógenes Laértios (III, 5), quando afirma que Platão – antes de relacionar-se com Sócrates – em sua juventude “(...) se dedicou à pintura e

---

<sup>14</sup> “Pour le philologue, la valeur de Platon est encore plus considérable. Platon doit, pour nous, remplacer les écrits sublimes, et aujourd’hui perdus, des philosophes pré-platoniciens. Imaginons que les écrits de Platon aient été perdus, que la philosophie commence avec Aristote, et nous ne pourrions aucunement nous imaginer ce *philosophe* ancien, qui est, en même temps, *artiste*”.

<sup>15</sup> Isto é, a partir de uma temporalidade da *poíesis*.

a escrever poemas (primeiro ditirambos, depois contos líricos e tragédias)<sup>16</sup>”. De qualquer modo, expressa uma opinião corrente na tradição, que visualiza Platão como um filósofo dotado de uma genialidade literária exorbitante. Por vezes, um caso limítrofe entre a filosofia e a arte dramática, como testemunha La Peña (1984, p. 262-263):

Por último, assinalamos o valor dramático do prólogo. Platão, ao compor um diálogo, recorre a uma estrutura teatral, pois só esta é capaz de permitir o adequado desenvolvimento do método dialético. Não há dúvida de que, junto a isso, também no diálogo platônico se incorporam, em sua organização interna, elementos puramente teatrais. O prólogo ocupa um papel especial dentro desse conjunto de relações internas em uma peça platônica. A forma de introduzir o verdadeiro protagonista, Sócrates, é sinuosa, tal qual nas diferentes discussões, não se adota nunca uma linha ininterrupta, mas se avança e neutraliza o percorrido, e o tema inicial se ramifica em outros muitos secundários, que chegam a fazer esquecer o ponto de partida, etc. Como se pôde apreciar nas respectivas análises, o valor da figura de Sócrates se expõe progressivamente, assim, ainda que se mostre como oposto a um chefe de coro – em princípio protagonista – na realidade, Sócrates acaba saindo vencedor ao desacreditá-lo com seu sistema de investigação ao inverso, no fundo, Sócrates é o verdadeiro protagonista<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> De fato, como registra Benoit (2004, p. 3-5) o presente relato possui origem em Apuleio – século II d. C. Uma segunda versão, mais acrescida, seria a encontrada em Diógenes Laértios. O qual refere um festival em honra a Dionísio – em que Platão haveria participado – e, por fim, relata a maneira *trágica* pela qual o filósofo – após seu encontro com Sócrates – haveria queimado seus poemas: “Vinde Hefestos! Platão precisa agora de ti” Do mesmo modo, o neoplatônico Proclus – século V d. C. – discorrera sobre o assunto indicando, por sua vez, que fora esse encontro juvenil com a poesia que permitira a Platão escrever os seus diálogos socráticos. Por fim, no manual anônimo *Prolegômenos*, igualmente, se lê que Platão não haveria percorrido apenas as vias da poesia trágica, mas, também, haveria – anteriormente a seu encontro com Sócrates – seguido as vias cômicas de Aristófanes.

<sup>17</sup> “Por último, señalemos el valor dramático del prólogo. Platón, al componer un diálogo, recurre a una estructura teatral, pues sólo esta es capaz de permitir el adecuado desarrollo del método dialéctico. Qué duda cabe que, junto a esto, también en el diálogo platónico se incorporan a su organización interna elementos puramente teatrales. El prólogo ocupa un papel especial dentro de este conjunto de relaciones internas en una pieza platónica. La forma de introducir al verdadero protagonista, Sócrates, es sinuosa, lo mismo que en las diferentes discusiones, no se adopta nunca una línea seguida, sino que se avanza y

Numerosos exemplos poderiam ser acrescentados para demonstrar em que medida a tradição crítica considerou a contextualização dramática impressa nos diálogos como reflexos de uma genialidade literária; como o produto do homem que, após embeber-se dos encantos das musas, volta-se para as árduas argumentações filosóficas, sem, no entanto, perder a inspiração outrora lhe confiada.

Sem dúvidas, houve também aqueles que desconsideraram o movimento dramático dos diálogos em suas análises, como, por exemplo, testemunha o difundido livro de Victor Goldschmidt (2002) sobre a estruturação e o método dos diálogos:

É pelo método que se deve explicar a composição do diálogo ou, mais precisamente, sua estrutura filosófica. Há lugar, ao lado desta tentativa, para uma explicação da composição propriamente dita, explicação literária e que resulta da arte de “agradar”. Estes dois modos de explicação poderão ajudar-se um ao outro e tentar, conjuntamente recompor a unidade orgânica do diálogo. Entretanto, não é atentar contra esta unidade empreender primeiramente o exame de sua estrutura. É considerar, no movimento do diálogo, o que ele persegue “em primeiro lugar” o método (p.3).

Conforme se lê, entretanto o autor insinua a existência de uma “unidade orgânica do diálogo”, imediatamente reduz a forma dialógica do texto a um segundo momento (“explicação literária”) – do qual, ele próprio, nunca se ocupará. Além do mais, não se

---

neutraliza lo andado, y el tema inicial se ramifica en otros muchos secundarios, que llegan a hacer olvidar el arranque, etc. Como se ha podido apreciar en las respectivas análisis, el valor de la figura de Sócrates se expone progresivamente, así, aunque aparezca como opuesto a un jefe de coro, en principio protagonista, en realidad acaba saliendo vencedor Sócrates al desacreditar con su sistema de investigación al contrario, en el fondo, Sócrates el verdadero protagonista”.

constrange ao afirmar que: a supressão desse “momento literário” não atenta contra a “unidade do diálogo”, visto que o objeto filosófico por excelência situa-se na explicação do método (“o que o diálogo persegue em primeiro lugar”).

Mais adiante, Goldschmidt aponta para a existência de dois momentos distintos na constituição dos diálogos: a “questão inicial”, que se apresentaria no contexto dramático dos textos; e a “questão prévia”, que se identificaria com a questão de interesse filosófico propriamente dito, a qual se situaria posteriormente à contextualização dramática que lhe antecede<sup>18</sup>. Assim, a “questão inicial” seria, na maior parte das vezes, exposta no prólogo das obras e possuiria como intuito o “despertar a reflexão” do leitor para a “questão prévia”, posta a seguir. Essa última, por sua vez, possuiria a finalidade de capturar a essência do assunto tratado no diálogo – momento em que se faz manifesta a presença do método dialético, ausente na questão inicial. Dessa maneira, a “questão prévia” constituiria a condição **sine qua non** pode ser respondida a “questão inicial”, uma vez que a resposta dessa depende da resposta daquela. Portanto, como se vê, o eminente autor aponta como fim último da contextualização dramática dos textos o papel de “despertar a reflexão”, a qual se efetiva na aplicação do método dialético – que, por conseguinte, consiste no que deve ser em primeiro plano analisado – conferindo, destarte, um papel de somenos importância aos contextos dramáticos dos diálogos.

Todavia, como já enunciado, outras tantas leituras apontam para a relevância dos contextos dramáticos para a compreensão da obra **in totum**. Um exemplo do fato pode ser aferido por aqui mesmo, no trabalho levado a cabo – em nome desta

---

<sup>18</sup> Assim, no *Laques* ter-se-ia o problema da educação (*παιδεία*) como “questão inicial”, e a procura pela definição de coragem (*ἀνδρεία*) como “questão prévia”.

própria casa – por Benoit (2004). Fiel ao princípio de escutar o que os diálogos dizem em si e por si mesmos, o referido autor estabelece uma ordenação para os diálogos a partir de indicações contidas nos seus próprios contextos dramáticos<sup>19</sup>. Nesse sentido, o movimento dialógico dos textos assume um papel muito maior que a de mero reflexo da genialidade literária da qual seria Platão dotado; posto que – e, assim, o pôde constatar Benoit –, uma consideração acurada, sobre esses movimentos circundantes ao diálogo filosófico, revela o objetivo maior que seu autor conferia-lhes, a saber: proporcionar uma unidade para seu vasto **corpus**; unidade que, sem dúvida, também desempenha a função de bússola para a leitura da obra.

Fia-se em que o exposto já se faça suficiente para demonstrar em que medida a relevância despendida aos contextos dramáticos, para a análise das obras, apresenta-se flutuante<sup>20</sup> na tradição crítica. O cuidado legado aos “contextos dramáticos” tem se modificado no decorrer do tempo. Entrementes, dedica-se hoje atenção a essa parte constituinte dos diálogos como elemento necessário para a interpretação dos mesmos, o que de antanho não se verificava e, como dito, a

---

<sup>19</sup> Com efeito, o autor refere-se a uma *diatáxis* da *léxis*: “A *diatáxis* ou disposição dos *Diálogos* segundo a *léxis* ou *κατὰ λέξιν* [como se sabe, etimologicamente *λέξις* significa a ‘ação de dizer’; por extensão, significa a ‘maneira de falar’, o ‘estilo’ (...)] é aquela que está literalmente posta no próprio texto, aquém de qualquer interpretação. Aparece nas demarcações temporais objetivas inscritas na cena dramática da maioria dos *Diálogos*. A partir dessas demarcações ordenamos os *Diálogos*”. Logo, acredita-se legítima a equivalência entre a *λέξις*, expressa pelo autor, e o que se entende, nesta dissertação, por “contextualização dramática”.

<sup>20</sup> Faz-se de bom grado salientar que o propósito do presente sub-capítulo, longe de pretender-se como um estudo exaustivo sobre a posição dramática nas diversas leituras de Platão (o que, de fato, constituiria tema digno de ser analisado), possui um escopo bem menor, a saber: indicar, para o leitor, extratos de linhas de interpretação divergentes sobre o quesito da contextualização dramática, a fim de, ao mesmo tempo, estabelecer o panorama interpretativo pelo qual a dissertação presente pautar-se-á.

dramatização era encarada como uma espécie de reflexo literário de uma suposta genialidade platônica. Todavia, hodiernamente, verifica-se não somente a extrema maestria com que o filósofo os elaborou, como também a relevância para a compreensão da obra<sup>21</sup>.

Paralelamente, também se manifesta patente o quanto a presente pesquisa segue a esteira daqueles que consideram os momentos dramáticos dos diálogos como fatores imprescindíveis para a interpretação da obra. Creditando-lhes um **status** maior, concorde aos desígnios de seu próprio demiurgo.

Todavia, embora muitas vezes, sobretudo no último século, tenham alertado sobre a relevância dos movimentos dramáticos para o entendimento dos diálogos; e outras tantas hajam salientado a existência de um objetivo maior, impresso por Platão, no movimento dramático de suas obras. Mesmo assim, talvez, ainda muito pouco tenha sido dito sobre a questão. De maneira que, os desdobramentos de uma análise pautada em semelhante ótica ainda parecem dormir latente sob o olhar da tradição crítica. Logo, uma análise com vistas a considerar – com maior seriedade – o movimento dramático dos diálogos não pode, evidentemente, contentar-se com a referência a semelhantes asserções. É preciso caminhar adiante. Faz-se necessário explicitar em que medida o estudo de semelhante objeto possui valor para a

---

<sup>21</sup> Nos tempos modernos, o precursor da linha de interpretação que confere à forma dos diálogos um papel de relevância para a interpretação, concorde com uma metodologia intencionada por Platão, foi Schleiermacher – nascido no século XVIII. Todavia, a hipótese que sustenta a separação entre a filosofia e a forma dramática no **corpus platonicum** prevaleceu na tradição, em detrimento da posição contrária, até o século XX; momento em que a hipótese de Schleiermacher tomou novamente assento em obras de relevância para os estudos platônicos, tais como são as de Jaeger, Stenzel e Friedländer – entre outros (GUTHRIE, 1990, v. 4, p. 14). Entrementes, a maior parte das análises dos diálogos ainda privilegiam o aspecto lógico-conceitual do texto, independentemente de sua contextualização dramática.

interpretação dos diálogos; assim como, expor em que consiste, exatamente, o objetivo conferido pelo autor a esses movimentos. Caso contrário, por ausência de proficiência, semelhantes observações fadar-se-ão ao esquecimento; assim como, arrisca-se a pesquisa em alargar a lista dos “por muitas vezes, muito pouco dito”.

Faz-se de bom grado salientar, ainda, uma orientação que permeará a análise em questão, visto que se acredita que as condições expressas no parágrafo anterior somente possam ser satisfeitas uma vez abordadas sob a seguinte perspectiva: qual significação tal ou qual fato possui para um leitor contemporâneo a Platão? Está-se seguro de que, sem o recurso a semelhante procedimento, toda e qualquer investigação que se pautar pela ótica dramática dos textos faz-se infrutífera, assim como, fada-se a uma interpretação anacrônica.

### **1.2.3 O contexto dramático na presente hipótese de pesquisa**

Duas são as hipóteses téticas da presente dissertação. A primeira delas credita um fracasso – a partir de uma perspectiva filosófica – na defesa apresentada por Sócrates na *Apologia*, visto que, no tangente às mais antigas acusações postas contra Sócrates, uma impossibilidade metodológica impede a refutação. Assim sendo, a defesa não haveria se apresentado satisfatória **in totum**.

A segunda hipótese – amparada pela difundida asserção de que Platão, sobretudo em seus primeiros escritos, possuiria uma proeminente intenção em demonstrar à **pólis** o erro por ela cometido em relação à condenação de Sócrates –

sugere a existência de um propósito apologético impresso na contextualização dramática de alguns dos diálogos do **corpus**. De modo que a contextualização dramática desses diálogos far-se-ia estreitamente ligada à exaltação das *ἀρεταί* socráticas. Por conseguinte, longe de constituírem-se como um reflexo da suposta genialidade literária de Platão, em face dos seus textos filosóficos, desempenhariam uma função específica e delimitada nos diálogos, a qual convergiria para a expressão do valor da figura de Sócrates.

### **1.2.3.1 Um problema metodológico: a delimitação dos diálogos**

Todavia, eis que surge um problema: quais seriam os diálogos que apresentariam, em seu contexto dramático, o referido propósito apologético? Como delimitá-los frente ao vasto montante de obras do autor? Talvez, em um primeiro impulso, dois motivos levassem a investigação rumo aos ditos primeiros diálogos – a partir de uma perspectiva da *poíesis*, bem entendido. O primeiro deles visaria à existência da referida intenção de Platão em preservar a imagem de seu mestre; o segundo, fincar-se-ia na procedência de uma maior elaboração na contextualização dramática de grande parte desses primeiros escritos<sup>22</sup>.

Porém, ainda aqui, o impasse metodológico permaneceria: como proceder à escolha entre a gama de diálogos que se inserem nos primeiros períodos de atividade de Platão? De fato, certamente – ausente a toda preocupação referente à

---

<sup>22</sup> Evidentemente, com algumas exceções, como é o caso, por exemplo, do *Íon* e da *Apologia de Sócrates*.

autenticidade das obras –, contariam entre eles: o *Hípias Menor*, o *Laques*, o *Íon*, o *Protágoras*, o *Cármides*, a *Apologia*, o *Críton*, o *Lísis*, o *Górgias*, o *Menexeno*, o *Eutídemo*, o *Mênon*, o *Crátilo* e o *Alcibíades I*. Somado a essa, outra dificuldade por muito tempo torturara o autor da presente hipótese, pensava ele: “Mas, como? Como justificar a escolha sem recorrer a um procedimento aleatório, avesso às exigências científicas da contemporaneidade? Além disso, como estabelecer as bases metodológicas de uma pesquisa – cuja pretensão versa para uma análise cuidadosa dos movimentos dramáticos do texto – pautando-se, para tanto, em uma ordenação via *poíesis*, não se utilizando, por conseguinte, de um critério imerso na própria contextualidade dos diálogos?” Com esses pensamentos, caminhava o autor deste texto, naufragado em suas angústias, até seu encontrar com uma magnífica obra de Vidal-Naquet (1990). De fato, ser-lhe-ia impossível conter a comoção e a francofilia que lhe inspirara aquelas esclarecedoras linhas: “Oxalá! Como não ter pensado nisso antes?!”. Eis o que anunciavam:

Toda uma série de diálogos são puramente atenienses: o *Eutífron*, o *Críton*, o *Cármides*, o *Alcibíades*, o *Lísis* e o *Laques*. Não intervêm neles a não ser cidadãos, com exclusão dos metecos. Em todos esses textos, assim como de outra parte a *Apologia*, os discursos são endereçados de um Ateniense a outros Atenienses, sendo pertencentes à primeira parte da vida de Platão (p. 106) <sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> “Toute une série de dialogues sont purement athéniens: l’*Euthyphron*, le *Criton*, le *Charmide*, l’*Alcibiade*, le *Lysis* et le *Lachès*. N’y interviennent que des citoyens, à l’exclusion dès métèques. Tous ces textes, ainsi d’ailleurs que l’*Apologie*, discours adressé par un Athénien à des Athéniens, appartiennent à la première partie de la vie de Platon”.

Realmente, a presente descoberta solidificara a metodologia aplicada na hipótese em questão, uma vez que não apenas delimitara o número de diálogos a serem tratados, como se coadunava, perfeitamente, com o princípio regulador: qual o significado de tal fato para os contemporâneos de Platão? Ora, o que significava a cidadania para um contemporâneo de Platão? Qual o grau de credibilidade um ateniense do século IV a. C. conotaria à palavra de outro ateniense? As trevas metodológicas aclaravam-se e, finalmente, a pesquisa apresentava-se coerente mercê a seus fundamentos.

Entrementes, um pequeno impasse ainda restava: qual, dentre os seis diálogos, haveria de ser selecionado para a exposição da hipótese em questão? Uma rápida análise, em seu conjunto, revelara a anuência de todos para com a hipótese almejada. Mas, inevitavelmente, era preciso delimitar os textos, era necessário restringir a análise a um diálogo específico. A partir do qual, procurar-se-ia demonstrar de que modo sua estrutura dramática desempenharia uma função apologética, a qual visaria rebater as acusações contidas, mas não refutadas, na *Apologia*.

Por fim, após muita reflexão, coube a um único critério escolher – entremeio aos seis desde já elegidos – o diálogo que seria objeto da pesquisa em pauta: o critério da extensão.

#### 1.2.4 A contextualização dramática no *Laques*

Dentre todo o **corpus platonicum**, nenhuma obra mantém a mesma extensão na contextualização dramática como a apresentada no *Laques*. Metade do diálogo é dedicada à questão do prólogo – onze páginas da edição de Henri Estienne<sup>24</sup>. Duas são as questões que percorrem o diálogo, a saber: o problema da educação – **paideía** (178a–190c); e a busca pela definição da coragem – **andreía** (190c–200 a).

Eis, resumidamente, como essas questões apresentam-se<sup>25</sup> no decorrer da obra.

O problema sobre a educação é posto, no diálogo, por Lisímaco e Melésias, filhos de ilustres cidadãos atenienses<sup>26</sup>, os quais censuram a seus pais por terem sido negligentes no tocante a suas próprias educações<sup>27</sup> – o que se verifica por não terem eles distinguido-se entremeio aos seus demais concidadãos:

---

<sup>24</sup> Ou Henricus Stephanus, foi o encarregado – na corte do rei Henrique III – pela primeira impressão moderna de Platão, publicada em 1578 em Gênova; edição a partir da qual todas as outras traduções orientam-se para a marcação dos parágrafos do texto grego. O *Laques* compreende da página 178 até a página 200 dessa edição.

<sup>25</sup> Para explicações pormenorizadas, queira recorrer o leitor ao terceiro capítulo desta dissertação.

<sup>26</sup> Veja-se a esse propósito a análise dos personagens e suas respectivas funções p. 125 **et seq.**

<sup>27</sup> Note-se que, no *Ménon* (94c–95a), Sócrates – em diálogo com Ânito, seu futuro acusador – apresenta um testemunho que vai de encontro a essa crítica feita por Lisímaco e Melésias aos pais: “(...) mas examinemos outro, Aristides, filho de Lisímaco. Ou não concordas que ele foi bom? — Concordo sim, com toda a certeza! — Não é verdade que também ele educou seu filho Lisímaco mais perfeitamente que qualquer dos atenienses, em tudo aquilo que dependia de mestres? Mas parece-te que fez dele um homem melhor que qualquer outro? (...) Tucídides, por sua vez, criou dois filhos, Melésias e Estéfano, e educou-os bem em tudo o mais e, especialmente, lutavam melhor que qualquer dos atenienses. Assim, é que um deles confiou a Xântias, outro a Eudoro; e estes, penso, passavam por ser os melhores lutadores de então – ou não te lembras disso?” (Tradução de Maura Iglesias).

Qualquer de nós tem, para contar aos seus filhos, acerca de seu pai, muitas e belas acções: feitos cometidos em guerra ou em tempo de paz, acções de administração dos assuntos dos aliados ou da própria pólis. Mas nenhum de nós tem méritos próprios para contar, e disso nos sentimos envergonhados diante deles, e atribuímos a responsabilidade aos nossos pais por nos terem deixado à boa vida quando éramos jovens, enquanto eles se encarregavam dos negócios dos outros. (179 c-d)<sup>28</sup>.

Dessa maneira, com o intuito de não incorrerem na mesma falta de seus pais, empenham-se eles – Lisímaco e Melésias – com vigor na educação de seus filhos – Aristides e Tucídides. De modo que, possam, os últimos, tornarem-se dignos dos nomes dos avôs. Todavia, esses pais de família não sabem qual a melhor educação a ser ministrada aos jovens e, por terem escutado que a hoplomaquia<sup>29</sup> presta-se como excelente disciplina para esses fins, buscam eles informarem-se sobre seu real valor. Para tanto, convidam Nícias e Laques, dois estrategos atenienses<sup>30</sup>, para assistirem uma exibição (*ἐπιδείξις*) sobre a matéria e, posteriormente, palestrarem sobre o assunto; isto é, opinarem sobre a sua validade enquanto exercício proveitoso à educação dos filhos. Assim, a primeira questão do diálogo consiste em saber qual a melhor educação a ser dada aos filhos: se a hoplomaquia vem ou não a ser um exercício adequado. Esse é o modo pelo qual o diálogo toma início: uma assembléia

---

<sup>28</sup> As citações retiradas do *Laques*, salvo indicação em contrário, seguirão a tradução de Oliveira (19--).

<sup>29</sup> A hoplomaquia (*ὄπλο*: armas, equipamentos; e *μάχομαι*: eu luto, eu combato) consistia no combate armado com idumentária hoplita – espécie de soldado de infantaria. Encontrava-se muito em voga no início do século IV a.C., e parece ter se tornado uma espécie de prática esportiva. Em outro momento dos diálogos menciona-se, com bons olhos, a aprendizagem dessa modalidade de combate armado (*Leis*, VII 813d–814c; VIII 833e–834a).

<sup>30</sup> O estratego (*στρατόν*: exército; *ἀγει*: o que conduz) era o chefe militar dos exércitos. Mas, na Grécia, principalmente após as guerras médicas (499 – 478), desempenhavam também um papel político de considerada influência no controle da cidade. Veja-se, como exemplo, o governo de Péricles durante quinze anos (DORION, 1997, p. 17, n. 9).

entre pais de família<sup>31</sup>, cuja pauta circunscreve-se na discussão do valor de uma determinada *τέχνη* para a educação dos filhos.

Posteriormente, após as opiniões antagônicas emitidas pelos estrategos a respeito do valor da aprendizagem da hoplomaquia, Sócrates determinará um outro rumo para a discussão – introduzindo a segunda das questões no diálogo. Pois, segundo ele, o que está a se discutir é a forma pela qual a virtude pode ser inserida na alma dos jovens (190 b). Logo, faz-se necessário, de antemão, conhecer o que é a virtude (*ἀρετή*): “pois, se ignorarmos de todo o que seja a virtude, de que modo poderemos aconselhar alguém sobre a melhor maneira de adquiri-la?” (190 c). E, por ser a coragem (*ἀνδρεία*) a parte da virtude que se relaciona com a hoplomaquia, sustenta Sócrates que deve ser esse, doravante, o fio condutor do diálogo. Uma vez instaurada a nova questão, evidencia-se, também, uma mudança no procedimento metodológico da discussão: o método dialético apresenta-se, em detrimento dos longos discursos antagônicos que sustentaram a primeira parte do diálogo. A partir de então, definições serão propostas pelos estrategos, para o que seja a coragem, todas submetidas ao crivo socrático e, conseqüentemente, refutadas. E o diálogo findará em uma aporia sobre a virtude<sup>32</sup> procurada.

---

<sup>31</sup> O filho de Nícias era Nicerato. Segundo Xenofonte (*Banquete* III, 5), Nícias obrigou o filho a aprender toda a poesia homérica de memória; já Aristóteles (*Retórica* 1413 a, 9) relata sua derrota em um concurso de rapsódias. Ele também aparece presente ao lado dos irmãos de Platão na *República* (I, 327). Passa por ter sido um bom democrata, e também foi condenado a tomar a cicuta quando do governo dos trinta tiranos. Quanto aos filhos de Laques, o tempo não conservou notícias.

<sup>32</sup> Cabe salientar que, embora não se tenha no *Laques* e, por extensão, nos diálogos aporéticos, uma definição positiva das virtudes buscadas, não se pode predicar a esses diálogos um caráter de negatividade, isto é, como se após todas as refutações o interlocutor estivesse ainda no mesmo estágio no qual iniciou a discussão. Isso se dá porque, ao fim do diálogo, o interlocutor vê-se obrigado a reconhecer sua ignorância sobre o assunto, de modo que não acredita mais saber aquilo de que não tem conhecimento\* – condição **sine qua non**

Uma vez encerrado o debate sobre a natureza da coragem, Laques propõe aos anfitriões (200c) que se esqueçam dele e de Nícias e – caso ainda desejem se ocupar da educação dos jovens – que recorram a Sócrates. Retoma-se, assim, a questão inicial do diálogo, que finda com a reconhecida ignorância de Sócrates, ao dizer que também nada sabe sobre o assunto, não podendo lhe caber a tutela dos meninos a serem educados. Após o que, assume Sócrates com Lisímaco o compromisso de retornar a dialogar sobre essa questão no dia seguinte.

O propósito desse apressado sobrevôo sobre a cena do *Laques* visa, primeiramente, explicitar em que medida o contexto dramático desse diálogo relaciona-se com a questão da educação – fato que haverá de ser, subseqüentemente, muito caro para a presente dissertação – e, em seguida, apontar uma característica inerente a esse diálogo que, também, demonstrar-se-á de

---

a verdade pode ser alcançada. Nesse sentido, os diálogos aporéticos apresentam também um caráter positivo: o reconhecimento da própria ignorância. Posição análoga sustenta Robin (1938, p. 255; **apud** DORION, 1997, p. 14) ao enxergar nesses diálogos uma função de “purificação do espírito”, que visa ao “preparo do terreno” a ser explorado. Em detrimento das opiniões de outros intérpretes – entre eles Dorion (1997, p. 14) –, os quais predicam a esses diálogos a existência de apontamentos positivos que possibilitam algum conhecimento sobre a virtude procurada.

\*Eis uma passagem do *Ménon*, na qual Sócrates discorre sobre esse ponto: “<Estás te dando conta> de que no início não sabia (...) como tampouco agora ainda sabe. Mas o fato é que então acreditava, pelo menos, que sabia, e respondia de maneira confiante, como quem sabe, e não julgava estar em aporia. Agora, porém já julga estar em aporia, e, assim como não sabe, tampouco acredita que sabe. (...) E não é verdade que agora está melhor a respeito do assunto que não conhecia? (...) De qualquer forma, fizemos algo de proveitoso, ao que parece, em relação a ele (...) Pois agora, ciente de que não sabe, terá, quem sabe, prazer em, de fato, procurar, ao passo que, antes, era facilmente que acreditava, tanto diante de muitas pessoas quanto em muitas ocasiões, estar falando com propriedade (...)” (Tradução de Maura Iglesias).

importância capital para uma análise dramática, a saber: todos os personagens são **personas** históricas<sup>33</sup>, realmente existentes nos séculos V e IV a. C.

Realmente, a composição dos personagens e o papel por eles representado nos diálogos constituem, na análise dramática, um papel à parte. Para tanto, basta notar de que forma as definições, as falas, enfim, as interseções de cada um deles são regidas pelos papéis que representam. De modo que, a presença de cada personagem não se faz gratuita, mas obedece a uma cuidadosa seleção, que permitiu ao filósofo suprir as necessidades de sua obra. No caso do *Laques*, a acentuação na figura histórica dos personagens (“o que cada um deles representa para um contemporâneo de Platão?”) está diretamente ligada ao propósito apologético despendido no mesmo, com tal ênfase que – como se verá – será esse o ponto chave para a constatação, no referido diálogo, da hipótese tética desta dissertação. Porém, quanto a isso, queira o leitor domar sua curiosidade até o momento adequado.

---

<sup>33</sup> Embora o *Laques* figure no rol de diálogos – elencados por Vidal-Naquet – cujos personagens são todos atenienses, semelhante asserção não implica que sejam eles “historicamente atenienses”; isto é, que tenham existido para além dos traços que lhes confere Platão. Como pode ser constatado, por exemplo, no diálogo *Eutífron*, cuja historicidade do adivinho, com nome homônimo, fora muito contestada, uma vez que nenhuma outra fonte antiga – que não seja oriunda dos diálogos – confere-lhe existência, embora o mesmo personagem seja mencionado, por várias vezes, durante o diálogo *Crátilo*. Porém, de qualquer modo, possua ou não existência histórica, é apresentado como um cidadão ateniense; já que, no contexto dramático do diálogo que leva seu nome, aparece no Pórtico Real infligindo uma ação jurídica contra seu pai – direito reservado, sabidamente, aos cidadãos atenienses.

### 1.3 Estado do Problema

Pouco haveria de ser dito sobre o estado em que se depara o problema em questão. Em parte, por já ter sido mencionado acima as conjeturas em que se encontra a análise dramática dos textos. Por outro lado, pelo fato de que se desconhece, na literatura crítica, o tratamento dos problemas aqui postos.

O primeiro problema poderia ser enunciado da seguinte maneira: como explicar a atribuição feita por Sócrates, às mais antigas acusações, como sendo as responsáveis por sua condenação, uma vez que concorde com o sistema judiciário – tanto pela defesa que lhe fora dirigida, quanto pela ausência de uma acusação formal – semelhante fato far-se-ia impossível? Quanto a essa questão, não apenas desconhece-se alguma hipótese de resolução para a mesma, como, ainda, ignora-se sua formulação nas linhas da tradição.

O segundo problema poderia ser enunciado da seguinte maneira: qual a função exercida pelo contexto dramático dos diálogos? Quanto a essa questão, embora já delegada na tradição, desconhece-se qualquer hipótese que a relacione com o primeiro problema acima exposto, isto é, que pretenda vincular a contextualização dramática de alguns diálogos – no caso o *Laques* – com uma “extensão” da defesa, outrora, apresentada na *Apologia*, no que tange às mais antigas acusações.

## 1.4 Uma ulterior advertência

Cabe ainda, no presente capítulo, estabelecer uma advertência no que se refere à plausibilidade da hipótese em questão, a fim de que algum leitor mais perspicaz não acredite ser o fato ignorado. Eis do que se trata. Por vezes, e ainda há pouco, já se mencionou entender o contexto dramático do *Laques* como uma extensão da defesa realizada – de maneira insatisfatória – na *Apologia de Sócrates*. Ora, caso algum leitor pisque o olho esquerdo e aponte para o fato de que a *Apologia* é posterior ao *Laques*, tenha ele, desde já, ciência da falta de plausibilidade de semelhante constatação.

Não que se queira negar a anterioridade do *Laques* em relação à *Apologia*; definitivamente, não se trata disso. Mas, o caso é que, semelhante constatação circunscreve uma temporalidade da *poíesis* dos diálogos, que em nada interfere na hipótese em questão. Visto que ambas as obras foram composta após o ano de 399 a. C., ou seja, posteriormente ao processo sofrido por Sócrates. Por conseguinte, nada impede que a impressão de Platão do julgamento assistido o tenha levado ao propósito apologético aqui almejado; e que, mais adiante, tenha ele resolvido grafar e representar – na *Apologia* – tanto o processo ocorrido, quanto as impressões que haveria tido dele; inclusive, que seriam a causa constantemente manifesta em muitos de seus textos: reabilitar a imagem do mestre injustiçado.

No mais, eis que a hipótese encontra-se lançada, resta agora expor os seus rebentos e zelar pela defesa de seus frutos.

## 2 A LIMITAÇÃO METODOLÓGICA DO *ELENCHOS* E SUA IMPLICAÇÃO NA DEFESA DE SÓCRATES, CONSOANTE A *APOLOGIA* DE PLATÃO

*Na “Apologia” a força de uma fé ardente nos empolga e arrasta através dos claros argumentos de uma causa já perdida para os atenienses, mas para Platão, num certo sentido, apenas começada (CAVALCANTE, Introdução à tradução do “Banquete”, p. 11).*

### 2.1 O sistema jurídico na Atenas de Sócrates

O aparelho jurídico ateniense, fruto de um sistema democrático que se fundamentava na soberania popular, concedia a qualquer cidadão – nascido na cidade, maior de vinte e um anos e do sexo masculino – a prerrogativa de apresentar uma queixa a ser julgada pela Heliéia<sup>34</sup>. Todas as queixas eram caracterizadas como causas públicas (*γραφαί*) ou privadas (*δικαί*); as primeiras poderiam ser apresentadas por aqueles que a desejassem, ao passo que as últimas reservavam-se para os diretamente atingidos ou seus representantes. Em primeira instância, a

---

<sup>34</sup> Tribunal popular constituído por seis mil juízes sorteados todos os anos – seiscentos para cada uma das dez tribos –, cujos membros variavam diariamente na execução do exercício. Para tornar-se um juiz era preciso, além da cidadania, ter idade superior a trinta anos. Cada um dos constituintes desse montante realizava, no início do ano, um juramento que, dentre outras coisas, os incitavam a serem os guardiões do regime democrático. Por seus serviços prestados à **polis**, cada qual recebia por dia trabalhado – ao menos no último quarto do século V – a quantia de três óbulos; referentes ao *μισθὸς ἡλιαστικός*, instituído por Péricles no intuito de democratizar a participação dos cidadãos nas causas da cidade.

denúncia era dirigida aos magistrados, isto é, ao Arconte-rei que era encarregado de analisar se o caso fazia jus ao estabelecimento de um processo (*ἀγών*). Para tanto, o magistrado convocava as partes envolvidas e apresentava os termos da acusação ao acusado; o qual deveria ou reconhecer a queixa ou opor-se a ela, terminando a sessão com um sermão mútuo (*ἀντιωμοσία*) dirigido às partes. Quando o acusado não reconhecia a acusação, constituía-se um tribunal e marcava-se um dia para o julgamento. Todos os heliastas eram convocados a comparecerem e, dentre os presentes, era realizado um sorteio para definir os que participariam da sessão do dia<sup>35</sup>. Assim, na data marcada para o julgamento, estando as duas partes presentes, iniciava-se o *ἀγών*. Primeiramente, competia a um escrivão a leitura da denúncia e da lei – caso existisse – que era o réu acusado de violar; posteriormente, era concedido às partes, cada qual por sua vez, o direito de apresentar suas argumentações. Nota-se que cada um desses discursos era temporalmente controlado por via da clepsidra<sup>36</sup>, uma vez que todo o julgamento deveria resolver-se no curso de um único dia<sup>37</sup>. Assim, findos os discursos, procedia-se à votação<sup>38</sup> e ao estabelecimento da pena.

---

<sup>35</sup> Número que variava de duzentos e um a dois mil quinhentos e um, de acordo com a importância do caso. No julgamento de Sócrates, ao que parece, o tribunal constituiu-se por quinhentos e um juizes (MACDOWELL, *The Law in classical Athens*, p. 36, **apud** BRISSON, 1997, p. 21); embora na *Apologia* (24e) Platão refira-se apenas genericamente a um número não negligenciável (*πολλήν*) de juizes.

<sup>36</sup> Cada discurso era delimitado a aproximadamente duas horas e doze minutos, de acordo com estimativas feitas a partir de artefatos encontrados na ágora. Somado a esses, se acrescenta, ainda, igual tempo destinado à proferição do resultado do julgamento – caso o acusado fosse considerado culpado (BRISSON, 1997, p. 15).

<sup>37</sup> Fator que se faz objeto das críticas lançadas, na *Apologia*, ao sistema jurídico da cidade, como atesta a passagem 37a-c, em que Sócrates credita ao escasso fator temporal uma das causas de sua “não-absolvição”. Para esse propósito, **vide** nota 88.

<sup>38</sup> Para esse fim, duas urnas eram dispostas – uma para a condenação e outra para a absolvição – e cada juiz deveria passar perante ambas e depositar uma concha concorde

Faz-se mister salientar que uma característica do judiciário grego manifesta-se na ausência de “advogados”; isto é, tanto a acusação quanto a defesa deveriam ser realizadas pelo denunciante e pelo réu, respectivamente, e cada qual por sua vez. Por esse motivo, na maioria dos casos, procedia-se à leitura de discursos anteriormente preparados por *logógrafos*<sup>39</sup>, os quais visavam suprir as carências retóricas dos envolvidos, assim como garantir uma maior objetividade nos resultados – uma vez que esses dominavam as técnicas apropriadas ao convencimento do tribunal.

Sabe-se que a *γραφή* encaminhada por Meleto ao Arconte-Rei contra Sócrates constitui, no sistema jurídico ateniense, o que se denominava por *ἀγὼν τιμητός* – isto é, um processo cuja pena não se encontrava prevista por lei. Destarte, cabia ao acusador, no momento em que registrava a queixa, indicar uma possível penalidade a ser ministrada ao réu. Logo, uma vez que o acusado não obtivesse os sufrágios necessários para sua absolvição – pois, caso os obtivesse, findava a queixa posta contra ele e aplicava-se uma multa ao acusador –, os heliastas realizavam nova votação, no intuito de estipular a penalidade a ser cumprida. Assim, optava-se entre a pena proposta pelo acusador e a contra-pena

---

com seu julgamento. Interessante é salientar o formato dessas urnas, as quais contavam com uma boca em forma de cone, no intuito de que os jurados pudessem, ao enfiar-lhes a mão, preservar o sigilo do voto.

<sup>39</sup> Embora se atribua a esses homens a função de “advogados de papel”, é necessário estar ciente das diferenças que a relação anacrônica apresenta, uma vez que os “logógrafos” não dispunham de recursos como o interrogatório do réu, o exame dos testemunhos ou a referência a pontos aludidos pelo adversário, etc. Isso se dava porque sua argumentação era preparada anteriormente ao curso do processo. Salienta-se ainda que a existência desses profissionais exerceu grande influência no sistema judiciário grego; mas, embora corrente, tal prática, legalmente, não podia ser remunerada sob pena de perseguição. Consoante Cícero (*Do Orador*, LIV), Lisias haveria composto um discurso de defesa para Sócrates, na ocasião de seu julgamento; todavia, o filósofo haveria se recusado a utilizá-lo.

(ἀντιτίμησις) designada pelo acusado. No caso de Sócrates, a punição encaminhada por Meleto foi a sentença de morte. Ao passo que o filósofo estipula – em primeira instância – como punição ser alimentado no Pritaneo<sup>40</sup>; o que é, posteriormente, substituído por uma multa no valor de uma mina; a qual, uma vez avultada, pelos amigos de Sócrates, fixa-se no montante de trinta. Ora, se Sócrates, na primeira votação, não tinha sido absolvido pelo número irrisório de trinta votos – quantia pequena, uma vez que, possivelmente, o julgamento tenha tido por volta de quinhentos heliastas –, provavelmente, na segunda, a diferença tenha sido mais gritante, na medida em que a atitude socrática (*Apol.* 35e-38b) deve ter se apresentado irônica e insolente aos olhos dos juízes.

### **2.1.2 O sistema jurídico na *Apologia de Sócrates***

Assim, no intuito de promover e retratar a defesa do mestre, concorde o roteiro do julgamento, seria mais ou menos este o percurso traçado por Platão na redação da *Apologia*: primeiramente, entre 17a-35d, apresenta o autor o discurso que teria sido proferido por Sócrates na intenção de sua defesa – após o que ocorre a primeira votação –; entre 36a-38b, situa-se a ἀντιτίμησις proposta pelo filósofo, em virtude

---

<sup>40</sup> Segundo Brisson (1997, p. 42), era comum que o acusador pedisse uma pena acima da que realmente estimava necessária, no intuito de obrigar o acusado a ser generoso em sua contra proposta (ἀντιτίμησις) – uma vez que não se havia possibilidade da aplicação de uma terceira opção, ou seja, os juízes votavam a favor de uma ou outra das sentenças propostas. Assim, quando Meleto propôs a pena de morte, não esperava ele obter tal resultado, mas, provavelmente, desejava o exílio de Sócrates – o que era uma punição apropriada para a gravidade do caso.

de tratar-se de um *ἀγὼν τιμητός* – momento em que se realiza a segunda votação – ; e, por fim, entre 38c até o final do texto, encontrar-se-ia o discurso proferido pelo réu após sua condenação à morte.

Porém, embora Platão conserve – na redação deste texto – a estrutura geral do procedimento judiciário sofrido por seu mestre, faz-se perceptível o cunho apologético do mesmo: uma vez que o autor limita-se a apresentar os discursos proferidos por Sócrates<sup>41</sup>. Assim sendo, a primeira parte da *Apologia* inicia-se depois de encerrado o discurso de Meleto; a segunda, após o discurso de estipulação da pena apresentada pelos acusadores; e a terceira, depois de proferida a sentença final.

Muito se tem discutido sobre a autenticidade histórica dessa última parte da *Apologia*, isto é, sobre a veracidade desse discurso de Sócrates e sua relação com o processo ocorrido em 399 a.C. A contenda toma corpo na medida em que feito o anúncio do resultado chegava o processo ao seu fim, após o que se realizava, no campo, o pagamento dos magistrados<sup>42</sup>. Ao mesmo tempo, como nenhuma fonte indica que, após emitida a sentença, a palavra fosse novamente concedida ao réu,

---

<sup>41</sup> São suprimidas tanto as atuações da acusação, quanto os procedimentos técnicos do tribunal. No tocante às primeiras, várias menções são feitas por Sócrates durante o curso da *Apologia*, por exemplo: já nas primeiras linhas do texto (17a-c), refere-se o filósofo ao caráter eloqüente e inverídico do discurso recentemente apresentado por Meleto; em outra passagem (29c), menciona Sócrates a interferência de Ânito durante o discurso de acusação, o que é novamente referendado, em (36a-b), desta vez com o acréscimo da interferência de Licão – o que era perfeitamente plausível, visto que a qualidade de *συνήγορος*, isto é, de co-acusadores (sobretudo, responsáveis pelo pagamento da multa caso não fosse obtido um quinto dos votos para a condenação) conferia-lhes semelhante possibilidade. Também os caracteres específicos ao tribunal podem ser encontrados internamente ao discurso de Sócrates, por exemplo: quando o mesmo cita, em (24b), a leitura da acusação, a qual era feita por um meirinho, anteriormente aos discursos de defesa e de acusação; também em (36a), ao indicar a diferença numérica da primeira votação.

<sup>42</sup> Como atestam Aristófanes e Aristóteles, nas *Vespas* (106-108) e na *Constituição Ateniense* (69), respectivamente (**apud** BRISSON, 1997, p. 21).

discute-se a respeito dessa parte do texto: teria ela sido pronunciada por Sócrates durante o processo ou à parte somente a seus amigos? Ao que, talvez, possa ser acrescida uma terceira possibilidade: se, acaso, não haveria sido uma interpolação infligida por Platão ao curso da história, no intuito de fortalecer seu propósito apologético da **persona** do mestre.

Todavia, independentemente da verossimilhança da passagem (38c-20a) para com os fatos, a *Apologia de Sócrates* é considerada, pela tradição crítica, um exemplar verídico da situação jurídica ateniense<sup>43</sup>; sobretudo, no que tange à prática de um procedimento – embora enunciado por Lísias (XII 23-25, XIII 30 e XXII 5) – incomum ao tribunal, a saber: a interrogação direta entre os oponentes do *ἀγών*, isto é, a *ἐρώτησις*<sup>44</sup>.

Destarte, faz-se conveniente, posteriormente a esse breve sobrevôo sobre o judiciário ateniense<sup>45</sup>, mergulhar no texto da *Apologia* com o intuito de apresentar as

---

<sup>43</sup> Para a enumeração dos autores que compactuam com essa opinião, recorra o leitor ao texto de Dorion (1990, p. 329). Atesta-se também a conformidade com a argumentação desse autor, no sentido de que, longe de tratar-se de um reflexo inocente da prática judiciária, a *Apologia* manifesta violenta crítica a esse sistema. “Esses comentadores vêem então na *Apologia* um texto que apresenta um retrato fiel da prática jurídica. Nós veremos, entretanto, que existem muitas boas razões para crer que a *Apologia*, longe de ser um reflexo ‘inocente’ e ‘inconsciente’ da prática judiciária, contém, ao contrário, uma crítica violenta e dificilmente encoberta (*à peine voilée*) da concepção jurídica do **elenchos**”.

<sup>44</sup> Esse tópico será exposto no momento mais conveniente para a argumentação do texto, quando será feita alusão não somente à *ἐρώτησις* jurídica, mas também à praticada por Sócrates. Contudo, os leitores que, porventura, se encontrem demasiadamente afoitos, para aguardarem o movimento natural do texto, podem recorrer às páginas 98 **et seq.**

<sup>45</sup> Eis os textos que muito contribuíram para a precedente caracterização do judiciário grego. De Claude Mossé (1967; 1982; 1990 e 1995); a introdução da tradução da *Apologia* feita por Luc Brisson (1997); e, por fim, o artigo de Louis-André Dorion (1990). Evidentemente, há uma gama de livros sobre o assunto, de modo que, para uma leitura aprofundada sobre o tema, queira recorrer o leitor à bibliografia das obras citadas.

argumentações que visam sustentar a hipótese levantada pelo presente capítulo, a saber: Sócrates, tal qual o retrata Platão, encontra-se incapacitado de realizar a defesa de parte das acusações apresentadas na *Apologia*, mais precisamente, daquelas que se apresentam como as mais antigas; sendo que, tal impossibilidade, acredita este texto, faz-se oriunda de limitações inerentes ao seu método filosófico.

## 2.2 A defesa de Sócrates na *Apologia* de Platão

### 2.2.1 As mais antigas acusações

Sabe-se que Sócrates enumera em sua defesa duas classes de acusações (*κατηγορίαι*) que lhe são atribuídas (*Apol.* 18a): as mais antigas (*πρώτα κατηγορημένα*), advindas de boatos correntes na *πόλις* sobre sua **persona** e de calúnias expressas por Aristófanes em sua comédia *As Nuvens*; e as mais recentes, impostas pelos do círculo de Meleto<sup>46</sup>.

Nas mais antigas, identifica o filósofo um maior grau de temeridade a ser observado, apesar da que dedica ao processo em questão. Tal temeridade deve-se ao fato de que aquelas acusações foram realizadas pelos que cuidaram da educação da maioria dos presentes no julgamento, com a agravante de que foram apresentadas quando estavam os do júri ainda em tenra idade – isto é, quando perpassavam pela etapa mais inapta à crítica. Todavia, parece que o maior problema posto por essas acusações encontra-se no fato de não se poder delimitar, seja em nome, seja em número, os acusadores; o que implica, diretamente, na

---

<sup>46</sup> Ânito e Licão foram, juntamente com Meleto, os responsáveis pelo processo em questão. Meleto passa por ter sido um poeta não muito bem dotado – cujos versos encontram-se perdidos – aparece no *Eutífron* (2b-3a) como um jovem desconhecido que deposita a queixa contra Sócrates. Ânito foi um rico e influente comerciante, o qual tornara-se um importante homem político nos fins da guerra do Peloponeso, em 409 liderou uma expedição militar desastrosa a Pilos, porém, em 403 cooperou na derrubada do governo dos Trinta Tiranos; está também presente no *Ménon* (92e), como opositor ferrenho de qualquer um que seja tido por sofista. Já Licão, embora nada possa ser dito com precisão sobre ele, possivelmente – como atesta Sócrates (*Apologia*, 23e-24a) – foi algum orador de então: “Daí a razão de me atacarem Meleto, Ânito e Licão – tomando Meleto as dores dos poetas; Ânito, as dos artesãos e políticos; e Licão, as dos oradores” (Tradução de Jaime Bruna).

impossibilidade de uma refutação (ἔλεγχος) em juízo. Eis como apresenta Sócrates as dificuldades impostas por essas mais antigas calúnias:

Depois, esses acusadores são muitos e desde muito tempo estão a [me] acusar. E, ainda, falavam convosco naquela idade em que mais teríeis crido, enquanto alguns, dentre vós, eram crianças e rapazotes; simplesmente acusando por ausência, [sem] ninguém a se defender. E, de tudo, o mais absurdo é não [se] saber dizer nem mesmo os nomes deles, exceto aconteça haver [entre eles] algum comediógrafo<sup>47</sup> (*Apologia*<sup>48</sup>, 18c-d)<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> Trata-se de Aristófanes, em sua peça *As Nuvens*. A apresentação cômica da figura de Sócrates nessa obra revela, concorde com a *Apologia* (33d), o que se poderia denominar de acusação do “senso comum” a todo filósofo, a saber: o estudo fisiológico, o manejo dos *δισσοὶ λόγοι* e o ateísmo. Veja-se *Apologia*, 18b-c.

<sup>48</sup> Todas as traduções da *Apologia* – salvo indicação em contrário – serão de autoria própria. O texto grego utilizado é aquele estabelecido por Maurice Croiset e que figura na edição da *Société d’Édition “les Belles Lettres”*. Sobre a tradução apresentada pela presente dissertação, cabe salientar algumas considerações. Primeiramente, visa-se aqui um objetivo exclusivamente técnico, motivo pelo qual respeitar-se-á, ao máximo, as estruturas do texto grego – mesmo que, para tanto, a literalidade na língua portuguesa veja-se prejudicada –; nesse sentido, quando possível, recorrer-se-á ao uso de colchetes [ ], no intuito de tornar o texto mais legível. Contudo, não se respeitara, fidedignamente, a pontuação estabelecida no texto grego; visto que, da mesma maneira que semelhante recurso foi inserido – nas edições de Aristarco da Samotrácia (215-143 a.C) e de Aristófanes de Bizâncio (257-180 a.C) – no intuito de facilitar a leitura e evitar as ambigüidades dos manuscritos, reserva-se aqui – consideradas as magnas proporções – o direito de ajustar a pontuação, da maneira que se faça adequada, para a melhor inteligibilidade do conteúdo textual. Utilizar-se-á, também, o recurso de parênteses ( ), o qual obedecerá a três distintos critérios: com intuito explicativo, isto é, caso alguma passagem necessite de explicação imediata para sua compreensão, não sendo possível efetivá-la no corpo do texto ou em notas de rodapé; para a explicitação de termos, expressões ou orações gregas, isto é, quando, devido à dificuldades, a tradução apresente-se menos literal; e, enfim, para o destaque de termos chaves para a interpretação da obra. Por fim, cabe indicar que todos os fragmentos traduzidos acompanharão, em nota de rodapé, o texto original; com o intuito de que as presentes dúvidas quanto à tradução possam ser, imediatamente, sanadas.

<sup>49</sup> )/Epeita/ ei)sin ou(=toi oi( kath/goroi polloi\l kai\ polu\n xro/non h)/dh kathgorhko/tej, e)/ti de\l kai\ e)n tau/th? th=? h(liki/a? le/gontej pro\j u(ma=j e)n h(=? a)\n ma/lista e)pisteu/sate, pai=dej o)/ntej e)/nioi u(mw=n kai\ meira/kia, a)texnw=j e)rh/mhn kathgorou=ntej, a)pologoume/nou ou)deno/j. (\O de\l pa/ntwn a)logw/taton, o(/ti ou)de\l ta\ o)no/mata oi(=o/n te au)tw=n ei)de/nai kai\ ei)pei=n, plh\n ei)/ tij kwmw?dopoio\j tugxa/nei w)/n.

Assim, uma vez classificadas as calúnias, estabelece-se o cronograma para a defesa; o qual perpassa, primeiramente, pelas acusações mais antigas, culminando com as acusações impostas por Meleto. Contudo, mesmo antes de apresentar sua defesa, não escapa ao filósofo a grande dificuldade (*χαλεπόν*) de conseguir refutar, em prazo tão curto, acusações de tão grande monta, semeadas por tantos anos, de modo que, por ser tão árdua, a tarefa já parece lhe anunciar o modo como culminará (*Apol.* 19a):

Pois bem. Defendo-me, então, ó homens atenienses, e almejo vos arrebatara essa calúnia – que vós possuístes por longo tempo – [e isso] em tão escasso tempo. Realmente, eu desejaria que ocorresse assim dessa maneira – se [fosse] algo mais vantajoso tanto para vós quanto para mim – e que a defesa, feita por mim, [fosse] completa; mas, presumo ser isso difícil e não me escapa, absolutamente, o quanto o é<sup>50</sup>. Todavia, que isso seja do modo que agrada o deus<sup>51</sup>; porém, por conta da lei, [é] preciso defender-me (*Apologia*, 18e-19a)<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> Nova menção em que Sócrates associa sua condenação à impossibilidade temporal para defendê-la; atente-se, ó leitor auspicioso, que sempre essa associação acompanha uma crítica ao sistema jurídico do regime vigente – fator ordinário no autor da *República* –, o que impede tomar semelhantes passagens como recursos retóricos da ironia socrática; **vide** nota 88.

<sup>51</sup> Faz-se de bom grado notar que, durante todo o texto da *Apologia*, Platão insiste em salientar a piedade socrática, ao apresentar de diversas maneiras o elo entre o mestre e a divindade. O que reforça a hipótese que confere papel ímpar à função exercida pela construção dramática dos diálogos do autor, na medida em que uma das acusações que levam Sócrates à cícuta coincide, justamente, com a tributação de impiedade. Nesse ínterim, percebe-se como o tema apresenta-se nos derradeiros textos, considerados a partir de uma perspectiva dramática, do **corpus** do autor, são eles: *Eutífron-Apologia-Críton-Fédon*. O *Eutífron* passa-se mediante o Pórtico Real, onde Sócrates – como anunciado ao final do *Teeteto* – fora tomar ciência do tipo de acusação que pesava contra sua pessoa; o próprio tema desse diálogo – a saber, a piedade (*δσιος*) –, assim como o contraste expresso entre Sócrates e seu interlocutor sobre o assunto, já denotam o propósito apologético que o move. Na *Apologia*, durante a consecução do processo, as vinculações apresentam-se sob várias formas: seja no número de invocações feitas aos deuses – em maior número do que nos outros textos –; seja na vinculação entre a prática filosófica com o dever religioso prestado à divindade; seja nos ecos das palavras com que fecha seu julgamento: “Bem, é chegada a hora de partirmos, eu [Sócrates] para a morte, vós [os presentes] para a vida. Quem segue melhor rumo, se eu, se vós, é segredo para todos, menos para a divindade” (*Apol.*, 42a)

O núcleo das acusações mais antigas consiste, como já aludido, basicamente em três tópicos: um que confere a Sócrates um saber fisiológico<sup>53</sup>; outro que o toma como um retórico dos *δισσοὶ λόγοι*; e um último que lhe atribui um procedimento corruptivo. Contudo, um outro ponto soma-se a essas três aleivosias, na medida em

---

(Tradução de Jaime Bruna). Posteriormente, em uma das manhãs que passa na prisão, enquanto aguarda o momento permitido para a execução de sua sentença, o réu é acordado pela presença do amigo de infância que contempla, em silêncio, a serenidade de seu sono. Dessa maneira, inicia-se o *Criton*, cujo desfecho – após convencer o amigo de que é digno que as ações de um homem sejam guiadas pela justiça e pela virtude – não é menos apologético no tocante ao tema exposto: “Deixemo-nos pois, amado Críton, e sigamos o caminho ao qual nos conduz o deus” (*Criton*, 54d) (Tradução de Márcio Pugliesi e Edson Bini). Assim também, Platão apresenta o mestre, no momento em que se lhe fecham as cortinas da vida, a emitir como pedido derradeiro o cumprimento de um dever religioso. Em virtude de sua beleza dramática, é mister reproduzir parte da passagem: “Sócrates já se tinha tornado rijo e frio em quase toda a região inferior do ventre, quando descobriu sua face, que havia velado, e disse estas palavras, as derradeiras [τελευταῖον] que pronunciou: — Críton, devemos um galo a Asclépios; não te esqueças de pagar essa dívida. — Assim farei — respondeu Críton. — Mas vê se não tens mais nada para dizer-nos. A pergunta de Críton ficou sem resposta. Ao cabo de breve instante, Sócrates fez um movimento. O homem então o descobriu. Seu olhar estava fixo. Vendo isso, Críton lhe cerrou a boca e os olhos.” (*Fédon*, 118a) (Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa). Mais uma vez, o intuito apologético parece denotar primo papel na composição do texto, visto que as últimas (τελευταῖον) palavras de Sócrates são consagradas ao cumprimento de um dever religioso. Nesse viés, a pergunta de Críton “Mas vê se dizes alguma outra coisa (ἀλλ’ ὄρα, εἴ τι ἄλλο λέγεις)”, talvez faça eco ao anseio de toda posteridade, que desejaria escutar outras tantas palavras do sábio Sócrates, sobre a virtude, a morte, a justiça... Entrementes, para a perplexidade do amigo Críton e dos leitores póstumos dos diálogos, as derradeiras sílabas do filósofo circunscrevem-se ao âmbito de uma tradição religiosa que exprimia através de sacrifícios sua piedade para com a divindade. Mas, por quê? Por que razão as últimas palavras do sábio Sócrates limitam-se à enigmática exortação ordinária de um dever cívico praticado pelo vulgo? Certamente, no interior dessa dissertação, essa questão apresenta-se por demais evidente, suprimindo qualquer necessidade de explicitação.

<sup>52</sup> Ei)=en: a)pologhte/on dh/, w)= a)/ndrej )Aqhnai=oi, kai\ e)pixeirhte/on u(mw=n e)cele/sqai th\ n diabolh\ n h(\ n u(mei=j e)n pollw=? xro/nw? e)/sxete, tau/thn e)n ou(/twj o)li/gw? xro/nw?. bouloi/mhn me\ n ou)=n a)\ n tou=to ou(/twj gene/sqai, ei)/ ti a)/meinon kai\ u(mi=n kai\ e)moi/, kai\ ple/on ti/ me poi h=sai a)pologou/menon: oi)=mai de\ au)to\ xalepo\ n ei)=nai kai\ ou) pa/nu me lanqa/nei oi(=o/n e)stin. o(/mwj tou=to me\ n i)/tw o(/ph? tw=? qew=? fi/lon, tw=? de\ no/mw? peiste/on kai\ a)pologhte/on.

<sup>53</sup> A despeito do cunho assumido, hodiernamente, para os termos “fisiólogo” e “fisiologia”; insistir-se-á no seu uso, porém, evidentemente, com a significação primeira dos mesmos, a saber: *φυσιολόγος*: filósofo naturalista, que se ocupa da natureza (por exemplo, Aristóteles, *Metafísica*, I,5,11 e I,8,17); *φυσιολόγια*: busca ou dissertação sobre as coisas da natureza (por exemplo, Aristóteles, *Sobre a sensação das coisas sensíveis*, 4,24) (**apud** BAILLY, *Dictionnaire Grec Français*).

que se acredita que os investigadores de tais matérias não crêem nas divindades (*Apol.* 18c); de modo que, implícita naquelas acusações, figura também a que prega um Sócrates ateu. Eis como rezam os termos da acusação: “Sócrates é réu de pesquisar indiretamente o que há sob a terra e nos céus, de fazer que prevaleça a razão mais fraca e de ensinar aos outros o mesmo comportamento” (*Apol.* 19b-c)<sup>54</sup> (Tradução de Jaime Bruna).

Entrementes, o procedimento utilizado por Sócrates, para tentar refutar essas calúnias, não se faz **in totum** convincente – ao menos perante a tutela de uma refutação filosófica. Eis como Sócrates defende-se de cada uma das acusações.

No tangente ao ponto da acusação que o toma por um fisiólogo, Sócrates – além de remeter semelhante vinculação às *Nuvens* – limita-se a enunciar que desconhece semelhantes pesquisas, invocando, para tanto, os expectadores como testemunhas (*μαρτύρες*)<sup>55</sup>, isto é, inquirindo-os quanto a algum dentre eles já o ter escutado discorrer sobre tais matérias.

Não falo desse modo desprezando tal ciência (*ἐπιστήμην*), se alguém é sábio sobre tais coisas – eu não poderia ser réu, assim, em processos tão relevantes, pelas mãos de Meleto –; mas, certamente, ó homens atenienses, dessas coisas eu não tenho nenhuma parte. Pelo contrário, apresento muitos testemunhos (*μάρτυρας*) dentre vós, e solicito-vos instruírem-[se] e relatarem-se uns com os outros; todos aqueles que, alguma vez, escutaram minhas conversas – há muitos dentre vós –, então, relatem uns aos outros se, alguma vez, algum de

---

<sup>54</sup> "Swkra/thj a)dikei= kai\ perierga/zetai zhtw=n ta/ te u(po\ gh=j kai\ ou)ra/nia kai\ to\n h(/ttw lo/gon kreit/tw poiw=n, kai\ a)/llouj ta au)ta\ tau=ta dida/skwn."

<sup>55</sup> Tenha o leitor em mente que o recurso aos testemunhos constituía, no judiciário ateniense, o melhor meio para obtenção de uma prova (*ἔλεγχος*); **vide** nota 129.

vós escutou-me conversar, pouco ou muito, sobre esses assuntos (*Apol.* 19c-d)<sup>56</sup> .

Assim, uma vez que não era plausível a procedência da acusação e o público não se manifesta, pretende Sócrates induzir uma resposta geral para toda acusação que se lhe apresente: “E, a partir disso, sabereis que assim também [ocorre] com todas as coisas que a multidão diz sobre mim” (*Apol.* 19d)<sup>57</sup>. Nisso consiste toda a argumentação direta de defesa às primeiras calúnias, justamente as que se apresentam como as mais temíveis (*δεινότεροι*) e que, segundo Sócrates, o levarão à morte. Toda a argumentação subsequente faz-se por vias não diretas, isto é, o restante da defesa ampara-se no esforço despendido por Sócrates em demonstrar sua real condição e, por conseguinte, em distinguir-se das demais categorias de pensadores as quais se encontrava vinculado.

De fato, embora hodiernamente seja bastante nítida a linha que delimita a posição da filosofia frente à fisiologia e à sofística, na antigüidade, para os gregos do V século a.C., ao que tudo indica, semelhante distinção apresentava-se demasiadamente tênue; posto que os grandes promovedores dessa separação foram Platão e Aristóteles<sup>58</sup>. Logo, era muito natural que os contemporâneos de

---

<sup>56</sup> Kai\ ou)x w(j a)tima/zwn le/gw th\n toiau/thn e)pisth/mhn, ei)/ tij peri\ tw=n toiou/twn sofo/j e)stin! mh/ pwj e)gw\ u(po\ Melh/tou tosau/taj di/kaj fu/goimi! a)lla\ galr e)moi\ tou/twn, w)= a)/ndrej )Aqhnai=oi, ou)deln me/testin. Ma/rturaj de\ au)toulj u(mw=n touj polloulj pare/xomai, kai\ a)ciw= u(ma=j a)llh/louj dida/skein te kai\ fra/zein o(/soi e)mou= pw/pote a)khko/ate dialegome/nou! polloi\ de\ u(mw=n oi( toiou=toi/ ei)sin. fra/zete ou)=n a)llh/loij ei) pw/pote h)\ smikro\n h)\ me/ga h)/kouse/ tij u(mw=n e)mou= peri\ tw=n toiou/twn dialegome/nou!

<sup>57</sup> kai\ e)k tou/twn gnw/sesqe o(/ti toiau=' e)sti\ kai\ ta)/lla peri\ e)mou= a(\ oi( polloi\ le/gousin.

<sup>58</sup> Nesse sentido, a opinião de Guthrie – em não atribuir a Platão a total responsabilidade pelo descrédito provindo de um uso pejorativo do termo *σοφιστής*, uma vez que o mesmo já havia adquirido semelhante conotação anteriormente à composição dos diálogos (por exemplo, nas *Nuvens* de Aristófanes) – apresenta-se mais plausível do que aqueles que

Sócrates tomassem-no por aquelas outras classes de pensadores, o que não apenas legitima a imagem caracterizada por Aristófanes, como justifica o esforço despendido por Platão, na *Apologia* e em muitos dos diálogos, para demonstrar que tanto a maneira de se portar, quanto a natureza do objeto de preocupação socrática diferencia-se muito das opções intelectuais de alguns dos seus contemporâneos; em outras palavras, que a filosofia não se identifica nem com a fisiologia nem com a sofística<sup>59</sup>. Assim, no intuito de estabelecer semelhante proposição, o presente texto valer-se-á do estudo que Guthrie (1990, vol. 3, p. 38-45) dedicou às mutações semânticas do termo: *σοφός*.

Segundo esse autor, o primeiro sentido assumido tanto pelo termo *σοφός*, quanto pelo termo *σοφία* (“sábio” e “sabedoria”) circunscrevia uma qualidade de âmbito espiritual ou intelectual. Em Homero, todavia, ambos vinculam-se à esfera da individualidade, isto é, denotam uma habilidade particular; por conta disso, um timoneiro, um escultor ou outro detentor de qualquer técnica era considerado – em sua respectiva ocupação – *σοφός* pelo poeta. Concernente ao mesmo espírito, a

---

sustentam sua contraditória – como, por exemplo, Grote (*History*, vol. VII, p. 35 e 37 *apud* GUTHRIE, 1990, v. 3, p. 44). Porém, ao que tudo indica, se não pode ser denotado a Platão a responsabilidade pela conotação semântica pejorativa assumida pelo termo, todavia, pode-lhe ser atribuído – juntamente com Aristóteles – a responsabilidade pela desvinculação da filosofia do mesmo, isto é, pela separação do “filósofo” daquelas outras classes de pensadores.

<sup>59</sup> Algumas passagens que confirmam o fato, de que os contemporâneos de Sócrates não teriam muito bem delineadas essas distinções, podem ser encontradas – como assinala Brisson (1997, p. 35) – na declaração de Ânito no final do *Mênon* e em uma das definições do sofista esboçada no diálogo homônimo (226a-231c). Além dessas, não é desprovida de semelhante propósito a questão inicial posta ao estrangeiro de Eléia no *Sofista* (217a-b), a qual intenciona averiguar a vinculação estabelecida, por parte dos habitantes da cidade de Eléia, entre três gêneros específicos, a saber: o político, o sofista e o filósofo. Por fim, acresce a lista o juízo de Esquines (*Contra Timarco*, 173), o qual, um século mais tarde, intitula Sócrates como um sofista.

habilidade do deus Apolo, para com a lira, conferira-lhe o atributo de *σοφός* nessa arte. Posteriormente, a evolução semântica conduziu o termo a uma mudança numérica em seu significado; assim, o termo *σοφός* deixa de limitar-se à esfera da individualidade, na medida em que também passa a ser utilizado para denotar o “sábio em geral”. Semelhante uso pode ser observado em Hesíodo (fr. 153 RZACH, **apud** GUTHRIE, 1990, p. 39), por exemplo, na atribuição concedida a Lino – cantor e músico mítico –, como alguém versado em todo tipo de *σοφία*. Tal conotação também se encontra presente na caracterização dos Sete Sábios, cuja sabedoria e prudência exemplares versavam sobre todos os campos do saber humano. Segundo Guthrie, a generalização semântica de um termo de ampla importância como esse, inevitavelmente, culmina em uma dicotomia de seu valor, isto é, imprimi-lhe um duplo significado: o “verdadeiro” e o “falso” – concorde o ponto de vista de quem os utiliza. Nesse ínterim, Píndaro (*Olímpicas*, II, 86, **apud** GUTHRIE, 1990, p. 39) reserva a qualidade de sábio para os detentores de um conhecimento natural; em contrapartida àqueles cujo conhecimento é adquirido por via do aprendizado, aos quais o poeta denomina por: “corvos charlatões”. Já para Ésquilo (fr. 390, **apud** GUTHRIE, 1990, p. 39), a sabedoria não se identifica com a pluralidade do conhecimento, mas com sua utilidade. De maneira que, somente em Eurípides (*Bacantes*, v. 200) o termo adquirirá a conotação de “esperto”.

Do mesmo modo, o verbo correlato *σοφίζεσθαι* (“praticar a *σοφία*”) – que em Hesíodo (*Os Trabalhos e os dias*, 649, **apud** GUTHRIE, 1990, p. 39) era utilizado, por exemplo, para designar alguém que fosse entendido nos assuntos relativos à náutica – sofre uma evolução paralela até tomar o significado de: “enganar, ser

excessivamente sutil”. Sentido idêntico ao que foi aplicado ao substantivo derivado do verbo *σοφιστής* – o qual teve sua primeira aparição em uma ode de Píndaro (*Ístmicas*, v. 28, **apud** GUTHRIE, 1990, p. 41), onde significava “poeta”. Entrementes, conforme testemunha Diógenes Laertios (I, 12, **apud** GUTHRIE, 1990, p. 39), mesmo depois de adquirir um sentido pejorativo, durante muito tempo, *σοφιστής* foi utilizado como sinônimo de *σοφός*. Como atesta o texto de Heródoto (IV, 95, 2; I, 29, 1, **apud** GUTHRIE, 1990, p. 40), o qual elenca no rol de sofistas homens de distintas posições, entre eles: Pitágoras, Sólon e os fundadores dos cultos dionisiacos. Do mesmo modo, Aristóteles e Isócrates (fr. 5 ROSE; *Antídosis*, 235, 312, **apud** GUTHRIE, 1990, p. 40) consideram que também os sete sábios foram designados pelo termo *σοφιστής*. Assim sendo, faz-se clara a vinculação assumida pelo termo à esfera educacional, o que evidencia sua associação primeira com os poetas – cuja principal função era a instrução prática e moral dos cidadãos – e, conseqüentemente, com aqueles que escreviam em verso. Contudo, no século V a.C., a extensão semântica do termo perde sua conotação formal e circunscreve também os prosadores. Nessa acepção, Xenofonte (*Memoráveis*, IV, 2, 1, **apud** GUTHRIE, 1990, p. 40) inclui Anaxágoras, por conta de sua obra escrita, no quadro de sofistas. Por essa razão, pôde Guthrie afirmar que, no tempo de Sócrates:

Os atenienses, como muitos outros, tendiam ser suspeitos para com os intelectuais, os mui versados, os professores e gente assim<sup>60</sup>. Suas qualidades resumiam-se em um termo de difícil

---

<sup>60</sup> Sobretudo, após o fim da guerra do Peloponeso, uma vez que a derrocada de Atenas deve ter sido móvel para críticas à “nova educação” proferida pelos sofistas; o que, certamente, levou à evocação não apenas da antiga soberania ateniense – quando das guerras Pérsicas –, como da antiga educação respaldada nos poetas. Nesse sentido, é interessante notar o

tradução: *deinótes*<sup>61</sup> (...) Qualquer um que tivesse essa qualidade era naturalmente objeto de suspeitas para seus companheiros menos dotados (...) (1990, p. 42-43)<sup>62</sup>.

O que não apenas torna manifesto quão escasso era o grau de **acribía** que os contemporâneos de Sócrates dispunham para distingui-lo das demais classes de pensadores, como, evidentemente, explica o grande esforço despendido por Platão, na *Apologia*, para reverter semelhante quadro.

Logo, uma vez determinado o ambiente conceitual vivenciado durante o presente processo, é mister retornar à análise do texto, pois, nessa altura, os presentes já se acotovelam impacientes por escutarem a continuação do discurso de defesa a ser proferido por Sócrates.

Na seqüência (19d-20c), referente à acusação de ser um sofista, utiliza o filósofo de sua tão aclamada ironia para evidenciar alguns aspectos de distinção entre seus hábitos e o procedimento daqueles pseudo-sábios; sobretudo, no que tange à prática de cobrar-se por lições que teriam a pretensão de poderem tornar melhores os homens. Ironicamente, Sócrates diz achar bonito (*δοκεῖ καλόν*) o procedimento de homens como Górgias, Pródicos e Hípias; os quais são capazes de

---

esforço despendido por Sócrates, na *Apologia*, para associar sua conduta à antiga educação; um exemplo disso pode ser observado no paralelo estabelecido, pelo filósofo, entre seu procedimento enquanto hoplita com o comportamento de Aquiles, o maior dentre os guerreiros gregos (*Apologia*, 28b-29a).

<sup>61</sup> Que inspira temor e admiração, o que apresenta um caráter extraordinário, notável, nesse sentido, o que é estranho; segundo a definição que consta no Bailly: “1 aspecto ou característica assustadora de uma coisa. 2 característica extraordinária ou notável de uma pessoa ou coisa, de onde, habilidade, talento”.

<sup>62</sup> “Los atenienses, al igual que otros muchos, tendían a ser suspicaces con los intelectuales, los muy versados, los profesores y gente así. Sus cualidades se resumían en un término de difícil traducción: *deinótes* (...) Cualquiera que tuviera esta cualidad era naturalmente objeto de suspicacias para sus compañeros menos dotados (...)”.

ir de cidade em cidade persuadindo os jovens a freqüentá-los sob pagamento – mesmo que isso implique no abandono de seus concidadãos, cuja companhia poderiam usufruir gratuitamente – e, acima de tudo, conseguirem obter reconhecimento (*χάρις*) por parte dos moços; na voz de Sócrates:

Entretanto, também isso (ensinar cobrando por lições) me parece ser belo, se alguém pudesse ser capaz de ensinar os homens como [o faz] Górgias de Leontino, Pródico de Céos e Hípias de Élis. Pois, cada um desses, ó homens, é capaz de ir para cada uma das cidades a persuadir esses jovens – aos quais é possível freqüentar gratuitamente qual dos próprios concidadãos desejarem – a freqüentar-los; negligenciando as companhias daqueles (isto é, dos seus concidadãos), concedendo dinheiro e ficando agradecido” (*Apol.*, 19e-20a) <sup>63</sup>.

Sócrates relata, ainda, uma conversa que tivera com o rico Cálías<sup>64</sup>, na qual esse – indagado por Sócrates – recomenda determinado sofista<sup>65</sup> como alguém

---

<sup>63</sup> )Epeì kai\ tou=to/ ge/ moi dokei= kalò/n ei)=nai, ei)/ tij oi(=o/j t' ei)/h paideu/ein a)nqrw/pouj, w/(sper Gorgi/aj te o( Leonti=noj kai\ Pro/dikoj o( Kei=oj kai\ (Ippi/aj o( )Hlei=oj. Tou/twn ga\r e(/kastoj, w)= a)/ndrej, oi(=o/j t' e)sti/n, i)w\n ei)j e(ka/sthn tw=n po/lewn, touj ne/ouj, oi(=j e)/cesti tw=n e(autw=n politw=n proi=ka sunei=nai w(=? a)\n bou/lwntai, tou/touj pei/qousi talj e)kei/nwn sunousi/aj a)polipo/ntaj sfi/sin sunei=nai xrh/mata dido/ntaj kai\ xa/rin proseide/nai.

<sup>64</sup> Cálías, filho de Hipponicos, nascido entre 455-450 a.C., era herdeiro de uma das mais ricas famílias gregas – conta-se que possuía um número superior a seiscentos escravos, que lhe rendiam mais de uma mina diária. Seu capital era oriundo da exploração das minas do Laurion, de um banco e de inúmeras propriedades imobiliárias que possuía. Casado por três vezes, foi também cunhado de Alcibíades – o qual desposara uma de suas irmãs. A concordar com as fontes antigas, esse rico homem era alguém que não apenas se interessava pela sofística, como possuía relações com os do círculo de Sócrates. Na *Apologia* (20a), Platão retrata-o como o homem que mais tem pagado pelos ensinamentos sofísticos; além do que, possivelmente, a discussão do *Protágoras* tem **locus** em uma de suas casas. Por outro lado, a cena do *Banquete* de Xenofonte passa-se em outra de suas residências, esta situada no Pireu – o que denota sua relação com os do círculo de Sócrates. Outros de seus parentes apresentam-se também nos diálogos de Platão: Hermógenes, meio irmão de Cálías, está presente no *Crátilo*; e o Protarco, interlocutor de Sócrates que retoma uma idéia de Górgias no *Filebo*, diz ser filho de Cálías.

<sup>65</sup> Trata-se de Eveno de Paros, personagem recorrente nos diálogos, embora considerado sobre várias perspectivas: no *Fédon* como um compositor de poemas (60c-d) e como um

capaz de ensinar aos jovens a excelência apropriada tanto ao homem quanto ao cidadão, pelo preço de cinco minas<sup>66</sup>. Novamente de posse de sua ironia, diz o filósofo ter sido tomado pela inveja perante tal homem, na medida em que o mesmo possui semelhante arte (*τέχνη*) e ensina a tão justo valor (*ἐμμελῶς διδάσκει*): “Por mim, bem me orgulharia e ensoberbeceria de ter a mesma ciência!” (20c) (Tradução de Jaime Bruna), embora sobre ela nada conheça.

Outra presença de uma “argumentação não filosófica” pode ser verificada ainda na parte do texto dedicada às primeiras acusações (20c-24b), quando Sócrates procura evidenciar ao público as origens de tais calúnias. Nesse sentido, após colocar uma questão retórica<sup>67</sup>, que diz respeito à sua ocupação, identifica o filósofo que a procedência de tal reputação caluniosa lhe é advinda da desconfiança

---

filósofo (61c); no *Fedro* como um retor (267a); e, nesta passagem da *Apologia* (20a-c), como um sofista.

<sup>66</sup> Um dracma correspondia ao salário diário de um trabalhador qualificado, por sua vez, uma mina era composta por cem dracmas. Ou seja, cinco minas eram um valor extremamente exorbitante para o serviço.

<sup>67</sup> Faz-se interessante notar o quanto a imagem de Sócrates, nos diálogos platônicos, encontra-se associada à prática dialética. Mesmo que na *Apologia* – uma vez que essa retrata as circunstâncias de um processo jurídico – onde o uso de discursos **macrológicos** faz-se imprescindível, Platão apresenta, em várias passagens\*, Sócrates a fazer uso de questões a serem por ele mesmo respondidas. Mesmo que se objete tratar-se de questões retóricas – na medida em que a resposta para as perguntas colocadas coincide, justamente, com aquilo que seria desejável dizer no curso de um processo –, em nada se muda o fato, isto é, o procedimento “dialético consigo mesmo” permanece inabalado. Além do mais, outra passagem, desta vez no *Górgias* (506c-510a) vai ao encontro dessa posição; quando, devido à recusa de Cálicles em conceder à discussão, Sócrates vê-se obrigado a dar continuidade sozinho à mesma, em um alternar – ao que parece, não sem uma pitada de comicidade – de perguntas e resposta por ele postas e por ele respondidas.

\* Alguns exemplos dessas passagens, em que Sócrates recorre a questões – seja para si próprio ou para o público – para realizar seu discurso, podem ser encontradas em: 19b; 20c; 20d; 21b; 28b; 28d; 29a; 33c; 34b; 34e; 36b-d; 37b-d; 37e; 40b; 40e; 41a. Às quais podem ser somadas mais estas tantas, onde o filósofo relata diálogos em que os interlocutores são: Sócrates consigo mesmo ou Sócrates e terceiros (20a-c, com Cálias; 21d e 22e, consigo mesmo; 29c-e, com os juízes); ou ainda, diálogos dos quais ele próprio não haveria participado (21a, entre Querefonte e o Oráculo). Além, evidentemente, do grande diálogo travado entre Sócrates e Meleto (24d-28a) – o qual será mais detidamente analisado (vide p. 84 et seq.).

em face de seu hábito pouco fora do comum. Isto é, deve-se à prática de sua sabedoria, que distintamente do conhecimento fisiológico<sup>68</sup>, verifica-se no conhecimento humano (*ἀνθρωπίνη σοφία*).

Pois eu [Sócrates], ó homens atenienses, possuo esse renome por causa de uma certa sabedoria, e por nenhuma outra coisa. De que espécie, exatamente, é essa sabedoria? Aquela que é, provavelmente, uma sabedoria humana; de fato, tendo essa, é possível que eu seja sábio. Aqueles sábios – dos quais falei há um instante (*ἄρτι*) – talvez [possuam], então, alguma maior do que a sabedoria humana, ou não sei o que falo; com efeito, eu mesmo não conheço essa – e aquele que diz o contrário mente e fala no intuito de caluniar-me (*ἐπὶ διαβολῇ τῆ ἐμῇ λέγει*) (*Apol.* 20d-e)<sup>69</sup>.

E, para prová-lo, faz o réu uso de um testemunho – meio excelente para se obter o sucesso em um processo judiciário<sup>70</sup> – digno de fé (*ἀξιόχρεως*)<sup>71</sup>, a saber: o próprio

---

<sup>68</sup> Novamente, percebe-se a necessidade de Sócrates em distinguir-se dos demais tipos de pensadores, devido à confusão existente em seu tempo. Xenofonte, também, parece concordar com esse juízo: “Não admira, pois, que seus juízes se hajam enganado quanto a seus pensamentos íntimos” (*Memoráveis*, I, 1, 17).

<sup>69</sup> )Egw\ ga/r, w)= a)/ndrej )Aqhnai=oi, di' ou)de\ n a)ll' h)\ dial\ sofí/an tina\ tou=to to\ o)/noma e)/sxhka. Poi/an dh\ sofí/an tau/thn; h(/per e)sti\ n i)/swj a)nqrwpi/nh sofí/a \*. Tw=? o)/nti ga\ r kinduneu/w tau/thn ei)=nai sofo/i! ou(=toi de\ ta/x' a)/n, ou(j a)/rti e)/legon, meizw tina\ h)\ kat' a)/nqrwpon sofí/an sofoi\ ei)=en, h)\ ou)k e)/xw ti/ le/gw: ou) ga\ r dh\ e)/gwge au)th\ n e)pi/stamai, a)ll' o(/stij fhsi\ yeu/detai/ te kai\ e)pi\ diabolh=? th=? e)mh=? le/gei.

\*Ainda Xenofonte (*Memoráveis*, I, 1, 12), no intento de distinguir o procedimento socrático daquele dos fisiólogos, atesta o caráter de sua sabedoria: “En primer lugar investigaba si tales individuos, por creer saber suficientemente las cosas humanas, se dedicaban a preocuparse de lo referente a aquellas otras, o si, dejando de lado los problemas humanos e investigando lo divino, creían hacer lo que es conveniente” (Tradução de Juan Zaragoza).

<sup>70</sup> Embora não se possa ignorar que a maneira pela qual Sócrates utiliza o recurso dos testemunhos é distinta da forma como os mesmos são evocados em um tribunal – visto que, no processo judiciário, os testemunhos eram recolhidos anteriormente ao início do processo, ao passo que, na *Apologia*, os testemunhos são evocados no curso do próprio processo –; semelhante fato, porém, não legitima a afirmação de que Sócrates não se utiliza, mas, apenas menciona os testemunhos durante sua defesa. Ora, embora insólito, Sócrates não parece hesitar na recorrência a tal forma de apresentação das testemunhas – como, de fato, o faz para rebater a acusação de fisiologia –, tanto que, ele próprio confere a mesma possibilidade a Meleto: “Posso citar muitas outras pessoas, uma das quais de preferência devia Meleto ter apresentado como testemunha da acusação; se então se esqueceu, faça-o

deus Apolo. Sócrates justifica tal recurso ao alegar que aquela ciência encontra-se arraigada ao desejo divino, na medida em que sua origem situa-se a partir de uma resposta dada pelo Oráculo de Delfos<sup>72</sup> a Querefonte – pessoa amiga do povo, do

---

agora, com minha licença, e diga se tem algum testemunho daquela natureza” (*Apol.* 34a) (Tradução de Jaime Bruna).

Independentemente desse uso “fora do comum” dos testemunho, o fato é interessante, pois, vai de encontro a um dos pré-requisitos daquela prática filosófica esboçada pelo Sócrates da *Apologia*; como pode ser percebido, por exemplo, no *Górgias*: “Com efeito, das coisas que afirmo, eu só uma testemunha sei apresentar: meu contendor em pessoa; a multidão, eu dispense-a; não sei colhêr o voto senão de um só; aos demais nem mesmo difijo a palavra” (474a)” (Tradução de Manoel Pulquério).

Quanto ao modo como os testemunhos são utilizados, talvez o mesmo se dê mediante a imprevisibilidade da defesa apresentada pelo acusado, visto que ele mesmo insiste no fato de que sua defesa assumirá o mesmo caráter que lhe é habitual; logo, é mister considerar que sua defesa não fora anteriormente preparada, portanto, os testemunhos não poderiam ser recolhidos de antemão. Somado a isso, por outro lado, tem-se o caráter dos testemunhos efetivamente apresentados: o deus Apolo (20e) e todos presentes no julgamento (19d); do restante (33e-34a), concorda-se que hajam sido, unicamente, mencionados.

<sup>71</sup> Interessante notar o caráter técnico de ἀξιόχρεως, termo que, no judiciário grego, era utilizado para denotar que um testemunho era digno de crédito. O que, todavia, não deixa de contrastar com o pronunciamento feito por Sócrates no início do processo: “Mas escutareis discursos fortuitos, com as palavras que [eu] casualmente encontrar – pois acredito ser justo o que digo –, e ninguém, dentre vós, esperais o contrário; pois, sem dúvida, nesta [minha] idade, ó homens, não é digno comparecer perante vós forjando discursos como um rapazote. Em todo caso, ó homens atenienses, solicito e rogo-vos com veemência isto: se acaso escutardes, ao longo de minha defesa, o mesmo discurso que me é habitual pronunciar na ágora, ante as bancas [dos mercadores] – onde muitos dentre vós [me] escutaram – e em outros locais, nem vos espantai nem vos tumultuai por conta disso. Pois, considera (anacoluto) esse fato: apresento-me agora, com a idade de setenta anos, pela vez primeira a um tribunal; e, naturalmente, tenho estranheza da maneira de falar aqui. Então, do mesmo modo que se, de fato, eu fosse um estrangeiro, desculparieis-me se eu falasse naquele dialeto e [daquela] maneira pela qual fui criado (...)” (*Apologia*, 17c-18a)\*

\* a)l' a)kou/sesqe ei)kh=? lego/mena toi=j e)pituxou=sin o)no/masin! pisteu/w ga\r di/kaia ei)=nai a(\ le/gw! kai\ mhdei\j u(mw=n prosdokhsa/tw a)/llw\j. Ou)de\ ga\r a)\n dh/pou pre/poi, w)= a)/ndrej, th=?de th=? h(liki/a? w(/sper meiraki/w? pla/ttonti lo/gouj ei)\j u(ma=j ei)sie/nai. Kai\ me/ntoi kai\ pa/nu, w)= a)/ndrej )Aqhnaí=oi, tou=to u(mw=n de/omai kai\ pari/emai: e)al\ dial tw=n au)tw=n lo/gwn a)kou/hte/ mou a)pologoume/nou di' w(=nper ei)/wqa le/gein kai\ e)n a)gora=? e)pi\ tw=n trapezw=n, i(/na u(mw=n polloì a)khko/asi, kai\ a)/lloqi, mh/te qauma/zein mh/te qorubei=n tou/tou e(/neka. )/Exei ga\r ou(twsi/! nu=n e)gw\ prw=ton e)pi\ dikasth/rion a)nabe/bhka e)/th gegonw\j e(bdomh/konta: a)texnw=j ou)=n ce/nw\j e)/xw th=j e)nqa/de le/cew\j. (/W(sper ou)=n a)/n, ei) tw=? o)/nti ce/noj e)tu/gxanon w)/n, sunegignw/skete dh/pou a)/n moi, ei) e)n e)kei/nh? th=? fwnh=? te kai\ tw=? tro/pw? e)/legon e)n oi(=sper e)teqra/mmhn, (...).

<sup>72</sup> Como é sabido, trata-se de um templo dedicado ao deus Apolo (o qual, por sua vez, postava-se como fiel interprete da vontade do soberano Zeus), onde uma sacerdotisa (Pítia), embebida por encantamentos, respondia, em nome do deus, às questões a ele colocadas.

partido e tenaz em seus procedimentos (21a), isto é, um cidadão reconhecidamente distinto em relação aos seus pares. O fato é que o oráculo haveria atestado a Querefonte ser Sócrates o mais sábio (*σοφώτατον*) dentre os homens; e como não tinha o filósofo semelhante opinião<sup>73</sup>, tomou ele a resolução de investigar qual seria o sentido oculto no oráculo. Para tanto, pôs-se a examinar as pessoas tidas como as mais sábias<sup>74</sup> – políticos, poetas e artífices –, quando descobriu carecerem todas elas de uma real sabedoria: na medida em que criam ser sábios (*σοφός*) naquilo que não o eram. Nesse sentido, aceita Sócrates ser mais sábio do que elas:

“Pois, de fato, é possível [que] nenhum de nós saiba nada [de] belo e [de] bom; mas, enquanto ele presume saber algo [mesmo] não sabendo, eu, como afinal não o sei, nada presumo [saber]. Ao menos nesse caso – por algo pequeno em si – pareço ser mais sábio do que ele, pelo fato de que não sei, nem presumo saber” (*Apol.* 21d-e)<sup>75</sup>.

Destarte, aqueles por ele refutados, não se tratando de interlocutores ideais – como os do *Laques*, por exemplo –, voltavam-se odiosamente, não contra si mesmos, mas contra o refutador, dirigindo-lhe toda uma gama de animosidades. Logo, “tantas

---

Respostas que eram na maioria das vezes de difícil interpretação, o que se faz concorde com um dentre os vários epítetos desse deus oracular (*χρηστήριος*): oblíquo, obscuro (*Λοξίας*). Para o caráter enigmático dos oráculos, lembre-se o leitor da tragédia que perpassa a estirpe dos labdácias, cuja **fortuna** do personagem principal desenvolve-se mediante as obscuras interpretações oraculares.

<sup>73</sup> “O que afinal diz o deus? E o que afinal insinua? Pois eu, realmente, tenho consciência de [que] eu mesmo [não] sou nem muito nem pouco sábio; assim, o que afinal diz [o deus], afirmando-me ser o mais sábio?” (*Apologia*, 21b)\*.

\* "Ti/ pote le/gei o( qeol/j kai\ ti/ pote ai)ni/ttetai; e)gw\ ga\r dh\ ou)/te me/ga ou)/te smikro\n su/noida e)mautw=? sofo\j w)/n: ti/ ou)=n pote le/gei fa/skwn e)me\ sofw/taton ei)=nai;"

<sup>74</sup> Como meio para, literalmente, refutar o oráculo (*ἐλένξων τὸ μαντεῖον*); **vide** nota 78.

<sup>75</sup> “kinduneu/ei me\n ga\r h(mw=n ou)de/teroj ou)de\n kalo\n ka)gaqo\n ei)de/nai! a)ll' ou)=(toj me\n oi)/etai/ ti ei)de/nai ou)k ei)dw/j! e)gw\ de/, w(/sper ou)=n ou)k oi)=da, ou)de\ oi)/omai. )/Eoika gou=n tou/tou ge smikrw=? tini, au)tw=? tou/tw? sofw/teroj ei)=nai, o(/ti a(\ mh\ oi)=da ou)de\ oi)/omai ei)de/nai”.

inimizades, tão acirradas e malélicas, que deram nascimento a tantas calúnias”, devem-se a essa investigação de procedência divina<sup>76</sup>. Devido à importância do último ponto aludido, mister é que se faça um parêntese na argumentação; o que cumpre o próximo parágrafo.

Essa passagem 20c-23a, referente ao oráculo de Delfos, muito tem exaltado os ânimos da interpretação crítica. Seja em virtude de seu significado ou das conseqüências que dela desprendem-se. De fato, Platão vincula o procedimento filosófico de Sócrates à resposta do oráculo, isto é, a “(...) *Apologia* fazia do recito do oráculo de Delfos a origem da vida filosófica de Sócrates<sup>77</sup>” (DORION, 1990, p. 333). Por outro lado, o procedimento de Sócrates, posteriormente ao oráculo, é nada menos do que uma tentativa de refutar a resposta do deus<sup>78</sup>. Eis as palavras de Sócrates:

Depois, com muita relutância, voltei-me para uma investigação deste tipo. Dirigi-[me] rumo a alguns dos que acreditam ser sábios, visto que – se realmente [havia lugar] – [era] ali onde [eu poderia] refutar o oráculo (*ἐλέγξων τὸ μαντεῖον*) e mostrar,

---

<sup>76</sup> Certamente, essa estratégia cumpre sua função no discurso de defesa, na medida em que mantém implícita em sua consecução o seguinte juízo de valor: se a prática de Sócrates – móbil de sua acusação – possui origem no desejo divino, logo, é absurdo considerá-lo ateu; portanto, nesse quesito, Sócrates é inocente.

<sup>77</sup> “(...) l’*Apologie* faisait du récit de l’oracle de Delphes l’origine de la vie philosophique de Socrate”.

<sup>78</sup> Sobre esse projeto de Sócrates – intentar refutar o oráculo – existem opiniões contraditórias em sua interpretação. Há os que creditam um teor de impiedade ao episódio – entre eles, WEST, T. G. *Plato’s Apology of Socrates*. Ithaca, Cornell University Press, 1979 (**apud** DORION, 1990, p. 333) –; como os que não acreditam em desrespeito, uma vez que os atenienses não mantinham grande valor aos oráculos da Pítia – pode-se citar nesse sentido, BURNET, J., *Plato’s Euthyphron, Apology of Socrates and Crito*. Oxford, Clarendon Press, 1924, p. 92 (**apud** DORION, 1990, p. 333).

à sua resposta, que: “esse aí é mais sábio do que eu, embora tu tenhas me declarado [o mais sábio]” (*Apol.*, 21b-c)<sup>79</sup>.

Concorde com Dorion (1990, p. 333), coube a Strycker e West<sup>80</sup> a observação de que o oráculo constitui o ponto de partida do procedimento socrático, de modo que, não fosse a resposta dada a Querefonte, Sócrates nunca teria empreendido sua atividade. Todavia, pretende Dorion adentrar mais profundamente nas conseqüências da passagem e retirar todas as implicações possíveis; firme nesse propósito, alude o autor que, nos moldes indicados pelo texto platônico, tudo passa como se Sócrates nunca houvesse questionado ninguém – anteriormente à consulta –, como se sua prática refutativa houvesse surgido, espontaneamente – desprovida de qualquer influência anterior –, unicamente para dar cabo da resposta emitida pelo oráculo. Realmente, semelhante posição manifesta-se um tanto quanto inverossímil<sup>81</sup>, na medida em que o renome gozado por Sócrates – ao menos o legado pela tradição – repousa essencialmente a partir da prática por ele preconizada. Ora, assim sendo, concorde os diálogos, quais outros caracteres poderiam lhe conferir algum renome perante seus cidadãos? Ou seja, se não fosse sua filosofia, qual motivo levaria Querefonte a interpelar o oráculo quanto a ser

---

<sup>79</sup> ε)πεϊτα μο/γϊϊ πα/νου ε)πι\ zh/thsin au)tou= τοϊαυ/θην τϊνα\ ε)τραπο/μην. )=ΗΙqon ε)πι/ τϊνα tw=n dokou/ntwn sofw=n εϊ)=nai. w(j ε)ntau=qα εϊ)/per pou, ε)le/gcwn το\ mantei=on kai\ a)pofanw=n tw=? xrhsmw=? ο(/ti! "Ou(tosi\ ε)mou= sofw/tero/j ε)sti, su\ d' ε)me\ ε)/fhsqa."

<sup>80</sup> STRYCKER, E. "The Oracle given to Chaerephon about Socrates (Plato *Apology*, 20e-21a)" in *Kephalaion* 1975, p. 39-49. WEST, T. G. "he [Socrate] only began his questioning examinations after the oracle was delivered in *Kephalaion*, 1975, p. 107.

<sup>81</sup> Não apenas para uma perspectiva que vise identificar na passagem a origem do método do Sócrates histórico, mas, também, para uma interpretação desvinculada de uma contextualização histórica, uma vez que o relato da passagem contradiz a própria letra do texto que o estabelece.

Sócrates, dentre todos os homens, *σοφώτατος*? Entrementes, embora pareça Dorion (1990, p. 334) ter acertado muito bem na afirmativa de que:

O episódio do oráculo de Delfos assemelha-se muito a um recito mítico de origem, quer dizer, a um recito onde Platão atesta uma origem divina a uma prática que, mesmo que tenha sido sobretudo utilizada por Sócrates, devia certamente inspirar-se em práticas anteriores (...) <sup>82</sup>;

o desenvolvimento de sua argumentação apresenta-se um tanto quanto forçado, uma vez que para corroborar sua hipótese – segundo a qual o método socrático origina-se na prática judiciária ateniense<sup>83</sup> – tenta o comentador encontrar, nos móveis que moveram Platão a apresentar semelhante vinculação (da atividade de Sócrates com Delfos), uma estratégia, por parte do autor dos diálogos, para mascarar as origens do método socrático. Isto é, uma tentativa de apagar a dívida existente entre o procedimento do mestre para com a prática judiciária e, a seguir, dar-lhe uma origem totalmente inata ao filósofo. Ora, embora concordante com a hipótese de vinculação entre o método socrático – isto é, do procedimento utilizado por Sócrates nos diálogos aporéticos – e a prática dos tribunais, o presente texto inclina-se a uma hipótese explicativa menos artificial para o oráculo de Delfos, a saber: Platão, ao promover uma origem divina para o procedimento socrático, estaria, simplesmente, a reforçar a inocência do mestre; a explicitar o absurdo de acusar-se um homem de impiedade religiosa justamente por uma prática – o

---

<sup>82</sup> “L’épisode de l’oracle de Delphes ressemble fort à un récit mythique d’origine, c’est-à-dire à un récit où Platon assigne une origine divine à une pratique qui, bien qu’elle ait surtout été illustrée par Socrate, devait certainement s’inspirer des pratiques antérieures”.

<sup>83</sup> **Vide** as páginas 99 **et seq.**

exercício de sua filosofia – que encontra nesse preceito suas origens; isto é, visualiza-se um intuito apologético nessa origem mítica do procedimento de Sócrates, quer dizer, uma espécie de dramatização, quanto à sua origem, que visasse reabilitar o mestre injustiçado.

Bem, após esse breve parêntese, talvez esteja em tempo de retornar ao desenvolvimento natural da argumentação exposta na *Apologia*, pois, dessa vez, Sócrates – talvez impaciente – já apresente suas últimas argumentações para as antigas *διαβολαί*.

Assim, após estabelecer o liame entre sua ocupação e a vontade divina – isto é, após promover sua defesa quanto à acusação de não reconhecer os deuses (*οὐ θεούς νομίζειν*) – adverte o filósofo sobre a origem das calúnias que envolvem sua **persona**. Consoante ele, as mesmas provêm do fato de muitos dos jovens que o acompanham em suas investigações – geralmente os das famílias mais ricas, por serem os que dispõem de maior tempo livre (23c) –, por vezes, porem-se a imitá-lo, descobrindo desse modo muitos homens “(...) presumindo saber algo, mas, pouco ou nada sabendo” (23c) <sup>84</sup>; desse hábito decorreria a exasperação caluniosa dos examinados em torno do nome de Sócrates. São essas pessoas que, por não se voltarem contra si próprios – ignorando o bem que a refutação constitui para elas –, “(...) dizem que existe um certo Sócrates, o mais abominável [dos homens], e ele

---

<sup>84</sup> A frase completa seria: “E, depois, presumo [que] encontraram uma vasta gama de homens presumindo saber algo, mas, pouco ou nada sabendo”\*

\* ka)/peita, oi)=mai, eu(ri/skousi pollh\n a)fqoni/an oi)ome/nwn mel\n ei)de/nai ti a)nqrw/pwn, ei)do/twn de\ o)li/ga h)\ ou)de/n.

corrompe a juventude” (23c-d) <sup>85</sup>. Faz-se de suma importância perceber que o último apelo feito por Sócrates identifica-se com um procedimento dos mais reputados para a defesa em tribunal, a saber: a verossimilhança (*εἰκοτα*). Assim, finda a parte da defesa apresentada às primeiras e mais terríveis acusações.

Contudo, embora o filósofo frise não precisar dizer mais nada para sua defesa, no tocante àquelas acusações (24b), poder-se-ia perguntar se sua argumentação faz-se suficiente. Ou seja, Sócrates conseguiu refutar de modo satisfatório aquelas primeiras acusações? A hipótese levantada pelo texto presente, como já é de conhecimento do leitor, reza que Sócrates não as refuta, ou ao menos não de modo satisfatório para uma perspectiva filosófica. Eis os motivos que amparam semelhante asserção.

Ora, em primeira instância, Sócrates evoca o testemunho dos presentes – em nome de sua não inserção nas pesquisas fisiológicas – seguido por uma tentativa de indução que (inferida da forma como o foi) não pode ser tida como satisfatória para qualquer espécie de defesa. Dizer que não possui relação com determinado assunto e tentar prová-lo a partir do testemunho alheio não é o que se espera do homem que durante toda vida se dedicou a demonstrar aos outros – inclusive àqueles de argumentação mais elaborada – as contradições contidas em seus raciocínios; e que, para tal, utilizou-se de recursos metodológicos bem complexos, a ponto de, muitas vezes, o interlocutor não perceber a contradição – que já se apresentava iminente em seu discurso – a não ser no momento em que lhe era anunciada. O que faz, após a tentativa de indução (19d), não consiste em nada mais do que

---

<sup>85</sup> (...) *le/gousin w/j Swkra/thj ti/j e)sti miarw/tatoj kai\ diafqi/rei tou\j ne/ouj*.

estabelecer alguns paralelos distintivos entre sua conduta e a sofística; distinção que se apóia, exclusivamente, em sua aclamada ironia. Mas, ora, será que ao ressaltar ironicamente que não possui a pretensão do conhecimento sofístico, que não perambula de cidade em cidade e que não cobra por seus ensinamentos – os quais, para ser mais exato com sua modéstia, nem se realizam (33a) –, consegue Sócrates imprimir no público ouvinte o caráter de suas pesquisas? Isto é, será que ele consegue demonstrar satisfatoriamente, a um público não especializado – que não era em sua totalidade os de seu círculo de relacionamento –, que sua ciência apresenta preceitos que visam à verdade e não à aparência discursiva?

O presente texto acredita que **não!** Principalmente, se levado em consideração que os contemporâneos de Sócrates não deviam ter muito bem delimitada a linha que distingue o procedimento sofístico do filosófico – o que somente far-se-á preciso a partir do legado de Platão e Aristóteles. Todavia, mesmo que a argumentação esboçada não tenha sido suficiente para imprimir nos ouvintes a natureza de sua filosofia nem para obter a refutação, é plausível que a forma pela qual a mesma foi apresentada – sobretudo, a partir do recurso testemunhal e da verosimilhança – possa ter surtido algum efeito na persuasão do júri. Um indício desse fato pode ser visualizado no resultado da primeira votação<sup>86</sup>:

Mas, espanto-me muito mais com a proporção ocorrida dentre os dois lados dos votos. Pois, eu mesmo não presumia que [a diferença] seria assim por pouco, mas, por muito. Mas, agora,

---

<sup>86</sup> O que, evidentemente, não pode ser atribuído como resultado da refutação empreendida a Meleto, visto que o recurso do *ἐλεγχος* não surtiria efeito para os fins jurídicos.

ao que parece, se apenas trinta dos votos fossem transpostos eu estaria absolvido. (*Apol.*, 36a)<sup>87</sup>.

Na seqüência de sua defesa (20d-23b), novamente recorre Sócrates ao uso dos testemunhos, porém, desta vez, evoca o filósofo o oracular Apolo, no intuito de atestar o caráter de sua “ciência humana” (*ἀνθρωπίνη σοφία*). Novamente, faz-se perceptível o esforço despendido para afastar a filosofia da sofística e da fisiologia, desta vez, porém, somado à diligência de vincular semelhante prática à vontade divina. Ora, ao fundamentar as origens de sua conduta – móbil de sua acusação – no cumprimento de um dever religioso (*τοῦ θεοῦ λατρείαν*), Sócrates deseja, claramente, demonstrar que não é ateu – sobretudo, pelo fato de que semelhante acusação efetiva-se como um acréscimo natural oriunda das anteriores (18c). Por fim (23b-e), refere-se o filósofo à acusação de corrupção, indicando se tratar do rancor dos que não admitem a confissão da própria ignorância, os quais se voltam contra Sócrates a lançar-lhe aquelas acusações comuns a todo filósofo – tal qual expressam as *Nuvens* de Aristófanes. Nessa perspectiva, Sócrates recorre ao uso da verossimilhança, isto é, pretende que a plausibilidade de seu discurso seja aceita – ou ao menos não contradita – por nenhum dentre os presentes. Mas, eis que a questão ainda ecoa por entre as linhas: Sócrates consegue refutar satisfatoriamente as *πρῶτα κατηγορημένα*?

O próprio Sócrates reconhece, ao cabo de sua defesa, a infertilidade de suas argumentações perante os presentes: “A tal ponto que, como eu dizia ao começar,

---

<sup>87</sup> (...) α)λλα πολυ μαλλον qauma/zw e(kate/rwn tw=n yh/fwn to\n gegono/ta a)riqmo/n! ou) galr w)?o/mhn e)/gwge ou(/tw par' o)li/gon e)/sesqai, α)λλα παρα πολυ/: nu=n de/, w(j e)/oiken, ei) tria/konta mo/nai mete/peson tw=n yh/fwn, α)pepefeu/gh α)/n.

espantar-me-ia se eu fosse capaz – assim em pouco tempo<sup>88</sup> – de arrebatá-los essa calúnia que se produziu, assim, em muito” (24a)<sup>89</sup>. Ou seja, como poderia ele se defender de forma satisfatória, em tempo tão curto, de acusações que se encontravam tão arraigadas devido à propagação que se disseminara por muitos anos? Por tais razões, crê-se que a argumentação de Sócrates perante as primeiras aleivosias não se faz suficiente – a partir de uma perspectiva filosófica – nem para convencer os presentes de sua inocência, nem para refutá-las de forma satisfatória. Caso se apresentasse o contrário, isto é, caso se admitisse que as argumentações foram suficientes, ter-se-ia necessariamente que considerar como irônicos alguns trechos da *Apologia*<sup>90</sup>, referentes ao reconhecimento de Sócrates em face da ineficácia de sua defesa, como atesta o filósofo:

Eu estou convencido de não ser, voluntariamente, injusto com nenhum dos homens; mas, [parece que] não vos convenço disso. Visto que, conversamos, uns com os outros, por pouco tempo. Sendo assim, eu me persuado de que: se fosse norma vossa – como o [é] para outros homens – não julgar, a respeito de morte, em um único dia, mas em muitos, eu teria vos

---

<sup>88</sup> Note-se a menção ao fator temporal da defesa apresentada. Mais uma vez conota Platão uma crítica ao regime democrático – o que será explicitado mais detalhadamente por Sócrates em 37a-b. Além dessas passagens, Brisson (1997, p. 156) aponta também as seguintes recorrências ao tema: para a impossibilidade de se alçar à verdade durante o tribunal, devido ao exíguo tempo, *Górgias* (455a) ; para a limitação imposta pela clepsidra durante o processo, *Teeteto* (201a); já nas *Leis* (766e), alude à necessidade de um maior tempo nos julgamentos.

<sup>89</sup> (Wste, o(/per a)rxo/menoj e)gw\ e)/legon, qauma/zoim' a)\n ei oi(=o/j t' ei)/hn e)gw\ u(mw=n tau/thn th\n diabol\n e)cele/sqai e)n ou(/twj o)li/gw? xro/nw? ou(/tw poll\n gegonui=an.

<sup>90</sup> Além da passagem acima citada (24a), pode-se mencionar também este outro trecho: “Talvez tenhais acreditado, ó homens, [que] fui condenado por falta daquele discurso [com] que vos poderia ter convencido, se acaso eu acreditasse ser preciso tudo fazer e dizer para escapar à lei” (38d)\*.

\* )/lswj me oi)/esqe, w)= a)/ndrej, a)pori/a? lo/gwn e(alwke/nai toiu/twn oi(=j a)\n u(ma=j e)/peisa, ei) w)/?mhn dei=n a(/panta poiei=n kai\ le/gein w(/ste a)pofugei=n th\n di/khn.

convencido. Mas, agora, em pouco tempo não se defende, facilmente, de grandes calúnias (diabola/j) (*Apol.* 37a-b)<sup>91</sup>.

E na medida em que o trecho citado revela, também, uma crítica ao sistema jurídico ateniense, – fato não incomum em Platão – é mister que não se possa tomá-lo como uma passagem irônica. Logo, ou se admite que Sócrates não refuta satisfatoriamente as acusações antigas, ou se admite que ele acredita não refutá-las, conquanto o tenha feito. Embora não se possa resolver a contenda utilizando-se como resposta o fato da condenação, na medida em que a mesma não implica que não tenha ele conseguido refutar o que lhe foi apresentado, pode-se, todavia, pensar que por ter sido Platão quem redigiu o texto, talvez tenha sido essa sua impressão do julgamento – embora a fragilidade dessa argumentação não lhe permita ser tomada como caráter de solução. O que, nesse caso, faz com que impere a opinião emitida pelo filósofo sobre o assunto, uma vez que dado o caráter assumido pelo personagem “Sócrates” nos diálogos de Platão e, sobretudo, excluída a impossibilidade de tratar-se de um juízo irônico, é mister creditar como verdadeira a asserção de que as mais antigas acusações não haveriam sido refutadas. Por essas razões, pressupõe-se aqui que Sócrates não consegue refutar de maneira satisfatória as *πρῶτα κατηγορημένα*. Porém, o argumento mais forte para firmar semelhante hipótese depende da análise do método esboçado por Sócrates na *Apologia*. Todavia, somente depois de exposto o restante das argumentações de sua defesa, explicitar-se-á o referido pressuposto e dar-se-á cabo da argumentação.

---

<sup>91</sup> Pe/peismai e)gw\ e(kw\ n ei)=nai mhde/na a)dikei=n a)nqrw/pwn, a)lla\ u(ma=j tou=to ou) pei/qw: o)li/gon ga\r xro/non a)llh/loij dieile/gmeqa! e)pei/, w(j e)gw)=?mai, ei) h)=n u(mi=n no/moj w(/sper kai\ a)/lloij a)nqrw/poij peri\ qana/tou mh\ mi/an h(me/ran mo/non kri/nein, a)lla\ polla/j, e)pei/sqhte a)/n: nu=n d' ou) r(a/?dion e)n xro/nw? o)li/gw? mega/laj diabola/j a)polu/esqai.

## 2.2.2 As acusações constituintes do *ἀγών*

Na seqüência (24b-34b), cumpre a Sócrates defender-se das acusações de Meleto, que, embora sejam menos temíveis, são as que o movem ao julgamento presente (*ἀγών*). Essas últimas acusações visam dois fatores fundamentais: a corrupção da juventude e a instauração de novas divindades: “Sócrates, diz ele[Meleto], comete injustiça corrompendo os jovens e não reconhecendo os deuses que a cidade reconhece, mas, outras novas divindades (*δαιμόνια*)” <sup>92</sup> (24b-c) <sup>93</sup>. Nesse ínterim, propõe Sócrates uma contra-acusação a Meleto, declarando-o leviano por trazê-lo a julgamento por assuntos dos quais nunca se ocupou; o que implica, necessariamente, que não sabe do que fala, ou seja, de que lança acusações à pura revelia. De modo que a argumentação de Sócrates, além da refutação direta ao *λόγος* apresentado, visará a demonstrar que Meleto não se interessa pelos assuntos de que o acusa. Nas palavras de Sócrates:

Com efeito, ele diz que eu cometo injustiça corrompendo os jovens. Mas, de meu lado, ó homens atenienses, digo que Meleto [é quem] comete injustiças; pelo fato de que, se diverte com coisas sérias e, sem reflexão, conduz homens a

---

<sup>92</sup> Perceba-se que as acusações de Meleto retomam o texto das mais antigas, embora aquelas apresentem um desenvolvimento diferente. Sócrates presume (19b) que as calúnias de Meleto originam-se devido ao crédito que esse dá às acusações mais antigas, de modo que são as últimas as principais responsáveis pela condenação.

<sup>93</sup> *Swkra/th fhsi\ n a)dikeyi= n tou/ j te ne/ouj diafqi/ ronta kai\ qeoulj ou( j h( po/lij nomi/zei ou) nomi/zonta, e(/tera del daimo/nia kaina/.*

juízo; fingindo se preocupar e zelar a respeito de assuntos dos quais jamais se importou (24c-d) <sup>94</sup>.

Desta vez, todavia, Sócrates arranja a discussão à sua maneira habitual (27b), isto é, submete o acusador ao crivo de seu método característico, de maneira tal que uma a uma vão sendo refutadas as acusações postas por aquele patriota cidadão (*φιλόπολις*)<sup>95</sup> – como se auto-intitula Meleto. É interessante notar que o intento socrático, em demonstrar o desinteresse de Meleto pelo assunto do qual o acusa, identifica-se com a finalidade de seu procedimento filosófico, a saber: averiguar se o interlocutor possui realmente conhecimento daquilo que diz saber. Visto que, o desinteresse por determinado assunto reflete a falta de conhecimento sobre o mesmo, e se Meleto não sabe sobre aquilo que diz, conseqüentemente, crê ser sábio sem sê-lo. Não se pode permitir escapar, na leitura dessa passagem, a determinação socrática presente em toda *Apologia*, a saber: o fim último (*τέλος*) de sua defesa não converge com a persuasão em tribunal, mas com a busca pela verdade<sup>96</sup>. Logo, para refutar o primeiro tópico da acusação – corrupção da juventude – assim como para demonstrar o descaso de seu acusador pelo assunto, Sócrates pergunta a Meleto – já que, conforme sua acusação, constitui assunto que lhe toca o interesse – quem

---

<sup>94</sup> Fhsìl galr dh\ tou\j ne/ouj a)dikei=n me diafpei/ronta. )Egw\ de/ ge, w)= a)/ndrej )Aqhnai=oi, a)dikei=n fhmi Me/lhton, o//ti spoudh=? xarienti/zetai, r(a?di/wj ei)j a)gw=na kaqista\j a)nqrw/pouj, peril\ pragma/twn prospoiou/menoi spouda/zein kai\ kh/desqai w(=n ou)de\n tou/tw? pw/pote e)me/lhsen.

<sup>95</sup> A ironia toma corpo na medida em que a acusação de Meleto constitui uma *γραφαι*, isto é, uma queixa pública. Logo, a acusação é feita em nome de toda a cidade; e, portanto, *φιλόπολις*.

<sup>96</sup> Nesse sentido, a insistência de Sócrates em salientar que longe de realizar um discurso eloqüente, como o de seus acusadores, exporá toda a verdade (*πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν*) (17c); do mesmo modo, não hesita o filósofo em atribuir como mérito de um orador o pronunciamento da verdade (18a). Visto que, não se deve praticar em tribunal nada que seja contrário ao justo, ao belo e ao pio (35c), uma vez que a dignidade não permite que se faça de tudo para escapar à morte (38d).

são os que tornam melhores os jovens; uma vez que, se ele sabe quem os corrompe – Sócrates –, é natural que saiba também quem os melhora<sup>97</sup>. Ao que o poeta nomeia serem as leis. Sócrates, todavia, não se contenta e pede que seu interlocutor aponte, dentre os particulares, aqueles que conhecem as leis (24e)<sup>98</sup>. Meleto afirma – por vias de uma **epagogé**<sup>99</sup> – conduzida por Sócrates, que tanto os juízes, quanto os **expectadores**<sup>100</sup>, como os conselheiros<sup>101</sup> e os eclesiastas<sup>102</sup> são conhecedores das leis; conseqüentemente, conclui que todos os atenienses tornam melhores os jovens (P1), exceto Sócrates que os corrompe. Uma vez aceita essa premissa, Sócrates, novamente, por meio do procedimento **epagógico**, afirma que com os cavalos (Ex<sub>1</sub>), assim como com os outros animais (Ex<sub>2</sub>), ocorre exatamente o oposto: uma só pessoa os torna melhores no adestramento, ao passo que a maioria os vicia;

---

<sup>97</sup> Semelhante convicção – de que é preciso saber daquilo que se diz – é conferida, ironicamente, por Sócrates a Meleto no *Eutífron* (2c-d): “Parece-me que a acusação não é desprezível; isto é, em sua idade, não é nada comum. Porque este homem [Meleto], segundo diz, sabe de que modo se corrompe aos jovens e quem são também os homens que os corrompem. Não há dúvida que se trata de um sábio, que descobriu, em mim, certa ignorância, a mesma que me serve para corromper os jovens de sua idade. E, por esta razão, vem acusar-me (...)” (Essa e as próximas referências ao *Eutífron*, salvo explicitado em contrário, seguirão a tradução de Márcio Pugliesi e Edson Bini).

<sup>98</sup> Esse ponto é no mínimo interessante, por ir de encontro ao procedimento que é comum tanto aos interlocutores quanto a Sócrates perante semelhante situação. Por isso, vale a pena reproduzir o trecho: “Vamos, bom rapaz, fala; quem é que os torna melhores? – São as leis. – Não é isso o que estou perguntando, excelente rapaz, pergunto que homem é, o qual, para começar, sabe exatamente isso, as leis. – As pessoas presentes, Sócrates; os juízes” (Tradução de Jaime Bruna). Repare-se que Meleto apresenta uma definição mais geral para a pergunta de Sócrates, ao que o filósofo pede-lhe uma resposta mais particular. Fato extraordinário, se comparado com o esforço despendido em contrário, por exemplo, no *Laques* (190e-192b), para fazer com que o interlocutor – de nome homônimo – não apresentasse novamente uma exemplificação da *ἀνδρεία*, mas sim uma definição universal. E que, talvez, possa ser explicado pelo fato de que, no momento, não se trata de definir uma virtude.

<sup>99</sup> Sobre o assunto, **vide** p. 109 **et seq.**.

<sup>100</sup> Os *ἀκροαταί* eram os presentes no auditório que não desempenhavam a função de juízes, isto é, constituíam-se como simples expectadores do processo.

<sup>101</sup> Os quinhentos membros que compunham a Assembléia fixa, os quais eram nomeados anualmente na razão de cinquenta por tribo.

<sup>102</sup> Ou seja, todos os cidadãos atenienses.

de modo que, essa “regra geral” – somente o especialista, por ter conhecimento de causa sobre o assunto, pode tornar melhor aquilo de que é objeto sua arte; e, por conseguinte, os especialistas em cada arte constituem a minoria e não a maioria – teria sua única exceção no caso da corrupção dos jovens. Nesse ponto, já se encontra abalada a tese de Meleto, assim como sua credibilidade para com a verdade do que diz:

Mas, de fato, ó Meleto, tu provas, suficientemente, que jamais [te] preocupaste com a juventude. Claramente revelas a tua própria indiferença e que nem, [ao menos], te interessas sobre aquilo [pelo qual] me conduzes [a juízo] (*Apol.*, 25c) <sup>103</sup>.

Porém, somente após o concurso do procedimento silogístico (*Apol.*, 25c-26b), o filósofo dar-se-á por satisfeito. Assim, tendo como pressuposto que o daninho é causador do mal e o prestimoso o é do bem (P1) – ao que seu interlocutor assente –, Meleto admite ser melhor estar em companhia dos prestimosos (P2). Sócrates questiona-lhe, então, quanto à possibilidade de alguém desejar males para si. Meleto, já constrangido, responde que ninguém pode querer o mal (P3) e que é preferível habitar entre prestimosos. Assim, estabelecidas essas duas premissas, Sócrates quer saber se ele corrompe a juventude por querer ou sem que o queira; ao que Meleto deixa claro ser por vontade própria, isto é, deliberadamente (D1). Situada essa outra premissa, fica fácil a Sócrates demonstrar a contradição entre as premissas admitidas por Meleto. Pois, se os maus são daninhos a seus próximos e

---

<sup>103</sup> )Alla\ ga/r, w)= Me/lhte, i(kanw=j e)pidei/knusai o(/ti ou)depw/pote e)fro/ntisaj tw=n ne/wn kai\ safw=j a)pofai/nej th\n sautou= a)me/leian, o(/ti ou)de/n soi meme/lhken peri\ w(=n e)me\ ei)sa/geij.

se essa situação não pode ser desejada, então, Sócrates não pode corromper a juventude voluntariamente; o que, caso ocorresse, contrariaria a premissa que assevera: ninguém pode desejar por querer o dano para si. Logo, ou Sócrates não corrompe ou, se o faz, não pode sê-lo voluntariamente; em qualquer um dos casos, não deveria estar em julgamento por isso, mas, se está é porque Meleto não faz caso do assunto de suas acusações. Eis como a argumentação apresentar-se-ia esquematicamente<sup>104</sup>:

## **I – Momento:**

### **D<sub>1</sub>: Sócrates corrompe a juventude**

P<sub>1</sub>: No que diz respeito à juventude, a maioria torna-a melhor, somente Sócrates corrompe-a

Ex<sub>1</sub>: No que diz respeito aos cavalos, a maioria os vicia e a minoria os torna melhor (~P<sub>1</sub>)

Ex<sub>2</sub>: No que diz respeito aos outros animais, a maioria os vicia e a minoria os torna melhor (~P<sub>1</sub>)

---

**~D<sub>1</sub>: Sócrates não corrompe a juventude**

## **II – Momento:**

---

<sup>104</sup> Eis a tabela de símbolos para a presente diagramação: **Dy**: Definição; **Py**: Premissa; **Ay**: Atributos da definição; **Exy**: Exemplo; ~: Não; ∴: Portanto.

### **D1: Sócrates corrompe a juventude deliberadamente**

P1: O daninho é causador do mal e o prestimoso o é do bem

P2: É melhor habitar entre os prestimosos

P3: Ninguém deseja o mal para si deliberadamente

---

∴ ~D1: **Sócrates não corrompe a juventude deliberadamente**

Nesses termos, acredita Sócrates haver refutado o primeiro ponto da acusação, uma vez que, consoante seu procedimento filosófico, a contradição entre aquilo que o interlocutor acredita infirma imediatamente sua tese, assim como denota sua falta de conhecimento sobre o assunto: “Mas, na verdade, ó homens atenienses, desde já [está] claro aquilo [que] eu disse: que Meleto – nem muito nem pouco – jamais [se] importou com aqueles [assuntos]” (*Apol.*, 26b) <sup>105</sup>.

Ao dar seqüência à defesa (*Apol.*, 26b-28a), volta-se o filósofo para o segundo ponto: o da instauração de novas divindades. Posto rezarem os termos da acusação que Sócrates não reconhece os deuses da **pólis**, mas outras divindades, confirma o filósofo se acaso Meleto acredita ser esse o processo pelo qual ele corrompe a mocidade. Ao que seu acusador consente sem ressalvas. Todavia, conforme salienta Brisson (1997, p. 38-39), a fórmula *οὐ θεοῦς νομίζειν* – tal qual, possivelmente, apareceria na acusação escrita (24b) – comporta uma ambigüidade no sentido de que poderia significar: tanto “não reconhecer nenhum dos deuses”, quanto “não reconhecer determinados deuses” (no caso, aqueles que a **pólis** reconhece). Por essa razão, a fim de dissolver a presente ambigüidade, Sócrates pede a Meleto

---

<sup>105</sup> )Alla\ ga/r, w)= a)/ndrej )Aqhnai=oi, tou=to me\n dh=lon h)/dh e)sti/n o(\ e)gw\ e)/legon, o(/ti Melh/tw? tou/twn ou)/te me/ga ou)/te mikro\n pw/pote e)me/lhsen.

(*Apol.*, 26c) que expresse com maior clareza (*σαφέστερον*) o que deseja dizer: se acaso acredita que Sócrates reconhece alguns dos deuses – embora distintos dos da cidade –, de modo que a acusação não implica ser ele ateu; ou se acredita que Sócrates não reconhece deus algum, isto é, seria uma acusação de ateísmo. Assim, Meleto desfaz a imprecisão da letra da acusação ao optar pela última possibilidade, isto é, ao afirmar que Sócrates não reconhece nenhum dos deuses (D2). Não sem certo espanto, pretende o filósofo confirmar o juízo de seu acusador ao inquirir-lhe se, segundo sua opinião, Sócrates não acreditaria nem mesmo que o sol e a lua seriam deuses<sup>106</sup>. A resposta de Meleto deixa patente a confusão existente em torno da figura de Sócrates, perante as outras classes de pensadores de seu tempo, ao atribuir-lhe doutrinas de autoria do fisiólogo Anaxágoras: “Por Zeus, ó senhores (*ἄνδρες*) juízes, já que ele afirma ser o sol pedra e a lua terra” (*Apol.*, 26d)<sup>107</sup>. Assim, uma vez confirmado o juízo de Meleto quanto à impiedade socrática, a denúncia já patenteia imediatamente sua autocontradição: pois, se Sócrates não crê nos deuses da cidade, mas em outras divindades, deve necessariamente admitir-se que crê em alguma divindade; mas, se como afirma Meleto, Sócrates é ateu, então, não pode ele ser responsabilizado pela instauração de crenças em novas divindades. Nas palavras de Sócrates: “Pois, ele parece-me dizer o contrário [daquilo que] ele [disse] na própria denúncia (*ἐαυτῷ ἐν τῇ γραφῇ*); como se dissesse: ‘Sócrates comete injustiça não reconhecendo os deuses, mas reconhecendo os deuses’” (27a)

---

<sup>106</sup> O que constituía uma crença indubitável na religião grega.

<sup>107</sup> Μαλ' Δι', ω)= a)/ndrej dikastai/, e)peil' toln me\n h(/lion li/qon fhsi\n ei)=nai, th\n del selh/nhn gh=n.)

<sup>108</sup>. Todavia, para deixar mais evidente a contradição – e satisfatória a refutação – Sócrates, novamente, submete Meleto ao crivo de seu método **elênktico**; conforme ele próprio deixa explícito na petição que refaz aos juízes: “E vós, observais o que vos [disse] durante o início; recordai-vos de mim, não alvoroçando-[vos], se acaso eu fizer o discurso naquele modo [que me é] costumeiro (*Apol.*, 27b) <sup>109</sup>.”

Primeiramente, concorde o procedimento **epagógico**, elenca o filósofo uma série de exemplos<sup>110</sup> que visam concluir que não se pode negar existência a determinado ser, ao mesmo tempo em que se afirma a existência do que lhe é correlato. Assim, não se pode, por exemplo, não reconhecer a existência de cavalos, mas sim a da equitação (Ex<sub>1</sub>); não acreditar nos homens e crer nas coisas humanas (Ex<sub>2</sub>); não acreditar na existência de flautistas, porém crer na aulética (Ex<sub>3</sub>). Conseqüentemente, afirma Meleto que não se pode acreditar em eventos divinos sem se crer em divindades (Ex<sub>4</sub>). Estabelecida essa premissa, Sócrates demonstra que a acusação de Meleto não procede, uma vez que, conforme esse jurara na

<sup>108</sup> Ou(=toj galr e)moil fai/netai ta\ e)nantia le/gein au)to)j e(autw=? e)n th=? Grafh,=? w/(sper a)\n ei) ei)/poi: " )Adikei= Sw/kra/thj qeou)j ou) nomi/zwn, a)lla\ qeou)j nomi/zwn".

<sup>109</sup> Umei=j de/, o(/per kat' a)rxai)j u(ma=j parh?thsa/mhn, me/mnhsqe/ moi mh\ qorubei=n e)a\n e)n tw=? ei)wqo/ti tro/pw? tou)j lo/gouj poiw=mai.

<sup>110</sup> Eis a passagem: “Existe alguém, dentre os homens, ó Meleto, [que] reconhece a existência dos eventos humanos, mas não reconhece [existir] homens. Que ele responda, ó homens, e, destarte, não fique se alvoroçando. Há alguém [que] não reconhece cavalos, mas [reconhece] os eventos hípicas? Ou não reconhece a existência de flautistas, mas [reconhece] os eventos auléticos? Não existe, ó mais nobre dos homens. Se tu não deseja responder, eu digo por ti e por esses outros aqui. Mas, responde ao menos sobre isso: há quem reconhece a existência dos eventos divinos (*δαίμονια*), mas não reconhece as divindades (*δαίμονας*)?” (27b-c)\*

\* )/Estin o(/stij a)nqrw/pwn, w)= Me/lhte, a)nqrw/peia me\n nomi/zei pra/gmat' ei)=nai, a)nqrw/pouj de\ ou) nomi/zei; )Apokrine/sqw, w)= a)/ndrej, kai\ mh\ a)/lla kai\ a)/lla qorubei/tw. )/Esq' o(/stij i(/ppouj me\n ou) nomi/zei, i(ppika\ de\ pra/gmata; h)\ au)lhta)j me\n ou) nomi/zei ei)=nai, au)lhtika\ de\ pra/gmata; Ou)k e)/stin, w)= a)/riste a)ndrw=n: ei) mh\ su\ bou/lei a)pokri/nesqai, e)gw\ soi le/gw kai\ toi=j a)/lloij toutoisi/. )Alla\ to\ e)pi\ tou/tw? ge a)po/krinai: e)/sq' o(/stij daimo/nia me\n nomi/zei pra/gmat' ei)=nai, dai/monaj de\ ou) nomi/zei;

acusação, Sócrates ensina a reconhecer novas divindades (P1) (26c)<sup>111</sup>. Porém, (P2) se ensina e reconhece eventos divinos (*δαιμόνια*) é necessário que também reconheça as divindades (*δαίμονας*). Ora, uma vez que as divindades ou são deuses ou filhos de deuses (P3), não pode Sócrates não reconhecer os deuses ao mesmo tempo em que reconhece os deuses, pois seria um absurdo reconhecer filhos de deuses sem que se reconheça a existência dos últimos (~D2); assim como – reutiliza Sócrates o estabelecido na **epagogé** anterior – seria uma aberração reconhecer a existência de filhos de éguas e jumentos sem reconhecer a existência desses. Portanto, Sócrates não poderia ser ateu. Desse modo, as acusações impostas por Meleto se fazem **in totum** refutadas:

## I – Momento:

### D2: Sócrates não reconhece a existência de nenhum dos deuses

- Ex1: Para reconhecer a existência da equitação é preciso reconhecer a dos cavalos (P1)
- Ex2: Para reconhecer a existência da humanidade é preciso reconhecer a dos homens (P1)
- Ex3: Para reconhecer a existência da aulética é preciso reconhecer a dos flautistas (P1)
- Ex4: Para reconhecer a existência de eventos divinos é preciso reconhecer a das divindades (P1)

P1: Sócrates ensina a existência das divindades

P2: Sócrates reconhece as divindades

P3: As divindades são deuses ou filhos de deuses

---

### ~D2: Sócrates reconhece a existência de deuses

---

<sup>111</sup> Eutífron, no diálogo homônimo, reconhece as causas desse ponto da acusação de Meleto: “Compreendo-o [referindo-se à Meleto], Sócrates, e creio que se refere a esse **daímon** que dizes que se faz ouvir em ti a todo instante. Ele infere daí que introduzes inovações relativamente ao divino, donde toma corpo sua acusação. E vem ante o tribunal para caluniar-te convencido de que tais coisas se prestam a más interpretações entre o vulgo.” (3b-c).

Mas, eis que o momento faz-se propício para a apresentação de uma objeção que foi feita ao autor deste texto. Apresentava ela mais ou menos estes termos: “mas, haverá Sócrates realmente refutado a acusação de impiedade? Isto é, na medida em que a *γραφή* posta por Meleto o censura pela introdução de novas divindades e, na argumentação esboçada, o réu defende-se de ‘não-ateísmo’, haveria ele realmente refutado a *γραφή* em questão? Não seria legítimo considerar que sua defesa não se dirigiu propriamente à *γραφή* posta? Isto é, não teria ocorrido uma inversão na acusação durante a resposta apresentada por Sócrates? Desse modo não estaria infirmada a hipótese que sustenta ter sido a referida acusação completa e satisfatoriamente refutada?” Bem, apresentar-se-á em dois planos a resposta à objeção levantada: primeiramente, a partir de uma argumentação construída por Luc Brisson, na introdução que antecede sua tradução da *Apologia*; e, em um segundo momento, emitir-se-á uma resposta própria deste texto.

Concorde Brisson (1997, p. 38-39), a primeira acusação – *οὐς μὴν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζον* – apresenta uma extrema dificuldade em sua interpretação; gerada pela expressão *οὐ θεοὺς νομίζειν*, a qual mantém em sua designação uma ambigüidade. Para o especialista francês<sup>112</sup>, a expressão “não reconhecer os deuses” pode significar tanto não reconhecer a existência de deuses, quanto não reconhecer as divindades que a **pólis** reconhece. O que pode ser

---

<sup>112</sup> O qual, por sua vez, remete a FAHR, W. *Theoûs nomízein Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen*, Spoudasmata 26, Hildesheim/New York, Olms, 1969, p. 131-157 (**apud** BRISSON, 1997, p. 38).

constatado através da invocação feita por Sócrates das duas possibilidades, na tentativa de tornar mais claro (*σαφέστερον*) o significado da acusação de Meleto:

Então, ó Meleto, pelos mesmos deuses de que agora [se] fala. Diga ainda mais claramente, tanto para mim quanto para esses homens aqui. Pois, eu não consigo compreender se dizes [que] eu ensino a reconhecer a existência de alguns deuses – e, eu próprio, então, reconheço a existência de deuses, e, absolutamente, não sou ateu nem cometo injustiça por isso –, em todo caso, não precisamente aqueles da cidade, mas outros; e é por isso que me acusas em juízo (*ἐγκαλεῖς*), pelo fato de [serem] outros. Ou afirmas, totalmente, [que] eu próprio nem mesmo reconheço [a existência] de deuses, [e] isso [é o que] ensino (*Apol.* 26b-d) <sup>113</sup>.

Desse modo, far-se-ia legítima a defesa de Sócrates, na medida em que, ao demonstrar não lhe fazer jus a acusação de ateísmo, estaria o filósofo defendendo-se exatamente da *γραφή* contra ele apresentada. Isso ocorre porque a ambigüidade presente na expressão *οὐ θεοὺς νομίζειν* foi desfeita pelo acusador, visto que Meleto – na qualidade de representante da *γραφή* em questão – optou por um dos sentidos implícitos no termo, a saber: “não reconhecimento da existência de deuses”. Salieta Brisson que, seguindo esse raciocínio, a alusão feita à **pólis** e a referência ao *νόμος* na acusação indicariam a anuência de que um dever cívico estaria presente na acusação<sup>114</sup>. Logo, Sócrates haveria sim se defendido satisfatoriamente das acusações impostas por Meleto.

---

<sup>113</sup> Pro\j au)tw=n toi/nun, w)= Me/lhte, tou/twn tw=n qew=n w(=n nu=n o( lo/goj e)sti/n, ei)pe\ e)/ti safe/steron kai\ e)moi\ kai\ toi=j a)ndra/sin toutoisi!/ e)gw\ ga\r ou) du/namai maqei=n po/teron le/geij dida/skein me nomi/zein ei)=nai/ tinaj qeou/j kai\ au)toj a)/ra nomi/zw ei)=nai qeou\j, kai\ ou)k ei)mi\ to\ para/pan a)/qeoj, ou)de\ tau/th? a)dikw=, ou) me/ntoi ou(/sper ge h( po/lis, a)lla\ e(te/rouj, kai\ tou=t' e)/stin o(/ moi e)gkalei=j o(/ti e(te/rouj! h) panta/pasi/ me fh\?j ou)/te au)to\n nomi/zein qeou\j tou/j te a)/llouj tau=ta dida/skein.

<sup>114</sup> “Alhures, a alusão à cidade (**pólis**) e a referência ao **nómos** coloca em evidência o fato de que um dever cívico está em jogo” (1997, p. 39).

Já o autor do presente texto desenvolveu, naquela oportunidade, outra argumentação à guisa de resposta. Sabe-se que o *ἐλεγχος* dialético, tal qual é preconizado por Sócrates na *Apologia*, possui como regra constituinte que o interlocutor fale aquilo que pensa; condição imprescindível para que se alcance o fim último do método, isto é, a busca pela verdade. Pois, somente assim assegura-se versar a discussão sobre as próprias coisas e não apenas sobre seus nomes, ou seja, essa condição realiza o liame entre o indivíduo e suas palavras, de forma a garantir aos interlocutores que sua busca não se restrinja ao embate entre *λόγοι*. Eis uma caracterização de Platão sobre o fato:

É que me parece desconhecer [Nícias dirige-se a Lisímaco] que quem for muito chegado a Sócrates (por convívio ou parentesco) e vier a falar com ele habitualmente, ainda que, de início, comece a discutir sobre algo diferente, inevitavelmente acabará por ser arrastado para uma conversa em círculo, até cair em dar resposta a perguntas sobre si próprio – como passa actualmente e como viveu a sua vida passada. Depois de aí ter caído, Sócrates não mais o largará antes de tudo ter posto à prova. É o bom e o bonito! Eu sou de sua intimidade e sei que é obrigatório sujeitar-se a ele nisto, e até sei muito bem que hei-de eu próprio a isso ser sujeito. Mas é um prazer, Lisímaco, conviver com ele, e confesso não ver mal nenhum em que nos lembrem que não temos agido ou não estamos a agir correctamente (...) eu bem sabia há muito que, na presença de Sócrates, não havíamos de ter uma conversa sobre os jovens, mas sobre nós próprios (*Laques*, 187e-188b; tradução de Francisco Oliveira).

Veja-se ainda essa outra passagem da *Apologia*, em que Sócrates vaticina aos que o condenaram:

Vós o fizestes supondo que vos livraríeis de dar boas contas de vossa vida; mas o resultado será inteiramente oposto, eu vo-lo asseguro. Serão mais numerosos os que vos pedirão contas; (...) Se imaginais que, matando homens, evitareis que alguém vos repreenda a má vida, estais enganados (...) (39c-d) (Tradução de Jaime Bruna).

Destarte, o método de Sócrates visa a busca moral no indivíduo, daquilo que ele pensa, daquilo que ele acredita<sup>115</sup>; pois somente assim pode o método ser fecundo e o reconhecimento da ignorância apresentar-se como um bem adquirido. Logo, Sócrates, ao refutar Meleto, interessa-se por aquilo que ele realmente pensa – daí seu intento em demonstrar que seu interlocutor não é sabedor naquilo que o acusa; de modo que pouco lhe importa que aquele mude ou reformule seu pensamento – pelo contrário, vê-se, muitas vezes, o filósofo incitar seus interlocutores a fazê-lo –, desde que eles digam a verdade acerca do que acreditam. Portanto, é bem viável supor que, aos olhares de Platão e de Sócrates – por conseguinte, na perspectiva da Filosofia –, a refutação tenha-se manifestado completa e bem sucedida; e é esta razão que autoriza Sócrates a afirmar com convicção: “É isto o [que] me condenará, se acaso condenes-[me], não Meleto nem Ânito, mas a calúnia (*διαβολή*) e a malevolência da multidão” (*Apol.*, 28a)<sup>116</sup>. Portanto, mediante os pressupostos do *ἔλεγχος*, não há nada de ilegítimo em afirmar que – aos olhares de Sócrates e de Platão – a acusação de Meleto é refutada, uma vez que a concepção filosófica daquele filho de Atenas leva-o a conduzir a discussão rumo às crenças internas de

---

<sup>115</sup> “Em suma, o **elenchos** socrático se endereça de fato à vida de um indivíduo pelo viés de um exame de seu discurso” (BRISSON, 1997, p. 72).

<sup>116</sup> Καὶ τοῦτ' ἐστὶν ὁ (ἐ)μελῆσαι (ρεῖ=, ἐ)ἀνπερ αἰ(ρη=?, οὐ) Μελλήτοιο (ὁ)δὲ )/Ἄνιτοιο, ἀλλ' ἡ( τῶν πᾶσιν=ν διαβολῆ/ τε καὶ φρονοῦν.

seu interlocutor, pois lhe importa muito menos o conteúdo grafado do que o que está moralmente presente nas acusações.

Portanto, uma vez refutada a objeção lançada, crê-se estar a poucas sílabas da argumentação que visa autenticar a hipótese proposta. Entrementes, faz-se necessário, anteriormente, traçar em poucas linhas um esboço do método dialético.

### **2.3 Um recuo dialético**

O método dialético comporta mais de um sentido no pensamento platônico. Por essa razão, ter-se-á aqui em conta seu aspecto concernente aos diálogos analisados nesta dissertação, a saber: a *Apologia de Sócrates* e o *Laques*. As circunstâncias, nas quais se revestem essa apresentação do método, fazem-se muitas vezes semelhantes: instala-se um determinado programa de busca no diálogo, o qual deverá ser levado a cabo pelos protagonistas. Sócrates, na maior

parte das vezes<sup>117</sup>, toma as rédeas do percurso e submete os interlocutores a uma análise crítica de suas posições; as quais, mesmo mediante as reformulações que se apresentam, uma vez contraditas, quedam na aporia do tema proposto. Assim, a dialética – nos diálogos de Platão – constitui o meio por excelência da investigação filosófica, a qual, para que se efetive com eficácia, deve respeitar algumas determinações que lhe são próprias<sup>118</sup>.

O método dialético nos diálogos, diferentemente das argumentações sofísticas, não possui outro fim a não ser a busca pelo saber. Seu desenvolvimento, embora sujeito a todas as regressões que se façam necessárias, instaura-se totalmente no interior do diálogo, de modo a recusar qualquer interferência exterior em sua análise<sup>119</sup>. Nesse viés, a forma de apresentação discursiva também se faz estabelecida: adota-se os curtos discursos (*βραχυλογία*), em detrimento das longas proferições oratórias (*μακρολογία*)<sup>120</sup>; os discursos devem visar o estabelecimento

---

<sup>117</sup> Uma das raras exceções desse aspecto pode ser verificada no *Laques* (195b-196b), quando o general de nome homônimo ao diálogo toma as vezes de refutador, procurando, assim, através da imitação do método socrático, refutar a definição sustentada por Nícias.

<sup>118</sup> Muito contribuiu para essa análise lógica do método dialético os textos de Canto-Speber (1997) e o de Vlastos (1997); esse último, sobretudo, para a definição do procedimento “elêntico”. Já no tocante à análise histórica do método, os créditos devem-se a Dorion (1997).

<sup>119</sup> Sobre esse ponto, veja-se uma passagem do *Protagóras*. (47b-c) em que Sócrates pede ao sofista para manter a parte as odes e os poemas.

<sup>120</sup> Sobre essa condição para o debate dialético, algo interessante ocorre no *Górgias*. Pois, embora Sócrates, no início deste diálogo (449b), estabeleça as regras para o desenvolvimento do mesmo – isto é, exigindo que as respostas de seus interlocutores sejam breves –; caberá a ele próprio, por trinta e cinco vezes\* – conforme cataloga Benoit (2004, v. II, p. 70) – romper com a clausula estabelecida. Ou seja, por trinta e cinco vezes Sócrates emitirá longos discursos no diálogo. Porém, apesar do presente paradoxo, não deixa o filósofo de justificar sua conduta, por exemplo, ao dizer a Pólo (445e-446a) que: “Incorri, talvez, numa incoerência; não te consenti longas exposições, mas eu mesmo me prolonguei tão extensamente. Mereço, porém, desculpas; quando eu falava concisamente, não me entendias e, incapaz de utilizar as respostas que te dava, pedias que as explicasse. Portanto, se eu igualmente não souber utilizar as tuas respostas, prolonga também tu as

do comum acordo (*ὁμολογία*) entre os interlocutores, isto é, permitir que a tese sustentada por algum deles não se faça contraditória e possa ser por ambos admitida. Nesse sentido, a dialética presta-se como um instrumento analítico, constante de perguntas e respostas, que visa checar o conhecimento, ou seja, estabelecer a verdade ou falsidade das opiniões dos interlocutores.

Nos moldes utilizados pelo Sócrates da *Apologia*, do *Laques* e, enfim, dos chamados diálogos aporéticos – cujo desfecho, em geral, culmina na refutação dos interlocutores de Sócrates – o procedimento dialético identifica-se com o **elenchos** (*ἐλεγχος*). Como bem define Dorion (1997, p. 30): “O *ἐλεγχος* é o teste, a prova que tem por fim verificar e colocar à luz se o indivíduo possui bem as qualidades (morais ou intelectuais) que ele pretende possuir<sup>121</sup>”. Faz-se proveitoso grifar, na definição citada, o caráter moral no qual se insere o procedimento “elênctico”, na medida em que o campo de reflexão filosófica de Sócrates – tal qual se apresenta na *Apologia* e em outros textos, denominados por alguns interpretes como diálogos de primeira época – evidencia-se com exclusividade em uma filosofia moral. Pois, mesmo que se apresentem outros objetos, os únicos examinados pelo filósofo são os de caráter

---

exposições, mas se eu o souber, não impeças que as utilize, como é justo” (Tradução de Manoel Pulquério). Assim, embora em flagrante uso de discursos macrológicos, Sócrates justifica-se sobrepondo o conteúdo à forma, isto é, sugerindo que, desde que retamente utilizada, os longos discursos não oferecem perigo ao diálogo filosófico – embora, a preferência pelos discursos breves ainda se manifeste soberana. Outro ponto de interesse a ser observado verifica-se na maneira como Sócrates recorre aos recursos próprios de seu interlocutor para dar cabo à sua refutação; semelhante procedimento será de importância capital para o estabelecimento da hipótese do próximo capítulo desta dissertação e, portanto, desenvolvido em momento oportuno.

\* As passagens em que Sócrates profere longos discursos são: 451a-c; 452a-d; 455a-d; 457c-458b; 459c-460a; 463a-c; 464b-466a; 469c-e; 471e-472d; 480b-d; 480e-481b; 481c-482c; 486e-488b; 492e-493d; 493d-494a; 500a-d; 500e-501c; 503d-504a; 506c-507e; 507a-509c; 511c-513c; 517b-519d; 521d-522a; 522c-e; 523a-527e.

<sup>121</sup> “L’*élegkhos* est le test, l’épreuve qui a pour but de vérifier et de mettre en lumière si l’individu possède bien les qualités (morales ou intellectuelles) qu’il prétend posséder”.

moral (VLASTOS, 1997, p. 127). Desse modo, então, é o *ἔλεγχος* o método utilizado por Sócrates para mostrar, pela discussão dialogada – exclusivamente entre duas pessoas –, que a tese do interlocutor comporta uma contradição. Todavia, é mister, antes que se apresente a constituição lógica desse método, apresentar a origem histórica do termo<sup>122</sup>.

Chantraine<sup>123</sup> (**apud** DORION, 1990, p. 312) atribui o primeiro uso de “*ἔλεγχος*”, conforme atesta o vocabulário homérico, no sentido expresso pelo substantivo “vergonha” (“*honte*”); posteriormente, no vocabulário iônico-ático, ter-se-ia o termo transformado e tomado o sentido de refutação – tal qual se encontra em Platão. Todavia, o recuo etimológico que Chantraine dá para o significado da palavra faz-se alvo de fortes críticas, em vista da imensa lacuna que separa o sentido homérico e aquele por ele designado como iônico-ático. Pois, pergunta-se: como teria o termo sofrido semelhante transmutação de significados? Um dos que lhe dirigiram semelhante crítica foi Leshner<sup>124</sup> (**apud** DORION, 1990, p. 312), o qual, por sua vez, propôs uma nova análise para o termo “*ἔλεγχος*” – no intuito de demonstrar as nuances da evolução semântica que separa o uso feito por Homero daquele encontrado em Platão. Leshner também atribui ao primeiro significado do termo o sentido de vergonha. Nesse caso, Homero utilizar-se-ia do substantivo “*τὸ ἔλεγχος*” para designar o fracasso oriundo de determinada situação que apresentasse

---

<sup>122</sup> Para tanto, reproduzir-se-á a análise feita por Dorion (1990) sobre o termo.

<sup>123</sup> *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris, Klincksiek, 1968-80, verb. “*ἔλεγχος*”.

<sup>124</sup> *Parmenides' Critique of Thinking. The “*poluderis elenchos*” of Fragment 7*. in OSAP, 1984 (2), p. 1-30 (**apud** DORION, 1990, p. 312).

rivalidade, isto é, o malogro provindo de algum episódio em que fosse necessária a demonstração de valor – quer se tratasse de um combate ou de uma competição esportiva. Nesse sentido, o substantivo conota uma dimensão de revelação, na medida em que a vergonha é advinda do fracasso em um episódio que exigia a exibição de um carácter contrário ao do desfecho. A próxima transformação semântica do termo teria **locus** nos poemas de Píndaro, os quais, embora apresentem passagens que conservam a significação homérica – “τὸ ἔλεγχος” para “vergonha”; e o verbo “ἐλέφω” com o sentido de “provocar vergonha a” –, introduzem uma acepção nova para o termo, a saber: o sentido de teste, de prova, ou seja, daquilo que revela a verdadeira natureza ou valor de uma pessoa. Assim, Píndaro não apenas utiliza-se do substantivo “ὁ ἔλεγχος” para denotar a prova, o teste, como também introduz o verbo correlato “ἐξελέφω” na acepção de testar, provar (a verdadeira natureza de uma coisa). Nessa perspectiva, não se faz de difícil percepção o liame que une ambas acepções do termo. Enquanto o primeiro sentido – caracterizado pelo gênero neutro “τὸ ἔλεγχος” – expressa a vergonha como resultado de uma prova em que deveria ter sido revelado um valor; o segundo – já com a utilização do gênero masculino “ὁ ἔλεγχος” – designa a prova ela mesma, o teste que revela a natureza de determinada coisa posta em xeque. Leshner identifica a próxima variação do termo em Heródoto, onde “ἔλεγχος” seria usado, pela vez primeira, no sentido de refutar, a partir do qual teria chegado ao uso técnico promovido por Platão<sup>125</sup>.

---

<sup>125</sup> Toda a argumentação de Leshner pauta-se em uma passagem da *História* (II,115), contudo suspender-se-á a presente discussão – assim como foi feito em relação às referências para a atribuição dos outros sentidos de ἔλεγχος – por não atender a mesma aos propósitos

Louis-André Dorion, por sua vez, endereça a Leshar a mesma censura que esse havia dirigido a Chantraine: saltar etapas no tocante à evolução do termo “*ἔλεγχος*”. Se assim procede, é porque não são de fácil apreensão as pegadas da mudança de sentido que separa Píndaro de Heródoto, nem é evidente como a partir do último toma o termo a acepção que se encontrará no autor dos diálogos. Primeiramente, Dorion demonstra que, após Píndaro, a próxima transformação significativa do termo toma lugar entre os trágicos; os quais, além do sentido de teste, prova (reveladora da verdadeira natureza das coisas), utilizam também o verbo “*ἐξελέγχω*” como sinônimo de confundir. Tais ocorrências evidenciar-se-iam em situações nas quais um indivíduo, por vias de interrogatório, desmascara (revela) a natureza perversa de um outro. Nesses moldes, a tradução do verbo pelo substantivo “interrogar” faz-se aceita; todavia, salienta o autor que:

(...) não se trata somente de interrogar, mas, sobretudo, de interrogar com o fim de confundir, pois o questionador já está persuadido que seu interlocutor é culpado de um delito qualquer (crime, mentira, etc.) e, tomado dessa convicção, ele recorre ao interrogatório unicamente para fazer brilhar o delito à plena luz do dia (**au grand jour**) e assim revelar a culpabilidade da pessoa interrogada (DORION, 1990, p. 315)<sup>126</sup>.

Por outro lado, esse contexto não comporta a tradução de “*ἐξελέγχω*” por “refutar” – conforme acreditou Leshar – mediante o caráter lógico e neutro da última concepção,

---

almejados. Portanto, para uma explanação menos genérica, lance mão o leitor do próprio texto de Dorion (1990, p. 312-328).

<sup>126</sup> “(...) il s’agit non seulement d’interroger, mais surtout d’interroger dans le but de confondre, car le questionneur est à l’avance persuadé que son interlocuteur est coupable d’un délit quelconque (crime, mesonge, etc.) et, fort de cette conviction, il a recours à l’interrogation uniquement pour faire éclater le délit au grand jour et ainsi révéler la culpabilité de la personne interrogée”.

uma vez que “ἐξελέγχω” está associado a uma dimensão da vergonha, visto que a pessoa confundida, por ter sido desmascarada, é necessariamente humilhada (eis o liame deste uso com as concepções anteriores). Dorion insiste nesse ponto, pois, segundo ele, essa é a ocorrência que se encontra em Heródoto (II, 115), justamente à qual Leshner havia atribuído o sentido de “refutar”. Dorion demonstra (1990, p. 315-317) de que modo o último equivoca-se na tradução da passagem em questão, ignora um sentido já existente nas tragédias e atribui à passagem uma conotação inexistente até então. Assim, em vias de recapitulação, após as considerações de Dorion, a evolução etimológica do termo “ἐλεγχος” e dos derivados de mesma família encontram seus ápices, respectivamente, em: Homero, Píndaro e nos poetas trágicos – Heródoto é privado de significação nessa evolução. Todavia, como entre os trágicos e Platão o sentido do termo varia bastante, é mister que se busque o caminho percorrido pela transformação de “ὁ ἐλεγχος”. Para Dorion, a próxima ocorrência de mudança etimológica do termo – e seus derivados – aparece no uso feito pelos oradores do V e IV séculos<sup>127</sup>: Lísias, Antífote, Demóstenes, Isócrates, Esquino, etc.

Enfim, chega-se ao ponto central da tese de Dorion, para quem a prática corrente dos tribunais – em sua utilização do “ἐλεγχος” – marca significativamente a dialética socrática, uma vez que, considera ele, esse método efetiva-se através de

---

<sup>127</sup> Segundo o autor (1997, p. 318-319), no tocante às ocorrências do termo, há uma hegemonia na literatura jurídica, de maneira que entre Antífote (487-427) e Demóstenes (385-322) o significado de “ἐλεγχος” não apresenta variação – independentemente da inovação de sentido encontrada em Platão. Apresenta ainda o autor, com vistas a demonstrar a relevância da análise do significado do termo na literatura jurídica, uma tabela comparativa entre as aparições dessa família de palavras nos textos de Platão e Demóstenes – onde a supremacia do último, em relação ao número de ocorrências, é significativa.

uma “subversão do *ἔλεγχος* jurídico”. Logo, para demonstrar em que medida o procedimento de Sócrates desprende-se de semelhante prática, realiza o autor uma comparação entre esses procedimentos. Consoante Dorion, tanto o *ἀγών* quanto o procedimento dialético desenvolvem-se mediante a existência de duas pessoas que – em alguma perspectiva – afrontam-se e representam-se a si próprias. Não obstante, essa similitude extingue-se na medida em que a diferença que opõe os interlocutores do *ἀγών* apresenta-se absoluta e irrevogável, uma vez que em nenhum momento espera-se um acordo mútuo entre as partes. Pois, do mesmo modo que o acusador intenta provar a culpabilidade do acusado, este procura provar sua inocência demonstrando a falsidade da acusação. Assim, a pugna de ambos visa, unicamente, o convencimento de terceiros, a saber: dos juízes. Já no que tange aos interlocutores do procedimento dialético, não apenas o móvel que os dirige é distinto do *ἀγών*, como também o é a relação estabelecida entre os debatedores. Pois, nesse caso, procura-se o acordo mútuo, pelo fato de que a demonstração da inconsistência de um *λόγος* manifesta-se como um passo para o reconhecimento da ignorância; e, como esse é um bem a ser alcançado na busca da verdade, também constitui um *τέλος* do método. Assim, no contexto jurídico, “*ἐλέγχω*” designa: provar, estabelecer uma demonstração, convencer alguém de...”<sup>128</sup>. É nesse sentido que o acusador busca provar a culpa do adversário, revelando a sua verdadeira natureza – eis o liame de significado com o uso precedente. Ora, o que significa essa

---

<sup>128</sup> “‘Convencer’, neste caso bem preciso, não pode, com efeito, ser considerado como um sinônimo de ‘persuadir’! Se **Y** convence **X** de assassinato, isto não significa, longe disto, que **Y** consegue fazer **X** admitir que ele é um assassino. Isso significa simplesmente que **Y** estabeleceu que **X** é um assassino, e para isso, pouco importa o assentimento ou não de **X**” (DORION, 1990, p. 321).

demonstração de culpa, essa prova, tendo-se em mente haver, no *ἀγών*, uma situação conflitante, cuja resolução somente pode ser obtida na vantagem de uma parte sobre a outra? Ou seja, como se realizava a prova (*ἔλεγχος*) em um tribunal de Atenas? Sabe-se que, na opinião da maior parte dos logógrafos, os melhores meios de prova repousavam sobre o testemunho (*μαρτύρες*)<sup>129</sup> e sobre a verossimilhança (*εἰκοτα*)<sup>130</sup>. Contudo, ambos os meios faziam-se, no judiciário grego, anteriores ao *ἀγών*, isto é, a prova (*ἔλεγχος*) era obtida antes que se

---

<sup>129</sup> O *ἔλεγχος* mediante o testemunho (*μαρτύρες*) era considerado como o melhor (leia-se: mais convincente) método (Antífonte, *Tetralogias* II 3, 9). Mas, o que tornava esse recurso confiável? Havia na legislação grega, como nos dias de hoje, penas aplicadas ao perjúrio; contudo, os fatores que denotavam credibilidade a esse recurso são outros. Bem, tratando-se de um homem livre, sua própria condição parece denotar sua credibilidade. Todavia, no caso de um escravo ser apresentado como *μαρτύρες*, a garantia de seu discurso era obtida mediante sua “submissão à questão” (*τῶν δὲ βασανισθέντων*); isto é, por vias da tortura (*βασάνων*). E como o estabelecimento da validade dos *μαρτύρες* era concedida à parte adversária, à qual competia a extração das respostas, esse recurso era considerado o melhor meio para o *ἔλεγχος* (DORION, 1990, p. 323 **et seq.**). Talvez um leitor menos avisado espante-se e não aceite muito bem a validade de semelhante recurso, todavia, trata-se de uma idéia expandida no judiciário grego, veja as palavras de Dorion nesse sentido: “Como quer que seja, é uma idéia largamente difundida, quase um lugar comum da concepção grega do direito, que um testemunho submetido à tortura não pode produzir um falso testemunho” (1990, 324). Nota-se que, conquanto existisse a difusão dessa idéia, havia também pensamentos divergentes no tocante à validade do recurso à tortura, entre eles: Antífonte (V, 32) e Aristóteles (*Retórica*, I 15, 1376b30 sq.) (**apud** DORION, 1990, p. 327).

Por outro lado, como expresso no *Górgias*, o recurso aos testemunhos não possuía valor para a obtenção da verdade (473e-474a); a qual somente poderia ser alçada via à convicção pessoal do interlocutor (472c). Nos termos de Sócrates: “Queres-me refutar ao jeito dos oradores, como cuidam que se refuta os que oram nos tribunais. Porquanto eles ali supõem que se confundem uns aos outros, quando, de suas alegações, aduzem testemunhas numerosas e acatadas, ao passo que o adversário apresenta uma minguada, ou nenhuma. Semelhante refutação, porém, não tem valor nenhum na indagação da verdade; vez por outra, alguém é vítima de falsos testemunhos prestados por grande número de pessoas tidas por honestas (473e-474a). (...) Eu [Sócrates], porém, se, em apoio do que digo, não apresentar o teu próprio testemunho, unicamente o teu, nada de concreto teria realizado, a meu ver, neste nosso debate; penso que tu tampouco, se eu, unicamente eu, não depuser em teu favor, dispensando tu as demais testemunhas. Aquela é uma espécie de prova admitida por ti e por muitas outras pessoas; mas há uma outra espécie, a que admito eu” (472c)” (Tradução de Mario Pulquério).

<sup>130</sup> Não se vai aqui explorar a constituição de cada um desses procedimentos, para esse fim deve-se recorrer ao artigo de Dorion (1990) – o qual, por sua vez, também remeterá o leitor para outras letras .

iniciasse o processo, sendo-lhe, assim, “exterior e anterior”: anterior pelo momento de sua obtenção e exterior por não ser produzida dentro do curso do *ἀγών*<sup>131</sup>. Logo, em que medida pretende Dorion verificar alguma similitude entre o *ἐλεγχος* jurídico e o socrático – visto o primeiro ser obtido exteriormente ao processo em que se insere e, sobretudo, advir de origem discrepante da utilizada na dialética “socrática”? Seria, talvez, por conta de alguma ação no tribunal que fosse comum a ambos processos? Algum procedimento de inquirição entre acusador e acusado? Ora, conforme legado pelos textos dos oradores antigos, sabe-se que não era comum no tribunal – embora o fosse permitido – o debate entre as partes, uma vez que, devido ao caráter de imprevisibilidade desse recurso, era mais seguro ater-se aos discursos preparados pelos logógrafos. Assim, a quase totalidade dos julgamentos fixava sua forma na seguinte ordenação: leitura das acusações pelo magistrado, discurso de acusação, discurso de defesa e votação; no caso de um *ἀγών τιμητός*, como ocorrido com Sócrates, acrescia-se a estipulação das penalidades – pelos próprios envolvidos – e nova votação. Portanto, toda a cena decorria sem um debate direto entre as partes. Não obstante, consoante Lísias<sup>132</sup>, era permitido às partes interrogarem-se no interior do *ἀγών*<sup>133</sup>; embora esse recurso – denominado de “*ἐρώθησις*” – conforme já explicitado, muito raramente fosse utilizado. Mas atente-se, ó estimado leitor, a fim de que não dê vazão a conclusões precipitadas. Pois, embora seja atestada a existência da *ἐρώθησις*, é preciso verificar que semelhante

---

<sup>131</sup> O *ἐλεγχος*, diferentemente, baseia-se exclusivamente no pensamento do interlocutor, isto é, exclusivamente na interioridade do procedimento.

<sup>132</sup> Lísias (XII 23-25; XIII 30 e XXII 5), Iseo (XI 4-6) e Demóstenes (XLVI 10).

<sup>133</sup> Inclusive, a parte interrogada era obrigada a dar resposta às questões que lhe eram dirigidas – como se despreende da *Apologia* 27b.

procedimento não constitui parte do *ἔλεγχος* jurídico: uma vez que, por um lado, neste contexto o termo denota a prova dada para comprovar uma causa – a qual é, exclusivamente, obtida anteriormente ao início do *ἀγών* –; por outro lado, o recurso à *ἐρώτησις* não constitui meio para provar a culpabilidade ou a inocência de alguém. Portanto, esse procedimento é estranho ao *ἔλεγχος* jurídico. Logo, consoante Dorion, a grande inovação realizada por Sócrates foi ligar o *ἔλεγχος* à *ἐρώτησις*; de maneira que esta configure o único meio de alcançar àquele.

Vê-se a que ponto a *ἐρώτησις* toma aqui, na *Apologia*, uma importância nova e capital. Enquanto que os logógrafos nunca haviam apresentado esse procedimento como um meio eficaz de obter uma prova, a *ἐρώτησις* torna-se, com Sócrates, o único meio de obter um *ἔλεγχος* verdadeiro, uma prova verdadeiramente digna desse nome. Entre os oradores, o essencial da prova repousava sobre os testemunhos (...) Mede-se a distância que separa o **elenchos** da *Apologia* daquele encontrado nos logógrafos. O **elenchos** praticado por Sócrates não é exterior ao processo, nem estranho a ele, uma vez que, sendo doravante associado ao procedimento da *ἐρώτησις*, ele jorra do seio mesmo do confronto verbal que opõe os dois adversários. O **elenchos** da *Apologia* é imanente ao *ἀγών* (**sic**) e não mais exterior a ele (DORION, 1990, p. 339-340)<sup>134</sup>.

---

<sup>134</sup> “On voit à quel point l’ *ἐρώτησις* prend ici, dans l’ *Apologie*, une importance nouvelle et capitale. Alors que les logographes n’avaient jamais présenté cette procédure comme un moyen efficace d’obtenir une preuve, l’ *ἐρώτησις* devient, avec Socrate, le seul moyen d’obtenir un *ἔλεγχος* véritable, une preuve vraiment digne de ce nom. Chez les orateurs, l’essentiel de la preuve reposait sur les témoins (...) On mesure la distance qui sépare l’ **elenchos** de l’ *Apologie* de celui rencontré chez les logographes. L’ **elenchos** pratiqué par Socrate n’est plus extérieur au procès, ni étranger à lui, puisque, étant dorénavant associé à la procédure de l’ *ἐρώτησις*, il jaillit du sein même de l’affrontement verbal qui oppose les deux adversaires. L’ **elenchos** de l’ *Apologie* est immanent à l’ *ἀγών*, et non plus extérieur à lui”.

Nesse sentido, o termo “ἐλεγχος” assume, novamente, outra significação<sup>135</sup>; dessa vez em um sentido mais técnico, como um método cuja finalidade mira a verdade. Eis em que consistiria a dívida da Filosofia para com o sistema judiciário<sup>136</sup>.

Neste ponto, após esse mergulho na origem histórica do “ἐλεγχος”, não menos importante seria um breve exame da forma lógica constituinte do método – a fim de se recuperar o fôlego e dar cabo da travessia. A forma pela qual o ἐλεγχος efetiva-se consiste na demonstração de que conseqüências retiradas de uma crença, outrora aceita pelo interlocutor, são contraditórias a outras opiniões por ele admitidas<sup>137</sup>. Para ressaltar as contradições na tese dos interlocutores, Sócrates utiliza dois tipos de raciocínios<sup>138</sup>: o silogístico<sup>139</sup>, que consiste em demonstrar que a

---

<sup>135</sup> Entrementes, sem perder o sentido antigo de prova reveladora do valor de um homem (BRISSON, 1997, p. 72).

<sup>136</sup> “A dívida da dialética para com o uso dos tribunais situar-se-ia, então, neste empréstimo da ἐρώθησις; por outro lado, sua profunda originalidade, além disso, terá consistido em fazer da ἐρώθησις o meio por excelência da produção de um **elenchos**” (DORION, 1990, p. 340).

<sup>137</sup> Nesse sentido, a concordância do interlocutor, com os procedimentos metodológicos, faz-se estritamente necessária, uma vez que a não aceitação de uma tese pelo interlocutor impede todo o desenvolvimento do raciocínio.

<sup>138</sup> A primeira análise lógica feita do procedimento **elêntiko** foi levada a cabo, ainda na antigüidade, por Aristóteles. De fato, o estagirita dedica os oito livros dos *Tópicos* à análise do silogismo dialético. Porém, faz-se de bom grado salientar que, em Aristóteles, a dialética assume outro **status**. Se nos diálogos de Platão – independentemente do método que a represente – a dialética sempre se identifica com o procedimento por excelência do filósofo e, por conseguinte, como meio único de se alçar a verdade (seja qual for: o reconhecimento da ignorância ou o conhecimento das formas); em Aristóteles, a dialética é desprovida de semelhante valor, substituída pelo raciocínio apodíctico, a dialética limita-se a um domínio da **dóxa**. Porém, entrementes a essa e outras divergências quanto à dialética, Aristóteles pontua com precisão os procedimentos lógicos utilizados no **elenchos** – e diga-se de passagem, vincula semelhante método à pessoa de Sócrates –; nas palavras de Aristóteles: “Em primeiro lugar, há a indução (**epagogé**), e em segundo, o silogismo. Quanto ao que é o silogismo, isto já foi abordado. A indução (**epagogé**) é o raciocínio caracterizado pelo progresso dos particulares para os universais; por exemplo, se o piloto hábil é o melhor piloto e o auriga hábil o melhor auriga, então, em geral, o homem hábil é o melhor homem em qualquer esfera particular. A indução (**epagogé**) é mais convincente e mais clara, além de ser mais facilmente apreendida pela percepção sensorial, sendo compartilhada pela maioria

negação de sua tese advém de conseqüências retiradas de um subconjunto de suas próprias crenças; e o epagógico<sup>140</sup>, que consiste em demonstrar, comparativamente, por meio de analogias, que a tese sustentada comporta contradições<sup>141</sup>. Todavia, o recurso ao *ἐλεγχος* somente permite a Sócrates identificar, na tese do interlocutor,

---

das pessoas; o silogismo, entretanto, detém maior vigor racional e é mais eficaz contra os contestadores” (*Tópicos*, I, XII, 10-19). Resta salientar, todavia, que nesse momento da obra de Aristóteles o termo “silogismo” não assume ainda a definição que se fará canônica a partir dos *Analíticos*. De fato, nos *Tópicos*, a definição de silogismo é muito mais abrangente, a ponto de poder abarcar os procedimentos utilizados pelo Sócrates dos diálogos – o que não aconteceria caso remetesse-se à sua definição posterior. Eis como Aristóteles define o silogismo nos *Tópicos*: “O silogismo é um discurso argumentativo no qual, uma vez formuladas certas coisas, alguma coisa distinta destas coisas resulta necessariamente através dela pura e simplesmente” (*Tópicos*, I, I, 25-28) (Tradução de Edson Bini).

<sup>139</sup> Faz-se de bom grado salientar, novamente, que não se trata aqui de uma argumentação realizada sob a forma canônica dos *Segundos analíticos*.

<sup>140</sup> Muitas vezes identifica-se essa forma como um raciocínio por indução – como, por exemplo, atesta a tradução apresentada por Bini duas notas atrás. Todavia, Vlastos (1994, p. 364-367) ressalta a incompatibilidade entre a **epagogé** socrática e o que se entende por “indução” na lógica moderna; na medida em que na **epagogé** não se parte de afirmações particulares para corroborar uma afirmação universal, mas de subgrupos particulares que implicam em relações com outros subgrupos gerais, de modo que se identifiquem analogias entre eles.

<sup>141</sup> Tome-se como exemplo, além da explicitação da defesa socrática acima já esboçado, a refutação da segunda definição de Laques (192c-193e). A princípio Laques define *ἀνδρεία* como sendo uma perseverança da alma. Sócrates aceita, mas a restringe ao domínio do belo e do bom – na medida em que nem toda a perseverança é bela e boa, ao que Laques consente. Sócrates, então, identifica que somente a sensatez comporta as características do belo e do bom, sua contrária, a insensatez, as do prejudicial e do mal\*. Logo, nem toda perseverança da alma pode ser tida como coragem, uma vez que essa deve ser bela e boa. Portanto, somente a perseverança sensata da alma pode ser tida como coragem. Eis um bom exemplo do raciocínio silogístico utilizado por Sócrates, o qual, no caso presente, leva Laques a reformular sua definição em face das contradições articuladas a partir de suas próprias crenças. Chegado a esse ponto, Sócrates encaminha a análise para o **grand-finale**, demonstrando a Laques, a partir de uma série de exemplos **epagógicos** que instauram a coragem como sendo uma perseverança irrefletida da alma, que a coragem não se apresenta **in totum** como sendo uma coisa boa, na medida em que somente a perseverança refletida pode sê-lo. Desse modo, a definição mostra-se contraditória e deve ser abandonada pelos dialogantes.

\*Esse pressuposto admitido na argumentação utiliza-se de uma argumentação lógica inválida, e é freqüentemente encontrado em Platão (*Rep.* 349d; 359e; *Apol.* 24d). Contemporaneamente, denomina-se esse erro lógico por “falácia da negação do antecedente”; a qual consiste em se atribuir à negação de uma premissa à contrária de sua conseqüência; esquematicamente:  $((P \rightarrow Q). \sim P) \rightarrow \sim Q$ ; sendo que sua forma válida seria  $((P \rightarrow Q). \sim Q) \rightarrow \sim P$  – lei da contraposição.

contradições que a levem a ser descartadas; isto é, não se pode avançar rumo a uma definição procurada a partir de tal método, o qual se limita em explicar a ignorância do interlocutor sobre o assunto – o que por si só constitui um valor inestimável, na medida em que atua como um procedimento propedêutico para que o interlocutor se volte à busca da sabedoria. Assim, quando pergunta **τι ἐστί X?** – em que X representa uma virtude determinada –, Sócrates não deseja uma definição lexical, isto é, que lhe denominem o justo emprego do termo; nem deseja um exemplo ou ilustração concreta sobre o termo; mas, sim, quer saber em que consiste o **εἶδος**, a **οὐσία** da questão proposta, isto é, o que se faz essencial para que todas as coisas que apresentem a característica X sejam X<sup>142</sup>. Entrementes, o método por ele utilizado encontra seus limites na verificação de que a tese sustentada pelo interlocutor – anteriormente tomada por verdadeira – é falsa, e, por conseguinte, deve ser rejeitada. Em nenhum momento permite que se possa ascender ao **εἶδος** da questão. Por tal razão, a resposta para **τι ἐστί X** apresenta-se sempre em forma de aporia.

Portanto, o **ἔλεγχος** constitui o procedimento socrático por excelência para a efetivação da arte dialética<sup>143</sup>. E sua realização pressupõe, ao menos, o diálogo

---

<sup>142</sup> Sobre o caráter de **εἶδος** e **οὐσία** ressalta Canto-Speber (1997, p. 209): “Neste primeiro estágio da filosofia de Platão, nada permite, todavia, concluir que o **eidōs** seja uma realidade de uma outra ordem que a realidade dos objetos aos quais ele confere a qualidade”.

<sup>143</sup> Outro procedimento, freqüentemente, atribuído ao “Sócrates histórico” – o que englobaria diálogos como a *Apologia* e o *Laques*, visto que aqueles que se posicionam perante semelhante perspectiva encontram nos primeiros escritos a consonância entre o personagem e o homem Sócrates – verifica-se na tão aclamada arte **maiêutica** (por exemplo, CANTO-SPEBER, 1997, p. 112 **et seq.**). Porém, o referido processo faz-se ausente tanto da *Apologia* como do *Laques* e, também, dos primeiros escritos de Platão. De fato, essa “parte” do método atribuído a Sócrates gerou difundidas confusões no último século. Alguns, dentre aqueles que compactuam com a possibilidade de se vislumbrar um

---

Sócrates histórico nos diálogos platônicos, insistiram no fato de que o método **maiêutico** seria do domínio desse filósofo. Todavia, a inserção de tal procedimento nos domínios do Sócrates dos primeiros diálogos apresenta-se problemática e autocontraditória perante as próprias concepções dos adeptos daquela interpretação, uma vez que o mesmo comporta contradições, internas e externas, entre o modo como se apresenta o método e a caracterização feita de Sócrates nos primeiros textos. Assim, aproveitar-se-á o ensejo para fazer um parêntese sobre a “**maiêutica** socrática”. Muito já se disse sobre a referida arte de partejar de Sócrates; todavia, não são raros os comentadores que a trazem como parte do procedimento metódico utilizado originalmente por Sócrates, quer dizer pelo Sócrates histórico, para a busca das definições. Entretanto, embora Platão tenha colocado na boca do próprio Sócrates o domínio da respectiva arte, a mesma não se encontra presente nos diálogos de primeira época de Platão; sua aparição faz-se manifesta pela primeira vez no *Teeteto* – diálogo de terceira época. Com efeito, Sócrates diz (*Teeteto* 149 a – 151 d) ser possuidor da mesma arte da mãe, a parteira Fenarete, com a diferença de que, enquanto aquela parteja mulheres, ele homens; aquela corpos, ele almas. Acrescenta ainda que é preciso, para ser possuidor da referida arte, que não se esteja em idade de procriar, sendo que as que ainda concebem não estão aptas para o exercício. Todavia, não podem exercer a arte **maiêutica** aquelas que são estéreis de todo “por ser fraca em demasia a natureza humana para adquirir uma arte de que não tenha experiência”. Ora, por um lado, afirma Sócrates possuir a arte **maiêutica**, por outro, afirma ser impossível a aquisição da mesma aos estéreis de todo – mais à frente no *Teeteto*, precisamente em 150 c, dirá ser “igualzinho às parteiras: estéril em matéria de sabedoria”. Entrementes, é conhecida a professa ignorância socrática nos primeiros textos; a despeito do que, poder-se-ia perguntar: qual o conteúdo da sabedoria proferida por Sócrates?

Portanto, se a sabedoria de Sócrates está em reconhecer sua ignorância, **sei que nada sei**, de modo que ele, por si próprio, nunca possuiu qualquer conhecimento, como muitas vezes enunciou: “(...) não sou sábio, não havendo um só pensamento que eu possa apresentar como tendo sido invenção de minha alma e por ela dado à luz” (*Teeteto* 250 d); como pode então Sócrates, tal qual Platão nos apresenta nos diálogos de primeira fase, ser possuidor da arte **maiêutica**? Ainda consoante Sócrates, as atribuições de sua arte são as mesmas da arte das parteiras, sendo que a grande superioridade da sua consiste em reconhecer quando a alma encontra-se grávida de um fruto legítimo e verdadeiro, ou quando o rebento é formado de pura quimera e ilusão. De maneira que, àqueles que apresentam alguma idéia verdadeira em sua gestação, Sócrates os ajuda no parto da mesma, de modo que os que com ele se relacionam progridem não por aprenderem com o filósofo, mas consigo mesmos; contudo, àqueles que se apresentam como estéreis em sabedoria, e não se mostrem como solo fecundo para germinarem um fruto verdadeiro, é preciso que Sócrates os encaminhe a outros com os quais possam melhor se relacionar, cumprindo assim outra atribuição de sua arte **maiêutica**: o papel de casamenteiro. Note-se, todavia, que o exposto por Sócrates nessas passagens do *Teeteto* – relativas ao papel de casamenteiro – aproxima-se mais das concepções expressas em uma segunda época da filosofia platônica, do que daquela expressa nos primeiros diálogos. Pois Sócrates, ao dizer que envia a outros aqueles que se mostram totalmente infecundos, admite que a arte dialética não é apanágio de todos, mas a restringe a poucos cidadãos devidamente aptos para esse fim, na medida em que foram educados para tal – consoante o que expressa Platão na *República* (VII 537 e 539 d). Ao passo que, para o “Sócrates de primeira época”, a arte dialética, isto é, a filosofia, não se encontra restrita, mas situa-se ao alcance de todos, sejam eles moços ou velhos, estrangeiros ou cidadãos (*Apol.* 30 a), uma vez que “(...) a vida sem investigação não é vida tolerável para um homem (...)” (38 a)\*. Assim, faz-se patente

entre dois interlocutores; o aceite de ambos dos termos da discussão, isto é, de que toda contradição estabelecida infirma a tese analisada; a harmonia entre o que o interlocutor pensa e o que profere como única garantia para que não se esteja a dizer algo sobre conceitos vazios, ou seja, para que se possa encontrar a verdade; e, sobretudo, pressupõe o recurso à *ἐρώθησις*, procedimento sem o qual não pode ser aplicado o método e, conseqüentemente, sem o qual não pode haver Filosofia.

## 2.4 Das acusações que permanecem

Mediante o apresentado, maiores razões autorizam a inferência de que Sócrates não conseguiu refutar satisfatoriamente as acusações mais antigas a ele impostas; posto que, o contrário ocorre em relação às de Meleto. Posição freqüentemente enfatizada na *Apologia* pela própria voz do filósofo, por exemplo, ao afirmar que sua condenação não se deve a Meleto, mas à “(...) calúnia (*διαβολή*) e a malevolência (*φθόνοσ*) da multidão, [é] o que já condenou muitos outros bons

---

em que medida as contradições eclodem dentre os próprios pressupostos daqueles que identificam uma filosofia socrática associada a um procedimento **maiêutico**.

\* (...) o( de\ a)nece/tastoj bi/oj ou) biwtolj a)nqrw/pw? (...)

homens e presumo [que] ainda condenará” (*Apol.* 28b) <sup>144</sup>; e, mais adiante: “(...) [no que toca] a Meleto, certamente, como eu acredito, há pouco fui absolvido” (36a) <sup>145</sup>.

Igualmente assinala Brisson (1997, p. 145):

Sócrates fundamentou sua defesa sobre uma refutação do tipo dialética e estima que a autocontradição de Meleto constitui uma prova suficiente da inanidade de sua acusação. Eis aí algo inteiramente não usual no quadro de um processo. No limite, o processo poderia parar aí [refere-se à *Apologia* 28a, término da refutação de Meleto], pois Sócrates estima ter levado a cabo a prova de que Meleto contradissera-se sobre os dois pontos que compreendem o ato da acusação <sup>146</sup>.

Ora, mas por quais razões Sócrates não refuta as acusações mais antigas? Será por descuido ou desleixo em relação à morte? Por não dedicar mais importância à última do que a um figo podre (*Apol.* 32 d)? Por incapacidade para fazê-lo? Por não desejar fazê-lo? Sócrates não quis ou não pôde se defender? São essas tantas perguntas que podem ser sintetizadas, por um leitor mais acurado, na seguinte questão: quais as razões de Sócrates não ter se defendido satisfatoriamente das primeiras aleivosias?

Antes de dar cabo da questão, porém, urge trazer à tona outra pergunta, a saber: por qual motivo credita Sócrates um maior grau de temeridade às *πρώτα κατηγορημένα* (18c)? A resposta é fornecida pelo próprio acusado; o qual afirma

---

<sup>144</sup> (...) a)ll' h( tw=n pollw=n diabolh/ te kai\ fqo/noj. a(\ dh\ pollouj kai\ a)llouj kai\ a)gaqouj a)/ndraj h(/?rhken, oi)=mai de\ kai\ ai(rh/sei:

<sup>145</sup> Me/lhton me\n ou)=n, w(j e)moi\ dokw=, kai\ nu=n a)pope/feuga, (...)

<sup>146</sup> “Socrate a fondé sa défense sur une réfutation de type dialectique, et il estime que l’autocontradiction de Méléto constitue une preuve suffisante de l’inanité de son accusation. C’est là quelque chose de tout à fait inhabituel dans le cadre d’un procès. À la limite, le procès pourrait s’arrêter là, car Socrate estime avoir apporté la preuve que Méléto s’est contredit sur les deux points que comprend l’acte d’accusation”.

como razão de causa para seu temor, primeiramente, o fato de terem sido esses acusadores os responsáveis pela educação dos juízes presentes e, sobretudo, por não se poder designar nem quantitativamente nem qualitativamente os responsáveis por essas acusações<sup>147</sup>. Por semelhante razão: “nem é possível trazer aqui a tribunal, nem refutar nenhum deles (...) (*οὐδὲ γὰρ ἀναβιβάσασθαι οἷόν τ’ ἐστὶν αὐτῶν ἐνταυθοῖ οὐδ’ ἐλέγξαι οὐδένα*)” (18d). Ora, ora, ora... Eis a pista, ó amável leitor, que conduz à resposta da primeira questão levantada: não se pode nem *ἀναβιβάσασθαι* nem *ἐλέγξαι*. De maneira que, continua Sócrates, “(...) é absolutamente inevitável o defensor combater como que sombras, e refutar sem [ter] ninguém respondendo (*τε καὶ ἐλέγχειν μηδενὸς ἀποκρινομένου*) (18a)”; isto é, a refutação deve ser realizada sem o recurso à *ἐρώθησις*. Mas, sem o concurso desse procedimento, qual a possibilidade da aplicação da refutação, isto é, do *ἐλεγχος* utilizado por Sócrates? A resposta apresenta-se imediata e enfática: “**nenhuma**”!

Assim, a afirmação precedente – de que Sócrates não consegue refutar satisfatoriamente as acusações mais antigas – ganha corpo e solidez ao ser analisada mediante a ótica do método filosófico, isto é, submetendo-a ao crivo do *ἐλεγχος*. Pois, por um lado, o procedimento da *ἐρώθησις* apresenta-se como

<sup>147</sup> “Depois, esses acusadores são muitos e desde muito tempo estão a [me] acusar. E, ainda, falavam convosco naquela idade em que mais teríeis crido, enquanto alguns, dentre vós, eram crianças e rapazes; simplesmente acusando por ausência, [sem] ninguém a se defender. E, de tudo, o mais absurdo é não [se] saber dizer nem mesmo os nomes deles, exceto aconteça haver [entre eles] algum comediógrafo” (*Apol.*, 18c-d)\*.

\* )/Epeita/ ei)sin ou(=toi oi( kath/goroi polloi\ kai\ polu\n xro/non h)/dh kathgorhko/tej, e)/ti de\ kai\ e)n tau/th? th=? h(liki/a? le/gontej pro\j u(ma=j e)n h(=? a)\n ma\lista e)pisteu/sate, pai=dej o)/ntej e)/nioi u(mw=n kai\ meira/kia, a)texnw=j e)rh/mhn kathgorou=ntej, a)pologoume/nou ou)deno\j. (lO de\ pa/ntwn a)logw/taton, o(/ti ou)de\ ta\ o)no/mata oi(=o/n te au)tw=n ei)de/nai kai\ ei)pei=n, plh\n ei)/ tij kwmw?dopoiol\j tugxa/nei w)/n.

condição indispensável para a prática do método filosófico; por outro, Sócrates encontra-se impossibilitado – mediante a indeterminação dos primeiros acusadores – de chamá-los a juízo (*ἀναβιβάσασθαι*), de lançar mão a semelhante recurso (*ἐρώθησις*) e, conseqüentemente, de refutá-los (*ἐλέγξει*). Portanto, não seria possível para Sócrates, durante o *ἀγών*, a refutação das *πρῶτα κατηγορημένα* utilizando-se para tanto de seu método filosófico característico. Ao encontro dessa hipótese, atesta Dorion (1997, p. 336-337):

O interesse dessa passagem [trata-se de *Apologia* 18a, pouco acima citada] é que o verbo *ἐλέγχειν* é posto em relação com uma forma de exame e de interrogatório. Sócrates queixa-se, com efeito, de dever *ἐλέγχειν* sem que ninguém possa responder-lhe. (...) Os antigos acusadores de Sócrates estão então, em virtude de sua ausência e de seu anonimato, ao abrigo da *ἐρώθησις* e do *ἔλεγχος*. Mas Meleto, que participa do processo, poderá ele se precaver? Nada é menos certo<sup>148</sup>.

O que explica a presença de tão inábeis argumentações no contexto da primeira defesa, na qual se vislumbra um Sócrates perdido, despojado de suas próprias armas em face de um inimigo sem rosto.

De fato, com Meleto a situação toma outro rumo. Sócrates não hesita em submetê-lo ao seu método – nem Platão em narrar o mestre a fazer uso, em tribunal, de procedimento tão pouco característico ao contexto – e em creditar como satisfeita sua refutação, isto é, atribuindo como causa de sua condenação, unicamente, as

---

<sup>148</sup> “L’intérêt de ce passage est que le verbe *ἐλέγχειν* est mis en rapport avec une forme d’examen et d’interrogatoire. Sócrates se plaint em effet de devoir *ἐλέγχειν* sans que personne ne puisse lui répondre. (...) Les anciens accusateurs de Socrate sont donc, em vertu de leur absence et de leur anonymat, à l’abri de l’*ἐρώθησις* et de *ἔλεγχος*. Mais Méléto, qui assiste au procès, saura-t-il s’en prémunir? Rien n’est moins sûr”.

antigas *διαβολαί*. A explicação para semelhante procedimento salta aos olhos: Sócrates preocupa-se, exclusivamente, com o valor moral da discussão, ou seja, seu único interesse versa pela busca da verdade. De maneira que, independentemente da validade de seu procedimento como meio de provar sua inocência, é à Filosofia que ele recorre e somente a ela atribui um caráter satisfatório para a refutação. Portanto, mais uma vez afirma-se: na perspectiva de Sócrates e Platão – leia-se: da Filosofia – a única refutação realizada, satisfatoriamente, durante o processo, foi aquela imposta a Meleto; quanto às mais antigas, essas, além de não terem sido suficientemente refutadas, foram as causadoras da condenação do filósofo.

Nessa perspectiva, percebe-se uma inversão, entre o procedimento judiciário e o procedimento dialético, no tangente ao juízo de valor atribuído a cada uma das defesas apresentadas por Sócrates. Ora, como já se faz explícito, Sócrates efetiva sua defesa a partir de dois procedimentos distintos: frente à primeira acusação, a recorrência aos testemunhos (*μαρτύρες*), à ironia, à vinculação com a divindade e à verossimilhança (*εἰκοτα*); mediante à acusação de Meleto, o método dialético. Assim sendo, imediatamente, percebe-se que, a partir de uma perspectiva jurídica, a defesa às primeiras acusações apresentam-se como satisfatórias – visto contarem com o aval do procedimento técnico utilizado em tribunal; ao passo que, a refutação infringida a Meleto não se faz frutífera no sistema jurídico – pelo contrário, para a maioria dos presentes, deve muito mais ter funcionado como testemunho das práticas “sofísticas” de Sócrates. Por outro lado, de uma perspectiva da Filosofia, a defesa apresentada às primeiras acusações fazem-se isentas de valor – como atesta, por exemplo, as passagens mencionadas do *Górgias* (472a-474a); ao passo

que, a refutação de Meleto, essa sim, realizada a partir do método dialético habitual, encontra seu respaldo perante Sócrates, Platão e toda tradição.

Nesse ínterim, mais uma vez ressalta-se que: a partir de uma perspectiva filosófica, a defesa apresentada por Sócrates, na *Apologia*, não se faz de todo satisfatória.

### **3 A ESTRUTURAÇÃO DO CONTEXTO DRAMÁTICO DO LAQUES E SUAS IMPLICAÇÕES EM FACE DA FIGURA SOCRÁTICA**

*Ó Sócrates, que belo é o elogio com que agora estás a ser exaltado por homens dignos de todo o crédito, e particularmente no domínio que eles elogiam! Pois fica sabendo que estou contente por ouvir que tens bom nome (PLATÃO, Laques, 181e)<sup>149</sup>.*

---

<sup>149</sup> Todas as traduções do *Laques* seguirão a tradução de Francisco Oliveira [19--].

### 3.1 Situação temporal do *Laques*

Como já aludido, a contextualização dramática do *Laques* apresenta-se com maior vigor do que o exposto no restante do **corpus**, basta para tanto recordar que metade do diálogo está consagrada aos movimentos que antecedem à investigação sobre a virtude em xeque. Semelhante fato, **per si**, já denota a acurada dedicação despendida pelo filósofo na composição da contextualização dramática do diálogo. Assim sendo, cabe à presente dissertação, doravante, ressaltar os elementos utilizados para a construção do prólogo, assim como explicitar as relações que eles travam – seja no tocante ao objeto de discussão do diálogo, seja no que tange aos propósitos que lhes são inerentes, porém extrínsecos a seu conteúdo.

Naturalmente, o primeiro ponto a ser destacado, em uma focalização dramática, converge para a remissão temporal da mesma, na medida em que, ao que todos caracteres indicam, existiu, por parte de Platão, um intento – por vezes maior, por vezes menor – de precisar as datas dramáticas de seus escritos. De fato, semelhante ponto parece haver ostentado seu valor na tradição, uma vez que constitui fator comum – mesmo em estudos que não privilegiam uma análise dramática – a referência a duas temporalidades distintas para cada um dos diálogos, a saber: aquela relativa à sua composição efetiva, isto é, a temporalidade da *poíesis*; e aquela relativa ao momento de ocorrência da cena em questão, ou seja, a temporalidade da *léxis*.

Não se pode datar com precisão, sem a anuência a critérios subjetivos, a data efetiva de composição do *Laques*. Todavia, pode-se afirmar com um mínimo de

segurança que Platão o escreveu entre os anos de 399 a.C. (quando da execução de Sócrates) e 388-87 a.C. (quando de sua primeira viagem à Sicília). Nenhuma tentativa de maior precisão<sup>150</sup> foi isenta de ressalvas ou de discordância por parte dos comentadores (DORION, 1997, p. 23).

Já no tocante à datação dramática, a mesma pode ser situada, com relativa precisão, a partir de duas informações – uma interna e outra externa ao diálogo. Por um lado, Laques (em 181b) elogia o comportamento militar de Sócrates na batalha de Délion<sup>151</sup>, onde combateram lado a lado:

É que, noutro lugar, eu o vi honrar tanto o seu pai como a sua pátria. De facto, na retirada de Délion, ele recuou em minha companhia, e posso afirmar-te que, se os outros tivessem a

---

<sup>150</sup> No caso do *Laques*, pode-se pensar em uma situação em face da ordenação interna do primeiro grupo de escritos, todavia, de maneira restrita; ou seja, é possível datar sua composição como anterior a outro diálogo de mesma época, a saber: o *Protágoras*. A querela sobre sua anterioridade ou não a esse último diálogo é antiga (para uma listagem dos comentadores que trataram sobre o assunto e suas respectivas tomadas de posição **vide** DORION, 1997, p. 23, n. 34). Contudo, atualmente estabelece-se como consenso que a redação do *Protágoras* teria sido anterior à do *Laques* (uma exceção existiria por parte de Charles Kahn, que considera o *Laques* como o primeiro dos diálogos, o qual desempenharia uma espécie de função introdutória a todo o grupo que o segue). Os pressupostos que sustentam tal posição – isto é, de que o *Protágoras* antecipa o *Laques* quanto à sua composição – elevam-se em face do crédito que se dá a uma possível evolução do pensamento do autor, que seria atestada em duas passagens do *Laques*: em 193c, Sócrates utiliza-se de um exemplo já referido também no *Protágoras*, porém, a conclusão que se segue do primeiro vai totalmente de encontro à conclusão extraída desse último; por outro lado, a definição de coragem sustentada por Nícias, em 194e-195a, é a mesma formulada no *Protágoras* em 360d. Todavia, enquanto no último diálogo ela se apresenta como uma proposição de Sócrates, no *Laques* ela é refutada por Sócrates. Desse modo, a posição predominantemente, adotada pela tradição crítica, acredita que quando da redação do *Laques* a definição dada no *Protágoras*, sobre a virtude em questão, já não mais se fazia precedente para Platão, de modo que veio ele a refutá-la no *Laques* (DORION, 1997, p. 23-24 e 57-63).

<sup>151</sup> Sócrates combateu também na campanha de Potidéia no ano de 432 a.C., nos primórdios da guerra do Peloponeso, na qual salvou a vida de Alcibíades, e na batalha de Anfípolis em 422 a.C., na qual morre o violento Cléon. As referências, nos diálogos de Platão, para os serviços militares de Sócrates são: para as três batalhas, *Apol.* 28e; para a batalha de Délion, além do *Laques* 181b, *Banq.* 220e; e, para a de Potidéia, *Banq.* 219e e *Cárm.* 153a.

mesma determinação, a nossa cidade ter-se-ia mantido firme e não teria caído em tal desgraça.

Logo, é mister que o momento dramático do diálogo tenha se dado posteriormente ao ano de 424 a.C. Por outro lado, sabe-se por Tucídides (V, 61, 1; V, 74, 3) que Laques pereceu na batalha de Mantinéia, outra derrota ateniense ocorrida em 418 a.C. Logo, a cena dramática do diálogo se situaria entre os anos de 424 e 418 antes da atual era.

Todavia, a concordância reinante no tangente a ambas datações relativas ao *Laques* dissolve-se nos desdobramentos que cada uma delas suscita para a compreensão do diálogo.

De fato, a tradição crítica – a partir de uma temporalidade da *poíesis* – apresenta-se unânime em situar o *Laques* dentre os primeiros escritos de Platão. Não obstante, diverge quanto às decorrências de semelhante fato, isto é, no que o mesmo significa em face da figura de Sócrates. Grande parte dos comentadores não hesitaria em concordar que, precisamente, esse grupo de diálogos constitui o **lócus** onde se encontra o “retrato mais fidedigno”, legado pela tradição, daquele que haveria sido o Sócrates histórico. Embora, por vezes, dissintam quanto ao grau de similitude apresentado na referida identificação. Por exemplo:

Guthrie (1990, v. III, p. 68), por um lado, afirma que Platão realizava um relato inteiramente biográfico e fidedigno do Sócrates histórico naquele grupo de diálogos, os quais não conteriam o pensamento de Platão. Portanto, o *Laques* evidenciaria aquela que, de fato, teria sido a posição filosófica assumida pelo mestre de Platão.

Por outro lado, outros tantos tomam por impossível a identificação plena entre o conteúdo dos primeiros diálogos com o pensamento “socrático”; por exemplo, como atesta Magalhães-Vilhena (1992, p. 399).

Nenhuma composição platônica é propriamente “socrática”, no sentido em que ela queira ser o retrato e a expressão fidedigna desse ateniense que vivo teve o nome de Sócrates. Em todas as composições ditas socráticas de Platão, podem-se descobrir-se rasgos essencialmente platônicos que, com toda a evidência, é impossível reconhecer como tendo pertencido ao Sócrates histórico.

Por conseguinte, embora não fossem **in totum** fidedignos, os diálogos de primeira época seriam os testemunhos que mais se aproximariam do pensamento daquele que teria sido o Sócrates histórico (VLASTOS, 1997, **passim**).

Entrementes a contenda, outra asserção parece gozar de unanimidade entre os estudiosos, a saber: a constatação de que, nesses primeiros diálogos, o esforço de Platão em reabilitar a reputação de Sócrates, perante a **pólis**, faz-se mais pronunciado do que em qualquer outra época do seu legado. Logo, por se tratar o *Laques* de um dos diálogos constituintes dessa fase, seria mister manter efetivo, em sua análise, o fato de que Platão procurava – tanto quanto lhe era permitido – traçar os pontos que recompunham a imagem do mestre injustamente assassinado e, por conseguinte, demonstrar à **pólis** o erro que ela cometera.

Ora, no que toca à presente dissertação, está-se pronto a assentir com a última asserção descrita. Nesse ínterim, acredita-se que – a partir de uma perspectiva da *poíesis* – é possível delimitar nos primeiros escritos um maior desejo, por parte de Platão, em desfazer as calúnias por tantos anos (desde a representação

das *Nuvens*) veiculadas. Não que isso signifique, bem entendido, que tal propósito haja sido abandonado nas obras cuja composição faz-se posterior – definitivamente, não parece ser o caso –; mas, apenas que haja se atenuado à medida que as emoções arrefeciam-se, ou, na medida em que seu intento<sup>152</sup> cumpria-se<sup>153</sup>. Entrementes, não pode ser obtido, da presente dissertação, a mesma disposição no que tange à visualização do Sócrates histórico nesse período de diálogos; como já explicitado<sup>154</sup>, recorre-se aqui a uma concepção dialógica, portanto, respeita-se o posto de “personagem” atribuído pelo autor.

Por outro lado, no tangente à datação dramática, faz-se interessante constatar que Platão sempre dispunha a cena dramática dos diálogos em um momento anterior à sua composição, isto é: a temporalidade da *léxis* sempre se efetiva anteriormente àquela da *poíesis*. Conforme bem atesta Benoit (2004, p. 40):

A ação dialógica decorre num período temporal de aproximadamente um século, entre 450 e 347. Sendo assim, sobretudo os personagens, elementos fundamentais no processo de exposição, são claramente marcados por esta temporalidade e não seres imutáveis como, em geral, são representados.

Porém, tal extensão temporal ver-se-ia reduzida à metade caso lhe fosse subtraída um único diálogo, a saber: as *Leis* (no qual, note-se, Sócrates não está presente). Do

---

<sup>152</sup> Efetivamente, o intento de Platão em reabilitar – na composição de seus diálogos – a imagem do mestre, desdobra-se em outro propósito que lhe era caro, a saber: determinar os atributos da Filosofia e, por conseguinte, distinguir o filósofo das demais classes de pensadores que lhe eram associadas.

<sup>153</sup> Como relembra Voltaire (200 -, p. 46), ao afirmar que: “os atenienses, dando-se conta, passaram a odiar os acusadores e os juízes; que Melito (**sic**), o principal autor dessa sentença, foi condenado à morte por essa injustiça; que os outros foram banidos e que os atenienses erigiram um templo a Sócrates. Jamais a filosofia foi tão bem vingada e honrada”.

<sup>154</sup> Vide o primeiro capítulo p. 27 **et seq.**

restante, por motivo evidente, todos diálogos situam-se anteriormente a 399 a. C.<sup>155</sup>; logo, desenrolam-se durante o meio século em que Sócrates perambulou pelas vielas de Atenas<sup>156</sup>.

Ora, nada haveria de mais justo do que perguntar: quais as razões para a insistência desse fator? Isto é, por que todo esse cuidado dedicado ao contexto dramático dos diálogos no tocante à situatização temporal? A resposta apresenta-se por demais evidente: para reabilitar a imagem de Sócrates perante a **pólis**, a fim de demonstrar o grande erro por ela cometido, ao condenar seu mais ilustre cidadão à morte<sup>157</sup>. De fato, o autor da presente dissertação encontra-se persuadido desse propósito apologético impresso nos diálogos; o qual se efetivaria a partir de diversas vias. Por exemplo, na tentativa por definir e delimitar a figura do filósofo daquela dos demais “intelectuais” de seu tempo, e, nesse sentido, desvincular de Sócrates uma gama de acusações que eram comuns (*πρόχειρα*) contra todos os filósofos (*τὰ κατὰ πάντων τῶν φιλοσοφούντων πρόχειρα ταῦτα λέγουσιν*) (*Apol.* 23d)<sup>158</sup>. No

---

<sup>155</sup> Evidentemente, há diálogos cuja complexidade dramática comporta mais de uma temporalidade, de modo que, vez por outra, alguma dentre elas ultrapassa o ano de 399. Por exemplo, tenha-se em mente o *Fédon* e o *Teeteto*. Realmente, a data efetiva da realização de ambos é posterior à morte de Sócrates; porém, todos dois são relatos de eventos ocorridos anteriormente à morte do filósofo.

<sup>156</sup> Eis a datação sugerida por Benoit (2004, p. 73-74) para os diálogos: *Parmênides* (450), *Protágoras* (434-433), *Eutidemo*, *Lisis*, *Alcibíades I* (432), *Cármides* (429), *Górgias* (427), *Hípias Maior* (427), *Hípias Menor* (três dias após o anterior), *Laques* (424-418), *Mênnon*, *Banquete* (416), *Fedro* (410), *República* (410-407), *Timeu* (dia seguinte ao anterior), *Crítias* (continuação do *Timeu*), *Filebo*, *Teeteto* (399), *Eutífron* (399), *Crátilo* (399), *Sofista* (399), *Político* (399), *Apologia* (399), *Crítion* (399), *Fédon* (399), *Leis* (356-347). **Vide** considerações na nota 5.

<sup>157</sup> Semelhante perspectiva assume Kahn (1986, p. 9), ao indicar que o cuidado de Platão para a composição dramática do *Laques* segue a dois principais motivos: um sentimento nostálgico dos anos dourados de seu passado, quando o império ateniense ainda não havia desmoronado; e um propósito de defender a memória de Sócrates.

<sup>158</sup> Faz-se interessante notar que semelhante propósito perpassa o **corpus platonicum**, uma vez que encontra ecos até mesmo nos escritos de velhice do autor, como atesta o diálogo

intento de proceder a uma defesa póstuma contra as calúnias (*διαβολαί*) que atingiram o mestre, Platão efetivaria, também, a distinção do filósofo para com os demais pensadores de seu tempo, de forma que os contextos dramáticos dos diálogos viriam a constituir um verdadeiro encômio em face das distintas virtudes da figura socrática – o qual identificar-se-ia com o modelo por excelência da atitude filosófica.

Mas, por hora, é preciso suspender o assunto e passar, finalmente, à análise dos personagens do diálogo em questão, a fim de que se possa esboçar os elementos que confirmem as últimas asserções da presente dissertação.

---

entre Sócrates e Teodoro no *Sofista*: “— E precisamente ao estrangeiro é que queria perguntar, se é que a minha pergunta não o desagrada, por quem os tomam as gente de seu país [Eléia] e por que nomes os chamam. — A quem? — Ao sofista, ao político e ao filósofo. — Que queres saber, precisamente; qual a questão que te propuseste a respeito deles e para a qual queres uma resposta? — Esta: vê-se, nesse todo, uma única unidade ou duas? Ou ainda, pois que há três nomes, ali se distinguiriam três gêneros, uma para cada nome?”; ao que o Estrangeiro de Eléia responde: “— (...) Não terei dificuldade alguma nem tampouco qualquer mérito em responder que se tomam por três gêneros distintos. Mas defini-los claramente, um por um, não é trabalho fácil nem pequeno” (Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa). Assim, como se percebe, é o propósito de delimitar esses três tipos de homens, a quem o **lógos** faz-se fortemente associado, que dá início à incompleta “trilogia” de diálogos: o *Sofista*, o *Político* e... (“*O Filósofo?*”)

## 3.2 A análise dramática dos personagens

### 3.2.1 Relevância histórica

Como já mencionado, no *Laques*, todos os personagens são personalidades históricas e cidadãos existentes na Atenas do século V a.C. São eles: Lisímaco e Melésias, Nícias e Laques, Aristides e Tucídides, e, por fim, Sócrates; os quais podem ser divididos em duplas, tanto pela função que desempenham na discussão, como por suas respectivas faixas etárias em relação a Sócrates. Dessa maneira, Lisímaco e Melésias configuram os mais velhos em questão, aos quais cabe a introdução da primeira questão a ser dialogada, assim como a organização da presente palestra; Nícias e Laques os que contam, mais ou menos, com a mesma idade de Sócrates, cujo papel será o debate propriamente dito dos dois temas propostos; e, por fim, Tucídides e Aristides, representam os jovens, supostos beneficiários de toda problemática em pauta.

Crê-se que a historicidade dos personagens atua diretamente na função creditada a eles no diálogo – visto que semelhante particularidade não poderia passar despercebida aos leitores contemporâneos de Platão –; logo, analisar-se-á cada um em separado: primeiramente, evocando o retrato legado pela tradição; e, posteriormente, indicando sua função no contexto dramático da obra. Como bem sintetiza Dorion (1997, p. 22) uma passagem do artigo de Kahn (1986): “Os

personagens do *Laques* são belamente e bem históricos, mas os propósitos que Platão lhes atribui são, por sua parte, fictícios”<sup>159</sup>.

### 3.2.2 Lisímaco e Melésias: uma nobre ascendência

Lisímaco e Melésias são os principais responsáveis pelo movimento do diálogo. A preocupação de ambos com a educação dos filhos é que dá início a todo o enredo que se seguirá. Apresentam-se no contexto como os mais avançados em idade:

Nós, os da minha geração, ó Sócrates, Nícias e Laques, quase sempre entretidos em casa por causa da idade, já nem conhecemos os mais novos (180d).

É que por causa da minha idade, eu já me esqueço da maioria das coisas que tencionava perguntar e até das que ouço (189c).

E quanto mais idade eu tenho, tanto mais ardor eu ponho em aprender juntamente com os jovens (201b).

E como Sócrates, na data dramática do diálogo, já contava por volta de 45 a 51 anos, pode-se inferir que passam eles por serem no mínimo sexagenários; o que é confirmado também pelo testemunho de Lisímaco (180d), que alude à sua amizade com Sofronisco – pai de Sócrates.

Da dupla, é Lisímaco quem tomará a frente no diálogo. Ele tanto abre (178a) como encerra a discussão, agendando para o dia seguinte sua continuação (201b-c);

---

<sup>159</sup> “Les personnages du ‘Lachès’ sont bel et bien historiques, mais les propos que Platon leur prête sont, pour leur part, fictifs”

e tanto ele como Melésias passam por terem sido filhos de ilustres homens de Atenas.

De fato, o pai de Lisímaco foi “Aristides o justo”, notório político ateniense, um dos principais responsáveis pela resistência aos Persas nas guerras Médicas. Sendo eleito para o posto de estrategista em 490-489 a.C., participou da renomada batalha de Maratona, sendo em seguida (488 a.C.) eleito para o prestigioso posto de arconte. Seu renome levou-lhe ao ostracismo<sup>160</sup> em 482 a.C.; todavia, dois anos depois – em face das ameaças do exército de Xerxes – foi de volta chamado à Atenas. Momento em que se consagrou militarmente no comando de várias batalhas, entre elas: a de Salamina (em 480 a.C.); e a de Platéia (em 479 a.C.), na qual os gregos, em magnífica vitória, colocaram definitivamente os Persas para fora da Grécia. Posteriormente à guerra, apoiou Temístocles na reconstrução dos muros que ligavam Atenas ao Pireu, assim como participou da organização da liga marítima de Delos – donde provém o codinome de justo<sup>161</sup> associado a seu nome, devido à exemplar maneira pela qual efetuou a divisão do montante de 460 talentos.

---

<sup>160</sup> Conforme atesta Plutarco (*Vida de Nícias*, XI), o ostracismo era considerado uma “punição de honra”, visto que semelhante recurso era destinado àqueles cujo renome sobrepuja-se demasiadamente perante a **pólis**.

<sup>161</sup> Platão confirma (*Górg.* 526a-b) essa característica de Aristides: “Sim, Cálicles, os homens mais perversos pertencem ao número dos poderosos; nada impede, contudo, haja mesmo entre eles homens bons; tanto mais forte razão de admirar aqueles que o são, pois é árduo, Cálicles, é altamente elogiável passar a vida nos limites do que é justo, quando sobeja a franquia de praticar injustiças. Esses, porém, são poucos; não obstante, tanto em Atenas como alhures, penso, houve e haverá homens probos, tão virtuosos que manejem com integridade o que lhes for confiado; um houve que desfrutou o mais honroso conceito em toda a Grécia: foi Aristides, filho de Lisímaco” (Tradução de Manoel Pulquério).

Já Melésias, por sua vez, teve por pai Tucídides, não o historiador<sup>162</sup>, mas o membro do grupo antidemocrático e fervoroso rival de Péricles. Tucídides passa por ter sido um influente político em Atenas, foi chefe do partido aristocrático e principal opositor dos ambiciosos e dispendiosos planos de construção levados a cabo por Péricles. Isto lhe valeu, em 443 a.C., um ostracismo que perduraria por uma década. De volta à **pólis**, não desistiu de seus propósitos antagônicos ao governo de Péricles, e sabe-se que foi o responsável por várias perseguições judiciais aos mais próximos daquele, entre eles: ao filósofo Anaxágoras e aos escultores Fídias e Aspásio. Aristóteles o situa entre os melhores políticos já existentes em Atenas:

Dos que governaram Atenas, depois dos antigos, os melhores parecem ter sido Nícias, Tucídides e Terâmenes. Quanto a Nícias e Tucídides, quase todos concordam que foram homens não apenas nobres e valorosos, como ainda bons cidadãos e paternalmente dedicados à cidade em tudo (*Constituição de Atenas*, XXVIII, 5); (Tradução de Francisco M. Pires).

De fato, Melésias e Lisímaco não desempenharam qualquer papel significativo na vida pública ateniense<sup>163</sup>; contrariamente a seus pais, em nada se distinguiram perante a **pólis**. Do mesmo modo apresenta-os Platão no *Laques*: dois personagens tidos como filhos não notórios de dois ilustres cidadãos de Atenas, cuja principal

---

<sup>162</sup> Supõe-se que Tucídides (pai de Melésias) nascido no ano de 505 a.C., tenha sido o avô materno do historiador de mesmo nome nascido em 455 a.C.

<sup>163</sup> Lisímaco parece ter recebido uma importante recompensa da cidade, sem que se saiba muito bem qual a razão para a mesma (DEMÒSTENES, *Contra Leptino*, 115); a qual Plutarco (*Aristides*, LXVI) atribui ter sido pelos feitos de seu pai. Já quanto a Melésias, consta (Tucídides, VIII, 86) que foi enviado, juntamente com dois outros atenienses, como emissário à Lacedemônia na época do governo dos Quatrocentos – regime oligárquico que esteve no poder de 411 a 410 a.C.

preocupação converge para a educação de seus próprios filhos, a fim de que esses não venham a permanecer, como acontece com eles, sem fama alguma – perante os grandes feitos realizados por seus avôs (179c-d). E por estarem convictos, esses dois pais de família, de que somente pela boa educação poderiam os filhos distinguir-se dos demais e tornarem-se dignos dos nomes que têm<sup>164</sup>, convidam Nícias e Laques para discutirem sobre a utilidade da hoplomaquia, com o intuito de averiguarem sua eficácia no que tange à educação dos jovens.

Ainda no prólogo do diálogo, antes que se tenha o parecer dos generais sobre a questão da educação, Lisímaco relata ter sido amigo do pai de Sócrates, com o qual, enquanto vivo, não teve qualquer divergência:

Sucede, até, que, para nós, és um amigo que nos vem de teu. Na verdade, eu e teu pai sempre fomos companheiros e amigos. Ele morreu sem ter chegado a ter comigo a mínima divergência (180e)!

---

<sup>164</sup> Os filhos de Lisímaco e Melésias portavam os mesmos nomes dos ilustres avôs: Aristides e Tucídides, respectivamente. Era uso, senão na Grécia, ao menos em Atenas, nomear os filhos – em geral os mais velhos – com o nome do avô. Assim, Tucídides (505 a.C.) – adversário de Péricles – tinha por pai Melésias, nome homônimo do filho – personagem presente no diálogo –, o qual, por sua vez nomeou o filho com o mesmo nome do avô, e mesmo o historiador Tucídides parece ter sido neto daquele; logo, têm-se (partindo de Melésias, o personagem do diálogo): Melésias (avô), Tucídides (pai), Melésias (o próprio) e Tucídides (o filho – também presente no diálogo). Do mesmo modo, a partir de Lisímaco, personagem do diálogo: Lisímaco (avô), “Aristides o Justo” (pai), Lisímaco (próprio) e Aristides (filho – também presente no diálogo). Parece que o próprio Platão possuía o nome do avô paterno, a saber: Aristócles. Também Aristóteles nomeara o filho com o nome do pai: Nicômaco. Aristófanes, igualmente, apresenta um registro sobre o assunto: “Depois disso, quando nós dois tivemos esse filho aí (*aponta o filho*), eu e a minha boa mulher, desde logo brigávamos por causa do nome... Ela lhe ajuntava um ‘hipo’: Xantipo, Caripo, ou Calípides. Eu escolhia o nome do avô, Fidônides” (*As Nuvens*, v. 60-66) (Tradução de Gilda M. Reale Starzynski).

Acrescenta ainda Lisímaco o contentamento que o toma por saber que o filósofo tenha honrado o nome do pai:

Por Hera, ó Sócrates, como fica bem tu honrares o teu pai, o mais perfeito dos homens (*ἄριστον ἀνδρῶν*) (...) (181a).

Não se pode passar despercebida a convergência existente entre o elogio emitido por Lisímaco a Sócrates e a imagem que aquele gozava para um leitor contemporâneo a Platão. Ou seja, Lisímaco, portador de uma nobre ascendência, faz justamente um elogio à ascendência de Sócrates. Sabe-se a importância que um grego dos séculos V e IV a.C. creditava à ascendência familiar, prova disso pode ser encontrada em vários testemunhos; por exemplo:

Segundo Tucídides (VII, 69), Nícias, em um momento conturbado da guerra, estando as naus inimigas prestes a atacar uma marinha grega já cercada, ao sentir o perigo da situação chamou cada um de seus trierarcas em particular e os exortou à luta, valendo-se entre outras coisas da ascendência familiar daqueles; eis as palavras de Nícias:

(...) dirigiu-se a eles [trierarcas] mencionando os nomes de seus pais, os seus próprios nomes e os de suas tribos, e lhes disse que se alguém se julgasse merecedor de honrarias por algum feito brilhante, não deveria desmerecê-lo, e se alguém tivesse antepassados ilustres, não deveriam obscurecer a sua glória<sup>165</sup>.

---

<sup>165</sup> Todas citações de Tucídides seguirão a tradução de Mário da Gama Kury.

Concorde Diôgenes Laértios (III, 88), Platão<sup>166</sup> também haveria se referido à nobreza pela ascendência:

A nobreza divide-se em quatro espécies; numa delas, quando os antepassados foram excelentes e também justos, diz-se que seus descendentes são nobres; na outra, quando os antepassados foram príncipes ou magistrados, diz-se também que seus descendentes são nobres. A terceira espécie ocorre quando os antepassados foram ilustres – por exemplo, exerceram comandos militares ou obtiveram vitórias nos jogos nacionais –, chamam-se então seus descendentes de nobres. Existe ainda outra espécie, que ocorre quando se é nobre por generosidade e magnanimidade, porque ainda neste caso se é nobre; (...). Então a nobreza deriva de antepassados excelentes, ou poderosos, ou gloriosos, ou da própria excelência individual.

Por fim, veja-se em que termos Tucídides (V, 43) se refere ao jovem Alcibíades:

(...) um homem que, pela idade, em qualquer outra cidade teria sido considerado excessivamente jovem, mas que em Atenas gozava de muito prestígio por causa do renome de seus antepassados.

Assim sendo, se, por um lado, não restam dúvidas quanto ao renome que Lisímaco e Melésias gozavam em Atenas, por conta dos feitos de seus pais; por outro lado, também não o resta quanto ao fato de que o elogio feito por Lisímaco – em certa medida também em nome de Melésias – visa conferir à figura de Sócrates, tendo em conta esse signo do espírito grego, um caráter de nobreza por sua ascendência. Mas ora! É legítimo imputar uma nobreza via ascendência familiar a

---

<sup>166</sup> Veja-se também uma passagem da *Carta VII* (337b-c).

Sócrates? De fato, semelhante afirmação não deixa de ser estranha; visto que, como se sabe, o pai de Sócrates desempenhara a função de escultor (*λιθουργός*) em Atenas:

(...) para além de gesto de urbanidade, o bom entendimento dos aristocratas com Sofronisco não é muito compreensível, pois que, mesmo depois das reformas de Clístenes, os aristocratas se mostravam altivos e o povo batia-se pela igualdade *isonomia* (OLIVEIRA, Introdução à tradução do *Laques*, p. 23).

Porém, ao menos na contemporaneidade, semelhante atribuição não deixou de surtir seus efeitos:

Sofronisco parece que foi um cidadão respeitado, que podia andar com a cabeça bem alta em companhia de qualquer um, já que Platão faz que Lisímaco, filho de Aristides, fale dele como de um amigo de toda a vida, a quem teria na maior estima (GUTHRIE, 1990, p. 362)<sup>167</sup>.

Atente-se bem, caro leitor, não se pretende, com essas últimas palavras, sustentar que Sofronisco tenha sido reconhecidamente distinto perante os cidadãos de Atenas. Mas, por outro lado, não se pode deixar despercebido o esforço de Platão para exaltar, por diversos ângulos, a figura de seu mestre. No caso presente, ao levar à boca de Lisímaco – reconhecidamente herdeiro de uma nobre estirpe – palavras (*ἄριστον ἀνδρῶν*) que conferem determinada dignidade ao nome do pai de Sócrates.

---

<sup>167</sup> “Sofronisco parece que fue un ciudadano respetado, que podía andar con la cabeza bien alta em compañía de cualquiera, ya que Platón hace que Lisímaco, hijo de Aristides, hable de él como de un amigo de toda la vida, a quién tenía en la mayor estima”.

Talvez, porém, intento maior verifique-se na sugestão do contraste decorrente do elogio de Lisímaco: “como fica bem tu honrares o teu pai”. Ora, se Sócrates é alguém que honra o nome do pai, isso, justamente, é o que não acontece com Lisímaco e Melésias; e, além do mais, constitui o desejo almejado, por aqueles pais de família, para seus filhos. Nesse ínterim, Sócrates apresenta-se como modelo para o que buscam os anciões: uma educação que permita aos filhos honrar o nome de seus antepassados. Impressão que será também corroborada, ao final do diálogo, pela dupla Laques e Nícias, respectivamente (180d):

Seja como for, aqui ao Lisímaco e ao Melésias eu vou dar um conselho: no que respeita à educação dos jovens, mandem-nos passear, a ti [Nícias] e a mim, e, como dizia no começo, não deixem aqui o Sócrates ir-se embora.

Nisso também eu estou de acordo. Se acaso Sócrates aceitar ocupar-se dos rapazinhos, é não procurar mais ninguém.

Outro fator relevante e que, sem dúvidas, deveria acentuar bastante o presente contraste, faz-se oriundo do momento de composição do diálogo. Ora, considera-se que o *Laques* tenha sido redigido nos anos posteriores à morte de Sócrates – entre 399 e 390 a.C. Nesse período, Atenas ainda vivenciava os reflexos de sua derrota na guerra do Peloponeso; e, como não poderia deixar de ser, contrapunha-se ao seu momento de maior esplendor, isto é, durante as guerras Médicas. Logo, a reputação que envolvia Lisímaco e Melésias deveria girar em torno de uma linhagem verdadeiramente “heróica” – visto ser essa a consideração para

com os grandes guerreiros que impediram a invasão pérsica. O que, realmente, deveria exercer grande força no contraste em questão.

Outro ponto significativo verifica-se em relação à idade desses anfitriões. Em vista da qual, a simples menção da admiração que Lisímaco nutria por Sócrates – situando-se entre aqueles que mais o querem bem (*εὐνούστατος*) – aloca-o em rota contrária a um juízo proferido na *Apologia* (18b-d). Como se sabe, nessa passagem – após dividir em duas as acusações pelas quais deve se defender –, refere-se Sócrates à origem das mais antigas de suas acusações, assim como aos motivos que as transformam em mais temíveis (*δεινότερος*). Dentre eles, figura o fato de que a consumação das calúnias ocorrera quando os membros do júri ainda não passavam de crianças; nas palavras de Sócrates:

Mais temíveis, porém, senhores, são aqueles, que, encarregando-se da educação da maioria de vós desde meninos, fizeram-vos crer, com acusações inteiramente falsas (...) (Tradução de Jaime Bruna)

Depois, esses acusadores são muitos e desde muito tempo estão a [me] acusar. E, ainda, falavam convosco naquela idade em que mais teríeis crido, enquanto alguns dentre vós eram crianças (*παῖδες*) e rapazotes (*μειράκια*) (...) E, de tudo, o mais absurdo é não [se] saber dizer nem mesmo os nomes deles, exceto aconteça haver [entre eles] algum comediógrafo (*Apologia*, 18b-d)<sup>168</sup>.

---

<sup>168</sup> )/Epeita/ ei)sin ou(=toi oi( kath/goroi polloì kai\ polu\ n xro/non h)/dh kathgorhko/tej, e)/ti de\ kai\ e)n tau/th? th=? h(liki/a? le/gontej proj u(ma=j e)n h(=? a)\n ma/lista e)pisteu/sate, pai=dej o)/ntej e)/nioi u(mw=n kai\ meira/kia, a)texnw=j e)rh/mhn kathgorou=ntej, a)pologoume/nou ou)deno/j. (\O de\ pa/ntwn a)logw/taton, o(/ti ou)de\ ta\ o)no/mata oi(=o/n te au)tw=n ei)de/nai kai\ ei)pei=n, plh\ n ei)/ tij kwmw?dopoio\j tugxa/nei w)/n.

Como já visto, Sócrates atribui a origem das antigas calúnias à repercussão da comédia *As Nuvens* de Aristófanes; logo, é mister que as mesmas tenham se iniciado a partir de 424 a.C. – data da primeira representação da obra. Por outro lado, sabe-se que, embora voluntário, o cargo de juiz exigia do cidadão uma idade mínima de trinta anos. Logo, qualquer um que contasse, em 424, com a idade mínima de cinco anos, estaria apto a participar do júri no processo contra Sócrates. A data dramática do *Laques*, por sua vez, circunscreve-se no período entre 424 e 418 a.C.; e, como pode ser percebido, os filhos de Lisímaco e Melésias (Aristides e Tucídides) são contemporâneos daquela juventude<sup>169</sup> que cresceu sobre a influência das calúnias proferidas contra Sócrates.

Portanto, é passível conjecturar – tanto os leitores hodiernos, mas, sobretudo, aqueles contemporâneos de Platão – que Lisímaco e Melésias apresentam-se, no contexto do diálogo, em condições etárias suficientes para estar a cargo da educação dos filhos no momento mesmo em que se propagavam as calúnias contra Sócrates. Mas, o que poderia significar semelhante vinculação?

---

<sup>169</sup> De fato, interiormente ao contexto do diálogo, a idade de Aristides e Tucídides apresenta uma certa oscilação; visto que, usa-se tanto o termo *παῖς* – que designa a criança com idade até sete anos – quanto *μειράκιον* – isto é, adolescente, entre quatorze e vinte e um anos. Contudo, Lisímaco, em 179a-b, alude ao fato de que ele e Melésias antecipam a educação dos filhos, para que quando eles se tornem adolescentes (*μειράκια γέγονεν*) não venham a agir como bem entendam. Nesse sentido, os personagens revelar-se-iam ainda como crianças e, possivelmente, menores de sete anos. Talvez possa pesar em prol dessa última faixa etária assinalada o fato de que, ao menos nas passagens constatadas, Lisímaco sempre se refere aos filhos pelo termo *παῖς*, cabendo a Nícias a utilização de *μειράκιον*. O que não seria de causar espanto, o fato de Lisímaco e Melésias – sexagenários – possuírem filhos com idade igual ou menor a sete anos. Visto que, o próprio Sócrates aparece (*Apologia*, 34d), na idade de setenta anos, com um filho adolescente (*μειράκιον*) – entre quatorze e vinte e um anos – e mais dois *παιδιά*. Entrementes, uma maior precisão, para a idade daqueles personagens, exigiria uma estatística quanto à ocorrência dos termos no diálogo – o que não pôde ser realizado para o momento.

Efetivamente, tal vinculação permite, ao leitor do diálogo, a inferência de que cidadãos nobres de Atenas viam com bons olhos – e até mesmo com reconhecida admiração, visto que, ao final do diálogo, ver-se-á no filósofo o único capacitado a educar os jovens – a atividade de Sócrates junto à juventude. Ou seja, Sócrates contaria com o aval de **personas** ilustres e de uma geração anterior à sua; juízo que, de fato, contraria uma importante parte da acusação posta contra o filósofo na *Apologia* (18a) e, sobretudo, veiculada pela representação das *Nuvens*.

Note-se, também, que a data de representação das *Nuvens* converge com a datação dramática do *Laques*, de modo que se encontra contraposto em um mesmo momento dramático: o reconhecimento de distintos cidadãos, concedido a um Sócrates que acreditam poder lhes aconselhar sobre a melhor educação a ser ministrada aos filhos; e as asserções de um Sócrates que, pela educação ministrada ao jovem Estrepsíades, coloca em ruínas a casa paterna. O que, sem dúvidas, vai de encontro à acusação de corrupção da juventude que pesa contra o filósofo.

Figura ainda no diálogo, entre os dois personagens em questão, a crítica a um dos recursos amplamente considerados na democracia ateniense e, por conseguinte, no seu sistema judiciário (184d-184e). Lisímaco, após as opiniões contraditórias dos generais sobre a utilidade da hoplomaquia para a educação, pede a Sócrates que o mesmo dê o “voto de Atena” para a contenda; isto é, que escolha qual dentre os dois discursos parece-lhe mais apropriado, a fim de que o mesmo venha a ser adotado na educação de seus filhos. Todavia, o filósofo recusa-se a fazê-lo e demonstra a Melésias – na única passagem em que a voz desse se faz audível no diálogo – que a

verdade não pode ser alcançada graças ao número de votos de uma causa, mas somente pelo saber verdadeiro; isto é, fundada sobre quem possui a competência no assunto<sup>170</sup>. Asserção que pode ser identificada como uma crítica ao regime então vigente, como atesta Dorion (1997, p. 32):

(...) a verdade de uma tese não depende do número de sufrágios que ela pode recolher em seu favor. Essa crítica é um traço constante do pensamento de Sócrates e é inteiramente legítimo considerá-la, também, como uma crítica ao regime democrático, onde as decisões não são fundadas sobre o saber e a verdadeira competência, mas sobre a maioria das vozes<sup>171</sup>.

O que, patentemente, significaria que o regime que condenou Sócrates à cícuta – tanto quanto o processo a ele infringido – é o mesmo que não prima pela verdade como regra para suas decisões. Além disso, na seqüência do diálogo, Sócrates conduzirá a discussão a partir de outra metodologia, aquela que se lhe configura apropriada para alcançar a verdade, e que se identifica com o método por ele utilizado: a dialética. De modo que, o fim apologético pretendido pelo contraste apresenta-se evidente.

Logo, dentre as principais funções dramáticas desempenhadas pelos personagens de Lisímaco e Melésias, no *Laques*, situam-se: o elogio de Sócrates em

---

<sup>170</sup> A superioridade da opinião do especialista, sobre o da maioria, constitui traço característico dos diálogos (*Crít.* 46d-47d; *Apol.* 25b-d; *Górg.* 472b-c; *Rep.* IV, 433a). Na mesma medida, têm-se freqüente nos diálogos do autor a crítica ao regime democrático; o que já se fazia comum em Atenas muito antes do desastroso final da Guerra do Peloponeso. Acerca disso, tome-se como exemplo *As Vespas* (422 a.C.) de Aristófanes.

<sup>171</sup> “(...) la vérité d’une thèse ne dépend pas du nombre de suffrages qu’elle peut recueillir en sa faveur. Cette critique est un trait constant de la pensée de Sócrates et il est tout à fait légitime d’y voir, aussi, une critique du régime démocratique où les décisions ne sont pas fondées sur le savoir et la véritable compétence, mais sur la majorité des voix”.

vista da “nobreza” de sua ascendência; a contraposição a um fator de acusação presente na *Apologia*; e, por fim, a conseqüente crítica a um dos alicerces da democracia ateniense, a qual condenou o mestre de Platão à morte.

### 3.2.3 Nícias e Laques: o antagonismo *λόγος* versus *ἔργον*

Os personagens que desempenham papel mais ativo no diálogo, sem vias para dúvida, são Laques e Nícias. A eles competem, em primeira instância, dar cabo tanto da questão sobre a educação – colocada por Lisímaco – quanto da questão sobre a coragem – exposta por Sócrates; o que não se concretizará, eficazmente, em nenhum dos casos. Ambos os estrategos desempenham funções antagônicas no diálogo, cada qual se porta, perante os problemas propostos, consoante uma perspectiva que os coloca em divergências e em contradições no que tange a seus pensamentos. Não obstante, ambos são representantes do modelo ideal de interlocutor almejado por Sócrates. Ainda assim, antes que se analise suas respectivas funções dramáticas, é mister verificar suas passagens perante a História Grega.

Nícias<sup>172</sup> era manifestamente reconhecido por suas funções militares e políticas na Guerra do Peloponeso. Nascido em 470 a.C. – contemporâneo de Sócrates – tornou-se, posteriormente à morte de Péricles em 429 a.C., o principal

---

<sup>172</sup> As principais informações para a vida de Nícias estão em Tucídides (II, 58, 85; III, 51, 91; IV, 102, 129; V, 10; VI-VII); e em Plutarco (*Vida de Nícias*).

opositor do violento Cleôn, pelo poderio político da **pólis**. Extremamente rico – possuidor de minas de prata no Láurion –, passa por ter sido o representante das pessoas notáveis e afortunadas de Atenas; e, concorde Plutarco (*Vida de Nícias*, III), não haveria hesitado em utilizar seus abundantes recursos em nome de suas intenções políticas:

Nícias, que não tinha aquelas prendas [refere-se à eloquência que permitira o governo de Péricles], abundando em bens de fortuna, com eles ganhava popularidade; faltando-lhe disposição para rivalizar com a flexibilidade e as lisonjas de Clêon, conseguiu atrair com os coros, com os espetáculos e com outros meios dessa espécie, o favor do povo, sobrepujando em magnificência e gosto a todos de seu tempo, e ainda a quantos o hajam precedido<sup>173</sup>.

Além disso, devido à sua modéstia e aos seus prodígios militares, a admiração que lhe cabe era estendida a todo o povo ateniense. Um exemplo da moderação de seu caráter pode ser constatado na oposição que exercia aos projetos de imperialismo e expansionismo sustentados pelo partido democrata, assim como por sua ambição em selar a paz com Esparta – findando a guerra começada em 432 a.C. De fato, após várias vezes eleito ao cargo de estrategista e uma vez morto Clêon e

---

<sup>173</sup> “Nicias, que no tenía aquellas prendas, abundando en bienes de fortuna, con ellos ganaba popularidad; faltándole disposición para rivalizar con la flexibilidad y las lisonjas de Cleón, logró atraerse con los coros, con los espectáculos y con otros medios de esta especie, el favor del pueblo, aventajándose en magnificencia y gusto a todos los de su tiempo, y aun a cuantos le habían precedido”. Desconhece-se as referências sobre a tradução utilizada para os textos de Plutarco (*Vidas Paralelas*), visto ter sido a mesma disponibilizada por meio eletrônico ([www.dominiopublico.gov.br](http://www.dominiopublico.gov.br)); todavia, acredita-se que a natureza do assunto e, sobretudo, o uso que se faz aqui dele não suscitara problemas oriundos de tradução, etc.

Brásidas<sup>174</sup> – durante a batalha de Anfípolis<sup>175</sup> – conseguiu Nícias lograr seu intento: sendo o principal responsável pela paz de 421-418 a.C. – a qual Plutarco denominou “Paz de Nícias” (*Vida de Nícias*, IX). Nesse ínterim, o renome gozado por Nícias alçara seu auge em toda sua participação na história grega, eis os termos de Plutarco (*Vida de Nícias*, IX):

Era-lhes também saboroso trazer à memória aquele gracioso dito de que os que na paz sonham não os despertam as trombetas, porém os galhos. Abominando, pois, e maldizendo aqueles que supunham terem estado dispostos com aquela guerra (...) Formou-se então geralmente a idéia de que aquela reconciliação era estável, e todos tinham sempre a Nícias nos lábios, dizendo que era um homem amado dos deuses, a quem seu bom gênio havia concedido, por sua piedade, que do maior e mais apreciável bem entre todos houvesse tomado nome; porque, realmente, assim acreditavam obra sua a paz, como de Péricles a guerra<sup>176</sup>.

Depois de consolidada a paz teve Nícias na figura do jovem Alcibíades seu principal adversário. De fato, esse último fora o principal responsável pelo fim da paz, com seus propósitos bélicos de incursões não somente sobre o Peloponeso, mas, ainda, na Grande Sicília. Malograda a posição de Nícias, em zelar pela manutenção da paz, e uma vez aprovada em assembléia o projeto de Alcibíades, foram ambos –

---

<sup>174</sup> De acordo com Plutarco (*Vida de Nícias*, IX), ambos eram os que mais se opunham ao termino da guerra: “aquele [Clêon], porque en la guerra no se descubría tanto su maldad, y éste [Brásidas], porque en ella esplandecía más su virtud; como que al uno le daba ocasión para grandes injusticias y al otro para gloriosos triunfos”.

<sup>175</sup> Uma das expedições em que Sócrates apresentou-se como hoplita.

<sup>176</sup> “Érales también sabroso traer a la memoria aquel gracioso dicho de que a los que en la paz toman el sueño no los despiertan las trompetas, sino los gallos. Abominando, pues, y maldiciendo a los que suponían tener el hado dispuesto de aquella guerra (...) Formóse entonces generalmente la idea de que aquella reconciliación era estable, y todos tenían siempre a Nicias en los labios, diciendo que era un hombre amado de los dioses, a quien su buen Genio había concedido, por su piedad, que del mayor y más apreciable bien entre todos hubiera tomado el nombre; porque, realmente, así creían obra suya la paz, como de Pericles la guerra”.

juntamente com Lâmacos – designados para o comando da expedição. Porém mal desembarcaram na Sicília e Alcibíades, que já estava anteriormente à partida sendo alvo de acusações por parte dos que invejavam sua preferência popular, foi chamado de volta a Atenas para responder a acusações referentes à destruição de estátuas consagradas ao deus Hermes. Pressentindo, assim, o risco que corria em sua volta à **pólis**, debandou-se para o lado dos Espartanos, traindo a cidade de Atenas<sup>177</sup>. Em 414 a.C. Siracusa já se encontra sitiada e quase capturada, mas, com a morte de Lâmacos, assim como com a chegada de Gilipo – general Espartano, vindo para reforço dos siracusanos – e estando já Nícias com a saúde debilitada – sofrendo de mal nos rins –, a situação inverte-se drasticamente apontando a vitória rumo aos siracusanos e seus aliados. Finalmente, em 413 a.C., mesmo com novos reforços advindos de Atenas e com a chegada de Demóstenes, as tropas atenienses foram cercadas. Nícias, presa de seu caráter religioso<sup>178</sup>, mediante um eclipse lunar ocorrido em 27 de agosto de 413 a.C., adia por 27 dias – a conselho de seus adivinhos – o retrocesso das tropas<sup>179</sup>. Contudo, uma vez dada a ordem, já não se fazia mais possível sua execução e a armada ateniense foi exterminada. Dos

---

<sup>177</sup> Um dos exemplos que, certamente, figuravam vigorosamente em favor da acusação de corrupção dirigida contra Sócrates era a figura de Alcibíades. Nesse ínterim, faz-se recorrente, nos diálogos, menções sobre a não responsabilidade de Sócrates sobre as ações praticadas pelo nocivo estrategista, por exemplo: o diálogo homônimo *Alcibíades I*; e a passagem 494c-495a da *República*.

<sup>178</sup> Plutarco refere-se constantemente ao caráter religioso de Nícias, eis um das passagens: “Nicias para todo lo demás, podía, no sin violencia, colegirse que aquel esmero y toda aquella pompa era consecuencia de su religiosidad, porque le hacían demasiada impresión las cosas superiores y era dado a la superstición, según nos lo dejó escrito Tucídides” (*Vida de Nicias*, IV).

<sup>179</sup> Platão faz duas alusões, (195e; 199a) no *Laques*, referentes a esse comportamento religioso de Nícias, atribuído à autoridade conferida por ele aos adivinhos. Alusões que provavelmente faziam-se muito claras para os leitores contemporâneos de Platão: “(...) or les lecteurs de Platon ne pouvaient pas lire le *Lachès* sans avoir, frais à leur mémoire, les événements qui causèrent la défaite d’Athènes” (DORION, 1997, p. 22).

sobreviventes, um pequeno número foi vendido como escravo; a maior parte, todavia, foi aprisionada em latômias<sup>180</sup>, aonde vieram a perecer. Nícias, capturado, foi morto pelos siracusanos, mesmo com a posição contrária de seus aliados espartanos. E mesmo que os antigos não deixem de reconhecer grande parte da culpa pelo desastre da expedição a Nícias, (PLUTARCO, *Vida de Nícias*, XIV 1-4; XV 3; XVI 7-9), parece que seu prestígio em nada foi abalado na antigüidade. Vejam-se alguns testemunhos:

(...) os siracusanos mataram Nícias, o homem que entre todos os helenos de meu tempo menos merecia sofrer aquela desventura, pois todo o curso de sua vida foi inteiramente orientado pelos ditames da virtude (TUCÍDIDES, VII 86).

Dos que governaram Atenas, depois dos antigos, os melhores parecem ter sido Nícias, Tucídides e Terâmenes. Quanto a Nícias e Tucídides, quase todos concordam que foram homens não apenas nobres e valorosos, como ainda bons cidadãos e paternalmente dedicados à cidade em tudo (*Constituição de Atenas*, XXVIII, 5); (Tradução de Francisco M. Pires).

Já no tocante a Laques, parcas são as informações<sup>181</sup>. Não se conhece nem a data de seu nascimento nem sua proveniência familiar<sup>182</sup>. Aparentemente, sustentou

---

<sup>180</sup> Espécie de fosso estreito e aberto às intempéries, utilizado pelos siracusanos para aprisionar os atenienses capturados. Segundo Tucídides (VII, 87), por causa do número de prisioneiros e das pequenas dimensões do fosso, além das mudanças climáticas – o brusco calor solar e as frias noites outonais –, muitos vieram a adoecer. Soma-se a isso o fato de que tinham que fazer as necessidades no local em que estavam e de que os cadáveres dos mortos eram amontoados conjuntamente – ocasionando um mau cheiro insuportável. Relata Tucídides que, ao mesmo tempo, sofreram de fome e de sede, devido às restrições impostas pelos siracusanos. De tal modo que, durante 70 dias “todos os males a que poderiam estar sujeitos homens naquela situação, nenhum lhes faltou”.

<sup>181</sup> Tucídides (III, 86, 90 103 115; V, 19, 24, 43, 74).

<sup>182</sup> Sabe-se apenas que era filho de um tal Melânopos – o qual, ao que tudo indica, faz-se desconhecido na história.

uma carreira exclusivamente militar, sem atuações políticas significantes. Sabe-se que foi eleito ao cargo de estrategista em 427 a.C., comandando uma frota composta por 20 navios com destino à Sicília e à Magna Grécia; mas embora tenha realizado isso com precisão, não obteve qualquer vantagem decisiva para os atenienses na guerra. Segundo Dorion (1997, p. 20), em vez dos sucessos mitigados no posto de estrategista, Cleôn – chefe do partido demagogo – teria lhe levado a cabo um processo. O autor francês remete o leitor às *Vespas* de Aristófanes (v. 89 sg.), todavia, o que consta no texto do comediógrafo (2000, p. 25)<sup>183</sup> é que o processo tenha sido infligido por conta de um suposto roubo de Laques. Mais à frente (2000, p. 52) alude o texto a um certo cão de nome Labes que haveria comido um queijo da Sicília, o que seria, de acordo com Kury (2000, p. 90, n. 82), alusão a um suposto suborno recebido por Laques quando de seu comando à Sicília. Contudo, não se conseguiu descobrir a proveniência de tal informação, uma vez que Gama Kury não reporta a nenhuma outra fonte de referência, e nem se encontrou em Tucídides e em Plutarco qualquer alusão ao acontecimento. Tal argumentação deve ser avaliada porque, caso o testemunho para o suposto suborno de Laques seja somente Aristófanes, é mister que se pondere sobre a veracidade da acusação. Na medida em que esse autor, justamente pelo caráter de sua arte, não pode ser tido como testemunho indubitável para a historicidade dos fatos, como pode ser evidenciado a partir do retrato que ele apresenta da figura de Sócrates nas *Nuvens*. Todavia, sabe-se, com certeza, que em 421 a.C. foi Laques mandado, juntamente com Nícias, para

---

<sup>183</sup> A citação é feita em função da tradução consultada, visto que, embora realizada por um helenista – Gama Kury –, não possui a versificação do texto.

as negociações de paz com Esparta; e que, por fim, pereceu na batalha de Maratona no ano de 418 a.C.

No contexto dramático do diálogo, cada um dos generais encarna um pólo da antiga oposição entre *λόγος* e *ἔργον*<sup>184</sup>. Termos que remetiam à presença de um certo antagonismo para um grego – entendendo-os de maneira parcial, visto a gama de possibilidade com que foram utilizados na língua grega – na medida em que se designava por *λόγος* a palavra ou o discurso que se restringia à dimensão do pensamento, isto é, que não se realizava em atos, em eventos, em fatos concretos, ou melhor, em *ἔργον*. Nesse viés, se, por um lado, a figura de Nícias personifica, no diálogo, um indivíduo familiarizado com os discursos, com os raciocínios abstratos; por outro, Laques protagoniza uma **persona** estritamente pautada pelos fatos ocorridos, os quais podem ser palpados e medidos por sua realização. Essa

---

<sup>184</sup> Essa oposição faz-se cara aos diálogos de Platão, o qual busca retratar, freqüentemente, na figura de Sócrates a manutenção tanto do que diz respeito aos *ἔργα* quanto do que toca aos *λόγοι*. Em Sócrates, diferentemente do que se passa com seus interlocutores no *Laques* (Nícias se faz dotado do *λόγος* mas peca quanto aos seus *ἔργα*, ao passo que a boa disposição de Laques quanto aos últimos parece lhe impedir o desenvolvimento dos *λόγοι*), parece haver convergência tanto de uma como de outra característica. Esse tipo de exaltação da figura de Sócrates faz-se corrente nos diálogos: na *Apol.* (32a-b), Sócrates, ao explicar os motivos pelo qual se ausentou da política – impelido por seu *δαιμόν* –, declara ter lutado pela justiça, se não em público, ao menos particularmente, e acrescenta, a título de justificativa, poder provar *οὐ λόγους, ἀλλ' ὅ νμεις τιμάτε, ἔργα*. Pouco à frente (32a), por ocasião de sua recusa em obedecer às ordens do governo dos trinta – que haviam o designado para a captura de Leão de Salamínio –, aponta o filósofo que a importância que relega à morte é a mesma que dedica a um figo podre, dizendo já tê-lo demonstrado *οὐ λόγῳ ἀλλ' ἔργῳ*. Essa disposição do homem virtuoso com aquele em que as palavras identificam-se com os feitos – isto é, que possui não somente *λόγοι* mas *ἔργα* – perpassa todo o **corpus platonicum**, sendo até mesmo atributo da figura do Filósofo-Rei. Veja-se como exemplo para o tema: *Crít.* 42c-d; *Górg.* 461d; *Rep.* III 389d, VI 498e; *Tim.* 19e.

oposição perpassa todo o diálogo<sup>185</sup>, fazendo com que as figuras de Laques e de Nícias desempenhem manifestadamente um papel à parte dos outros personagens. Verdadeiramente, o antagonismo entre os generais faz-se perceptível não só quando algum deles enuncia seu modo de proceder, mas pode ser encontrado também em suas falas e nos níveis em que ressoam as respostas dadas a Sócrates; como será verificado doravante.

A primeira distinção aparente, da ocorrência dessa divisão entre *λόγος* e *ἔργον*, manifesta-se, desde já, no prólogo do diálogo. Logo após ter Lisímaco exposto a preocupação que o move a compor a discussão presente – a saber, se a hoplomaquia constitui disciplina útil para a boa educação dos jovens –, Laques o adverte da conveniência de estender-se o convite da palestra a Sócrates ali presente<sup>186</sup>: primeiramente por serem ambos do mesmo demo<sup>187</sup>; e, em segundo

---

<sup>185</sup> O primeiro a ressaltar essa dimensão do *λόγος* e do *ἔργον* no diálogo foi O'Brien (*The unity of the "Laches"*, **apud** DORION, 1997, p.29, n.47); o qual considerava a existência de uma espécie de teste (*βασάνξειν*) das personagens em dois níveis: um do *λόγος*, quando da refutação de Nícias; e outro do *ἔργον*, quando da refutação de Laques (O'BRIEN, 1963, p. 311-312, **apud** OLIVEIRA, [19--], p. 58, n. 30).

<sup>186</sup> Não existe, no diálogo, qualquer indicação do **locus** onde se tenha passado a reunião. Todavia, existem duas indicações que alimentam as suposições sobre o local da palestra: primeiramente, sabe-se que os presentes foram reunidos para assistirem a uma exibição (*ἐπιδείξις*) de hoplomaquia feita por Estesilau; por outro lado, Sócrates, embora não tenha sido convidado pelos pais de família, encontra-se presente no local em que se desenvolve o diálogo. Logo, conjectura-se que o mesmo tenha se dado em algum ginásio existente em Atenas. Na medida em que Atenas comportava uma gama de ginásios – fossem eles públicos ou privados – que se prestavam não apenas como local de cultivo ao corpo, mas, também, como lugar de encontro entre jovens e anciões para as mais variadas palestras. Por outro lado, tem-se conhecimento de que Sócrates era freqüentador assíduo de ginásios – tal como atesta Xenofonte (*Memoráveis*, I, I, 10-11): “No mais, Sócrates sempre viveu à luz pública. Pela manhã saía a passeio aos ginásios, mostrava-se na agora à hora em que regurgitava de gente e passava o resto do dia nos locais de maior concorrência, o mais das vezes falava, podendo ouvi-lo quem quisesse”. No mesmo sentido atesta Platão (*Banq.* 223d, *Lísis* 203a, *Eutid.* 271a, *Eutif.* 2a). Assim, se faz plausível que a conversa tenha se dado em algum desses ginásios existentes em Atenas.

lugar, por estar Sócrates habituado a conversas do gênero da que se propunha. Nesse momento, após Laques explicitar o interesse de Sócrates por assuntos que circundam à juventude, segue-se uma série de elogios emitidos à **persona** de Sócrates. O primeiro a fazê-lo é Nícias, o qual exalta o conhecimento de Sócrates no que diz respeito à educação “intelectual”. Por ter ele indicado para Nicerato, filho de Nícias, um professor<sup>188</sup> que se demonstrou “não só o mais distinto de todos na música, como ainda, nos domínios que quiseses, uma pessoa que merece passar o tempo com jovens desta idade” (180d). Logo em seguida – posteriormente ao elogio feito por Lisímaco à figura de Sócrates, como já aludido acima –, Laques toma a palavra dizendo já ter presenciado Sócrates honrar não somente o nome de seu pai como também o de sua pátria. Para prová-lo, evoca o general o momento em que combateram ambos na retirada de Délion afirmando que: “se os outros [hoplitas] tivessem a mesma determinação, a nossa cidade ter-se-ia mantido firme e não teria caído em tal desgraça” (181b). Note-se que, ao passo que o elogio emitido por Nícias focaliza em Sócrates um conhecimento teórico, pedagógico (no sentido antigo do termo), isto é, do domínio do *λόγος*; o realizado por Laques circunscreve-se ao homem de ação Sócrates, ao soldado que demonstrou por seus *ἔργα* ser possuidor de um valor que lhe confere determinada virtude.

---

<sup>187</sup> A reforma administrativa e política efetivada por Clístenes, nos fins do século VI a.C., dividiu Atenas em aproximadamente cento e cinquenta demos, e esses por sua vez em três grupos: os urbanos, os rurais e os da costa. De forma tal que cada uma das dez tribos que existiam na **pólis** comportassem demos dos três setores. Sócrates pertencia ao demo de Alópece e à tribo Antióquida, como se sabe, respectivamente, por Platão (*Górg.* 49d-e; *Apol.* 32b).

<sup>188</sup> Trata-se de Dâmon, um dos mais conceituados músicos dos fins do século V a.C. Sabe-se que foi mestre de Péricles e, concorde com a *República* (398e), haveria ensinado a ligação da música com os movimentos da alma. Foi discípulo de Agátocles, que se reconhece como sendo mestre de Píndaro.

A próxima ocorrência, da contradição assumida pelos generais, reaparecerá nas respostas dadas pelos mesmos (181e-184d) à questão da utilidade da hoplomaquia, enquanto exercício digno de ser ministrado à educação dos jovens. Nícias é o primeiro a expor sua opinião, a qual se faz favorável à utilidade da hoplomaquia enquanto estudo indicado ao aprendizado dos rapazes (181e-182d). Sustenta o general sua posição dizendo que o estudo de tal disciplina inibe nos jovens a execução de outras atividades menos louváveis, às quais se entregam eles de bom grado, assim como torna o corpo mais vigoroso, não sendo inferior nem carecendo de menos esforço do que qualquer outro exercício físico. Nícias aproxima a hoplomaquia da disciplina do hipismo, **técne** de reconhecido valor para um grego, afirmando serem as únicas atividades adequadas para um homem livre<sup>189</sup>. Outro ponto mencionado pelo general, em que se mostra a utilidade da hoplomaquia, apresenta-se no domínio da preparação agônica. Nesse sentido, as vantagens de tal disciplina não se verificam apenas nos combates em linha (ao modo dos hoplitas), mas também quando as falanges rompem-se e a luta torna-se individual – tal como pugnavam os guerreiros homéricos. Além do que, se portaria a hoplomaquia como propedêutica para outras disciplinas correlatas: primeiramente para o estudo da disposição tática; e, posteriormente, para o aprendizado da própria estratégia. Um último tópico elencado por Nícias versa sobre a forma conferida ao soldado por tal

---

<sup>189</sup> Para a constatação do valor que o hipismo gozava na Grécia, sobretudo no que tange ao seu **status** aristocrático, veja-se a comédia de Aristófanes: *As Nuvens* (v. 45-72).

ciência (*μάθημα*)<sup>190</sup>, uma vez que sua aparência apresenta-se melhor ao inimigo, de forma que o último venha a crê-lo ser mais perigoso do que realmente o é<sup>191</sup>. Por fim, concorde o general, o domínio da hoplomaquia torna o indivíduo mais valente (*θαρραλεώτερον*) e mais corajoso (*ἀνδρειότερον*). Por tais razões, sustenta o general que semelhante aprendizado mostra-se indispensável para a educação dos jovens.

Laques, por sua vez, não acredita na eficácia da hoplomaquia. Admite o general que caso seja tal arte uma ciência (*μαθήματος*) tornar-se-ia ela digna de ser aprendida; contudo, duvida ele que tal disciplina venha a se constituir como um *μάθημα*. Nesse sentido, a primeira argumentação de Laques faz menção à ausência da *τέχνη* discutida entre aqueles que mais estariam aptos a exercê-la: os Lacedemônios. Isto é, caso a referida disciplina gozasse de alguma relevância, não seria ela descuidada pelos espartanos – na medida em que são, dentre os Helenos, os que mais se preocupam com a arte da guerra –; muito menos pelos mestres, que dentre os Lacedemônios, ministram exercícios guerreiros. Laques exemplifica estabelecendo um paralelo entre a hoplomaquia e a poesia trágica. Em vista de que os tragediógrafos dirigem-se diretamente para Atenas, não se pondo a percorrer a

---

<sup>190</sup> O termo *μάθημα* é empregado para denotar algo passível de conhecimento, ou seja, o que pode ser objeto de estudo, por exemplo: como as regras de determinada arte (DORION, 1997, p. 140). Das duas versões do *Laques* em língua portuguesa consultadas (19--; 1980) ambas o traduzem por “ciência”, no mesmo sentido a tradução espanhola (1997) opta por “ciência”; já a edição francesa apresenta o termo “apprentissage” (1997) como tradução e a inglesa (1990) por “to be learnt”. A presente dissertação adotou a tendência portuguesa pela utilização do termo “ciência”, visto que, o próprio trecho é utilizado, no dicionário de Anatole Bailly, como exemplo para o substantivo em questão.: “1 étude, science, connaissance, (...) τὸ μ. τὸ περὶ τὰς τάξεις, Plat. *Lach.* 182b, la science de la tactique”.

<sup>191</sup> Não se pode passar despercebido a característica da aparência, apontada por Nícias como um benefício da hoplomaquia, e a ligação do general com o círculo sofístico. O que, sem dúvidas, reforça as irônicas críticas que Platão parece querer apontar no mesmo.

Ática? Por ser aquela cidade a que mais valoriza o que toca ao gênero artístico. Ao passo que, os que se dizem hoplômacos, contrariamente, apresentam-se a todos os outros povos menos aos lacedemônios – os mais entendidos no assunto. Menciona ainda o general o exemplo de Estesilau – o homem que se apresentou em momento anterior ao diálogo, motivo de Lisímaco e Melésias os convidarem para assistirem e, posteriormente, debaterem sobre a validade de sua arte –, o qual, embora tenha se vangloriado (utilizando-se do **lógos**) de muitos feitos seus, já se mostrara, em outra ocasião (a partir de seus **érga**), com maior verdade, ser bem diferente do que proclama<sup>192</sup>. Desse modo, conclui Laques que: quer seja quer não seja tal disciplina um *μάθημα*, a mesma não merece ser ensinada, uma vez que aquele que fosse covarde, e gabasse-se de possuí-la, tornaria mais visível a sua covardia; por outro lado, o que realmente fosse corajoso, diante das mais pequenas falhas, estaria sujeito às mais severas críticas.

Nesse ponto do diálogo, mais uma vez, faz-se presente a oposição *λόγος versus ἔργον*. Enquanto o discurso de Nícias confere à hoplomaquia um caráter educativo, isto é, o general a enquadra como uma ciência propedêutica ao estudo da arte da guerra; Laques, por sua parte, não credita à disciplina semelhante valor e pauta sua análise a partir das ações (*ἔργα*) dos que dizem possuí-la. Em suma, se, por um lado, o discurso de Nícias apresenta-se mais abstrato em suas considerações, por outro lado, o de Laques mantém-se fixo nos exemplos, nos fatos, que circundam o assunto. O que demonstra, claramente, uma oposição que, em certa medida, confere a cada interlocutor um nível de argumentação em sua

---

<sup>192</sup> Laques, ao contar a anedota que diz respeito a Estesilau, introduz um personagem extra no diálogo. Fato semelhante não é inédito em Platão (*Rep.* 359d, 439e; *Teet.* 147a).

resposta. Laques apresenta-se como um general que não deseja evadir-se de seu posto, focalizando por isso, exclusivamente, o caráter tecnicista da disciplina tratada; ao passo que, Nícias aparece como indivíduo culto, que visualiza em sua análise uma função propedêutica de ascensão técnica propiciada pela presente disciplina – como bem retrata Cappelletti (1994, p. 73): “(...) é representado como espírito culto e amante da Filosofia, o qual se adverte aqui nesta observação acerca do vínculo das diversas ciências entre si e do interesse que há em ascender de uma à outra”<sup>193</sup>.

Outra característica marcante, no discurso dos generais, encontra-se na forma como os mesmos foram emitidos, ou seja, apresentam-se dois discursos longos e opostos – de modo tal que não se possa entre eles ser estabelecido algum critério medianeiro. E como, na seqüência do diálogo, será introduzido o método dialético

---

<sup>193</sup> “(...) es representado como espírito culto y amante de la Filosofia, lo cual se advierte aquí en esta observación acerca del vínculo de las diversas ciencias entre sí y del interés que hay en ascender de una a la otra”. Entrementes, Méron (1979, p. 200, 201, n 19) sustenta que Nícias não é tão engenhoso como aparece à primeira vista. Indica a autora que a capacidade intelectual do general somente lhe permite aprender o grosso do que escuta, e que, posteriormente, procura sustentar (*Laq.* 195a). Mesmo assim, não nega a autora o fato de que Nícias apresenta-se como um espírito cultivado em face da personagem simplória de Laques. Atente-se ainda, caro leitor, para o fato de que o elogio feito por Nícias a Sócrates (*Laques*, 108c-d) remete à famosa passagem do *Teeteto* (149a-151c), em que Sócrates expõe sua arte **maiêutica**; na medida em que o filósofo alude à sua capacidade de recomendar a outras companhias, que lhes serão mais proveitosas, os jovens que lhe parecem não poderem frutificar em sua presença; utilizando-se como exemplo, justamente, Aristides, um dos jovens presentes no *Laques*. Interessa ainda, nessa passagem do *Teeteto*, o fato de Sócrates dizer enviar esses jovens a Pródico e a outros homens “sábios”. Ora, Pródico é, justamente, o sofista apresentado no *Laques* (197d) como sendo companheiro de Dâmon – o homem indicado por Sócrates a Nicerato e, também, o originador do “conhecimento” esboçado por Nícias em sua definição da coragem. Todavia, como Sócrates somente recomenda a esses “sábios” aqueles jovens que não “podem dar fruto algum” (*Teet.* 151b), e se sua recomendação a Nicerato presta-se a esse sentido, é possível que o elogio emitido por Nícias seja uma passagem irônica do texto de Platão. Na medida em que Nícias distingue Sócrates por ter enviado o filho e também a si próprio à pessoa de tão digna companhia – pois, Nícias crê ser Dâmon um verdadeiro sábio. Assim, é possível que o texto faça alusão à suposta incapacidade intelectual de Nícias, que embora se apresente no contexto como o homem do *λόγος*, demonstra-se – e a refutação de sua definição da questão sobre a coragem o confirmará – detentor de um conhecimento aparente; o que é reforçado por sua inclusão no círculo sofístico.

utilizado por Sócrates, o qual consiste em respostas breves às perguntas propostas, faz-se claro o interesse do autor em demonstrar a oposição existente entre duas formas de discurso bem distintas: o macrológico (*μακροὶ λόγοι*), de uso comum aos retóricos, ao judiciário e à democracia grega; e o braqueológico (*μικροὶ λόγοι*), utilizado por Sócrates<sup>194</sup>. Ou seja, explicita-se um contraste metodológico entre Sócrates e o procedimento corriqueiro tanto dos sofistas como nos tribunais – tema já recorrente nos diálogos (*Prot.* 335b-c, 336b-c; *Górg.* 449c, 461d)<sup>195</sup>. A maestria com que figura Platão esse tema no diálogo é caracterizada por Méron (1979, p. 200, n.19) nos seguintes termos:

Esses dois relatos [o de Nícias e o de Laques] são um exemplo da arte de Platão para encarnar os pontos de vistas dos personagens vivos. Os dois generais são introduzidos, primeiramente, para pronunciar dois discursos, e assim justificar o recurso ao diálogo segundo o método socrático.<sup>196</sup>

Nesse ínterim, verifica-se o intento de Platão em distinguir o procedimento e a finalidade almejada pelo filósofo daquela ostentada pelos retóricos; por outro lado,

---

<sup>194</sup> Embora Platão apresente, no *Górgias* (449), um Sócrates em flagrante uso do discurso macrológico, não deixa o autor de justificar (523) que o filósofo não o utiliza como o fazem os sofistas em seu uso corrente, na medida em que Sócrates apresenta um discurso que preza pela verdade.

<sup>195</sup> Eis uma das razões para a recusa de Sócrates em efetivar o “voto de Atena”, como lhe havia pedido Lisímaco (183e-184d) e como era, também, procedimento estabelecido para a decisão de uma causa, isto é, para que se pudesse, sempre, sobrepujar um discurso ao outro. O que explica a espontânea surpresa de Lisímaco após a recusa de Sócrates em pautar-se pela votação da maioria: Sócrates “— Mas então, ó Lisímaco, é aquilo que a maioria de nós aprovar que tencionas seguir?” Lisímaco “— acaso alguém procederia de outro modo, Sócrates?”

<sup>196</sup> “Ces deux portraits sont un exemple excellent de l’art de Platon pour incarner les points de vue dans des personnages vivants. Les deux généraux sont introduits, d’abord pour prononcer deux discours, et ainsi justifier le recours au dialogue selon la méthode socratique”.

faz-se importante notar que semelhante distinção não se apresenta a partir de uma exposição via personagens, mas insurge do interior da própria cena dialógica em questão.

Assim, uma vez limpo o terreno, Sócrates não hesita em apresentar a segunda das questões que percorrem o diálogo; o que, por sua vez, implicará na modificação do procedimento metodológico utilizado. Porém, anteriormente, cabe a Lisímaco averiguar sobre o aceite dos generais quanto ao método dialético proposto, uma vez que, para se chegar à verdade, é preciso que as respostas dos interlocutores coincidam necessariamente com suas convicções pessoais<sup>197</sup>. É interessante notar que mesmo nos motivos que levam à concordância – por parte dos generais – sobre os benefícios da nova metodologia a ser adotada, a oposição *λόγος versus ἔργον* imerge dentre eles.

Nícias é o primeiro a declarar sua concordância em ser posto à prova (*βασανίζειν*) por Sócrates. Alude, ainda, que, por ser da intimidade de Sócrates, possuía desde já o conhecimento de que – estando esse presente na palestra – inevitavelmente o assunto tratado seria modificado e o interlocutor “(...) arrastado para uma conversa em círculo, até cair em dar resposta a perguntas sobre si próprio” (188a). Contudo, salienta o general que não encontra nenhuma inconveniência nesse tipo de exame, aceitando-o de bom grado:

---

<sup>197</sup> O que constitui uma condição **sine qua non** para a dialética nos diálogos de Platão, uma vez que o exame realizado por essa gira sobre a vida do interlocutor; sendo, portanto, essa condição a única garantia para que se possa assegurar o liame entre o pensamento e as palavras.

Mas é um prazer, Lisímaco, conviver com ele [Sócrates], e confesso não ver mal nenhum em que nos lembrem que não temos agido ou não estamos a agir corretamente, mas que, por força, se tornará mais previdente no resto da vida quem não fugir a isso (...) Para mim, não é fora do habitual nem sequer desagradável ser posto à prova por Sócrates. (...) Repito, pois: não ponho qualquer objeção em passar o meu tempo com Sócrates da maneira que ele quiser. (188a-c)

Laques também demonstra boa disposição em ser examinado (*ἐξέτασσειν*) por Sócrates. Entrementes, salienta que somente se demonstra amigo de discursos (*φιλόλογος*) quando aquele que o profere se apresenta digno das palavras que emite, ou seja, mantendo em vida um acordo entre palavras e ações (*σύμφωνόν τοῖς λόγοις πρὸς τὰ ἔργα*). Caso contrário, quando não se apresente essa concordância – entre *λόγος* e *ἔργον* – torna-se o general inimigo de discursos (*μισόλογος*). E como Sócrates já lhe demonstrou – pelos seus *ἔργα* – ser digno das palavras que emite, não tarda o general em apresentar-se disposto a ser refutado (*ἐλέγχειν*) por ele:

Eu não tenho experiência das conversas com Sócrates, mas, antes delas, já tive, pelos (**sic**) vistos (**sic**), a prova dos seus actos, e nessa achei-o merecedor de belos elogios e de falar com toda a liberdade. Ora, se também esse dom ele tem, rendo-me a ele, e terei todo o gosto em ser revistado por uma pessoa assim. (188e-189a)

Por fim, alude Laques não creditar importância ao fato de que Sócrates seja mais novo do que ele, no tocante a ser ele seu mestre (*διδάσκαλος*):

Que o mestre seja mais novo do que eu, (...) é questão que me não preocupa. Eu te convido, pois, ó Sócrates, a ensinar-me e a

refutar-me como quiseres. (...) Diz, pois, o que te apetecer, sem te preocupares com a minha idade. (189a-b)

Esse pequeno trecho do diálogo (188e-189c), em que ambos os generais apresentam-se dispostos a submeterem-se ao método socrático, comporta uma densidade de elementos que merecem ser explicitados. Além de ser a primeira vez em que a oposição *λόγος versus ἔργον* faz-se manifesta diretamente no texto – isto é, explicitamente grafadas (188d) –, esse trecho comporta, também, os caracteres constituintes do procedimento dialético utilizado por Sócrates. Torna-se aqui manifesto o caráter de oposição entre as falas dos generais: enquanto Nícias aceita conversar com Sócrates pela sua familiaridade com os *λόγοι*, Laques o aceita em vista do conhecimento dos seus *ἔργα*. Contudo, somente Nícias demonstrará claramente – e é ele quem expõe o assunto para o leitor do diálogo – ser conhecedor do procedimento metodológico utilizado por Sócrates; ao passo que, Laques declara sua ignorância sobre o mesmo. Essa concordância entre os dois generais – em aceitarem de bom grado a investigação conjunta e aos moldes de Sócrates – explicita claramente como, mais uma vez, visa-se apresentar de modo inseparável na figura do filósofo a união entre essas duas características essenciais para um homem virtuoso – a manutenção da concordância entre suas ações e suas palavras: “Sócrates é precisamente um destes homens, raros, nos quais as palavras e os atos estão em perfeita harmonia” (DORION, 1997, p. 37) <sup>198</sup>.

Todavia, Nícias e Laques, ao concordarem em se submeter, sem ressalvas, ao método socrático, desempenham função de maior relevância para a interpretação

---

<sup>198</sup> “Socrate est précisément l’un de ces hommes, rares, chez lesquels les paroles et les actes sont en parfaite harmonie”.

da constituição dramática dos personagens, uma vez que se apresentam como tipos ideais de interlocutores. Como se sabe pelo *Teeteto* (168a) e pelo *Sofista* (230b-d), o interlocutor ideal é aquele que, uma vez submetido à refutação e quedado em flagrante contradição, não se volta contra o refutador, mas contra si mesmo – por ter acreditado saber alguma coisa de que não possuía conhecimento. Tal interlocutor reconhece que sua refutação consiste em um grande bem para si, na medida em que lhe serve como uma espécie de purificação da alma: libertando-o dos falsos saberes – ao demonstrar-lhe sua ignorância – e tornando-o apto para a busca do conhecimento<sup>199</sup>. Ora, tendo-se em conta a animosidade conferida à pessoa de Sócrates, em face da incompreensão de seus interlocutores, o aceite de Nícias e Laques coloca-se em pleno contraste com sua suposta impopularidade – como reza nas primeiras acusações da *Apologia*. De modo que, parece querer Platão ressaltar, mais uma vez, que pessoas distinguidas de Atenas – como se apresentam as figuras dos generais no diálogo – não apenas concordam como estimam as maneiras de Sócrates. O que vai de encontro a um tópico elencado pelo próprio Sócrates em sua defesa (*Apol.* 24d), causador das calúnias que, posteriormente, o levariam à morte.

Outro ponto relevante verifica-se no fato de que esses dois interlocutores ideais, além de serem pessoas distintas na sociedade grega, apresentam-se, no contexto dramático do diálogo, como mais velhos do que Sócrates (181d, 189b). Embora não se saiba a idade de Laques, sabe-se, todavia, que Nícias nasceu no ano de 470 a.C.; ou seja, possui ele mais ou menos a mesma idade de Sócrates. Desse

---

<sup>199</sup> Não são raros os casos em que os interlocutores de Sócrates tomam uma atitude ofensiva em relação a ele, basta, para tanto, trazer à mente a imagem de um Trasímaco (*República*) ou de um Cálicles (*Górgias*). Veja-se também, em relação a essa animosidade dos interlocutores: *Teet.* 161c-d; *Górg.* 506b-c; *Apol.* 23c.

modo, uma leitura atenta do diálogo poderia incitar a semelhante pergunta: qual a razão para semelhante disparate? Uma possível resposta para a questão encontra-se no já exposto acima; na medida em que, pessoas mais velhas – e distinguidas – aceitam os pressupostos da atividade socrática sem se incomodarem com a mesma. Fato que também vem a corroborar algumas palavras da *Apologia* (33c-34a; 36a-b) relativas à disposição de parte da cidade estar a favor da absolvição de Sócrates. O que pode ser reforçado pela consideração de que Nícias e Laques somente podem ser um pouco mais velhos do que Sócrates – no contexto dramático –, não podendo ser situados numa geração precedente à do filósofo, local ocupado pelas figuras de Lisímaco e Melésias. Por tais razões, sendo ambos os generais aproximadamente da idade de Sócrates, enquadram-se eles na faixa etária para terem sido pais daqueles jovens aos quais foi Sócrates acusado de corromper. O próprio Sócrates (*Apologia* 33c) insiste para que sejam interrogados os familiares, inclusive os pais daqueles jovens. Ora, Nícias e Laques, embora não citados naquela ocasião, por conta da faixa etária de ambos, poderiam muito bem fazer parte daqueles que, certamente – pautando-se pela admiração expressa por ambos a respeito do filósofo – testemunhariam a favor de Sócrates.

Uma vez estabelecida a concordância das partes para com o procedimento socrático, principia-se, no diálogo (190e-200a), a seqüência de definições para a questão: o que é a coragem (*ἀνδρεία*)? Momento em que, novamente, far-se-á presente a oposição *λόγος-ἔργον* expressa na constituição dramática daqueles personagens.

Laques acredita saber em que consiste a virtude procurada e, por conseguinte, é o primeiro a emitir uma definição. Assim, sem ressalvas, o general identifica a virtude buscada com a perseverança na linha de batalha; dessa maneira, o corajoso é aquele que mantém pé firme na linha de combate e não recua perante o avanço do inimigo, ou seja, a coragem é a conduta almejada para todo soldado hoplita.

Por Zeus, Sócrates, não é coisa difícil de explicar. Realmente, aquele que decidir, na linha de combate, enfrentar o inimigo a pé firme, em vez de retirar, esse, bem o sabes, será corajoso (190e).

Note-se que Laques – o homem do *ἔργον* – incorre em um erro típico aos interlocutores de Sócrates<sup>200</sup>; os quais, ao invés de emitirem uma definição sobre o assunto, exemplificam sobre sua ocorrência, não respondendo à questão que lhes foi proposta. Assim ocorre com Laques, que em lugar de definir o que seja a coragem, alude a uma das situações onde identifica sua presença – neste caso, naturalmente, relacionando-a com sua **técne** de hoplita e, inclusive, consigo mesmo<sup>201</sup>.

Sócrates, perante tal enunciado, tentará, por sua vez, a partir de uma argumentação **epagógica**, refutar a proposição emitida por Laques, assim como incitá-lo a dar uma resposta universal para a questão (191a-192b). Primeiramente,

---

<sup>200</sup> Para esse erro, freqüente nos diálogos, entre outros, veja-se: *Eutífron* 6d; *Mênnon* 71d-73d; *Teeteto* 146c-d; *Cármides* 199b; *Hípias Maior* 287e; *República* 331b.

<sup>201</sup> Como se pode desprender da calorosa resposta de Nícias: “Mas a ti não, ó Laques, está descansado. De ti, com efeito, declaro que és sábio, e Lâmaco também, uma vez que ambos sois corajosos (...)” (*Laques*, 197c).

referir-se-á à cavalaria cita, que combate em recuo, assim como aos cavalos de Enéias que, conquanto sua arte de combater recuando, ainda assim não deixam de serem tidos como corajosos. Entretanto Laques (191b), embora identifique estarem ambos a falar de formas de combate distintas – ele sobre infantaria e Sócrates sobre cavalaria –, não compreende o que o último esforça-se por demonstrar-lhe: a necessidade de que a definição seja universal, e não um exemplo particular; nas palavras de Sócrates: “Experimenta, pois, mais uma vez, em relação à coragem, dizer o que existe de idêntico em todas essas circunstâncias (191e)”. Entretanto, ainda aqui, o general ignora o caráter universal de uma definição; logo, será preciso que Sócrates intente uma nova incursão, desta vez, exemplificando como se daria uma definição legítima para o termo “velocidade”:

O que eu quero dizer é como perguntar o que é a velocidade, a qual se pode possuir na corrida, a tocar cítara, a falar, a aprender e em muitos outros casos – e talvez conquista, o que é digno de registo (**sic**), na utilização das mãos, ou das pernas, ou da boca, ou da voz, ou do entendimento (...) Se, portanto, alguém me perguntasse: — “Ó Sócrates, que queres dizer com isso a que em todos os casos dás o nome de velocidade?” — dir-lhe-ia que, por mim, chamo velocidade à capacidade de muito realizar em pouco tempo, seja na voz, seja na corrida, seja em qualquer dos outros casos (192a-b).

Assim, não sem muito esforço, consegue o filósofo imprimir-lhe a qualidade da resposta buscada, de modo que Laques apresenta uma definição legítima para a questão: trata-se, argumenta ele (192b), de uma perseverança da alma (*καρτερία τις ψυχῆς*). Assim, finalmente, respeita Laques o “preceito de unificação”; o que,

por sua vez, permite a Sócrates realizar, como se faz de praxe, a refutação devida (192b-193e).

Faz-se de interesse observar o quanto a dificuldade expressa por Laques em discernir o que constitui do que não constitui uma definição, assim como o caráter simplório de seu enunciado – correlacionado com a **técne** que possui –, condizem plenamente com sua figuração no diálogo: o homem do *ἔργον*. Todavia, embora seja humilde sua capacidade intelectual, é mister que se note competir a ele, em primeiro plano, aprender com Sócrates: seja quando efetiva (192c) a correção de seu enunciado, apresentando a seguir uma definição universal para o que venha a ser a coragem; seja ao reconhecer sua ignorância (194b) sobre assunto que cria saber, revoltando-se contra sua própria incapacidade, e não contra Sócrates:

“É que, cá para mim, eu, julgo ter uma idéia do que seja a coragem, mas não sei como é que agora mesmo logrou fugir-me, de modo a eu não conseguir agarrá-la com as minhas palavras e dizer o que ela é” (194a-b).

Mas, enfim, eis a argumentação. A primeira definição (D<sub>1</sub>), emitida por Laques, identifica a coragem com a perseverança da alma (*καρτερία τῆς ψυχῆς*) (192c). Sócrates, imediatamente, salienta estar convencido de que nem toda perseverança identifica-se, aos olhos de Laques, com a coragem (~D<sub>1</sub>). Para tanto, por meio de seu habitual diálogo, recolherá o filósofo algumas premissas aceitas por Laques. A primeira (P<sub>1</sub>) delas situa a coragem entre as coisas belas (*καλός*), o que, evidentemente, possui o pronto acordo do general. Em um segundo momento, concorda-se em que a perseverança (*καρτερία*) acompanhada de sensatez

(*φρόνησις*) é bela e boa (*καλή κάγαθή*) (P<sub>2</sub>); ao passo que sua contraditória – a perseverança insensata (*ἀφροσύνης*) – apresenta-se como prejudicial e má (*βλαβερὰ καὶ κακοῦργος*) (P<sub>3</sub>)<sup>202</sup>. Portanto, conclui Sócrates que nem toda perseverança é coragem (~D<sub>1</sub>); de modo que a primeira definição de Laques encontra-se refutada.

Logo, uma vez invalidada, é preciso que a definição seja reformulada e, assim, sustenta o general uma nova definição (D<sub>2</sub>), a saber: a perseverança sensata é coragem (*φρονίμως καρτερία*) (192d). Porém, a refutação dessa nova definição far-se-á por outra via, isto é, por meio do raciocínio **epagógico**. Nesse ínterim, Sócrates apresentará a Laques uma gama de exemplos particulares – todos os quais apresentar-se-ão contraditórios à definição proposta (D<sub>2</sub>) –, a partir dos quais será validada a negação da definição em questão. No primeiro exemplo (E<sub>1</sub>), fica estabelecido que, no tangente ao gastar dinheiro, quem persevera em despender seu capital sem prévio conhecimento de que lucrará com semelhante ação – em contrapartida àquele que gasta ciente do retorno que lhe advirá – apresenta-se como mais corajoso; logo, configura implícito, no exemplo em questão, que a coragem é uma perseverança associada à insensatez (~D<sub>2</sub>). Em um segundo exemplo (E<sub>2</sub>), relacionado à medicina, identifica-se como mais corajoso o médico que cede aos desejos do enfermo e ministra-lhe bebida e alimentos, em contrapartida àquele que

---

<sup>202</sup> Nos tempos modernos, não escaparia a nenhum leitor a falácia da implicação entre P<sub>2</sub> e P<sub>3</sub>. Porém, é preciso salientar que, dado ao anacronismo de semelhante fato, o mesmo não se presta a quaisquer críticas ao procedimento do **elenchos**. Portanto, queira o leitor fazer o obsequio de não desprender da presente nota nada mais daquilo que ela contém.

persevera em manter o jejum ao paciente<sup>203</sup>; aqui, também, se verifica estar a coragem associada à insensatez. Do mesmo modo, o guerreiro que persevera em combate, mediante a frágeis condições, é mais corajoso do que aquele que persevera em situação favorável (E<sub>3</sub>). Já no que diz respeito à cavalaria, seria mais corajoso aquele que combatesse sem possuir o conhecimento de semelhante técnica (E<sub>4</sub>). O mesmo acontecendo no combate com arco ou outra arma qualquer (E<sub>5</sub>). Por fim, um último exemplo estabelece que, quem se aventura em mergulhar, sem ser especialista nessa matéria, é mais corajoso do que quem possua habilidades na arte em questão (E<sub>6</sub>). Logo, estabelece-se, a partir dos exemplos aludidos, que a coragem verifica-se na perseverança associada à insensatez ( $\sim D_2$ ). Portanto, a segunda definição de Laques é refutada. Por conseguinte, retira Sócrates as últimas conseqüências da refutação, pois, se, anteriormente, concordavam que a coragem seria uma coisa bela (*καλός*), agora, todavia, ela se apresenta como prejudicial e má (*βλαβερὰ καὶ κακοῦργος*). Assim, a refutação esgota ambas as possibilidades postas pela definição do general, caminhando em círculo e culminando na aporia sobre a questão proposta.

Eis como poderia ser representada esquematicamente<sup>204</sup> a refutação infligida a Laques.

---

<sup>203</sup> A compreensão de semelhante exemplo exige que se tenha em mente um preceito basilar da medicina daqueles tempos, que confere ao jejum um procedimento a ser utilizado na cura.

<sup>204</sup> Eis a tabela de símbolos para a presente diagramação: **Dy**: Definição; **Py**: Premissa; **Ay**: Atributos da definição; **Exy**: Exemplo;  $\sim$ : Não;  $\therefore$ : Portanto.

### I – Momento:

#### **D1: Coragem é perseverança da alma**

P1: Coragem é bela

P2: Perseverança mais sensatez é bela e boa

P3: Perseverança mais insensatez é prejudicial e má

---

**~D1: Nem toda perseverança é coragem**

### II – Momento:

#### **D2: Coragem é perseverança da alma mais sensatez**

P1: Perseverança mais sensatez é bela e boa

---

**∴ A1: Coragem é bela e boa**

#### **D2: Coragem é perseverança da alma mais sensatez**

Ex1: No gastar dinheiro, coragem é perseverança mais insensatez (~D2)

Ex2: Na arte médica, coragem é perseverança mais insensatez (~D2)

Ex3: No combate (hoplita), coragem é perseverança mais insensatez (~D2)

Ex4: Na cavalaria, coragem é perseverança mais insensatez (~D2)

Ex5: No combate com arco, coragem é perseverança mais insensatez (~D2)

Ex6: No mergulho, coragem é perseverança mais insensatez (~D2)

---

**~D2: Coragem é perseverança da alma mais insensatez**

### III – Momento:

#### **D3: Coragem é perseverança da alma mais insensatez**

P1: Perseverança mais insensatez é prejudicial e má

---

**∴ ~A1: Coragem é prejudicial e má**

A refutação de Laques, mais uma vez, deixa patente o caráter de um homem de ação, pouco familiarizado com as nuances de uma discussão dialética. Toda sua discussão com Sócrates limita-se ao nível de um homem enraizado nos conhecimentos técnicos, que em nenhum momento ultrapassá-lo-ás rumo a uma vereda do conhecimento, isto é, de uma perspectiva da sabedoria – como acontecerá na discussão com Nícias. Uma característica que não pode passar despercebida – e que denota a limitação do diálogo com Laques – encontra-se nas repetidas situações em que Sócrates insere, na discussão, elementos da arte bélica; ao que tudo indica, em uma tentativa de fazer-se compreendido. Semelhante situação pode ser observada, em primeira instância, durante a longa incursão de Sócrates para que o general respeitasse o princípio de definição (191a-192b); nesse momento, Sócrates refere-se, particularmente, à estratégia empregada pela cavalaria Cita e pelos cavalos de Enéias. Em um momento posterior, durante a refutação da segunda definição de Laques, apresentará o filósofo três exemplos de situação guerreira – dentre os seis utilizados em sua **epagogé** –, a saber: o combate hoplita; o combate via cavalaria; e, por fim, o combate armado com arcos e fundas. Outro ponto merecedor de destaque verifica-se no uso elevado de exemplos para culminar o raciocínio **epagógico**; característica que, claramente, vai ao encontro de uma assertiva de Aristóteles:

A indução (**epagogé**) é mais convincente e mais clara, além de ser mais facilmente apreendida pela percepção sensorial, sendo compartilhada pela maioria das pessoas; o silogismo,

entretanto, detém maior vigor racional e é mais eficaz contra os contestadores (*Tópicos*, I, XII, 10-19).

Assim, constatada as limitações impostas a esse homem de ação – em face de um domínio do **lógos** – é preciso que se ceda a palavra a Nícias, na esperança de que esse consiga definir o que até o momento fica estancado em aporia.

Nícias, por sua vez, não comete o mesmo erro que seu companheiro. Respeitando o princípio de unificação, deixa patente, em sua primeira definição, ser afeito às conversas de Sócrates (194c). De fato, utiliza-se o general de duas proposições – outrora, sustentadas pelo filósofo – para amparar sua própria definição da coragem:

De fato, aquilo que de bom eu já ouvi da tua boca [da de Sócrates], a isso não o utilizas. (...) Muitas vezes te ouvi dizer que cada um de nós é bom (*ἀγαθός*) naquilo em que é sabedor (*σοφός*), e mau (*κακός*) naquilo em que é ignorante (*ἀμαθής*) (...) Logo, se o corajoso é bom, evidentemente que é sábio” (194c-d).

Como pode ser percebido, Nícias ampara sua definição sobre duas asserções já sustidas por Sócrates: a primeira delas estipula que a qualidade de bom (*ἀγαθός*) relaciona-se diretamente com a sabedoria (*σοφός*); a segunda – há pouco utilizada no diálogo com Laques (192d) – insere a coragem dentre as coisas boas (*ἀγαθός*). Ou seja, Nícias vinculará sua definição da virtude em questão ao domínio do saber; fato que, por si só, faz-se suficiente para explicitar que a discussão avança rumo a um nível mais elevado do que aquele mantido por Laques – o qual, de fato, não

dissimula sua dificuldade em acompanhar o andamento do diálogo: “Só não compreendo muito bem o que ele [Nícias] quer dizer” (194d).

Assim, interrogado quanto à espécie de sabedoria que se identificaria com a coragem, emite Nícias sua definição (194e): “ciência (*ἐπιστήμη*) do que é perigoso (*δεινός*) e do que é favorável (*θαρραλέων*), tanto na guerra como em todas as outras circunstâncias”<sup>205</sup>.

A intervenção de Laques é concisa: “Que absurdo o que ele está a dizer, Sócrates! (...) Claro que a sabedoria é independente da coragem” (195a). De fato, na qualidade de representante do *ἔργον*, Laques visualiza a coragem como um objeto da ação, distante, portanto, de um domínio do **lógos**. Contudo, apesar de semelhante característica, não se intimida o general em utilizar-se do método dialético para refutar a resposta dada por Nícias. O passo é interessante e, por conseguinte, faz jus ser reproduzido:

Então, nas doenças, não são os médicos que conhecem o perigo? Ou parece-te que são os corajosos que o conhecem? Ou será que tu chamas corajosos aos médicos? (...) Nem aos agricultores, julgo eu! É certo que na agricultura são eles, sem dúvida, que conhecem os perigos, do mesmo modo que são os trabalhadores, sem exceção, quem conhece o que é perigoso ou favorável no seu ofício. E nem por isso são mais corajosos! (195b-c).

---

<sup>205</sup> Definição essa que se faz idêntica a uma formulação sustentada por Sócrates no *Protágoras* (360d). Para outras definições atribuídas a Sócrates, quanto ao que seja a coragem, veja-se, entre outros: Xenofonte *Mém.* (III 9, 1 sg.; IV 6, 10 sg.), *Banq.* (II 12); Aristóteles *Et. Nic.* (III 11, 1116b, 4-9). No que diz respeito à refutação de Sócrates, mediante uma definição que já sustentara, veja-se a primeira nota do presente capítulo e suas respectivas remissões.

Realmente, na tentativa de refutar a definição de seu companheiro, Laques faz uso do procedimento **epagógico**<sup>206</sup>, tal qual comumente empregado por Sócrates. Nícias, por sua parte, não concede a posse da coragem a nenhum daqueles a quem alude Laques; visto não considerá-la como atributo de nenhuma **tecné**:

Mas tu [Laques] concedes certamente esse conhecimento a um médico ou a outro qualquer especialista, com exceção daquele que é o sabedor do que é perigoso e do que não é perigoso, e ao qual eu chamo corajoso? (195d).

Todavia, apesar do esforço despendido por Nícias, definitivamente, Laques parece não compreender a questão, uma vez que, ainda assim, remete a posse da coragem aos adivinhos – sem se dar conta de que esses, também, se apresentam enquanto técnicos. Por fim, o general recua em seu intento de refutar a definição dada – deixando-a, por conseguinte, nas mãos de Sócrates –; porém, não sem antes – malgrado sua incompreensão em face da discussão – identificar o propósito sustentado por seu par, ao mesmo tempo em que dirige uma crítica que digna de eco nos tribunais judiciários:

Ora também nós, eu [Laques] e tu [Sócrates], há pouco teríamos sido capazes de andar com esses rodeios se quiséssemos evitar a aparência de cair em contradição. Se, na verdade, estas palavras fossem pronunciadas em tribunal, haveria razão para assim proceder. Mas aqui, numa companhia como esta, para que haveria alguém de se pavonear futilmente com palavras vazias de sentido? (196a-b).

---

<sup>206</sup> Faz-se interessante notar que, embora Laques utilize-se do procedimento dialógico, sua inserção pelo mesmo limita-se ao uso da **epagogé** – segundo Aristóteles, o procedimento mais fácil de ser aprendido; assim, uma vez que seu projeto de refutação não se faz satisfeito por Nícias, o general não avança no método, legando o diálogo a cargo de Sócrates.

Na seqüência, Sócrates refutará definitivamente (198a-200a) a definição proposta por Nícias, confirmando a “aporia” do assunto debatido. Eis como se efetiva a mesma:

Uma vez reiterada a definição de Nícias – a qual afirma ser a coragem a ciência (*ἐπιστήμη*) do que é perigoso e favorável (*δεινός καὶ θαρραλέων*) (D1) –, Sócrates lança mão, em sua primeira invectiva contra a mesma, de seu procedimento **epagógico**. Assim, apresenta um exemplo que contrariaria a definição em questão, diz ele: se acaso a coragem é sabedoria, todos os animais – visto não serem eles possuidores dessa faculdade – devem apresentar um mesmo nível de coragem, por conseguinte, tanto o veado como o leão devem ser tidos na mesma conta. Nesse sentido, ou admiti-se que os animais são mais sábios que os humanos – visto muitos dentre eles serem considerados corajosos –, ou, por outra via, admiti-se que esses animais não possuem coragem – contrariando a opinião geral (E1). Nícias, por sua vez, não admite que o exemplo dado contrarie sua definição; para tanto, efetiva o general uma distinção entre nomes. Segundo ele, os animais, assim como as crianças – por sua falta de entendimento – não podem ser denominados de corajosos (*ἀνδρεῖα*); mas, unicamente de temerários e estúpidos (*ἄφοβον καὶ μῶρον*). Com semelhante recurso, pretende o general haver salvado sua definição, porém, não sem escapar à identificação – por parte de Sócrates – do recurso utilizado como produto dos ensinamentos de Dâmon e Pródico; não se evadindo, também, de outras tantas censuras lançadas por Laques:

De facto, ó Sócrates, convém mais a um sofista mostrar o seu requinte nessas coisas do que a um homem que a pólis julga digno de estar à frente dela (197d).

Assim, uma vez constatada a disposição que Nícias apresenta para com a discussão, Sócrates lança mão de uma nova estratégia para a refutação. A primeira premissa, aceita por Nícias, situa a coragem como uma parte da virtude (P1); a qual, em sua totalidade, compõe-se também da prudência (*σωφροσύνην*), da justiça (*δικαιοσύνην*), etc. Em um segundo momento, visto a necessidade de imobilizar os recursos retóricos utilizados por seu interlocutor, Sócrates por-se-á a determinar o significado dos termos da definição apresentada – “Investiguemos, antes, o que é perigoso e o que é favorável, não vás tu pensar uma coisa e nós outra” (198b). Nesse ínterim, Nícias concorda ser perigoso (*δεινός*) a expectativa de um futuro que é mal (*κακά*), ao passo que entende por favorável (*θαρραλέων*) o futuro que é bom (*ἀγαθά*) (P2). Por último, por meio de uma **epagogé**, estabelece-se que: para coisas idênticas, compete a uma mesma ciência o conhecimento daquilo que *foi*, *é* e *será* bom ou mal (P3). Assim, no que tange à saúde, compete a uma mesma ciência a observação dos antecedentes, dos sintomas e da evolução (E1); ocorrendo o mesmo na agricultura (E2) e na guerra (E3)<sup>207</sup>. Logo, uma vez admitidas as premissas, a definição de Nícias queda refutada; visto que, se a coragem é ciência,

---

<sup>207</sup> Vê-se, na presente passagem, uma alusão irônica ao procedimento de Nícias frente ao episódio da retirada em Siracusa; quando o general, vítima de sua religiosidade, adiou – a conselho de adivinhos – o recuo das tropas, pondo-las a perder: “É claro que quanto à guerra, vós próprios testemunhareis que a melhor estratégia tudo prevê, até os acontecimentos futuros, e de modo algum considera necessário submeter-se à mântica, antes prevalece sobre ela, por conhecer melhor, na guerra, as ações que se desenrolam e as que se não-de desenrolar. É essa a hierarquia que a própria lei estabelece: que o adivinho não dê ordens ao estrategista, mas o estrategista ao adivinho” (198e-199a).

conseqüentemente, deve ela abarcar tanto o futuro quanto o presente e o passado daquilo que é favorável e perigoso. Portanto, a definição de Nícias (D1) revela-se incompleta: “foi, pois, a uma parte da coragem que nos deste resposta, Nícias, talvez a um terço. Mas nós perguntávamos o que era a coragem no seu todo” (199c).

Sem embargo, o general proporá uma nova reformulação para sua definição (D2), segundo a qual: a coragem consiste na ciência de todos os bens e todos os males (*πάντων ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν*), em todas as circunstâncias (isto é, no que tange ao passado, ao presente e ao futuro). Porém, aquele se faz conhecedor do bem e do mal em sua totalidade, certamente, não carece de nenhuma outra virtude (P2); assim sendo, a coragem identificar-se-ia com a virtude **in totum**; e não somente a uma parte dela como estabelecido. Nessas circunstâncias, também a segunda definição de Nícias encontra-se refutada. Eis o esquema para as argumentação contra Nícias:

## I – Momento:

### **D1: Coragem é a ciência do perigoso e do favorável**

P1: Coragem é uma parte da virtude

P2: Perigoso é o futuro mal e favorável o futuro bom

Ex1: Na saúde, cabe à mesma ciência saber o que **foi, é e será** bom ou mal

Ex2: Na agricultura, cabe à mesma ciência saber o que **foi, é e será** bom ou mal

Ex3: Na guerra, cabe à mesma ciência saber o que **foi, é e será** bom ou mal

P3: Uma mesma ciência trata do passado, presente e futuro de um mesmo objeto

---

∴ **~D1: Coragem não é a ciência do perigoso e do favorável**

## II – Momento:

### **D2: Coragem é a ciência de todos bens e males, em todas circunstâncias**

P<sub>1</sub>: Coragem é uma parte da virtude

P<sub>2</sub>: O conhecimento dos bens e males, em sua totalidade, é toda a virtude

---

**∴ ~D2: Coragem não é a ciência de todos bens e males, em todas circunstâncias**

Como visto, as definições dos gerais podem ser situadas em dois diferentes níveis: um mais simplório no âmbito intelectual, mas, todavia, seguro na firmeza de um conhecimento técnico como o expresso por Laques; e outro, desprovido das ações, encontrando na aproximação com a sabedoria um **locus** mais abstrato para a questão – embora tenha se demonstrado apenas um conhecimento aparente, como o revelou Nícias. Contudo, de um ou de outro modo, em um ou em outro nível, o conjunto final da questão termina em aporia. Não se sabe o que seja a coragem, mas, todavia, e isso é o mais importante, não se acredita saber algo sobre o que não se tem conhecimento. Reconhece-se a própria ignorância.

Finda a discussão sobre a questão da coragem, retoma-se a primeira questão do diálogo; na qual tanto Nícias quanto Laques – embora hajam se estranhado, deveras, no calor do diálogo (200a-c) – estão concordes em que Lisímaco deve ignorá-los e deixar a cargo de Sócrates a educação dos meninos. O que é corroborado pelo ancião, que não hesita em efetuar o pedido ao filósofo, para que o ajude a tornar melhores os jovens. Ao que Sócrates responde estar incapacitado

para fazê-lo, na medida em que, assim como os demais presentes, demonstrara-se ignorante sobre o assunto tratado; somente podendo aconselhar, então, que todos eles procurem se inteirar do conhecimento que, inicialmente, se buscava, exclusivamente, para os jovens:

(...) é que precisamos [Sócrates em referência aos personagens], em comum, nós todos, de procurar o melhor mestre que houver, mas para nós próprios, que bem precisamos em primeiro lugar, em seguida, também para os rapazinhos (...) (201a).

De tal forma, quedam-se as duas questões em aporia, porém, ante a promessa de darem continuidade à discussão, em casa de Lisímaco, no dia seguinte.

Como visto, várias foram as funções desempenhadas pelos personagens de Laques e de Nícias no diálogo. A exaltação apologética proferida em relação a Sócrates, cada qual focalizando uma virtude específica daquele – seja no âmbito do *λόγος*, seja no tocante aos seus *ἔργα* –; o que permitiu evidenciar, assim como contrastar, que somente Sócrates, entremeio ao conjunto de briosos cidadãos, preenche as lacunas de virtude apresentada pelos generais, ou seja, somente ele possui a harmonia entre seu discurso e suas ações. Permitiu, também, ressoar uma crítica ao sistema jurídico que condenou o filósofo à morte. Demonstrou em que medida pessoas distintas na **pólis** possuíam boa disposição para com a discussão dialética, isto é, reconhecendo ser um bem o reconhecimento de sua ignorância; o que, evidentemente, possibilitou verificar em que medida algumas acusações

emitidas na *Apologia* podem ser consideradas como verdadeiras: uma vez que pessoas distintas e mais velhas que Sócrates não somente aceitavam seu método, como apreciavam-no enquanto um sábio, o único, dentre um círculo ilustre, de levar a cabo a educação dos jovens – o que, certamente, possui grande reflexo para um contemporâneo de Platão, que mantém fresco na memória todo o processo ocorrido com o filósofo. Permitiu, também, que se pudesse efetivar a distinção entre o procedimento retórico (**macrológico**) e o procedimento socrático (**braqueológico**), explicitando os preceitos seguidos por cada um e, nesse ínterim, diferenciando-os. Foi possível, por fim, a partir da figura dos dois personagens, que se apresentassem várias características do modo de atuação de Sócrates – para o que as refutações dos generais servem de exemplo de aplicação.

### **3.2.4 A juventude ateniense**

Dos dois últimos personagens restantes, não há muito que não tenha sido, anteriormente, dito. O papel desempenhado por ambos no diálogo é em sua maior parte verificado por vias indiretas; na medida em que é a preocupação de seus pais, pela educação de ambos, que motiva toda a discussão realizada.

A participação direta desses jovens no texto é **per si** insignificante. Realmente, as únicas palavras que emitem, ambos em conjunto, referem-se a uma questão posta por Lisímaco. Esse, ao se recordar (181a) que freqüentemente aqueles jovens costumam citar com termos bem elogiosos o nome de um certo

Sócrates, pergunta-lhes se acaso se referem eles ao filho de Sofronisco ali presente, ao que ambos respondem unissonamente: *πάνν μὲν οὖν, ὃ πάτερ, οὗτος* (181a).

Os dois jovens reaparecerão em outros diálogos de Platão. No *Teeteto* (150c-151a), Sócrates – palestrando a respeito de sua arte de partejar – menciona que os jovens que freqüentam sua companhia, embora não aprendam nada diretamente dele, realizam admiráveis progressos, advindos deles mesmos. Todavia, uma vez que se afastam, ou mesmo quando se ligam a más companhias, perdem o que haviam conquistado, por fazerem “mais caso do falso e do imaginário do que da verdade” (151a). Após o que, para exemplificar, cita o exemplo de Aristides. O mesmo assunto apresenta-se no *Teágenes* (134a-e) – diálogo considerado apócrifo –, desta vez, contando também com a presença de Tucídides. O primeiro é mencionado no mesmo sentido, como alguém que, progredindo na companhia de Sócrates perde – em razão de seu afastamento, por conta de uma expedição militar em que embarcara – o que havia, outrora, alcançado. Já Tucídides é apresentado em vias de uma discordância que haveria tido com Sócrates. De qualquer modo, o que parece estar expresso nos textos – seja ou de autoria confirmada, ou alheia a Platão – é a influência que a figura de Sócrates exercia nos que a ele se ligavam. Pela simples razão de que seus discípulos, em sua companhia, tornavam-se conscientes de sua própria ignorância, isso, por um lado, incitava-os a instruírem-se; produzindo efeito contrário, por outro, o seu afastamento<sup>208</sup>.

---

<sup>208</sup> Note-se que as reaparições desses dois personagens em nada contrariam – no âmbito da *léxis* – a recusa de Sócrates, *Laques* (201b), em ocupar-se da educação dos rapazes, na medida em que, como pode se constatar tanto no *Teeteto* como no *Teágenes*, Sócrates não os ensinava nada, o que aprendiam devia-se exclusivamente a seus progressos próprios.

De qualquer maneira, a função de Aristides e de Tucídides, no contexto dramático da obra analisada, cumpre o papel de manifestar a admiração expressa pela juventude ateniense em relação a Sócrates.

## CONCLUSÃO

Bem vindo exímio leitor! **Chegamos**, enfim, ao momento de arrematar as argumentações e viabilizar as respostas das questões postas no curso dessa bravia jornada. Nesse ínterim, rememoremos parte do trajeto cumprido e verifiquemos a procedência, ou não, dos argumentos que autenticam as hipóteses almejadas.

Ao primeiro capítulo, intitulado “Preâmbulo”, coube a apresentação metodológica dos pressupostos que ampararam a dissertação presente. Nesse ínterim, apresentamos – em primeira instância – a posição que assumimos em face de dois problemas que acompanham – e, sobretudo, atormentam – os estudos de Platão, foram eles: o “problema de Sócrates”; e o que nós mesmos denominamos “problema de Platão”. No mesmo sentido, tentamos justificar os motivos que nos engendraram, em ambos os casos, a assumir uma posição “marginal” sobre os referidos problemas, a saber: a visualização de Sócrates como – e, somente, enquanto – personagem dos diálogos de Platão; e a negação de um corpo doutrinário atribuído a Platão. Aproveitamos ainda o ensejo para explicitar o quanto nos faz cara a hipótese de uma temporalidade da *léxis* na ordenação dos diálogos. Embora, no nosso trajeto, tenhamos nos utilizado, por vezes, de uma cronologia via *poíesis*, é preciso salientar, entretanto, que sempre abdicamos das freqüentes atribuições teóricas impressas à mesma – exceto, bem entendido, de uma dentre elas: a que afiança um propósito mais vigoroso de reabilitação da figura socrática nos primeiros diálogos escritos por Platão.

Posteriormente, apressamo-nos a denotar a abrangência e o valor – artístico-formal-filosófico-historiográfico – que visualizamos no contexto dramático dos diálogos; de modo que, naquela ocasião, definimô-lo como:

(...) todo um conjunto de caracteres impressos por Platão na composição de seu legado. Não somente as situações dramáticas nas quais encontram-se inseridas as discussões filosóficas, mas, também, na constituição dos próprios personagens pelos quais as mesmas são expostas. Além disso, considera-se, ainda, como parte integrante do contexto dramático, as características formais assumidas na exposição da própria obra.

Assim, após breve passagem por algumas posições assumidas pela tradição crítica em face da contextualização dramática dos diálogos, emborcamos, finalmente, rumo à apreciação do problema da pesquisa em questão. Nesse momento, explicitamos nossas duas hipóteses téticas: a que aponta para um fracasso filosófico impresso na defesa levada a cabo por Sócrates na *Apologia*, visto a impossibilidade metodológica de aplicação do **elenchos** a uma parte das acusações; e a que sugere a existência de um propósito apologético na contextualização dramática do *Laques*, o qual apresentar-se-ia enquanto extensão da defesa, outrora realizada, contudo, não bem sucedida naquela primeira obra.

Uma vez que os pressupostos metodológicos, assim como as hipóteses téticas do trabalho haviam sido apresentadas, voltamo-nos a justificar-vos a escolha dos diálogos que se apresentariam como objeto de nossa análise. Nesse ínterim, explicitamos as angustias metodológicas que nos afligiam perante semelhante escolha, assim como a venturosa solução que encontramos para as memas. De

modo que, em um primeiro momento, utilizamo-nos – para a delimitação do diálogo-objeto – de um critério plenamente dramático: “toda uma série de diálogos são puramente atenienses”. Posteriormente, para finalizar a delimitação: o critério da extensão. De modo que, assumidas ambas características, o diálogo “*Laques*” apresentou-se como candidato único para a análise.

Assim, cumpridas as determinações desse “pré-âmbulo”, apresentava-se o texto em condições de caminhar – amparado, evidentemente, pelas bengalas da tradição – rumo à verificação das hipóteses por ele sustentadas; tarefa que competiu aos dois capítulos que lhe sucederam.

Coube ao capítulo segundo – intitulado “A limitação metodológica do *ἔλεγχος* e sua implicação na defesa de Sócrates, consoante a *Apologia* de Platão” – a análise da primeira hipótese tética da presente dissertação. Esboçamos – a título de preliminares – algumas considerações tanto sobre o sistema judiciário ateniense, como sobre seu reflexo na estrutura formal da *Apologia*. A partir disso, instauradas as conjecturas nas quais se assentam os movimentos da obra, passamos para a análise da defesa apresentada por Sócrates. Nesse sentido, dispusemo-nos a seguir o plano de defesa apresentado pelo filósofo e, por conseguinte, dividimos em duas as etapas do exame.

No que tange às primeiras acusações, demonstramos como a defesa esboçada por Sócrates – vislumbrada de uma ótica própria à Filosofia – não pôde ser tida como satisfatória, nem para ele, nem para Platão e nem mesmo para nós (leitores da *Apologia*). Tal conclusão verifica-se na medida em que, perante essas

acusações, a atitude de Sócrates limita-se a corroborar os procedimentos jurídicos vigentes, uma vez que toda essa parte de sua defesa ancora-se nos melhores meios utilizados para a refutação em tribunal, a saber: o testemunho (*μαρτύρες*) e a verossimilhança (*εἰκότα*).

De fato, referente ao primeiro tópico de sua defesa – a acusação de fisiologia –, Sócrates limita-se a recorrer ao testemunho dos presentes; inquirindo-os a se manifestarem caso já houvessem-no escutado dialogar sobre semelhantes assuntos. Mediante o silêncio dos expectadores, intenta o réu generalizar – para todos os outros pontos da denuncia – o caráter falaciosos da acusação. Em um segundo plano, utiliza-se Sócrates do recurso à ironia, como meio para esboçar uma distinção entre seu procedimento (leia-se: a Filosofia) e a prática sofística – uma vez que, como também o foi demonstrado, os contemporâneos de Sócrates não possuíam nitidamente delineada a linha que divide essas duas classes de pensadores. No que tange à acusação de ateísmo, deparamo-nos, novamente, com um réu que não hesita em recorrer ao recurso dos testemunhos; porém, nesse caso, não sem certa surpresa, escutamos o filósofo apresentar, como testemunha de sua causa, ninguém menos do que o próprio deus Apolo. Nesse ínterim, fez-se patente os propósitos que levaram Sócrates a vincular sua prática filosófica aos desígnios da divindade: como imprimir uma acusação de impiedade a um homem cuja vida versou em prol do cumprimento de uma determinação divina? Por fim, ao indicar as causas de sua má-reputação mediante a corrupção da juventude, remetendo sua origem à indisposição – daqueles que se pretendiam sábios – para com seu método de refutação, utiliza-

se Sócrates, novamente, de um procedimento de excelência para o ganho de causa em tribunal: o recurso da verossimilhança.

Ora, semelhantes recursos parecem-vos satisfatoriamente convincentes mediante uma perspectiva filosófica? Tal procedimento é o que vós esperais do homem cuja vida versou em diálogos aprimoradíssimos e, a crer em Platão, utilizou-se de argumentações capazes de levar à aporia homens da magnitude de um Protágoras ou de um Górgias? De fato, havereis de convir que não.

Por fim – na busca de firmar a hipótese de que semelhante defesa não se faz satisfatória para uma perspectiva filosófica –, apresentamos como testemunha ninguém menos do que o próprio Sócrates; o qual, durante toda a *Apologia*, credita sua condenação à impossibilidade de defesa perante as *πρῶτα κατηγορημένα*.

“As acusações constituintes do *ἀγών*” foi o título dado à seção seguinte. Do mesmo modo, enumeramos os pontos da acusação de Meleto e demonstramos como Sócrates refutou-as uma por uma; desta vez, de posse de sua maneira habitual de falar (entenda-se: refutar), isto é, aplicando o **elenchos**. Nesse ínterim, seu “interlocutor-acusador” – submetido ao crivo do método – é flagrado em contradição nas afirmações por ele admitidas; de modo que, sob esta ótica, Sócrates cumpre a rigor seu propósito: demonstra que Meleto não é sabedor daquilo que diz, isto é, que ele jamais se preocupou com as matérias de que acusa Sócrates. Nesse momento, já se patenteava ao leitor a acentuada divergência entre os métodos aplicados por Sócrates em cada um dos momentos de sua defesa, assim como se apresentava evidente a primazia assumida pelo último desses métodos na consideração do filósofo. Dessa maneira, evidenciava-se em que medida a defesa

feita às acusações de Meleto apresentava-se completa e satisfatória mediante uma perspectiva filosófica.

O capítulo seguinte – “Um recuo dialético” – desempenhou o papel de fertilizador, permitindo que a justificativa “mais forte” para a presente hipótese brotasse em meio a nossa argumentação. Porém, anteriormente, pontuamos – naquilo que, talvez, possa ser designado como uma análise lógica – as principais notas da prática dialética: a verdade como *τέλος*, o desenvolvimento circunscrito à interioridade da discussão, a predileção por discursos curtos (*βρακιολογία*), o intento de se alçar a uma *ὁμολογία* entre os interlocutores, o caráter moral da busca, etc. Na seqüência, apresentamos os elementos característicos do *ἔλεγχος* enquanto método – comum aos primeiros escritos – utilizado para averiguar, por meio do diálogo, se a tese do interlocutor comporta contradições.

Assim, demos início – a partir da paráfrase de um estudo feito por Louis André Dorion – à caracterização etimológica da utilização de “*ἔλεγχος*”; enunciando todas significações comportadas pelo termo até o uso técnico adquirido nos diálogos de Platão. Nesse sentido, ao explicitar a tese daquele autor, dizíamos: “a prática corrente dos tribunais – em sua utilização do ‘*ἔλεγχος*’ – marca significativamente a dialética socrática, uma vez que, considera ele, esse método efetiva-se através de uma ‘subversão do *ἔλεγχος* jurídico’”. A justificativa para a introdução de tal hipótese encontra-se no fato de que Dorion – em seu intento de remeter o procedimento socrático à prática jurídica – demonstra em que medida a grande inovação realizada por Sócrates consistiu na vinculação do *ἔλεγχος* à *ἐρώτησις*; e, conseqüentemente, na atribuição de um valor de prova ao indissociável conjunto – de forma que esse

seja o único caminho para se alçar ao conhecimento verdadeiro. Assim, uma vez demonstrado que a *ἐρώθησις* constitui **conditio sine qua non** para a efetivação do *ἔλεγχος*, apropriamo-nos de tal resultado para reforçar nossa hipótese de trabalho e, definitivamente, demonstrar a existência de uma impossibilidade metodológica na refutação das mais antigas acusações.

Por fim, procedemos a uma breve análise lógica do *ἔλεγχος*, apontando alguns pressupostos a serem respeitados para a realização do mesmo, a saber:

(...) o diálogo entre dois interlocutores; o aceite de ambos dos termos da discussão, isto é, de que toda contradição estabelecida infirma a tese analisada; e a harmonia entre o que o interlocutor pensa e o que profere como única garantia para que não se esteja a dizer algo sobre conceitos vazios, ou seja, para que se possa encontrar a verdade.

Coube ao derradeiro subcapítulo – “Das acusações que permanecem” – responder à questão: “Por que Sócrates não se defendeu satisfatoriamente das primeiras aleivosias?” Todavia, o movimento de elucidação do texto exigiu que, em primeira instância, outra pergunta fosse satisfeita, era ela: “Por que Sócrates atesta um maior grau de temeridade às *πρῶτα κατηγορημένα*?”

Ora, concorde Sócrates, o que torna as antigas *διαβολαί* mais temíveis é o fato de não se poder delimitar os acusadores – seja em nome ou em número –, tornando impossível sua convocação à juízo (*ἀναβιβάσασθαι*) e, por conseguinte, sua refutação (*ἐλέγξει*). Desse modo, a refutação somente poderia ser realizada sem o concurso da *ἐρώθησις*. Entrementes, já se havia admitido – juntamente com Dorion – a inter-relação necessária desse procedimento para a possibilidade do

*ἔλεγχος*. Logo, era mister concluir que: sem o recurso à *ἐρώθησις*, o método **elênktico** fazia-se infecundo; e, nesse sentido, nenhuma refutação era possível para as primeiras acusações – sendo essas, portanto, as acusações que permaneceriam posteriormente à defesa do réu. De modo que, Sócrates não refuta as primeiras aleivosias levantadas contra ele em virtude da limitação imposta por seu método filosófico. Eis nosso argumento “mais forte”, ó amável leitor, e convenhamos: é muito convincente!

Portanto, acreditamos que Platão deixa claro na redação da *Apologia de Sócrates* a medida do alcance do *ἔλεγχος*, assim como as limitações que lhe são concernentes, de maneira que, aos nossos olhos, parece evidente a atribuição da condenação às antigas acusações; pois essas habitam uma região imune ao método do filósofo. Por conseguinte, se Sócrates não hesita em submeter Meleto à prova, no que tange às outras acusações, não era muito o que podia ser feito: com certeza, era-lhe permitido recorrer aos testemunhos dos presentes e intentar uma espécie de indução que desse ao júri garantias de sua “boa índole”; era-lhe lícito ironizar o absurdo que o acometia ao ser vinculado ao rol de pensadores em questão; era-lhe possível remeter seu método a uma origem divina na esperança de aproximar sua prática insólita dos costumes vigentes; e, por fim, era-lhe possível explicitar, por meio da verossimilhança, a verdadeira origem das calúnias associadas a seu nome. Somente não lhe era possível o uso de uma prática refutativa que, coincidentemente, convergia com a única que acreditava poder trazer aos presentes a verdade, assim como proporcionar ao interlocutor o maior dos bens: o reconhecimento da ignorância.

Posteriormente, após a morte de Sócrates, herdaria Platão a incumbência de reabilitar a imagem do mestre e defendê-lo das acusações que não foram rebatidas **in totum** na *Apologia*, todavia, sem se utilizar, para tanto, do *ἔλεγχος*. Qual metodologia empregaria o autor dos diálogos para cumprir semelhante tarefa? Eis a última pergunta posta na introdução deste texto. E a qual, coube responder o último capítulo.

O derradeiro capítulo – ao qual competiu analisar as notas dramáticas presentes no *Laques*, – principiou por determinar a inserção do diálogo no quadro de duas temporalidades distintas, a saber: a temporalidade da *poíesis* e aquela da *léxis*. Quanto à última, reproduzimos os elementos – externos e internos ao diálogo – que permitem precisar sua data dramática ente 424 e 418 a.C. Posteriormente, salientou-se que – com exceção das *Leis* – o **corpus platonicum** circunscreve a datação dramática de seus textos durante um período de aproximadamente cinquenta anos (450-399); os quais convergem, justamente, com os anos da atuação de Sócrates por Atenas. A partir do que, aludiu-se a um propósito apologético que não apenas funcionaria como reabilitação da figura de Sócrates, mas, também, serviria aos propósitos de Platão em delimitar a Filosofia – para qual a figura de Sócrates apresentar-se-ia enquanto modelo – mediante outras “correntes intelectuais” de seu tempo.

Por outro lado, no que diz respeito à cronologia via *poíesis*, salientamos a unanimidade da tradição em situar o *Laques* dentre os primeiros escritos de Platão. E, após passar em revista alguns posicionamentos divergentes assumidos pela

tradição, fizemo-nos pronto em estabelecer, para nossa análise, os seguintes pressupostos decorrentes da inserção do diálogo nos primeiros escritos de Platão: em primeiro plano, concordamos quanto à afirmação de que, nesse período de redação das obras, o propósito apologético far-se-ia mais latente na pena de Platão; por outro lado, discordamos – conforme já havíamos assentido no primeiro capítulo – quanto à possibilidade de se poder identificar uma filosofia socrática entremeio a esse grupo de diálogos. Assim, uma vez declinado esse retardatário pressuposto, passamos, efetivamente, à análise dos personagens.

Como já se fazia explícito, todos os personagens do diálogo apresentavam-se como figuras históricas e, mais do que isso, também cidadãos atenienses. Assim, do mesmo modo que seria impossível, aos leitores de Platão, ignorar semelhante característica; também, far-nos-ia impossível não considerar a questão: o que semelhante fato significaria para um leitor contemporâneo de Platão? Nessa perspectiva, de imediato, um plano de trabalho impôs-se à pesquisa: era preciso analisar, primeiramente, o retrato legado a cada personagem pela tradição; e, em seguida, explicitar as funções exercidas pelos mesmos no contexto da obra. Projeto que, de fato, ocupara o restante do capítulo. Para tanto, dividimos os personagens – a partir de sua convergência etária, assim como pela função desempenhada no diálogo – em três distintos grupos: Lisímaco e Melésias; Nícias e Laques; Aristides e Tucídides.

Somado à sua historicidade, outro fator de relevância a ser destacado nos personagens encontrou-se no fato de que – com exceção dos jovens – o restante do grupo apresentou-se como cidadãos “ilustres” de Atenas; isto é, cidadãos que – cada

qual à sua maneira – encontravam determinado destaque na **pólis**. Nesse sentido, ao passo que Lisímaco e Melésias apresentavam-se enquanto herdeiros de uma nobre estirpe – filhos de ilustres figuras da história grega –; Nícias e Laques, por sua vez, obtinham de si mesmos o renome que gozavam, em vista de suas atuações frente à guerra do peloponeso. Logo, acreditamos que a análise histórica dos personagens tenha revelado o grau de consideração a cada qual atribuído; sobretudo, a partir de uma perspectiva bélica – não esqueçamos que a virtude a ser definida no diálogo foi a coragem –, de onde se origina parte da “nobreza” conferida aos personagens, seja em face das guerras pérsica, seja em face da guerra do peloponeso. Semelhante característica demonstrou-se de importância capital, na medida em que o contraste estabelecido, no contexto do diálogo, confere a Sócrates uma superioridade em face desses ilustres cidadãos.

Nesse sentido, percebemos o quanto a figura do filósofo foi focalizada a partir de vários prismas. Cada grupo de personagens conferiu a Sócrates a posse de uma virtude específica, a qual, por sua vez, manteve-se em consonância com a função exercida por eles no diálogo. Assim, Lisímaco – o filho não renomado de um homem ilustre e cuja preocupação, no decorrer do diálogo, converge para a educação administrada aos filhos – não hesita em atribuir a Sócrates as qualidades que lhe faltam, além de crê-lo como o único capacitado para a educação dos jovens. No mesmo sentido, Laques e Nícias – expoentes da oposição **lógos-égon** – visualizam em Sócrates a virtude da qual se fazem representantes: Nícias elogiando-o em virtude do **lógos**; e Laques em face de suas ações. De modo que, somente Sócrates apresente-se como portador do ideal grego de harmonia entre o discurso e a ação.

Nesse ínterim, não nos escapou, apesar de sua tímida aparição, a admiração dos jovens para com aquele homem. Ainda aqui, percebeu-se que o *Laques* apresenta uma convergência entre representantes de três faixas etárias distintas, e todas elas vislumbram Sócrates como um homem dotado de virtude. Evidentemente, um leitor de Platão não perderia de vista o contraste estabelecido entre a consideração despendida por esses ilustres personagens e as acusações que condenaram o filósofo à cicuta. Pois, por um lado, se, na *Apologia*, os promovedores das antigas acusações perdem-se anônimos mediante uma multidão sem rosto; por outro lado, no *Laques*, aqueles que louvam a conduta de Sócrates podem ser “belamente” identificados, são eles: o filho de Aristides o Justo; o homem de estado responsável pela paz de 421; o filho do notório Tucídides, adversário de Péricles – o grande responsável pela guerra do Peloponeso; e o comandante, morto em batalha, Laques.

Outro fator que se fez manifesto no texto, tomou assento na crítica dirigida ao procedimento democrático-judiciário ateniense, cuja primazia versa pela persuasão e não pela busca da verdade; ao que o método dialético, exposto por Nícias e aplicado por Sócrates, apresentou-se como substituto. Distinção que percorre o **corpus platonicum** e coaduna com o interesse do autor em delimitar a prática filosófica daquela própria à retórica.

Enfim, várias foram as nuances estabelecidas no interior da contextualização dramática do *Laques*; todavia acreditamos que o contraste estabelecido entre Sócrates e todos aqueles ilustres personagens seja o ponto alvo do diálogo. O que significaria semelhante fato para os contemporâneos de Platão? O que intentaria Platão ao fazer a figura de Sócrates ofuscar a nobreza de Lisímaco, a posição do

homem de estado Nícias? De fato, não seria difícil imaginar o respaldo que o **lógos** desses ilustres homens encontrariam em Atenas, sobretudo, após o desastroso desfecho da guerra do Peloponeso.

Realmente, não conseguimos ler as páginas deste diálogo sem vislumbrar, a partir de uma gama de prismas, o intento de um processo apologético em andamento; uma reabilitação paulatina e propedêutica da imagem de Sócrates perante à **pólis** que, injustamente, o condenara.

Destarte, uma vez expostas as argumentações que sustentam as duas hipóteses téticas de nosso texto, caminhamos, finalmente, para o último ponto destas linhas. Contudo, peço-vos mais um instante de atenção, ó ilustres leitores, pois ainda pareço escutar duas últimas questões – postas na epígrafe dessa dissertação – a ecoar por entre nossas argumentações. Assim, esqueçamos, por um instante, os anacronismos e levemo-las até os ouvidos de Platão; de modo que, juntamente com Sartre, perguntemos-lhe: “com que finalidade você escreve? Em que empreendimento você se lançou e por que necessita ele do recurso à escrita?”

Ora, no que tange à primeira das questões, acreditamos que a mesma tenha sido suficientemente esboçada no correr deste texto. Porém, uma resposta à segunda questão traz-nos à luz um argumento novo, ainda não mencionado, resguardado para os que não tenham desistido em meio a essa longínqua travessia.

Por um lado, consideramos fracassada uma das partes da defesa esboçada na *Apologia* – explicitamente aquela dirigida às mais antigas acusações –; fracasso esse oriundo da impossibilidade metodológica suscitada pela ausência de

interlocutores e, por conseguinte, do impedimento de realização da **erótesis**. Por outro lado, vislumbramos nos contextos dramáticos de alguns textos – entre eles o *Laques* – um propósito apologético, ou seja, um empreendimento de extensão da defesa feita na *Apologia*. Nesse ínterim, no intento de suprir as carências metodológicas do *ἔλεγχος* em face das calúnias levantadas contra Sócrates, Platão lançaria mão de um recurso dramático para rebater semelhantes acusações.

Um ponto interessante das antigas acusações encontra-se na vinculação de sua origem com a representação das *Nuvens* de Aristófanes. Consoante Sócrates: “Depois, esses acusadores são muitos e desde muito tempo estão a [me] acusar. (...) E de tudo, o mais absurdo é não [se] saber dizer nem mesmo os nomes deles, exceto aconteça haver [entre eles] algum comediógrafo” (*Apol.*, 18c-d). Logo, se a impossibilidade de refutação – “nem é possível trazer aqui a tribunal, nem refutar nenhum deles” (18d) – ampara-se na indefinição quantitativa e qualitativa dos acusadores, isto é, daqueles que veiculavam tais boatos; certamente, Aristófanes constitui uma exceção.

Ora, meu caro leitor, Sócrates, ao vincular a origem de suas calúnias aos boatos decorrentes da representação das *Nuvens*, institui como causa para as mesmas a representação de uma obra literária; cuja repercussão – durante vinte e cinco anos – consolidou as acusações que o levariam à morte. Nesse ínterim, Platão, ao intentar reabilitar a figura de Sócrates – nos contextos dramáticos de seus diálogos – apresentaria, por sua vez, uma defesa impressa em outro gênero literário; que, por séculos, prestar-se-ia a reabilitar a imagem do mestre injustiçado. Assim, perante a impossibilidade de aplicação do *ἔλεγχος*, um outro recurso ter-se-ia

apresentado a Platão; um empreendimento de refutação que se situaria em um mesmo plano das acusações lançadas contra Sócrates. Nessa perspectiva, acreditamos responder a segunda questão de nossa epígrafe.

Destarte, estar-se-ia em face de um embate entre gêneros literários distintos – o que, de fato, não se apresentaria de todo estranho a uma civilização tão fortemente embebida pela arte dramática –, uma contenda que contaria: de um lado, com a acusação representada na comédia de Aristófanes; de outro, com a defesa apresentada nos diálogos filosóficos de Platão. Quem haveria vencido esse duelo entre gêneros literários?

Basta-nos, para tanto, conferir a imagem com que Sócrates caminha pela tradição.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### I -Edições e traduções dos diálogos de Platão.

PLATON. *Oeuvres Complètes*. Tradução e notas por L. Robin. Paris: Gallimard, 1950.

\_\_\_\_\_. *Defesa de Sócrates*. Tradução por J. Bruna. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Sofista*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Laques*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1980. (Coleção Amazônica).

\_\_\_\_\_. *Defensa de Sócrates*. Texto anotado por Manuel Fernández-Galiano. 2 ed. Madrid: Gredos, 1985.

\_\_\_\_\_. *Laches*. Tradução por W. R. M. Lamb (bilíngüe). London: Havard University Press, 1990. 2 v. (obras completas).

\_\_\_\_\_. *Gorgias*. Traduction, introduction et notes pour Monique Canto-Sperber. Paris: Flammarion, 1993.

\_\_\_\_\_. *Apologie de Socrate, Críton*. Traduction, introduction et notes pour Luc Brisson. Paris: Flammarion (G. F.), 1997.

\_\_\_\_\_. *Górgias*. Tradução de Manoel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1997.

\_\_\_\_\_. *Lachès, Euthyphron*. Introdução, tradução e notas por L.-A. Dorion. Paris: Flammarion, 1997.

\_\_\_\_\_. *Laques*. Tradução, introdução e notas por J. C. Ruiz, E. L. Iñigo e C. G. Gual. Madrid: Gredos, 1997. 1 v (obras completas).

PLATÃO. *O Banquete*. Tradução introdução e notas por José Cavalcante de Souza. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

\_\_\_\_\_. *Mênon*. Tradução de Maura Iglesias. Rio de Janeiro: PUC; Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. *Laques*. Tradução, introdução e notas por F. Oliveira. Lisboa: Edições 70, [19--].

\_\_\_\_\_. *Eutífron*. Tradução de Márcio Pugliesi e Edson Bini. 4 ed. São Paulo: Hemus, [19--].

## **II – Outros autores antigos.**

ANTIPHON. *Discours*. Trad. Louis Gernet. Paris: Les Belles Lettres, 1954.

ARISTÓFANES. *As Nuvens*. Tradução e notas por G. M. R. Starzynski. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os Pensadores).

ARISTÓFANES. *As Vespas*. Tradução, introdução e notas por M. G. Kury. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000 (Comédia Grega).

ARISTÓTELES. *The Works of Aristotle*. J. A. Smith e W. D. Ross. Oxford, 1908-1952. 12v.

\_\_\_\_\_. *A constituição de Atenas*. Tradução e comentários de Francisco Murari Pires. São Paulo: Hucitec, 1995.

\_\_\_\_\_. *Órganon*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2005. (Série Clássicos Edipro).

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Edson Bini. 2 ed. São Paulo: EDIPRO, 2007. (Série Clássicos Edipro).

CÍCERO. *De l'orateur*. Trad. François Richard. Paris: Librairie Garnier Frères, s.d.

DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução, introdução e notas por M. G. Kury. Brasília: UNB, 1988.

ESQUINES. *Discursos. Testimonios y cartas*, Introducciones, traducción y notas de José María Lucas de Dios. Madrid: Gredos, 2002.

HERÓDOTO. *História*. Tradução, introdução e notas por M. G. Kury. Brasília: UNB, 1985.

ISÓCRATES. *Discursos*. Tradução por J. M. Guzmán Hermida. Madrid: Gredos, 1979. 2 v.

LYSIAS. *Discours*. Trad. Louis Gernet et Marcel Bizos. Paris: Les Belles Lettres, 1955.

PLUTARCO. *Vidas Paralelas*. [S.l. : s.n.], [19- ?]. <[www.dominiopublico.gov.br](http://www.dominiopublico.gov.br)>.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução, introdução e notas por M. G. Kury. 2 ed. Brasília: UNB, 1986.

XENOFONTE. *Memoráveis*. Tradução por L.R. de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Recuerdos de Sócrates; Económico; Banquete; Apología de Sócrates*. Introducciones, traducciones y notas de Juan Zaragoza. Madrid: Gredos, 1993. (Biblioteca Clásica Gredos).

### **III – Obras de referências.**

BAILLY A. *Dictionnaire Grec Français*. 4. ed. Paris: Hachette, 2000.

BRISSON L.; PRADEAU J.F. *Le vocabulaire de Platon*, Paris 1998.

BRISSON L.; IOANNIDI H. “Platon 1958-1990”, *Lustrum* 20, 1977; 25,1983; 30, 1988; 34, 1992. “Platon 1980-1985”, *Lustrum* 30 (1988), p. 11-285. “Platon 1985-1990”, *Lustrum* 34 (1992), p. 7-330.

BRISSON L. “Platon 1958-1975”, *Lustrum* 20 (1977), p. 5-304. “Platon 1975-1980”, *Lustrum* 25 (1983), p. 31-320.

\_\_\_\_\_. *Platon 1990-1995: Bibliographie*. Coll. de Frédéric Plin . Paris: Vrin, 1999.

CHERNISS, H.F. "Plato (1950-1957)", *Lustrum* 4 (1959) 5-308; 5 (1960) 323-648.

#### **IV – Literatura crítica e textos modernos.**

BENOIT, A. H. R. *Tetralogia dramática do pensar*. Campinas: [s. n.], 2004.

BLANCHÉ, R. *História da Lógica de Aristóteles a Bertrand Russel*. Tradução por A. J. P. Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes: Edições 70, 1985.

BRUNS, I. *Das literarische Porträt der Griechen in fünften und vierten Jahrhundert*. Berlim: Hertz, 1896.

CANTO-SPERBER, M. Le premier philosophe de la connaissance. In: *Philosophie Grecque*. [Paris]: PUF, 1997, p. 205-215.

CAPPELLETTI, A.. *Laques: la dialéctica del coraje*. Rev. Filosofía del Universidad Costa Rica. Costa Rica, v. 32, XXXII (77), p. 71-80, 1994.

DIXSAUT, Monique. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001.

\_\_\_\_\_. "Refutation et dialectique". *Agonistes Essays in honour of Denis O'Brien*. Burlington: Ashgate, 2005, p. 9-43.

DORION, L. A. La subversion de l'*elenchos* juridique dans l'*Apologie de Socrate*. *La Revue Philosophique de Louvain* 88, p. 311-344, 1990.

\_\_\_\_\_. *Compreender Sócrates*. Tradução de Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2006.

GOLDSCHMIDT, V. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. Tradução por D. D. Macedo. São Paulo: Loyola, 2002.

GONZALES, Francisco J. *Dialectic and dialogue: Plato's practice of philosophical inquiry*. Evanston, Ill. : Northwestern University Press, 1998.

GRISWOLD, C. (org.). *Platonic writings platonic readings*. Nova York/Londres: [s. n.], 1988.

GROTE, G. *Plato and the Other Companions of Sokrates*. Londres: J. Murray, 1865-1870. 4 v.

GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la Filosofía Grieca* Tradução para o espanhol por A. V. Campos e A. M. González. Madrid: Gredos, 1990. 6 v.

HIRZEL, S. *Der dialog: Ein literarhistorische Versuch*. Leipzig, 1985.

HYLAND, D. A. *Finitude and transcendence in the platonic dialogues*. Albany, 1995.

JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução por A. M. Parreira São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KAHN, C. H. Plato's methodology in *Laches*. *Revue Internationale de Philosophie* 40, p. 7-21, 1986.

\_\_\_\_\_. Vlasto's Sócrates. *Phronesis*. v. XXXV, n. 11/12, p. 233-258, 1992.

\_\_\_\_\_. *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

LA PEÑA, P. B. De. *La Estructura del Diálogo Platónico*. Madrid: [S. n.], 1984.

LABORDERIE, J. *Le Dialogue platonicien de la maturité*. Paris: Les Belles-Lettres, 1978.

MAGALHÃES-VILHENA, V. de. *O Problema de Sócrates*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992.

MATOS JUNIOR, F. A. A limitação do **elenchos** e sua implicação na defesa de Sócrates conforme à Apologia de Platão. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, jul./dez. 2007. No prelo.

MÉRON, E. *Les idées des interlocuteurs de Sócrates dans dialogues platoniciens de jeunesse*. Paris: J. Vrin, 1979.

MOSSÉ, C. *Les institutions grecques*. Paris: Armand Colin, 1967.

MOSSÉ, C. *Atenas: A História de uma Democracia*. 2 ed. Tradução por João B. da Costa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

\_\_\_\_\_. *O Processo de Sócrates*. Tradução por A. Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

\_\_\_\_\_. *Politique et Société em Grèce ancienne: Le "modèle athénien"*. [S. l.]: Aubier, 1995.

MOSSÉ, C.; SCHNAPP-GOURBEILLON, A. *Síntese de História Grega*. Tradução de C. Carreto. Lisboa: ASA, 1994.

NIETZSCHE, Friedrich. *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*. Traduction pour O. Berrichon-Sedeyn. Combas: Editions de l'eclat, 1991.

PLEBE, A. *Breve História da Retórica Antiga*. Tradução e notas por G. N. M. de Barros. São Paulo: EPU: USP, 1978.

PRESS, G. *Who speaks for Plato? Studies in platonic anonymity*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishing, 2000.

REBOUL, O. *Introdução à Retórica*. Tradução por I. C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

SARTRE, J. P. *Que é a Literatura ?* Tradução de Carlos Felipe Moisés. 3. ed. São Paulo: Ática, 2004.

STOKES. *Plato's Socratic Conversations. Drama and Dialectic in Three Dialogues*. London: [S. n.], 1986.

TEJERA, V.; HART, R. E. (org.). *Plato's dialogues: the dialogical mode*. Nova York: Levinson, 1997.

TRABATTONI, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*. Tradução de Fernando Rey Puente e Roberto Bolzani. São Paulo: Discurso Editorial; Ilhéus: Editus, 2003.

VIDAL-NAQUET, P. *La Démocratie Grecque Vue D'Ailleurs: Essais d'historiographie ancienne et moderne*. [Paris]: Flammarion, 1990.

VLASTOS, G. The Socratic Elenchus. *The Journal of Philosophy*. v. 79, n. 11, p. 711-714, 1982.

\_\_\_\_\_. *Socrates: Ironist and Moral Philosophes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

\_\_\_\_\_. *Socratic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

\_\_\_\_\_. Sócrates. In CANTO-SPEBER. *Philosophie Grecque*. Paris: PUF, 1997. p. 123-144.

VOLTAIRE. *Tratado sobre a Tolerância*. Tradução de Antônio Geraldo da Silva. São Paulo: Escala, [200-]. (Grandes Obras do Pensamento Universal).

## Apêndice A

### A problemática da unidade do *Laques*

Uma das principais preocupações colocadas pela crítica moderna, a respeito do *Laques*, consiste na questão sobre a unidade do diálogo. Como já aludido, a questão sobre a coragem somente se apresenta na metade da obra; o que levou a crítica moderna a apontar como sendo dois os objetos visados pelo presente diálogo, a saber: o problema da educação (*παιδεία*) e a definição da virtude em questão (*ἀνδρεία*). E como, após findar em aporia a questão sobre a virtude, tem-se um retorno ao problema inicial, a tradição crítica esforça-se por elucidar quais razões sustentam a existência de uma unidade entre as duas partes; e, qual a razão para um trato tão pormenorizado no que diz respeito à questão inicial posta nesse diálogo. Nesse sentido, três foram as principais respostas levantadas pelos estudiosos modernos (DORION, 1997, p.74):

A primeira é a que se ampara na interpretação feita por O'Brien sobre a oposição entre *λόγος* e *ἔργον*. Na medida em que, embora Laques figure como representante do *ἔργον*, e Nícias encarne as dimensões do *λόγος*, a posse da coragem prescinde que ambos os domínios – o do *λόγος* e o do *ἔργον* – façam-se manifestos em um mesmo indivíduo. Todavia, no decorrer do diálogo, ambos os estrategos mostram-se em desequilíbrio quanto a essa condição – Laques pecando no que tange ao *λόγος* e Nícias no que tange ao *ἔργον* –; de modo que somente na

figura de Sócrates ambos os caracteres apresentem-se em consonância. Assim, como os elementos que indicam a existência de semelhantes caracteres estão dispostos por todo o diálogo, indicam os defensores dessa linha de interpretação que seria essa uma razão para assegurar a unificação das duas partes do texto.

Contudo, Dorion alerta para a insuficiência dessa teoria, uma vez que O'Brien – o primeiro a sinalizar para a contraposição entre *ἔργον* e *λόγος* como chave para o entendimento do *Laques* – nem mesmo havia disposto o diálogo em duas partes distintas. Além do que, a constatação desses elementos em nada resolve o problema da extensão do prólogo, nem sinaliza para uma solução explícita de ligação entre as duas partes.

A segunda hipótese para a solução do problema – desenvolvida por Kahn, mas já sugerida por Sprague, (DORION, 1997, p.69) –, propõe a leitura do *Laques* como “introdução pragmática” aos diálogos de juventude. Dessa forma, o problema da articulação entre ambas as questões não se encontraria no interior do próprio texto, mas na relação que esse mantém com os outros diálogos de juventude. Desse modo, a extensão da primeira parte do diálogo dever-se-ia à intenção de Platão em realizar uma introdução para suas obras, ao menos para aquelas cujo foco gira em torno da definição das virtudes. Um dos elementos que susteriam a hipótese em questão figura no fato de que, no *Laques*, o princípio da prioridade da definição (184e-190d) encontra-se em sua forma mais longa e elaborada; e como vários outros textos farão alusão a ele – *Ménon*, *Cármides* (159a), *Eutífron* (6d-e), *Lísis* (223b) e *República* (I 354b) –, embora não o definam pormenorizadamente, sugere-se que o fato se dê por conta de sua anterior apresentação no *Laques*. Propõe-se, nesse viés,

uma classificação cronológica para a redação do primeiro grupo de diálogos, a saber: *Laques*, *Cármides*, *Eutífron*, *Protágoras*, *Ménon*, *Lísis* e *Eutidemo*; suprimindo-se outros tantos como: *Apologia*, *Críton*, *Íon*, *Górgias*, *Hípias Maior*, *Menexeno* e *Crátilo*.

Ainda concorde com Dorion, a insustentabilidade da presente hipótese deve-se a duas principais razões. Em primeiro lugar, afirma-se que a redação do *Protágoras* é posterior ao *Laques*; contudo, sabe-se que a definição de coragem sustentada por Nícias (194c–200a) já havia sido, outrora, sustentada pelo próprio Sócrates no *Protágoras* (349d–360e), de modo que, acredita Dorion, **a redação** do *Protágoras* deve ter sido realizada anteriormente à redação do *Laques*. Os defensores da hipótese apresentada sustentam, por esses motivos, que a definição do *Protágoras* constitui um desenvolvimento da já feita por Nícias<sup>209</sup>. Todavia, a análise crítica dos textos dispõe-se a sustentar o contrário, o que pode ser percebido pela própria afirmação de Nícias (194d): “Muitas vezes te ouvi dizer que cada um de nós é bom naquilo em que é sabedor, e mau naquilo em que é ignorante”<sup>210</sup>; apresentando sua definição na seqüência (194e). Assim, da forma que Nícias apresenta a sua definição, ela se coloca como sendo um eco da já apresentada por Sócrates no *Protágoras*, sobretudo pelas alusões feitas no diálogo que conferem a Nícias a posse de um conhecimento do agir socrático. Por outro lado, segundo alguns comentadores<sup>211</sup>, a definição de Nícias parece constituir uma correção e uma ratificação da pronunciada no *Protágoras*. Em segundo lugar, o *Laques* desenvolve

---

<sup>209</sup> A definição sustentada para o que seja a coragem é o conhecimento do que inspira medo ou confiança.

<sup>210</sup> Trata-se de uma doutrina tipicamente socrática e recorrente nos diálogos de Platão. Para formulações muito próximas veja-se *República* (I 349e) e *Primeiro Alcibíades* (125a-b).

<sup>211</sup> Entre eles Devereux, Vlastos e Dorion, (DORION, 1997, p. 70, n. 99).

uma crítica à tese da virtude-ciência, sustentada por Sócrates em vários outros diálogos de juventude – dentre os quais o próprio *Protágoras*. Logo, seria estranha a sustentação de uma tese já criticada anteriormente à sua formulação.

Não se pode, contudo, passar despercebida a confusão realizada pela tradição crítica, justamente por ignorar em sua análise a dimensão de uma cronologia da *léxis*. Ora, como visto, um dos motivos que levaram os comentadores a sustentar a anterioridade da redação do *Protágoras* em relação àquela do *Laques* ancora-se em uma asserção feita por Nícias (194d-e), na qual o general remete sua definição de coragem a preceitos anteriormente sustentados por Sócrates; e como, no *Protágoras*, definição idêntica é sustentada pelo filósofo, a tradição crítica não hesitou em promulgar a anterioridade da redação deste último diálogo em relação ao primeiro. Todavia, ó perspicaz leitor, o erro apresenta-se patente: confunde-se a temporalidade da *léxis* com aquela da *poiésis*. Ora, de fato, a passagem de Nícias (194d-e) faz-se suficiente para determinar a anterioridade do *Protágoras*; porém, exclusivamente em uma dimensão da *léxis*, nunca em uma da *poiésis*<sup>212</sup>. Assim, na interioridade dramática assumida no **corpus**, o *Protágoras* – cuja discussão dá-se por volta de 433-432, conforme posto pela menção à idade de Alcibíades –, realmente, antecede o *Laques* – cuja cena, conforme já dito, data entre os anos de 424-418. Agora, não se depreende de semelhante fato nenhum elemento que autorize estabelecer uma cronologia para a ordem de redação desses dois diálogos; para isso, é preciso que a tradição crítica estabeleça outros elementos e renuncie – de uma vez por todas – a sustentar o erro em que atualmente encontra-se.

---

<sup>212</sup> O que atesta a importância de uma análise da perspectiva da *léxis* para a compreensão do **corpus** do autor.

A terceira interpretação<sup>213</sup>, para a questão sobre a unidade das partes do diálogo, sustém que o tema central da obra é a educação (*παιδεία*) – sendo-lhe a definição de coragem uma questão subordinada –, na medida em que a interpretação tradicional, de que o tema do diálogo é a definição da coragem, não consegue efetivar um liame entre a primeira e a segunda questão debatida. Semelhante argumentação assevera como princípio o fato de que a escolha da coragem (*ἀνδρεία*) não se faz necessária para a verdadeira discussão em questão, isto é, para a discussão sobre a eficiência da hoplomaquia para a educação (DORION, 1997, p. 41-42 e 71-74). De modo que, embora Sócrates considere a posse da virtude como meio mais eficaz para melhorar a alma dos jovens, a escolha da *ἀρετή* a ser aprendida não se dá por uma relação de necessidade. Em outras palavras, qualquer que fosse a escolha realizada – recaísse ela sobre a piedade (*ἔσσιος*), a justiça (*δίκη*), a amizade (*φιλία*)... – o **télos** alcançado seria o mesmo. Assim, a questão da educação e a escolha de um mestre adequado seriam o tema para o qual está voltado o diálogo; visto que, uma vez apresentado na introdução e retomado na conclusão, esse tema constituiria um fio condutor – nesse sentido a definição da coragem dar-se-ia enquanto possibilidade, ou seja, como uma possível forma de realizar o projeto da educação: o melhoramento das almas.

Quanto à última interpretação, primeiramente, cabe salientar que a asserção de que não existe nenhuma necessidade intrínseca ao diálogo que estabeleça a

---

<sup>213</sup> Acolhida pelo próprio Dorion – autor utilizado para a contextualização histórica dessa problemática – e por outros como Saisset, Kohák, Buford e Nichols (DORION, 1997, p. 72, n. 104).

coragem (*ἀνδρεία*) como a virtude a ser debatida – podendo a mesma ser substituída por qualquer outra sem maiores dificuldades – faz-se, no mínimo, duvidosa. Ora, na medida em que os principais interlocutores do *Laques* são renomados generais atenienses, na medida em que a preocupação de Lisímaco e Melésias – filhos de ilustres militares atenienses – pela educação dos filhos conduzem-nos, em primeira instância, para a averiguação de uma técnica guerreira (hoplomaquia), todos os motivos do diálogo convergem para a virtude presente. De fato, para sustentar que qualquer outra virtude – como a piedade, a justiça ou a amizade – poderia substituir sem ônus a coragem, seria preciso ignorar toda a contextualização dramática, todo o esforço despendido pelo autor em situar a discussão filosófica no interior de uma situação específica. Ora, conforme visto na presente dissertação, semelhante posição não se apresenta viável.

Por outro lado, a presente dissertação assume outra opinião perante o “problema da unidade do *Laques*”, a saber: a posição de que não existe um problema de unidade do *Laques*. De fato, semelhante problema somente toma vida caso admita-se uma cisão, no interior do texto, entre um propósito filosófico e um propósito não-filosófico; por exemplo, como o faz Goldschmidt, uma distinção entre questão inicial (não filosófica) e questão prévia (filosófica). Nesse sentido, de fato, a extensão dedicada à questão da educação no diálogo, assim como seu retorno ao final do mesmo, far-se-ia intrigante. Contudo, de uma perspectiva dramática, considerando-se o *Laques* em seu todo – como e enquanto diálogo – nenhuma

perplexidade aparece, nenhum incômodo surge, todo o problema desvanece.

Portanto, o “problema da unidade do *Laques*” assume o posto de um falso problema.

## APÊNDICE B

### Uma possível aproximação com o discurso retórico

Como já se faz patente ao leitor, a presente dissertação visualiza um intuito apologético disseminado pelos contextos dramáticos dos diálogos de Platão – no caso especificamente aqui analisado, naquele do *Laques*. De modo que, longe de constituírem um reflexo da magnitude literária de seu autor, os contextos dramáticos de tal **corpus** possuiriam a intenção de reabilitar a figura do mestre injustiçado,(;) isto é, a partir de um encômio da figura socrática, realizar-se-ia uma verdadeira defesa póstuma para as acusações que levaram o filósofo à cicutu.

E uma vez que o referido propósito apologético funda sua consecução em um domínio da escrita, apresenta-se de bom grado investigar os recursos utilizados por Platão para cumprir seu intento. Nesse ínterim, faz-se interessante notar que os recursos utilizados pelo autor, para a formulação dos contextos dramáticos de suas obras, identificam-se fortemente com um gênero de discurso existente na época, e, posteriormente, teorizado por Aristóteles, a saber: o discurso epidíctico (*επιδείκτικος*)<sup>214</sup>. Tentar-se-á, então, estabelecer alguns paralelos entre esse

---

<sup>214</sup> Aristóteles foi o primeiro a efetivar uma sistematização dos discursos retóricos, classificando e apontando elementos que devem ser observados em um discurso por seu orador, a fim de que o mesmo possa realizar de forma bem sucedida o seu intento. Nesse propósito, o estagirita dividiu em número de quatro as partes necessárias para que um discurso não se faça vazio, a saber: a invenção (*εὑρεσις*), que consiste na busca dos argumentos e seus respectivos meios de persuasão; a disposição (*ταχύς*), que diz respeito

gênero discursivo e alguns recursos utilizados por Platão na construção do *Laques*<sup>215</sup>.

Segundo Aristóteles, o público alvo a ser atingido por um discurso epidíctico verifica-se nos espectadores, isto é, toda a sorte daqueles que assistem a discursos de aparato, tais como os elogios, as orações fúnebres, entre outros. Assim, constitui como próprio do caráter de tal discurso a “censura” e o “elogio” (*Retórica*, 1358b, 12); sendo que, salienta o peripatético, na maior parte das vezes, sua aplicação é realizada em face de elogios de louvor, seja de homens particulares, de determinada categoria (mortos de guerras), ou mesmo de toda uma cidade, etc. Aristóteles identifica, também, uma temporalidade específica ao uso de cada um dos três gêneros retóricos. Nesse sentido, faz-se próprio ao discurso epidíctico a focalização do tempo presente – embora se possam extrair para sua consecução, por meio da memória, argumentos do passado, assim como realizar conjecturas em relação ao futuro (1358b, 17) –, uma vez que o propósito almejado é elevar nos espectadores a admiração pelo objeto louvado, assim como, ressaltando seu caráter nobre (*καλόν*), efetivar a valorização dos elementos particulares do indivíduo ou do objeto em foco.

---

à ordenação argumentativa que será adotada no plano do discurso; a elocução (*λέξις*), que tange ao estilo em que se efetivará a redação escrita; e, por fim, a ação (*ὑπόκλισις*), elemento regulador do modo de proferição do discurso e dos recursos utilizados para o mesmo – efeitos mímicos, gestuais, entonação vocal, etc. São esses os quatro *ἔργα* a ser cumpridos por um orador e que, por sua vez, constituem também os quatro grandes momentos da *Retórica*. Todavia, segundo Aristóteles, a aplicação de cada um desses momentos não se faz aleatória, uma vez que é preciso respeitar o gênero do discurso a que se está a referir, na medida em que cada qual deles destina-se a um auditório específico, os quais, por sua vez, são divididos em número de três: o judiciário, o deliberativo (político) e o epidíctico.

<sup>215</sup> Cabe salientar que a presente apresentação não possui o expediente de uma análise comparativa entre a *Retórica* e os recursos utilizados na contextualização dramática dos diálogos de Platão. Quando muito, possui-se aqui, unicamente, um intento de “apontar” possíveis vinculações que, talvez, façam-se dignas de serem, outrora, pesquisadas.

O até agora aludido já se faz suficiente para vincular os caracteres do gênero epidíctico com o objeto do diálogo analisado, uma vez que Platão propõe-se demonstrar aos expectadores de seu tempo – isto é, aos seus contemporâneos – como os caracteres de seu mestre convergem para os valores dignos de louvor, utilizando para tal de elementos retirados do passado daquele<sup>216</sup> e explicitados no presente por cada um dos personagens – pense-se nas diversas *ἀρεαί* ressaltadas por cada um deles. Em suma: procurando reabilitar a figura do mestre injustiçado, Platão realiza no elogio da **persona** de Sócrates procedimentos que equivalem aos objetivos almejados por aqueles que compunham discursos epidícticos.

Além da semelhança no que tange ao objetivo final, outros paralelos podem ser estabelecidos entre o modo como se efetiva o referido gênero discursivo e a construção dramática do *Laques*. Concorde Aristóteles, por sua expressão oratória, o gênero epidíctico era o que mais se prestava à forma escrita (1414a 18), uma vez que o tipo de argumentação a que recorre realiza-se por meio da ampliação (*αὐξησης*) (1368a 27), isto é, da intensificação da importância qualitativa dos fatos; os quais, por serem, na maior parte das vezes já conhecidos pelo público, devem ser ornados pelo orador, de modo a lhes confirmar um valor, ressaltando sua importância e nobreza (1368c 25). Pois, como atesta Racionero (1994, p. 582, n. 369), nesse gênero discursivo a persuasão não adota uma forma demonstrativa, mas sim a intensificação retórica dos fatos que constituem o objeto exaltado. Por isso a ênfase

---

<sup>216</sup> Tenha o leitor em mente o fato de que o momento dramático no qual os diálogos são inseridos recuperam uma temporalidade anterior àquela de sua própria consecução, por conseguinte, posteriores à morte do filósofo.

ao recurso da *αὐξήσις*, para mostrar que o aludido é belo e proveitoso, assim como procede da virtude e da sensatez da pessoa (ou objeto) em questão.

Por sua vez, a presença desse elemento da amplificação dos fatos salta aos olhos do leitor que procure constituir, através de Platão, um esboço da figura socrática.

Outra pontuação aristotélica que solidifica ainda mais essa convergência consiste na partição da narração (1416b 18), conforme bem define Racionero (1994, p. 572, n. 336):

Na oratória epidíctica, onde a *διήγησις κατὰ μέρος* [narração por partes] é objeto de particular aplicação, a vida da personagem de quem se faz o elogio é apresentada não segundo sua seqüência histórica, mas por grupos de virtudes (...)<sup>217</sup>.

Ora, semelhante afirmação não se identificaria plenamente com o exposto nos vários diálogos de Platão? No caso presente, tendo-se em conta o modo como as *ἀπειαί* socráticas são apresentadas no *Laques* – cada qual concernente a um personagem específico –, não se faria de fácil verificação a presença de tal característica no diálogo? A resposta apresenta-se por demais evidente, visto que na medida em que cada qual dos personagens presentes focaliza a figura de Sócrates a

---

<sup>217</sup> “En la oratória epidíctica, donde la *διήγησις κατὰ μέρος* es objeto de particular aplicación, la vida del personaje de quien se hace el elogio es presentada, no según su secuencia histórica, sino por grupos de virtudes (...).”

partir de uma *ἀρετή* específica, um dos modos pelo qual se poderia traçar um esboço de sua figura se daria justamente na junção dos elogios a ele dirigidos<sup>218</sup>.

Um outro ponto convergente do *Laques* com o discurso epidictico encontra-se na constituição do exórdio. Aristóteles o define como sendo o começo do discurso, a preparação do caminho a que se seguirá conseqüentemente (1414b 20). Essa preparação dos ouvintes (*ἀκροατῶν παρασκευή*) efetivada no discurso epidictico é comparada por Aristóteles (1415a 5) com a forma dos prelúdios esboçados pelos flautistas, na qual – para que se tenha uma boa harmonia entre suas partes – a música deve contar tanto em seu princípio como em seu término com uma mesma nota que lhe dê o tom<sup>219</sup>: ora, note-se que no mesmo sentido a “questão inicial” atua como nota de tom no diálogo, preparando o terreno em sua primeira ocorrência – no “contexto dramático” – e retornando no fim do mesmo de forma a selar o elo com a “questão prévia” anteriormente apresentada<sup>220</sup>. Nesse mesmo viés, o contexto dramático também serve de “preparação para os ouvintes”, por ser esse o momento em que os personagens expressam suas relações para com Sócrates; assim como

---

<sup>218</sup> Talvez se possa até pensar em uma repartição das *ἀρεταί* socráticas concorde com os diferentes diálogos de primeira época, isto é, cada qual evidenciando na *ἀρετή* buscada sua possível remissão a Sócrates. Tal como acontece no *Laques*, em que o leitor, embora submetido à aporia estabelecida, encontra-se inclinado, pelos discursos e pelos fatos, a buscar na figura de Sócrates a única personagem passível de fazer-se dotado da virtude em questão. Nesse sentido, talvez os diálogos funcionem como divisões de uma única narração, que vise, evidentemente, reabilitar a figura de Sócrates. Nessa medida a *διήγησις* constitui elemento “tão importante que há interesse em dividi-la segundo as questões. Os fatos que ilustram a coragem, os que ilustram generosidade, etc.” (REBOUL, 2000, P. 57).

<sup>219</sup> A nota final dos prelúdios (*τὸ ἠνδρόσιμον*) devia obedecer ao tom que lhe iniciava, a fim de que se pudesse assegurar um elo entre suas duas partes (RACIONERO, p. 559, n. 287).

<sup>220</sup> Semelhante identificação apresenta-se como excelente estratégia para corroborar a posição assumida pela presente dissertação no que tange ao problema da unidade do *Laques* (veja-se o anexo A), a saber: o problema de unidade das partes do diálogo somente existe caso ignore-se – e nesse sentido, menospreze-se – a construção dramática do mesmo; caso contrário, se a leitura realizada concedesse o devido valor a esse elemento de expressão do texto, toda a dificuldade dissolver-se-ia.

também se efetiva a preparação para a mudança metodológica, ou seja, expõe-se tanto os caracteres dos personagens – os quais vinculam-se diretamente à função por cada qual exercida – como se amplificam aqueles próprios ao filósofo.

Logo, são esses alguns traços do gênero epidíctico, apontados por Aristóteles na *Retórica*, que se evidenciam na construção do diálogo analisado. E embora o próprio autor não tenha estabelecido qualquer ligação entre esse gênero e sua utilização por Platão, pode-se verificar muitos de seus traços na construção dos diálogos. Assim, não se faz de todo inviável conjecturar que, na medida em que constituía o gênero oratório mais em voga nos tempos de Aristóteles (1413b, 1414a), Platão tenha possuído conhecimento de seu processo e o tenha também utilizado<sup>221</sup>.

Muito já se questionou na modernidade sobre o gênero epidíctico – em face aos dois outros discursos, judiciário e deliberativo, de caráter bem mais persuasivo – ser de fato um discurso retórico. Ou seja, enquanto o discurso judiciário visa acusar ou defender, de modo a inclinar os jurados para uma direção específica e o deliberativo visa aconselhar ou desaconselhar uma assembleia sobre uma resolução futura, o epidíctico concentra-se em louvar ou censurar as virtudes particulares de alguém ou de uma coisa determinada. Seria, assim, também ele um gênero retórico?

---

<sup>221</sup> Outros textos de Platão comportam a utilização de recursos epidícticos. Somente para citar outro – mais diretamente relacionado com a pesquisa – Sócrates, nas primeiras linhas da *Apologia* (17 b **et seq.**), diz não ser um orador, de forma que se encontra impossibilitado de falar como convém em um julgamento, pedindo, assim, desculpas aos ouvintes pelo mau orador que é; todavia, posteriormente, realiza o filósofo uma magnífica defesa de uma perspectiva judiciária. Ora, no mesmo sentido, Aristóteles descreve como próprio do gênero epidíctico (1415b) a alusão direta do interlocutor para com a afirmação de não saber fazer aquilo que se fará em seguida, e de igual modo o pedido de desculpas direcionado à platéia – o qual visa incliná-la emocionalmente para sua causa.

Perelman e Tyteca (1976, § 11, 12 **apud** REBOUL, 2000, p. 46) respondem à questão demonstrando que o gênero epidíctico é persuasivo a longo prazo, na medida em que versa sobre um problema que não carece de solução imediata. Nesse sentido, embora ele não dite uma escolha determinada, pode orientar escolhas futuras, o que lhe confere um caráter pedagógico (no antigo e bom sentido do termo).

Do mesmo modo, o propósito de Platão em reabilitar a figura de Sócrates não se dá em face de uma causa que precisa de solução imediata; pelo contrário, quando se apresenta, o processo já ocorrera e sua sentença já fora cumprida. Platão, portanto, visava um projeto propedêutico quando procurou demonstrar como a imagem de Sócrates (e por extensão do filósofo) fazia-se distinta daquela pela qual fora ele condenado. O que pode, ao menos aqui, ser verificado no *Laques*, por meio da análise dos personagens, que longe de constituírem-se como meros figurantes, desempenham papéis específicos na obra; de modo que a partir deles são tecidos os mais belos elogios a Sócrates – o qual é coroado como um exemplo a ser seguido. Assim, em um mesmo intento, conseguiu Platão demonstrar à **pólis** tanto o erro que a mesma cometera quanto solidificar suas esperanças futuras – eis o caráter pedagógico – de que semelhante erro não se fizesse recorrente.

Por fim, talvez uma passagem do *Laques* faça-se bem significativa nesse momento, na medida em que pode ser representativa dos propósitos de Platão ao elaborar a construção dramática desse diálogo. Trata-se de um discurso atribuído ao renomado Lisímaco (181b):

Ó Sócrates, que belo é o elogio com que agora estás a ser exaltado por homens dignos de todo o crédito, e particularmente no domínio que eles elogiam! Pois fica sabendo que estou contente por ouvir que tens bom nome.

Cabe, por fim, salientar o grau de estima que comportaria a presente investigação, visto que uma vez verificada semelhante aproximação – isto é, caso demonstrasse-se procedente a hipótese de que Platão utilizou-se de um discurso epidíctico na composição do contexto dramático de alguns diálogos – a consequência que se seguiria seria das mais interessantes e frutíferas, a saber: Platão – no intuito de realizar uma defesa póstuma do mestre – não hesitaria em utilizar como instrumento para a mesma um recurso de cunho retórico, isto é, próprio daquela mesma prática da qual tantas vezes esforçou-se por afastar Sócrates e, por conseguinte, toda a Filosofia.