



FÁBIO AMORIM DE MATOS JÚNIOR

O TRATAMENTO DA IMPIEDADE NO CONTEXTO
DRAMÁTICO DO “EUTÍFRON”: UM PASTICHE DAS
“NUVENS” COMO EXTENSÃO DA “APOLOGIA DE
SÓCRATES”

CAMPINAS
2013



**Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas**

FÁBIO AMORIM DE MATOS JÚNIOR

O TRATAMENTO DA IMPIEDADE NO CONTEXTO
DRAMÁTICO DO “EUTÍFRON”: UM PASTICHE DAS
“NUVENS” COMO EXTENSÃO DA “APOLOGIA DE
SÓCRATES”

Orientador: Prof. Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit

Tese de doutorado apresentada ao Programa de
Pós-graduação em Filosofia do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da Universidade
Estadual de Campinas, para obtenção do título
de Doutor em Filosofia.

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA
PELO ALUNO FÁBIO AMORIM DE MATOS JÚNIOR, E ORIENTADA PELO
PROF. DR. ALCIDES HECTOR RODRIGUEZ BENOIT.
CPG, ___/___/___

CAMPINAS
2013

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR
CECÍLIA MARIA JORGE NICOLAU – CRB8/3387 – BIBLIOTECA DO IFCH
UNICAMP

M428t	<p>Matos Júnior, Fábio Amorim de, 1980- O tratamento da impiedade no contexto dramático do “Eutífron”: um pastiche das “Nuvens” como extensão da “Apologia de Sócrates” / Fábio Amorim de Matos Júnior. -- Campinas, SP : [s. n.], 2013.</p> <p>Orientador: Alcides Hector Rodriguez Benoit. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p>1. Sócrates. 2. Aristófanes. As Nuvens. 3. Platão. Eutífron. 4. Platão. Apologia de Sócrates. 5. Filosofia antiga. 6. Grécia – Religião. I. Benoit, Alcides Hector Rodriguez, 1951- II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.</p>
-------	---

Informação para Biblioteca Digital

Título em Inglês: Treatment of impiety in the dramatic context of the
“Euthyphron”: a pastiche of “Clouds” as a extension of the “Apology of
Socrates”

Palavras-chave em inglês:

Philosophy, Ancient

Greece - Religion

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Doutor em Filosofia

Banca examinadora:

Alcides Hector Rodriguez Benoit [Orientador]

Gabriele Cornelli

Luisa Severo Buarque de Holanda

Maria Carolina Alves dos Santos

Márcio Augusto Damin Custódio

Data da defesa: 04-06-2013

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



UNICAMP

A comissão Julgadora dos Trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, em sessão publica realizada em 04 de Junho de 2013, considerou o candidato Fábio Amorim de Matos Júnior *APROVADO*

Este exemplar corresponde à edição final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit

Dr. Gabriele Cornelli

Dr.ª Luisa Severo Buarque de Holanda

Dr.ª Maria Carolina Alves dos Santos

Dr. Márcio Augusto Damin Custódio

Para Yasmim Sócrates

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Prof. Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit, pelo aceite, orientação, compreensão e inspiração interpretativa.

Aos membros da banca, Prof. Dr. Gabriele Cornelli, Prof. Dr. João Quartim de Moraes, Prof. Dr. José Gonzalo Armijos Palacios, Prof. Dr. José Jivaldo Lima, Prof^a. Dr^a. Luisa Severo Buarque de Holanda, Prof^a. Dr^a. Maria Carolina Alves dos Santos e Prof. Dr. Márcio Augusto Damin Custódio, pelo aceite em compor tão distinta banca de avaliação.

Aos mestres que, de uma maneira ou de outra, contribuíram para com o resultado final deste texto: Prof. Dr. Adriano Machado Ribeiro, Prof. Dr. Alexandre Guimarães de Tadeu Soares, Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Neto, Prof. Dr. Márcio Chaves-Tannús, Prof. Dr. Marcos César Seneda, Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho, Prof. Dr. Rubens Garcia Nunes Sobrinho.

Ao meu amigo José André Ribeiro, pelos diálogos filosóficos, pela leitura e sugestões quanto ao texto.

A minha família e demais amigos, pela consideração e pelos sinceros votos.

“(…) Plato was on the whole a laughing rather than a weeping philosopher. The epithet must be understood, to be sure, in no trivial sense; for Plato is no easy optimist, and no idle jester. It is, however, with confidence that we may claim for him a place among the world's great comic writers, Aristophanes, Juvenal, Cervantes, Moliere, Shakespeare, and Meredith', (…)
Plato's works are the personification of philosophy in the spirit of comedy; and their special merit as literature lies in a persuasiveness far exceeding their purely logical appeal. The secret of this persuasiveness is not infrequently to be found in their comic garb” (GREENE, 1920, p. 121).

RESUMO

Como denunciado pelo título, o tema da presente tese desenvolve-se a partir da análise do tratamento conferido à imputação de impiedade no contexto dramático do diálogo *Eutífron* de Platão. Mediante o mesmo, a hipótese tética, que tentaremos edificar e consolidar ao longo do texto, postula a existência, no contexto dramático do referido diálogo, de uma refutação da atribuição de impiedade dirigida a Sócrates nos versos das *Nuvens*. Contraposição essa que, ao complementar as lacunas presentes no discurso de defesa que Platão atribuiu a Sócrates, assume o **status** de uma extensão apologética.

ABSTRACT

As reported by the title, the theme of this thesis is developed from the analysis of the treatment given to the imputation of impiety in the dramatic context of the Plato's dialogue *Euthyphro*. Before the same, the central hypothesis, we will try to build and consolidate throughout the text, attributes the existence, in the dramatic context of this dialogue, of a refutation of the assignment of impiety directed to Socrates in verses of the *Clouds*. Contrast to this, complementing the gaps present in the discourse of defense that Plato attributed to Socrates, assumes the **status** of an extension apologetics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	19
1. A CARACTERIZAÇÃO CÔMICA DE SÓCRATES NAS <i>NUVENS</i> DE ARISTÓFANES E O CONSEQÜENTE ESTIGMA DA IMPIEDADE	23
1.1. A RELAÇÃO ENTRE AS COMÉDIAS DE ARISTÓFANES E OS DIÁLOGOS DE PLATÃO	24
1.1.1. A situação corrente do <i>λόγος</i> aristofânico na leitura dos diálogos platônicos: contraponto ou complementaridade	26
1.1.1.1. O Estado da questão: duas leituras correntes	26
1.1.1.1.1. Pressupostos teóricos correntes	29
1.1.1.1.1.1. Um posicionamento corrente em face do “Problema de Sócrates”	30
1.1.1.1.1.2. Um posicionamento corrente em face do “Problema de Platão”	38
1.1.2. Uma inversão metodológica: os diálogos de Platão como contrapontos do <i>λόγος</i> aristofânico	42
1.1.2.1. Pressupostos metodológicos	42
1.1.2.1.1. A recusa ao “Problema de Sócrates” e a hipótese dos <i>λόγοι σοκρατικοί</i>	42
1.1.2.1.2. Pressupostos metodológicos em face do “Problema de Platão”: a audição dos personagens	51
1.1.2.1.3. Implicações dos pressupostos metodológicos de análise	62
1.1.2.1.3.1. Dois argumentos favoráveis à inversão metodológica	66
1.1.2.1.3.1.1. A repercussão do Sócrates das comédias nos diálogos: um paralelo entre as <i>Nuvens</i> e a <i>Apologia</i>	66
1.1.2.1.3.1.2. A repercussão do Sócrates da comédia nos diálogos: um paralelo entre Aristófanes e outros diálogos de Platão	72
1.2. O SÓCRATES DAS <i>NUVENS</i> DE ARISTÓFANES	83
1.2.1. Pressupostos de leitura	83
1.2.2. Roteiro temático das <i>Nuvens</i>	91
1.2.3. A caracterização de Sócrates nas <i>Nuvens</i>	93
1.2.3.1. Os elementos externos: os juízos dos personagens	94
1.2.3.2. Os elementos internos: os juízos do personagem Sócrates	112
1.2.3.3. O sofista Sócrates	116
2. AS ESTRATÉGIAS DE DEFESA UTILIZADAS NA <i>APOLOGIA</i> E SUA EFICÁCIA ARGUMENTATIVA	121
2.1. UMA ESTRATÉGIA DE DEFESA PARA CADA UMA DAS ACUSAÇÕES	121
2.1.1. A defesa legal	124
2.1.1.1. O método jurídico: o testemunho (<i>μαρτυρία</i>) e a verossimilhança (<i>εἰκότα</i>)	129

2.1.1.2. A defesa contra as mais antigas acusações	131
2.1.2. A defesa filosófica:.....	152
2.1.2.1. O método dialético: o “ἐλεγχος”	152
2.1.2.2. A defesa contra as mais recentes acusações.....	170
2.2. UM JUÍZO DE VALOR PARA CADA UMA DAS DEFESAS	179
3. UMA ANÁLISE DRAMÁTICA DO EUTÍFRON	191
3.1. DECIFRANDO O CONTEXTO DRAMÁTICO DO <i>EUTÍFRON</i>	191
3.1.1. Particularidades do contexto dramático do diálogo.....	193
3.1.2. O tempo de cena do <i>Eutífron</i> e sua inserção no “corpus platonicum”	206
A relevância do cenário	216
3.2. O PARADOXO DO <i>EUTÍFRON</i>	224
3.3. O PROCESSO DE EUTÍFRON	231
3.3.1. O olhar do “um” sobre o “outro”	245
3.3.2. O respeito para com os progenitores	252
3.3.3. Ἄμαρτία e Μίσημα: os motivos de Eutífron	263
3.4. A FIGURA DE EUTÍFRON E O PÓRTICO DO REI.....	275
3.4.1. A figura de Eutífron: Ortodoxo ou heterodoxo? Fundamentalista ou iniciado? .	275
3.4.2. O Pórtico do Rei.....	282
3.4.2.1. A personificação da religião estatal na materialização das leis sagradas	283
3.4.2.2. A figura do Arconte Rei.....	302
3.4.3. A Relação de Eutífron com o Pórtico do Rei: identidade ou contraposição?	306
3.5. CONSIDERAÇÕES ULTERIORES	309
CONCLUSÃO	313
BIBLIOGRAFIA.....	327
ANEXO I.....	351
ANEXO II.....	353

INTRODUÇÃO

A metodologia de análise do **corpus platonicum**, por longo tempo embasou-se em uma dicotomia interpretativa – consolidada pelo influente livro de Goldschmidt *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*, 1947) – que antepunha um momento filosófico a um momento dramático nos diálogos. Frente a tal cisão, a despeito de seus elementos dramáticos, sem dúvida, as interpretações modernas concentraram-se, em sua maior parte, na dita esfera filosófica dos diálogos; a qual, entre outros pontos, englobava as análises conceituais, argumentativas, metodológicas, lógicas, enfim, as tantas e variadas análises que sustentavam o pressuposto de que os conteúdos filosóficos dos diálogos encontravam-se, preponderantemente, nos movimentos argumentativos do texto.

Não obstante, nas duas últimas décadas do século XX, sobretudo a partir da reabilitação dos chamados *λόγοι σοκρατικοί* – propostos pela vez primeira por Karl Joël (*Der logos sokraticos*, 1895) –, a exploração dos elementos dramáticos dos diálogos suscitou maior interesse na comunidade acadêmica. Sob o pressuposto de que uma leitura analítica dos textos apresentava-se incompleta, os componentes dramáticos deixaram sua posição de meros adornos estéticos para tornaram-se elementos significantes na interpretação da argumentação filosófica dos diálogos.

Com o *Eutífron* não foi diferente. Depois de inúmeros estudos consagrados à análise quase restrita do discurso filosófico, do movimento definicional e da correção lógica argumentativa – no último caso, destacamos a atenção dedicada à reformulação da segunda definição de piedade (10a-11b) –, a reabilitação dos *λόγοι σοκρατικοί* voltou o curso das leituras para a contextualização dramática do texto – em especial, neste caso, destacamos as divergências interpretativas referentes ao processo impetrado pelo adivinho Eutífron ao próprio pai. Desde então, **ab alto**, podemos considerar que a interpretação do “contexto dramático” do *Eutífron*, isto é, a interpretação dos elementos que compreendem a formação

dialógica do texto – em específico, a caracterização dos personagens, a relevância do cenário, a correlação entre os elementos jurídicos e os religiosos – tornou-se uma questão da ordem do dia.

Entrementes, como o consenso nunca se constituiu como apanágio dos intérpretes, diversas e opostas propostas de leitura tem sido apresentadas, ao longo dos anos, para a contextualização dramática do diálogo. A título de único exemplo – para não nos excedermos durante esta tentativa de cativar o interesse de nosso leitor –, poderíamos citar as contrapostas caracterizações apresentadas a respeito da qualificação quanto ao próprio gênero do texto: enquanto Rohatyn (1973) sugere que o diálogo seja lido como uma tragédia, Rucker (1975), em resposta, propõe que o mesmo seja lido como uma comédia.

No que diz respeito à temática propriamente dita do diálogo, um mesmo movimento verifica-se no curso das interpretações.

De um lado, de uma perspectiva notadamente conceitual, duas hipóteses apresentam-se em relevo: uma primeira – sustentada, por exemplo, por Allen (1970) – que, consoante ao caráter aporético do texto, não visualiza qualquer definição positiva para o conceito em xeque (*ὄσιον*) no diálogo; e outra – sustida, em especial, por Vlastos (1994) – que, fiel ao princípio de Bonitz, acredita poder reconstruir, juntamente com um passo da *Apologia* (23b), uma possível definição para o que seja a piedade no *Eutífron*.

De outro lado, de uma perspectiva notadamente dramática, também duas hipóteses apresentam-se em relevo: uma primeira – sugerida, primeiramente, por Croiset (1920) e, depois, retomada por Furley (1985) – que, ao identificar o personagem de Eutífron como um ortodoxo representante da tradição religiosa grega, visualiza uma refutação da religião tradicional no curso do diálogo; e outra – suscitada por Burnet (1924) – que, pactuante da heterodoxia religiosa do personagem Eutífron, visualiza uma crítica às seitas de mistérios (principalmente o orfismo) insurgentes na Atenas do século V a.C.

Logo, como novamente podemos verificar, o consenso não tem se apresentado como moeda corrente na órbita da interpretação crítica.

Evidentemente, inúmeras outras variantes apresentaram-se sob as arestas de cada uma das linhas interpretativas acima; não obstante, nenhuma delas angariou maiores sucessos no que tange ao consenso da tradição crítica. Frente a tal quadro, pode-se averiguar que, pelo menos, duas questões apresentam-se latentes no que tange à interpretação do *Eutífron*: aquela que se volta sobre a existência de uma definição do conceito de piedade no diálogo; e aquela que se interroga sobre a relação manifesta entre o contexto dramático e o tema da religiosidade no *Eutífron*. Justamente em relação ao último problema, focalizaremos o recorte da presente pesquisa.

Todavia, uma vez que, ainda no interior da problemática a respeito da relação do contexto dramático do *Eutífron* com o tema da religiosidade, inúmeras vias oferecem-se ao pesquisador; é mister apresentarmos, a título de norteadores da pesquisa, alguns outros questionamentos que nos auxiliarão na delimitação do recorte a ser estabelecido. Em primeiro lugar, há de se perguntar: existe ou não existe uma contraposição a determinada concepção religiosa no contexto dramático do diálogo? Além disso, na medida em que a temática da piedade aproxima-se das acusações de impiedade lançadas contra Sócrates, há de se perguntar: existe ou não existe um propósito apologético, tangente à caracterização do personagem Sócrates, no contexto dramático do *Eutífron*? E, por fim – caso a resposta para a última questão seja afirmativa –, há de se perguntar: qual recurso Platão haveria lançado mão para a execução de tal propósito apologético no contexto dramático do referido diálogo?

Em conformidade com as questões antecedentes, como já denunciado pelo título, de nossa hipótese tética depreende-se as seguintes respostas: sim, existe uma contraposição a determinada concepção de piedade no contexto dramático do *Eutífron*; sim, existe um propósito apologético no contexto dramático do *Eutífron*; e, por fim, acreditamos que, para dar cabo de semelhante intento, Platão utilizou-se de recursos cômicos na realização de um pastiche das *Nuvens*.

Quanto aos argumentos que fundamentam as precedentes respostas, eis o resultado que esperamos alcançar ao longo do texto.

1. A CARACTERIZAÇÃO CÔMICA DE SÓCRATES NAS NUVENS DE ARISTÓFANES E O CONSEQUENTE ESTIGMA DA IMPIEDADE

E já que o riso, que liberta do fascínio, é a arma mais eficaz da crítica, não há, para o poeta, outra estratégia educativa senão a do recurso ao deboche (LORAU, 1994, p. 312-313).

Como já sugere o título, o presente capítulo almeja delimitar alguns dos traços centrais que configuram a imagem do personagem “Sócrates” nas *Nuvens* de Aristófanes, sobretudo no que tange à predicação de impiedade e à conseqüente corrupção da juventude. Evidentemente, no seio de um estudo que se centra no interior da antiguidade grega, semelhante propósito pode não apenas atender a distintos fins, como também se prestar a diferentes análises na esteira das mais diversas áreas do conhecimento. Razão pela qual, a fim de liberar o leitor de qualquer esforço premonitório sobre o escopo deste capítulo, faz-se de bom grado, desde já, esclarecer que não nos propomos realizar um estudo, **per si**, da obra supracitada, nem de seu autor e menos ainda da comédia antiga. Muito pelo contrário, a análise que aqui se depreenderá se pretende não como fim, mas unicamente como meio para alçarmos o objetivo último desta tese, a qual se volta para a interpretação de um diálogo específico de Platão, a saber: o *Eutífron*.

Entrementes, ao iniciarmos um estudo que possui como *τέλος* a demonstração de uma hipótese de leitura para um diálogo platônico por meio de um texto aristofânico, posicionamo-nos na contramão de um vetorial investigativo freqüentemente assumido nas pesquisas que promovem uma correlação entre os dois autores. Por tal razão, urge apresentarmos, preliminarmente, alguns esclarecimentos a título de justificação das nossas fundamentações teóricas.

1.1. A RELAÇÃO ENTRE AS COMÉDIAS DE ARISTÓFANES E OS DIÁLOGOS DE PLATÃO

Aristófanes e Platão inserem-se na antiguidade como os principais expoentes de dois gêneros literários distintos, respectivamente, aquele da comédia e aquele dos diálogos filosóficos¹. A despeito disso, o motivo pelo qual os dois autores são freqüentemente aproximados deve-se menos aos aspectos formais de seus escritos², do que à convergência de um objeto comum entre eles, a saber: a representação do personagem Sócrates. Pelo que sabemos, Aristófanes lança mão desse personagem em três das suas quarenta e quatro comédias – todas as três compostas entremeio os anos de 423 e 404 a.C., anteriormente, portanto, à morte histórica do filósofo –, ao passo que, em Platão, o personagem Sócrates somente se faz ausente em um de seus aproximados trinta diálogos – todos compostos depois de 399 a.C., constituindo, portanto, o carro chefe das representações **pos mortem** de Sócrates. Não obstante tais medidas, como se sabe, as divergências que acometem os dois autores não se limitam somente à disparidade numérica, ou mesmo à temporalidade histórica da composição de suas obras, mas se evidenciam, principalmente, na contraposição expressa pelas distintas descrições que cada um desses autores apresenta sobre Sócrates – campo no qual, a princípio, as divergências que os separam se apresentam intransponíveis.

¹ Aristóteles (*Poética*, 1447b), ao discutir os diversos gêneros literários e sua relação com a *μίμησις*, efetiva uma aproximação entre os mimos de Sófron e Xenarco com os diálogos socráticos. Embora o estagirita fracasse na estipulação de um nome que englobe esses diferentes gêneros, importa-nos na passagem, sobretudo, a inclusão dos diálogos platônicos na categoria das “imitações em prosa”. Semelhante juízo evidencia-nos – **contrario sensu** ao que ocorre em nossos dias – a inexistência de uma cisão rigorosa, por parte dos antigos, entre escritos filosóficos e escritos literários.

² Faz-se de bom grado notar que tal juízo não desconsidera o montante bibliográfico que pretende efetivar uma aproximação entre os dois autores por vias da estruturação formal; um exemplo ilustrativo e precursor para tal linha interpretativa é o antigo estudo de Greene (1920) – *The Spirit of Comedy in Plato* –, o qual, embora genericamente, propõe-se a pontuar os elementos cômicos presentes em todos os diálogos do **corpus platonicum**.

Por tal motivo, é compreensível que muitas das investigações que efetivam uma aproximação entre as comédias de Aristófanes e os diálogos de Platão o façam, via de regra, por meio da figuração do personagem Sócrates. Ademais, dado a quantidade e, quiçá, a aludida “qualidade filosófica” da representação presente nos diálogos, juntamente com a extensão diminuta e o caráter jocoso da representação das comédias, também não é de se estranhar que tais investigações privilegiem o enfoque platônico e releguem o testemunho, mais antigo, de Aristófanes à posição de um texto secundário para a caracterização do filósofo. Não obstante, apesar de sua atestada recorrência na tradição, é evidente que tal perspectiva de leitura faz-se dependente de toda uma gama de pressupostos metodológicos que nem sempre se sustentam perante outros prismas investigativos, inclusive, como logo demonstraremos, perante aquele do qual lançaremos mão na execução deste trabalho.

Nesse sentido, longe de tentarmos estabelecer uma gradação que situe os diálogos em primeiro plano em relação às comédias, acreditamos que tal ordem de prioridade deva ser estabelecida na relação inversa. Em outros termos, acreditamos que são os textos de Aristófanes que devem ser colocados em primeiro plano de análise, principalmente se quisermos compreender os diálogos de Platão em toda sua extensão. Evidentemente, também neste caso, a inversão metodológica proposta resulta da escolha dos pressupostos adotados para a leitura dos textos, assim como do objetivo almejado para os mesmos. Motivo pelo qual, antes de darmos início à análise da acusação de impiedade nas *Nuvens*, também nos ocuparemos com a exposição e demonstração dos pressupostos metodológicos que alicerçam a construção de toda nossa hipótese de pesquisa.

1.1.1. A situação corrente do *λόγος* aristofânico na leitura dos diálogos platônicos: contraponto ou complementaridade

1.1.1.1. O Estado da questão: duas leituras correntes

Estruturalmente, o posicionamento da tradição crítica, frente à relação estabelecida entre Aristófanes e Platão, pode ser dividido, **ab alto**, em dois distintos grupos: o daqueles que, contrapondo as obras dos dois autores, privilegiam o testemunho dos diálogos para o estabelecimento da filosofia socrática; e o daqueles que, direcionando o testemunho de cada um dos autores para diferentes períodos da vida de Sócrates, consideram que tanto os diálogos quanto as comédias se prestam para o estabelecimento do pensamento do filósofo.

Para o primeiro grupo de intérpretes – integrado por nomes de relevo, como Zeller, Magalhães-Vilhena, Guthrie, Vlastos e Dover –, as contradições existentes, entre o Sócrates representado nas comédias de Aristófanes e aquele representado nos primeiros diálogos de Platão, podem ser solucionadas a partir da deposição do testemunho de Aristófanes no que diz respeito ao estabelecimento da filosofia socrática. De modo que, em sua atuação máxima, o testemunho do poeta poderia ser utilizado apenas como contraponto para as passagens, mais confiáveis, transmitidas por Platão³. Quanto à justificativa para semelhante posicionamento, a mesma apresenta ligeiras variações entre os comentadores. Enquanto alguns – como é o caso de Vlastos (1997) – sustentam que o caráter próprio do gênero com o qual Aristófanes encontrava-se envolvido compromete, **per si**, seu testemunho, devido, por exemplo, ao forte apelo da

³ Dado nosso interesse focalizar-se restritamente na relação interpretativa estabelecida entre Aristófanes e Platão, na análise que se segue não levaremos em conta o papel atribuído a Xenofonte e nem aos demais testemunhos de Sócrates.

comédia para a caricatura e para o ridículo. Outros – como é o caso de Dover (1968) – sustentam a inexistência de uma correspondência direta entre o personagem das *Nuvens* e a figura histórica de Sócrates; uma vez que o Sócrates de Aristófanes estaria a representar todo um conjunto de intelectuais do tempo⁴ – o conjunto dos *δεινότης*, como, talvez, preferiria Guthrie –, no qual também estariam inclusos aqueles que, hodiernamente, designamos por *φυσιολόγος*⁵ e sofistas.

A contrario sensu, o segundo grupo de intérpretes – composto por nomes de não menor relevo, como Strauss, Vander Waerd e Adorno – propõe a visualização da figura do Sócrates histórico tanto no protagonista das *Nuvens* como naquele dos primeiros diálogos de Platão. Para viabilizar tal hipótese, alegam a existência de uma evolução ou, pelo menos, de uma mudança de orientação nos interesses filosóficos de Sócrates. De modo que, longe de se contraporem em relação a um mesmo sistema filosófico, Aristófanes e Platão testemunhariam, cada qual a seu modo, um momento específico do pensamento socrático, a saber: Aristófanes constituiria nossa melhor fonte para o primeiro

⁴ Posição que, certamente, encontraria respaldo na *Apologia* (23d). Uma análise mais pormenorizada sobre o tema aparecerá no segundo capítulo desta tese.

⁵ Em razão da hodierna acepção assumida pelos termos “fisiólogo” e “fisiologia” no interior da biomedicina, manteremos, no curso deste texto, a transcrição grega dos referidos termos como estratégia para denotar 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*). No mesmo sentido, advertimos ao leitor que semelhante procedimento será adotado em relação a todos os termos que comportem ambigüidade conceitual ou que, porventura, resguardem conotações que não permitam uma imediata correspondência do grego para o português.

Ademais, ressaltamos que a opção por manter o alfabeto grego na transcrição destes termos deve-se a dois motivos. Em primeiro lugar, mantemos a convicção de que a transcrição dos mesmos, para o alfabeto latino, acresce um número de dificuldades extra à manutenção do alfabeto grego; como ocorre, por exemplo, com o termo *ἔλεγχος*, ora transliterado por **élenkhos**, ora por **elenchos**, a depender da convenção de transliteração da letra “χ” assim como do sistema de conversão utilizado para a acentuação. Por outro lado, parece-nos que a leitura das passagens gregas, via sua transliteração latina, também comporta dificuldades extras; não somente por nossa necessidade – talvez idiossincrática – de transliterar mentalmente os caracteres antes de operar a tradução, como pelo fato de que, por diversas vezes, um verbete desconhecido, cuja grafia comporta uma ou mais vogais de duração variável, nos força a esgotar todas as suas possibilidades de grafia a partir de diversas consultas ao dicionário.

Sócrates, enquanto os primeiros escritos de Platão sê-lo-iam para o segundo. Uma consequência imediata dessa perspectiva de leitura pode ser verificada no valor histórico conferido aos testemunhos, visto que, neste caso, uma vez observados os limites testemunhais, qualquer gradação valorativa entre aqueles autores quedaria dirimida. Nesse sentido, várias das contradições oriundas da comparação entre os testemunhos de Aristófanes e Platão – uma vez submetidas ao julgo da suposta transformação conceitual ocorrida durante a vida de Sócrates – seriam contornadas e, inclusive, invalidadas pelos próprios pressupostos de leitura. Como exemplo, pensemos em um tópico que se apresenta como **consensus omnium** no que tange às contradições manifestas pelos personagens de Aristófanes e Platão, algo como a divergência de interesses filosóficos. Ora, tomados em conjunto, naturalmente, far-se-ia impossível conciliar o interesse ético e político do Sócrates dos primeiros diálogos com o interesse pela filosofia da natureza presente no Sócrates das *Nuvens*, principalmente quando aí temos o testemunho da *Apologia* que não apenas limita o interesse do Sócrates platônico aos assuntos humanos (*ἀνθρωπίνη σοφία*, 20d), como milita pelo seu total desconhecimento quanto aos assuntos de ordem natural (19c-d). Não obstante, sob a ótica de uma divisão conceitual no pensamento de Sócrates, a contradição dissolver-se-ia, de imediato, com a hipótese de que, em seu percurso filosófico, Sócrates haveria, primeiramente, se interessado pelos exames da natureza – conforme retratado por Aristófanes – e, somente depois, desencantado com a infecundidade de tais estudos, haveria modificado o foco de seu interesse para os assuntos de cunho ético e político – como retratado nos primeiros escritos de Platão⁶.

⁶ Para comprovar tal sugestão de leitura, os adeptos de tal hipótese pretendem encontrar indicação material no **corpus** das duas fontes. No caso de Platão, utiliza-se, com frequência, uma passagem do *Fédon* (95e-99d), na qual o personagem Sócrates descreve que, em sua mocidade, esteve envolvido com as pesquisas a respeito da natureza (*φύσεως ἱστορίαν*), as quais abandonou por conta de sua insatisfação no que tange à relatividade e à infecundidade das mesmas. A esse suposto relato autobiográfico de Sócrates, soma-se outro relato da *Apologia* (20c-23b), na qual Sócrates afirma ter iniciado sua investigação filosófica após a consulta de Querefonte ao oráculo de Delfos, o que, evidentemente, a referida linha de leitura interpreta como um relato da segunda atividade de Sócrates. No que se refere a *Aristófanes*, pretendem alguns, por exemplo Adorno (2002, p.22), poder visualizar, por meio das diferenças impressas no personagem ao longo das três comédias, tanto o primeiro como o segundo Sócrates: “(...) o próprio Aristófanes apresenta vários Sócrates: o

1.1.1.1.1. Pressupostos teóricos correntes

Evidentemente, ambas as hipóteses de leitura apresentam imprecisões que permitiriam réplicas e, por sua vez, suscitariam outras tantas tréplicas no interior do debate crítico. Contudo, na medida em que nosso interesse pela discussão é limitado, não nos cabe proceder a uma argumentação que almeje refutar pontualmente as eventuais debilidades de cada uma daquelas interpretações; até mesmo porque, em face dos múltiplos posicionamentos da crítica, percorrê-las uma por uma se configuraria como tarefa infundável. Por tal razão, urge procedermos, diretamente, à recusa de seus princípios e fundamentos. Não obstante, vale notar que, no caso dos estudos de Platão, a recusa de determinados fundamentos e princípios de leitura não culmina, necessariamente, com a completa falsidade ou plena inviabilidade de aplicação dos mesmos; não há, na investigação sobre esse autor, qualquer relação de causalidade que conduza da dúvida hiperbólica para a negação do juízo. Aliás, perante os limites da análise hermenêutica, não nos é dado nem coibir o assentimento a todas as coisas que não nos apareçam de todo certas, muito menos nos é lícito rejeitar todas as hipóteses que apresentam margem para dúvidas – procedêssemos assim e, indubitavelmente, pouco ou nada restaria do escólio sobre esse autor. Todavia, ainda que a escolha dos princípios e dos fundamentos não esteja, necessariamente, condicionada a uma relação de verdade cujo **abyssus**

de *As Nuvens* (de 423) não é por certo o Sócrates que se nos apresenta em *as Aves* (414) e em *as Rãs* (405), empenhado agora mais que em pesquisas físicas em problemáticas morais-sofísticas”. Assim, a despeito das interpretações contrárias, com base na junção dessas passagens, os intérpretes adeptos à “opinião da complementaridade” pretendem poder sustentar que – tal como relatado no *Fédon* e nas *Nuvens* – o trajeto filosófico de Sócrates haveria se iniciado nos estudos da natureza e, somente mais tarde – como relatado na *Apologia* e exposto nas *Rãs*, nas *Aves* e nos demais diálogos socráticos –, haveria se voltado para as questões de cunho ético.

abyssum invocat, ainda assim, a opção pelos mesmos determina o tipo de leitura a que se submeterá a obra⁷.

No caso das precedentes, apesar de suas mútuas discordâncias e idiossincrasias, faz-se perceptível o quanto ambas assentam-se sob uma mesma fundamentação teórica, seja no que tange à investigação sobre Sócrates, seja no que diz respeito à análise dos diálogos de Platão. Vejamos!

1.1.1.1.1. Um posicionamento corrente em face do “Problema de Sócrates”

No que tange ao denominado “Problema de Sócrates”, como se verá, ambas as leituras precedentes fundamentam-se em um único pressuposto teórico. Não obstante, antes de passarmos a exposição do mesmo, talvez se faça útil a apresentação de um mapeamento que caracterize e cubra, em linhas gerais, as principais soluções já apresentadas para o problema⁸.

⁷ Em certa medida, **mutatis mutandis**, poderíamos remeter aos estudos de Platão as ponderações de Magalhães-Vilhena a respeito das idiossincrasias do historiador da filosofia em face da investigação sobre Sócrates: “(...) a tarefa do investigador dado ao estudo de Sócrates não consiste em dissimular a fraqueza provocada pelas incertezas que ocultam os ‘factos’ considerados como históricos, (...) mas antes em trazer à luz estas incertezas, em pô-las claramente em evidência. Mais ainda, a sua tarefa consiste, antes de tudo, em verificar a natureza destes factos históricos (...). Neste caso, muito mais do que em qualquer outro, não só os ‘factos’ não são ‘dados’, mas ainda não se apresentam, à reflexão, como ‘dados’ oferecendo-se já elaborados ao historiador no começo do seu trabalho. (...) Se não fosse assim, o historiador de Sócrates enfrentaria um problema comum a todo investigador de história, e não se encontraria em pior situação. Seria, no entanto, incorrecto negá-lo: pelo que concerne ao nosso problema, a situação não é tão simples como a que o esquema habitual da construção da história pareceria indicar. Por assim dizer, o historiador parte, aqui do zero. Não está certo de nada. É obrigado a pôr tudo em dúvida” (1984, p. 126).

⁸ Cabe salientar que, de modo algum, a presente apresentação propõe-se a dar conta da historiografia referente ao “Problema de Sócrates”. Com essa passagem, desejamos apenas apresentar algumas disposições assumidas em face do problema em questão e, nesse sentido, preparar o terreno para a exposição do viés interpretativo adotado neste trabalho. Assim sendo, para o aprofundamento da questão, reenviamos o leitor interessado para as seguintes fontes: 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 (1984); 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, o artigo de Kahn

Como se sabe, Sócrates não registrou por escrito seu pensamento filosófico. Tal omissão, para além de toda singularidade que conferiu a seu portador, resultou em inumeráveis indefinições e imprecisões conceituais a respeito de sua própria filosofia. Um reflexo de tal situação pode ser observado no amplo debate em torno do chamado “problema de Sócrates”. O qual, em poucas palavras, consiste na tentativa de reconstrução do pensamento socrático a partir dos diversos testemunhos que, em maior ou menor medida, se prestaram a registrar sua suposta doutrina: Antístenes, Aristófanos, Aristóteles, Demétrio, Esquino, Euclides, Fédon, Libânio, Lísias, Platão, Teodectes, Xenofonte, entre outros. Não obstante, apesar da aparente facilidade sugerida por toda essa gama de testemunhos, neste caso, a abundância de fontes apresenta-se em proporção inversa a qualquer tentativa de composição unitária da filosofia, dos interesses e das influências do almejado Sócrates histórico. Para tanto, basta notar que o problema adquire mais corpo na medida em que as incompatibilidades e divergências entre os testemunhos apresentam-se como a via de regra para qualquer análise comparativa entre os mesmos.

No que tange ao seu desenvolvimento, foi o filólogo alemão Schleiermacher – nos primados do XIX – quem fez a primeira enunciação do problema, embora ainda circunscrito às contradições entre os testemunhos de Platão e Xenofonte. Desde então, a história crítica sobre a relação dos testemunhos com a figura do Sócrates histórico tem sido exaustivamente discutida – a ponto de, no decorrer dos séculos, o privilégio e valor conferido a cada um dos testemunhos ter apresentado notáveis variações.

Não obstante a multiplicidade de respostas apresentadas para o problema, a partir de Taylor e Burnet – nas primeiras décadas do século XX – uma

(1992); para uma apresentação resumida, porém atualizada, do quadro da questão até os dias de hoje, Dorion (2006); para a leitura dos diálogos a partir de sua *λέξις*, o primeiro livro da tese de livre docência de Benoit (2004); para uma interpretação crítica sobre a posição “esotérica” das doutrinas não escritas, queira o leitor consultar o excelente livro de Trabattoni (2003).

Por fim, faz-se necessário observar que, para as próximas sete páginas, procederemos à reelaboração de parte do texto já presente em nossa dissertação de mestrado (2008, p. 19-27).

considerável leva de interpretes⁹ veio assegurando a Platão o posto de mais apto testemunho para a reconstituição da filosofia socrática. Mesmo que a tese sustentada pelos dois supracitados fundadores da escola escocesa – de que tudo o que Platão coloca na boca de Sócrates seja, de fato, expressão do pensamento desse filósofo – esteja definitivamente refutada, inúmeros adendos e complementos foram, pouco a pouco, incorporados ao princípio tético que dita serem os diálogos platônicos as melhores fontes para se resgatar o pensamento propriamente dito de Sócrates.

Um bom exemplo de tais adendos pode ser verificado em uma problemática que passou despercebida aos escoceses, mas não à tradição subsequente: o fato de que o **corpus platonicum** apresenta, como atributos de um único indivíduo, nomeado Sócrates, pensamentos não apenas distintos como, por vezes, contraditórios. Problemática que viria a encontrar sua mais difundida solução na hipótese de que a assinalada contradição, entre “os Sócrates” apresentados por Platão, devia-se à existência de duas distintas personificações no interior dos diálogos: uma que se identificaria com o suposto Sócrates histórico; e outra que assumiria o posto de um personagem “Sócrates”, construído para a exposição da doutrina platônica. Nesse sentido, na medida em que o desenvolvimento de tal hipótese esteve condicionado à proposta de uma divisão conceitual das obras de Platão e à subsequente determinação do grupo de diálogos que concentraria a suposta filosofia socrática, os créditos para tal descoberta devem, com justiça, ser conferidos, em especial, a dois pensadores: a Lewis Campbell – que, a partir de suas descobertas filológicas e análises estilométricas, apresentou a primeira divisão conceitual dos diálogos –; e, sobretudo, ao engenhoso Hermann – ao qual coube não apenas apresentar padrões conceituais distintos para o “Sócrates histórico” e para o “Sócrates porta-voz de Platão”, como demonstrar que cada qual estaria alocado em diferentes grupos na divisão proposta por Campbell. Por meio de tal conjugação, Hermann conseguiu não apenas efetivar um mapeamento conceitual dos diálogos como apresentar, pela vez primeira, uma interpretação

⁹ Além de Robin – que passa por ter sido o autor de semelhante orientação –, mais tarde anuíram à hipótese Ritter, Maier, Busse, Wilamowitz, Cornford e Vlastos.

que denotava uma seqüência dialógica para os mesmos, segundo a qual: a filosofia socrática encontrar-se-ia exposta nas páginas dos diálogos de primeira época e a platônica nas duas outras restantes. Ainda segundo esse comentador, os diálogos de Platão deveriam ser lidos sob a luz de um suposto amadurecimento e desenvolvimento intelectual de seu próprio autor; pressuposto que inauguraria o surgimento da corrente desenvolvimentista, a qual, bem cedo, atrairia a atenção e influenciaria toda uma geração de interpretes.

Nesse quadro, o rol de interpretações da filosofia platônica já se dividia em duas amplas ramificações: por um lado, a visão unitária sustentada por Schleiermacher, a qual concebia o **corpus platonicum** como a expressão de um corpo doutrinário uno e coerente em sua totalidade; 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 *ἄγραφα δόγματα*) –, a grande maioria dos intérpretes posicionou-se de acordo com a posição desenvolvimentista – dentre eles destacam-se: Guthrie, Zeller e, em certa medida, Vlastos.

Nesse ínterim, o esforço da tradição crítica voltou-se para o estabelecimento de um conjunto doutrinário que fosse inerente a cada uma das fases dos diálogos. Propósito que não apenas romperia com o problema da contradição interna do **corpus platonicum**, mas, também, permitiria distinguir o pensamento de Platão 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 caracterização da filosofia socrática do século XX foi 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 nos diálogos, das quais a primeira evidenciaria 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, em um artigo que se fez célebre (1991; 1997), entende haver uma ruptura completa – inclusive, mediante um interesse filosófico por objetos distintos – entre as primeiras e as últimas obras, ou seja, entre a filosofia socrática e a platônica. Porém, mesmo mediante a sensação de “problema resolvido”, oriunda de sua larga aceitação no último século, a hipótese de Vlastos não se manteve isenta a críticas. Certamente, uma das mais diretas e relevantes foi levada a cabo por Charles Kahn (1992) – em um artigo inteiramente dedicado à análise do último e mais famoso livro de Vlastos (1991)¹⁰.

Realmente, no último quarto do século XX, um novo movimento interpretativo parece ter insurgido perante o “problema de Sócrates”. Na realidade, pode-se com justeza afirmar que tal mobilização comportou menos inovações do que reabilitações de antigas leituras que, até então, haviam sido consideradas improfícuas para a interpretação de Platão. Sem dúvidas, o cerne de tal reconstrução deve-se, em grande medida, à reconsideração de uma já antiga descoberta de Joël, ainda do século XIX, no tocante aos *λόγοι σωκρατικοί*. De acordo com essa “nova” perspectiva, os diálogos platônicos inserir-se-iam no conjunto de um gênero literário largamente praticado após a morte de Sócrates e, por tal razão, manteriam, inerentes em sua constituição, grande liberdade de composição, além de abundantes elementos de ficção.

Um dos pioneiros na retomada de tal linha interpretativa foi o próprio Charles Kahn, o qual – anteriormente ao seu artigo dirigido contra Vlastos (1992) – já havia (1980), de certo modo, se valido do aspecto literário dos diálogos para contestar os pressupostos interpretativos desenvolvidos a partir do primado de Taylor, Burnet e Hermann. De fato, deve-se a ele o impulso motivador da

¹⁰ Embora mantenhamos suspeitas sobre a eficácia da argumentação de Kahn na efetivação da totalidade de seus propósitos, a importância de seu esforço deve ser ressaltada, sobretudo, por já figurar como o reflexo de uma nova etapa na interpretação do “problema de Sócrates”. Quanto ao seu projeto de “refutação” da elaboração socrática de Vlastos, os argumentos apresentados por Kahn contra a identificação do *ἔλεγχος* “padrão” como um método de busca estritamente voltada para as questões morais nos parecem bastante sólidos; do restante de sua argumentação, inclusive seu ataque ao peso desempenhado por Aristóteles no estabelecimento da filosofia socrática proposta por Vlastos, nenhuma certeza impõe-se mais do que a dúvida.

contestação de dois pressupostos basilares do legado de Hermann: o pressuposto de que a motivação histórica de Platão, em defender a memória de seu mestre, implicaria na asserção de que os primeiros diálogos apresentariam, tão fielmente quanto possível, uma filosofia propriamente socrática; e o pressuposto decorrente de que, nas demais obras do autor, o personagem Sócrates pudesse ser tomado como um porta-voz do pensamento platônico¹¹.

Como já se fazia antever, à medida que a hipótese dos *λόγοι σοκρατικοί* foi se firmando como pressuposto de análise¹², tanto a hipótese que recusa o postulado de uma filosofia socrática para os diálogos, quanto a que infirma a supremacia testemunhal de Platão no tocante ao Sócrates histórico¹³ acresceram na consideração dos comentadores. Por conseguinte, **ab alto**, pode-se dizer que tais pressupostos de leitura conduziram os adeptos dos *λόγοι σοκρατικοί*¹⁴ para dois posicionamentos bem aproximados: ou para um ceticismo referente à questão socrática, o qual já havia, na segunda década do século XX, sido sustentado por Dupréel (1922); ou para a completa desconsideração da mesma, como também já havia sido defendido por Gigon em meados do mesmo século.

Dentre os contemporâneos, uma leitura convergente com a “nova interpretação literária” dos diálogos aparece pelas mãos do professor Hector

¹¹ **A contrario sensu**, sustenta Kahn que, embora devamos reconhecer a influência da filosofia socrática nos diálogos, não se faz possível precisar e pontuar a figura histórica de Sócrates no interior dos mesmos; os quais, dado à liberdade de ficção do gênero, sempre devem ser considerados como obras do desenvolvimento da filosofia platônica.

¹² Eis, em síntese, alguns outros nomes que contribuíram nesse intento: La Peña (1984), Hirzel (1985), Stokes (1986), Griswold (1988), Press (1993; 2000), Hyland (1995), Tejera (1997), Gonzales (1998), Casertano (2000) e Benoit (2004).

¹³ Antes, porém, da “redescoberta” de Joël, alguns comentadores, como é o caso de Magalhães-Vilhena (1984), pretenderam coadunar, em uma mesma interpretação, os juízos de Joël e os desdobramentos de Taylor e Burnet. Para tanto, pretendem amenizar o caráter fictício dos *λόγοι σοκρατικοί* com a asserção de que o Sócrates de Platão, embora não seja propriamente histórico, comporta as notas históricas mais próximas que se pode alcançar sobre esse filósofo (para a fundamentação desta posição, compare-se as páginas 248-249, 353-358 e 354 com a página 475 da referida obra).

¹⁴ Posicionamento contrário é sustentado por Rossetti (2004), o qual pretende ainda ser possível identificar um “Sócrates padrão” (**Standard Sócrates**) no interior dos diálogos, independentemente da “barreira literária” instituída pela ampla consideração dos *λόγοι σοκρατικοί*.

Benoit (2004)¹⁵, o qual propõe não apenas uma reformulação radical quanto ao modo de disposição dos diálogos¹⁶, como fundamenta uma nova perspectiva de leitura para os mesmos. Leitura essa que se orienta, em primeira instância, pela consideração do que o autor nomeia por “temporalidade da λέξις”, isto é, da ação de falar, do estilo. Segundo tal critério, a chave para a leitura dos diálogos encontrar-se-ia imanente e literalmente disposta nos próprios diálogos, inscrita nos elementos que envolvem as cenas dramáticas dos mesmos, por conseguinte, materialmente apresentada pelo próprio autor dos textos. Nesse sentido, Benoit sugere que toda estruturação **noética**, ou seja, toda estruturação lógico-conceitual dos diálogos se oriente pelo “modo de exposição” anteposto pelo próprio Platão¹⁷. Orientação que não apenas comportaria a vantagem de eliminar as arbitrariedades impostas pelo critério lógico-conceitual na disposição e aproximação dos diálogos, como ainda amenizaria o risco de estarmos a construir uma “outra” obra a ser atribuída a Platão¹⁸.

Como se pode antever, uma vez deslocados para um primeiro plano de análise, os elementos dramáticos passam a assumir um papel de relevo na concepção lógico-conceitual dos diálogos. Um exemplo ilustrativo das implicações de tal perspectiva pode ser verificado no que tange à resposta apresentada ao próprio “Problema de Sócrates” e, por conseguinte – como veremos –, também ao

¹⁵ O qual, por sua vez, retoma e desenvolve uma hipótese já lançada, em meados do século XIX, pelo alemão Eduard Munk (*Die Natürliche Ordnung der Platonische Schriften*), segundo a qual: “os diálogos podem ser considerados como uma exposição dramatizada da vida de Sócrates” (VIDAL-NAQUET, 1990, p. 96).

¹⁶ Eis a ordenação proposta pelo autor a partir do critério da “**diatáxis** da **lexis**”: *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*.

¹⁷ A despeito de uma orientação que ora siga, exclusivamente, a temporalidade **noética** dos textos, ora conjugue a última com a temporalidade da **poíesis**, isto é, do tempo de composição dos diálogos.

¹⁸ Não se trata aqui, bem entendido, da amenização do “risco” interpretativo, o qual, na medida em que se faz inerente à própria atividade histórica, é pressuposto em todas as elaborações da filosofia de Sócrates ou de Platão (MAGALHÃES-VILHENA, 1984). Mas, sim, da amenização do risco “anacrônico”, o qual, ao antepor a interpretação histórica à objetivação da obra, nos afasta, em definitivo, da possibilidade de uma interpretação conceitual de seu autor.

“Problema de Platão”. Ora, se, conforme sugere Benoit, admitirmos que o modo pelo qual os argumentos filosóficos desenvolvem-se nos diálogos, mediante a ausência deliberada de seu autor, denota uma complexa estrutura funcional impressa na constituição dos diversos personagens; então, fica vedada, ao historiador da filosofia, qualquer via de interpretação que ignore ou descontextualize as funcionalidades impressas nos personagens da obra em prol do estabelecimento de uma estruturação lógico-conceitual; assim sendo, faz-se interdita, para o historiador da filosofia, a identificação não somente de uma doutrina socrática, como, também, de uma possível doutrina “platônica” exposta por meio dos personagens da obra. Em vias disso, na medida em que tal leitura subverte completamente as perspectivas “positivistas” oriundas do “Problema de Sócrates”, podemos considerar que Benoit também acompanha a carruagem que transporta os comentadores do último quarto do século XX e, por sua vez, levando às últimas conseqüências a hipótese dos *λόγοι σοκρατικοί*, renega o problema socrático posto por Schleiermacher no início do século XIX.

Retomando nossa argumentação, quanto ao posicionamento metodológico das duas leituras, mais acima aludidas, que propõem uma correlação entre Aristófanes e Platão mediante o “Problema de Sócrates”, como já se pôde antever, ambas elas não apenas consideram procedente o referido problema, como partem da hipótese de que uma solução para o mesmo pode ser encontrada por via dos testemunhos antigos. Nesse ínterim, embora as respostas sustentadas por cada uma delas apresentem ligeiras diferenças – os primeiros supondo que Platão constitui o melhor testemunho para o resgate da filosofia do Sócrates histórico, e os segundos acrescentando, lado a lado ao nome de Platão, o testemunho mais antigo de Aristófanes –, ainda assim, os pressupostos que ancoram e norteiam suas análises permanecem os mesmos. Para tanto, basta notar que, apesar das dissonâncias que as envolvem, ambas as hipóteses valem-se de uma nota comum em relação a Platão. Afinal, seja para a filosofia socrática como um todo, seja para

o segundo Sócrates¹⁹, Platão sempre é considerado o testemunho mais adequado para a determinação da mais difundida imagem do filósofo. Embora tal pressuposição, **per si**, não comporte maiores dificuldades no seio da análise no qual ela própria se fundamenta, vale observar que a mesma depende de todo um conjunto de pressupostos não menos determinantes para o tipo de leitura ao qual se pretende submeter os diálogos; principalmente no tocante ao que poderíamos chamar de o “Problema de Platão”.

1.1.1.1.2. Um posicionamento corrente em face do “Problema de Platão”

Ora, embora, diferentemente de Sócrates, Platão tenha registrado, de maneira abundante, toda sorte de reflexões filosóficas por escrito, a forma e o modo pelo qual o fez suscita a seus leitores um problema parecido com aquele que circunscreve as investigações acerca do pensamento de seu mestre. Como se sabe, com exceção da *Apologia* e de uma coletânea de *Cartas*, todo o **corpus platonicum** é constituído por diálogos. Tal característica, concomitantemente a toda riqueza literária que comporta, acabou por instaurar um problema que coloca em questão a predicação direta entre o pensamento do autor e sua própria obra.

Toda problemática edifica-se na dificuldade de se pontuar, no interior do próprio **corpus**, quais passagens evidenciarão a expressão exata do pensamento de seu autor; já que, tomados em seu conjunto, os diálogos não somente impossibilitam a extração direta das possíveis soluções neles alcançadas, como corroboraram opiniões divergentes e até mesmo contraditórias sobre um mesmo assunto – ora inseridas no contexto por diferentes personagens; ora atribuídas a um único e mesmo personagem, no mais das vezes: Sócrates. Ademais, soma-se a essa dificuldade o fato de que, surpreendentemente para seu

¹⁹ Faz-se relevante notar que, em última instância, o segundo Sócrates – tal qual aparece para os defensores de uma configuração compósita para o filósofo –, identifica-se, plenamente, com a descrição unitária do Sócrates da hipótese contrária.

tempo²⁰, o nome de Platão aparece por apenas três vezes no decorrer de seus diálogos: duas vezes na *Apologia*, ora apontado como irmão de um dos discípulos de Sócrates (34a), ora nomeado como um dos fiadores do filósofo (38b); e outra vez no *Fédon* (59b), na auto-justificativa apresentada para sua ausência nos derradeiros momentos da vida de seu mestre²¹.

Contudo, o que mais impressiona é que, em nenhuma dessas ocasiões, Platão se apresenta como um personagem disposto a levantar voz sobre seus próprios pontos de vista (BENOIT, 2004, p. 28-39). Diferentemente do que se espera de uma obra de filosofia, todas as discussões filosóficas presentes nos diálogos aparecem sob a chancela de algum personagem, o qual, a despeito de sua correspondência histórica, parece assumir a responsabilidade pelos conseqüentes desdobramentos da discussão. Por tal razão, para além da dificuldade concernente à interpretação de uma teoria filosófica, para além dos obstáculos referentes ao estabelecimento dos textos antigos, no caso dos diálogos de Platão, o historiador da filosofia depara-se com um ulterior problema, a saber: é possível encontrar a filosofia de Platão entremeio aos diálogos platônicos?

Para aqueles que respondem afirmativamente ao problema, sustentando ser possível determinar um corpo doutrinário para a filosofia platônica, o passo subseqüente consiste em indicar “como” seria possível encontrar o pensamento desse autor no interior de seus próprios diálogos. Frente a tais dificuldades, como já explicitamos parcialmente, a via predominante dos estudos platônicos²² adotou

²⁰ Sobre a atipicidade da “ausência do autor” no curso dos diálogos, pode o leitor interessado consultar, com proveito, o sub-capítulo homônimo na tese de livre docência de Hector Benoit (2004, p. 28-33). Nesse ínterim, para além das referências que o professor aponta como exemplos demonstrativos da importância conferida pelos gregos à autoria de suas obras – o *Poema de Parmênides* e a *História da Guerra do Peloponeso* de Tucídides –, poderíamos também acrescentar os primeiros versos da *Teogonia* de Hesíodo.

²¹ Para além das três nomeações diretas, pelo menos outras duas passagens levaram diferentes comentadores a perceberem a sombra do autor na própria obra: o início do *Timeu*, na figura do personagem anônimo (BENOIT, 2004, p.32); e o final do *Fédon*, seguindo a interpretação de que o último pedido de Sócrates – “devemos um galo para Asclépios” – se dê em face da cura de Platão, doente no início do diálogo (MOST, 1993).

²² Proveniente da conjugação dos resultados alçados por Schleiermacher, Campbell, Hermann, Vlastos **et alii**.

um posicionamento metodológico que pressupõe como plausível, a partir da eleição de determinados personagens da obra, o acesso direto às concepções ideológicas de seu autor. Nesse sentido, no mais das vezes, pretendeu-se identificar o pensamento do filósofo, sobretudo, a partir da voz do personagem Sócrates²³. Todavia, dado a evidente auto-contradição conceitual sustida por tal personagem ao longo do **corpus**, a mesma linha de comentadores, que milita pela supremacia do testemunho platônico em face do “Problema de Sócrates”²⁴, operou a já referida divisão lógico conceitual dos diálogos, a qual posicionou a filosofia de Sócrates no grupo dos primeiros escritos de Platão e remeteu aquela de Platão para o Sócrates presente nos demais.

Ora, se notarmos bem, logo perceberemos que todo esse **constructo** referente à interpretação dos diálogos é também pressuposto por ambas as leituras que efetivam uma correlação aproximativa entre Aristófanes e Platão. Um indício de tal ocorrência pode ser verificado no fato de que, independentemente dos diferentes modos pelo qual executam seus intentos, nenhuma daquelas interpretações almeja encontrar uma figuração da filosofia socrática nos diálogos **in totum**, visto que somente os primeiros diálogos, ou diálogos de juventude, parecem ser considerados para semelhante propósito. Tomada de posição que, apesar de sua aparente simplicidade, nos permite deduzir dois princípios aceitos por ambas as interpretações em relação ao “Problema de Platão”: em primeiro

²³ Mas, em determinados casos, admitiu-se também ser possível escutar o autor a partir de personagens não menos históricos como Parmênides e Timeu – nos diálogos homônimos a cada qual –, ou ainda por meio de personagens historicamente não identificados como o Estrangeiro de Eléia ou o Ateniense – o primeiro presente tanto no *Sofista* quanto no *Político* e o segundo nas *Leis* (TRABATTONI, 2003, p.22).

²⁴ Sobre essa aproximação, vale notar que o “Problema de Sócrates” e aquele que nomeamos como o “Problema de Platão” não se distinguem, no interior da tradição, como duas problemáticas distintas que, por sua vez, receberam tratamentos individualizados e alcançaram diferentes hipóteses argumentativas. Na realidade, o “Problema de Platão” não apenas nasce no interior do “Problema de Sócrates”, como sua mais renomada resposta surge, em primeiro lugar, como hipótese de solução para o último. Nesse sentido, o motivo pelo qual argumentamos em termos de um “Problema de Platão” deve-se à nossa recusa em relação ao problema de Sócrates, o qual, embora desconsiderado, ou melhor, embora considerado como falso problema não acarreta, por extensão, o mesmo juízo de valor para o problema, outrora, dele derivado.

lugar, frente ao problema da remissão conceitual entre os diálogos e seu autor, ambas partem do pressuposto de que sim, é possível determinar a autoria dos pensamentos expostos nos diálogos; em segundo lugar, frente às contradições internas presentes nos diálogos, ambas as leituras pressupõem que as mesmas podem ser resolvidas pela hipótese de que os primeiros diálogos representam, com boa margem de fidedignidade, o pensamento de Sócrates, ao passo que os diálogos de segunda e terceira época cumprem o propósito de exposição da filosofia do próprio Platão.

Portanto, como se pôde observar, nos estudos aproximativos entre os referidos autores, a primazia situacional de Platão em relação a Aristófanes ainda impera como regra de ouro: ora recusa-se o testemunho do comediógrafo em prol daquele do filósofo, ora utiliza-se o primeiro como complemento para os pontos em que se silencia o segundo. Manifestamente, como também foi possível verificar, tais posicionamentos de leitura estão diretamente condicionados a uma série de pressupostos que, poderíamos dizer, refletem uma concepção positivista, largamente difundida no século XX, em face da leitura dos antigos: seja em relação ao “Problema de Sócrates”, o qual se espera poder resolver por via de recortes testemunhais; seja em face do “Problema de Platão”, o qual se espera poder resolver por via de uma disposição dialógica subordinada a critérios de estruturação conceitual. Evidentemente, se não se aceitam semelhantes pressupostos, a primazia dos diálogos em relação às comédias não somente queda abalada, como todo prisma investigativo faz-se sujeito a alterações. Exatamente isso é o que procuraremos, por agora, demonstrar; já que toda argumentação que se seguirá, em nosso trabalho, depende da pressuposição – inversa – de que a influência de Aristófanes é tão salutar em Platão que a consideração do exposto nas *Nuvens* apresenta-se como **conditio sine qua non** pode ser compreendido o *Eutifron*. Premissa que, evidentemente, realiza uma verdadeira inversão na metodologia corrente das análises que aproximam ambos os autores.

1.1.2. Uma inversão metodológica: os diálogos de Platão como contrapontos do *λόγος* aristofânico

1.1.2.1. Pressupostos metodológicos

Como já manifesto, na medida em que não reconhecemos a legitimidade do chamado “Problema de Sócrates”, nem aceitamos qualquer hipótese que efetive uma divisão lógico-conceitual nos diálogos como resposta para o “Problema de Platão”, conseqüentemente, nosso posicionamento – frente a uma leitura aproximativa entre Aristófanes e Platão – apresenta-se em perspectiva diametralmente oposta daquela elegida pelas leituras supracitadas. De fato, como se verificará a seguir, longe de validarmos a primazia testemunhal concedida ao autor dos diálogos, os pressupostos metodológicos adotados nesta pesquisa conduzem-nos para um posicionamento em que a figura de Aristófanes aparece em primeiro plano; alocação que, em face da influência que as comédias parecem exercer na construção do personagem Sócrates dos diálogos, justifica-se objetivamente na leitura dos próprios textos. Não obstante, antes de passarmos ao desenvolvimento e à verificação dos pressupostos metodológicos por nós adotados, cabe expormos os motivos que justificam nossa recusa em face dos problemas aludidos acima.

1.1.2.1.1. A recusa ao “Problema de Sócrates” e a hipótese dos *λόγοι σοκρατικοί*

Os principais motivos que ancoram nossa recusa em relação ao “Problema de Sócrates” são quase tão antigos quanto o surgimento do próprio problema e, sem dúvida, anteriores ao início do desenvolvimento das soluções mais

elaboradas para o mesmo²⁵. De fato, foi na Alemanha do último quarto do século XIX que, pela primeira vez, se sugeriu que o intrincado “Problema de Sócrates”, em última instância, não passava de um falso problema. Os créditos para tal proposição devem ser concedidos a Karl Joël (1895), o qual argumentava que os principais autores apontados como fontes diretas sobre Sócrates e, por conseguinte, tidos na conta de melhores testemunhos para a solução do problema – a saber, Xenofonte e Platão – não poderiam, historiograficamente, desempenhar semelhante função. Segundo o comentador, o simples fato de que ambos os autores sejam fontes diretas e contemporâneas de Sócrates não os habilita, como testemunhos, para um projeto de reconstrução histórica do pensamento socrático. Para tanto, seria necessário que eles próprios encontrassem-se engajados em um projeto semelhante, isto é, seria preciso que tanto Platão quanto Xenofonte estivessem desejosos por relatar ou as próprias discussões socráticas ou, quando muito, uma reconstrução fiel ao espírito das mesmas. Somente em face de semelhante situação, assevera Joël, seria possível elencar as divergências entre os autores e, posteriormente, decidir sobre qual deles se apresentaria como o testemunho mais fidedigno. Pudessem tal procedimento ser operado e, com boas razões, nos aproximaríamos do real pensamento daquele filósofo; não obstante, como não existem indícios de que tais fontes façam-se aptas no cumprimento das referidas exigências, a ilegibilidade historiográfica das mesmas nos obriga a um abandono do “Problema de Sócrates”.

Ao mesmo tempo em que propunha a deposição do problema levantado por Scheleiermacher, Joël também abria caminho para uma alternativa de leitura que possibilitaria a análise das divergências resultantes dos vários autores que escreveram sobre Sócrates²⁶ sob outro prisma investigativo. Segundo tal

²⁵ A elaboração do problema, propriamente dita, foi apresentada, pela vez primeira, no primeiro quarto do século XIX, por Scheleiermacher – “Ueber den Wert des Sokrates als Philosophen”, in *Abh. Königl. Preuss. Acad.*, 1814-1815 –, não obstante, um desenvolvimento real para o problema somente foi verificado a partir do primeiro quarto do século XX, nos estudos da chamada escola escocesa, cujos principais representantes foram Taylor (*Varia Socrática*, 1911) e Burnet (*Plato's Phaedo*).

²⁶ Como se sabe, apesar de sua recusa ao “Problema de Sócrates”, Joël sustentou avidamente a hipótese de que o testemunho de Aristóteles – dado seu distanciamento e isenção da influência

perspectiva, longe de se constituírem como testemunhos mais ou menos fidedignos da filosofia socrática, os escritos socráticos constituiriam um gênero literário específico, que goza de ampla liberdade de expressão e que, por tal razão, já na antiguidade, fora associado a outros gêneros de ficção literária. Para fundamentar suas asserções, Joël lançou mão de duas passagens extraídas do **corpus aristotelicum**: uma primeira, no início da *Poética*, quando Aristóteles integra o referido gênero na sua classificação das poesias pelo critério da imitação; e outra, no terceiro livro da *Retórica*, quando utiliza o aludido gênero como exemplo para uma das características narrativas necessárias à construção dos discursos epidícticos. Eis os fragmentos:

Efetivamente, não temos denominador comum que designe os mimos de Sófron e de Xenarco, os diálogos socráticos (τοὺς Σωκρατικοὺς λόγους) e quaisquer outras composições imitativas (μίμησιν), executadas mediante trímetros jâmbicos ou versos elegíacos ou outros versos que tais. (*Poética*, 1447a 28 - 1447b 13) (Tradução de Eudoro de Souza).

É conveniente que a narração incida sobre a componente “ética” (διήγησις ἠθική). (...) Um recurso é mostrar a intenção moral: o carácter correspondente ao tipo de intenção, e a intenção moral, por sua vez, ao tipo de finalidade. É por isso que os textos matemáticos não expressam caracteres, porque não tem uma finalidade moral (pois não se constituem com tal finalidade); mas os textos socráticos (οἱ Σωκρατικοί) já a tem, pois é sobre tais temas

provocada pelo contato direto com Sócrates – comportaria uma maior idoneidade no que tange ao pensamento do filósofo, sendo mesmo capaz de nos dar a conhecê-lo. Embora, a princípio, a confiança depositada no testemunho de Aristóteles possa parecer contraditória à alegada recusa de Joël ao “Problema de Sócrates”, vale notar que, salvo maiores equívocos de nossa parte, a recusa ao problema pautava-se na discussão em torno dos nomes de Xenofonte e Platão – cujos escritos, segundo o autor, compreenderiam parte dos fictícios *λόγοι κωκρατικοί*; nos quais o testemunho de Aristóteles, por sua vez, não se incluía. Assim, embora, para Joël, a descoberta dos discursos socráticos tenha servido mais para deslocar a discussão, a respeito do Sócrates histórico, dos testemunhos de Platão e Xenofonte para aquele de Aristóteles, no curso dos anos a crítica assumiria uma postura – poderíamos dizer – mais radical em face desse princípio. Aplicado a toda a literatura socrática e levado às últimas conseqüências, a hipótese dos *λόγοι κωκρατικοί* viria corroborar a completa recusa ao problema e à conseqüente busca pela historicidade de Sócrates – conseqüência com a qual concordamos em gênero, número e caso.

que eles discorrem (*Retórica* III 16, 1417a 18-21) (Tradução de Manuel Alexandre Júnior)²⁷.

Embora não restem dúvidas de que Aristóteles concebia os *λόγοι σοκρατικοί* como um conjunto provido de semelhanças tanto no que tange à sua

²⁷ No que tange às traduções dos textos gregos a serem apresentadas ao longo desta tese, cabem-nos algumas considerações a título de esclarecimento.

Em primeiro lugar, observamos que, como regra geral, os únicos extratos gregos que apresentaremos sob nossa tradução serão aqueles referentes à *Apologia de Sócrates* e ao *Eutífron* de Platão. Tal opção se deve à nossa anuência ao pressuposto que exige, do tradutor dos textos antigos, não apenas o necessário conhecimento da língua grega como, também, um conhecimento aprofundado sobre o tema do texto em questão. Por tal razão, todos os outros diálogos de Platão, assim como os textos dos demais autores da antiguidade, serão delegados a tradutores que, a princípio, cumpram os referidos requisitos. Não obstante, é preciso notar que, mesmo no último caso, a tradução apresentada será cotejada tanto com o texto original, quanto com as traduções que nos forem disponíveis nas línguas que nos são acessíveis. Ainda nessa situação, vale notar que não hesitaremos em sugerir alternativas ou adendos para a leitura todas as vezes em que a tradução escolhida apresentar elementos suscetíveis ao debate.

Em segundo lugar, observamos que, por vezes, a título de exceção à regra, alguns extratos de outros diálogos de Platão e mesmo de outros autores da antiguidade serão apresentados sob nossa tradução. Não obstante, vale notar que tal situação somente ocorrerá caso verifique-se alguma das seguintes ocorrências: ou que não tenhamos acesso à tradução da passagem citada na língua vernácula; ou que constatemos que a tradução disponível na língua vernácula se apresente insatisfatória.

Ademais, cabe explicitarmos alguns princípios que orientarão as traduções de nossa autoria.

Em primeiro lugar, na medida em que o objetivo aqui visado é exclusivamente técnico, respeitaremos, ao máximo, as estruturas do texto grego – mesmo que, para tanto, a literalidade na língua portuguesa veja-se prejudicada. Nesse sentido, sempre que necessário, recorreremos ao uso dos colchetes [], no intuito de tornar o texto mais legível.

Em segundo lugar, informamos que, nem sempre, a pontuação estabelecida no texto grego será fidedignamente respeitada. Como justificativa para tal, valemo-nos do princípio de 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) – com o intuito de facilitar a leitura e evitar as ambigüidades dos manuscritos, também nos é reservado o direito – consideradas as magnas proporções – de ajustar a pontuação para melhor inteligibilidade na língua portuguesa.

Em terceiro lugar, esclarecemos que, ao longo das traduções, utilizaremos abundantemente do recurso dos parênteses (), o qual obedecerá a pelo menos um dos critérios que se seguem: ou para o 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; ou para a explicitação de termos, expressões ou orações gregas – isto é, quando, devido às diversas dificuldades, a tradução apresente-se menos literal; ou para o destaque de termos gregos – caso os mesmos se apresentem relevantes para a interpretação ou compreensão da passagem.

Por fim, em quarto e último lugar, vale indicar que, na medida em que as edições estabelecidas para o texto original poderão sofrer flutuações decorrentes da disponibilidade de acesso, todos os fragmentos traduzidos acompanharão, em nota de rodapé, o texto original, no intuito de que quaisquer dúvidas possam ser, prontamente, dirimidas pelos leitores.

natureza mimética quanto no que diz respeito ao carácter ético de seu conteúdo²⁸, não nos é dado precisar – nem quantitativamente, nem qualitativamente – os elementos que integrariam o referido conjunto na concepção do estagirita. A única informação documental que podemos acrescentar, nesse propósito, remonta ao testemunho indireto, já do século II d.C., de Ateneu de Naúcrates:

Deste modo registra Aristóteles no [seu escrito] sobre os *Poetas*: “Sem dúvida, não podemos dizer nem que os mais bem elaborados mimos de Sófron nem os primeiros diálogos socráticos escritos por Alexâmeno de Téos estão conforme aos discursos e às imitações”. [Assim], o mui-sábio Aristóteles declarou abertamente que quem escreveu diálogos [socráticos], antes de Platão, foi Alexâmeno²⁹ (*Deinosofistas*, XI, 505c) (Tradução nossa).

Assim, considerando-se o registro de Ateneu, podemos deduzir que Aristóteles, ao utilizar-se da expressão *λόγοι σωκρατικοί*, não se referia somente aos diálogos platônicos, visto seu conhecimento sobre outros autores que se dedicaram anteriormente ao gênero. Não obstante, se ele considerava como elementos pertencentes a esse conjunto as comédias de Aristófanes, de Amípsias, os textos de Xenofonte e, também, os escritos dos chamados socráticos menores – Antístenes, Demétrio, Esquino, Euclides, Fédon, Libânio, Lísias e Teodectes – é informação que, **au pied de la lettre**, não nos é dado conhecer.

Contudo, independentemente de uma maior precisão documental sobre o conjunto dos *λόγοι σωκρατικοί*, não há dúvida de que a tradição crítica – posterior a Joël – acabou por incorporar todos os referidos testemunhos de

²⁸ No mesmo sentido, concorda Magalhães-Vilhena (1984, p. 357-358): “Nestas condições, os *λόγοι Σωκρατικοί* são, em primeiro lugar, um gênero literário que possui como característica essencial uma intenção imitativa, e imitativa da vida humana, pois que o seu fim é também sublinhar o sentido moral das acções, das paixões e dos costumes permanentes dos homens. São discursos de carácter ético. E mais ainda: é uma forma particular de prosa dialogada que tem o seu ambiente, os seus personagens e os seus próprios temas: é um gênero literário que tem os seus princípios, as suas regras e as suas convenções artísticas”.

²⁹ Ἀριστοτέλης δ' ἐν τῷ περὶ Ποιητῶν οὕτως γραφει· “Οὐκοῦν οὐδὲ ἐμμέτρους τοὺς καλουμένους Σώφρονος μίμους μὴ φῶμεν εἶναι λόγους καὶ μιμήσεις ἢ τοὺς Ἀλεξαμενοῦ τοῦ Τηίου τοὺς πρώτους γραφέντας τῶν Σοκρατικῶν διαλόγων”, ἀντικρυσ φάσκων ὁ πολυμαθέστατος Ἀριστοτέλης πρὸ Πλάτωνος διαλόγους γεγραμέναι τὸν Ἀλεξαμενόν.

Sócrates como elementos do referido conjunto³⁰ e, conseqüentemente, tratou de explorar as conseqüências oriundas de semelhante posicionamento.

Se o **logos sokratikos** não deve ser lido nem interpretado como um documento histórico no sentido estrito, mas antes como uma obra literária e filosófica que comporta uma grande parte de invenção, a questão socrática fica desprovida de objeto. Além disso, se considerarmos que muitos discípulos de Sócrates redigiram **logoi sokratikoi** (em nota de rodapé, Dorion refere-se, com certeza, a Antístenes, Esquino, Fédon e Euclídes e, com dúvidas, a Críton, Simon, Glauco, Símiás e Cebes), é provável que Sócrates tenha se tornado rapidamente uma espécie de personagem literário, dotado de uma existência própria e colocado no centro das polêmicas e das rivalidades que insurgiam os socráticos uns contra os outros³¹ (DORION, 2006, p. 23-24).

De fato, a recusa ao suposto “Problema de Sócrates” parece ter conduzido inúmeras interpretações para uma consideração mais pormenorizada sobre a dimensão literária dos diálogos e sua implicação na leitura dos mesmos. Como atesta Magalhães-Vilhena (1984, p. 374).

Ora, se a nossa análise foi correta, deve-se considerar o *λόγος Σωκρατικός* essencialmente como uma forma literária intermédica que está na confluência de diferentes gêneros artísticos e de diferentes manifestações culturais. No *λόγος Σωκρατικός* o trágico mistura-se com o cômico, a prosa com o verso, o realismo popular da vida quotidiana com a especulação superior do filósofo, os raciocínios e as distinções especiosas da erística dos sofistas com a disciplina intelectual socrática, o sublime com o grotesco, a

³⁰ Magalhães-Vilhena (1984, p. 375) sugere que, além de Alexâmeno de Téos, sejam incorporados no rol dos *λόγοι σοκρατικοί*: os nomes dos sete discípulos que atestadamente (DIÓGENES LAERTIOS, II, 64) escreveram diálogos socráticos – Platão, Xenofonte, Antístenes, Esquino, Fédon, Euclides e Aristipo –; os autores desconhecidos dos diálogos apócrifos de Platão – *Do Justo, Da Virtude, Demódoco, Sísifo, Eríxias, Axíoco, Alcion, Hiparco, Amadores, Téages, Clitofonte e Minos* –; e os comediógrafos que, em maior ou menor medida, se utilizaram da figura de Sócrates em suas representações – Êupolis, Cratino, Ameipsias, Cálias, Teleclides, Difílo.

³¹ O juízo de que, em face dos *λόγοι σοκρατικοί*, a figura histórica de Sócrates haveria sido prontamente apagada e substituída por sua equivalente literária remonta a Joël. Já para as diversas polêmicas que se entrecruzam nos escritos socráticos, assim como no meio filosófico na antiguidade, veja-se a explanação de Magalhães-Vilhena (1984, p 403 **et. seq.**).

história com a poesia, transpondo audaciosamente as barreiras e ultrapassando as fórmulas tradicionais. O *λόγος Σωκρατικός* é um perfeito exemplo da transformação genética dos géneros literários uns nos outros (...). Certamente, cada género artístico tem o seu próprio objecto, os seus meios técnicos de expressão. Mas assim como em certos géneros poéticos se combinam, como anota Aristóteles, a imitação pelo ritmo, pela linguagem e pela melodia, vê-se num dos géneros poéticos onde a imitação se realiza apenas por palavras – no *λόγος Σωκρατικός* – combinarem-se numa síntese bem ajustada objectos e meios técnicos de expressão considerados até então como pertencendo a géneros literários, a modalidades imitativas distintas. Assim o “discurso socrático” não é somente um drama ou somente um mimo; não é tão-pouco somente Poesia ou História. Participa de uma e de outra, embora não seja de qualquer modo exclusivamente uma ou outra. Mais ainda do que um género, foi uma moda literária que circunstâncias históricas especiais favoreceram.

Consoante a tanto, um bom exemplo, que já ecoa algumas das conseqüências derivadas da hipótese de Joël, pode ser verificado em uma análise sobre o *Protágoras* apresentada no capítulo introdutório (p.15-30) do notável livro de Eugène Dupréel – intitulado *La légende socratique et les sources de Platon*³². Sem adentrarmos nos pormenores da argumentação, eis, em resumo, como a mesma procede:

Em um primeiro momento, demonstra o autor em que medida o tratamento dado por Platão ao problema central do *Protágoras* – a saber, aquele da comunicabilidade das virtudes – assemelha-se à argumentação presente no tratado anônimo dos *Díssoi Lógoi*. Nesse sentido, demonstra o autor que os posicionamentos antagônicos sobre o tema, atribuídos aos personagens Sócrates e Protágoras, reverberam disposições semelhantes às apresentadas no referido

³² Há de se pensar que, no interior do debate historiográfico sobre Sócrates, a leitura de Dupréel (1922) constitui um dos poucos sinais de oposição ao posicionamento – que quase se tornaria **consensus omnium** – de Taylor e Burnet (1911). Nesse sentido, basta observar a hipótese desenvolvida por Dupréel, (p. 412 **et seq.**), de que o pensamento de Sócrates, a despeito de toda lenda que se fez sobre seu nome, deveria ser procurado no contexto das tragédias de Eurípedes; posicionamento que não apenas afastaria a imagem de Sócrates daquela consagrada pela tradição, como reduziria as notas distintivas entre o filósofo e os demais pensadores de seu tempo – conseqüência que, caso verdadeira, nos levaria a ponderar se todo projeto de delimitação e cisão entre a sofística e a filosofia não seria menos um reflexo das intenções socráticas e mais uma nota de autoria do autor dos diálogos.

tratado. Em segundo lugar, a partir da confirmação das semelhanças entre as obras, sugere o filósofo belga a existência de um texto comum para ambos, o qual ele identifica com o livro perdido de Protágoras, a saber: as *Antilogias*.

Assim, a partir de tais pressupostos, sugere Dupréel uma não menos ousada consequência. Afinal, se, no diálogo de Platão, Sócrates e Protágoras sustentam opiniões contrárias – em face do problema da comunicabilidade das virtudes – e, se, as referidas opiniões, em última instância, remontam a um texto de autoria do próprio Protágoras (*Antilogias*); logo, teríamos a inevitável consequência de que, no diálogo de Platão, tanto Sócrates quanto Protágoras estariam a sustentar as reais opiniões expressas pelo último a respeito do assunto. Desse modo, em seu conjunto, as argumentações presentes no diálogo *Protágoras* não fariam mais do que ilustrar a própria teoria daquele autor, demonstrando, por conseguinte, a pouca ou nenhuma preocupação de seu compositor no que tange à expressão da filosofia socrática. Como prova de tal argumento, lembra Dupréel que, ao final do diálogo, os personagens Sócrates e Protágoras invertem suas posições sobre o assunto – Sócrates respondendo afirmativamente sobre a possibilidade da comunicabilidade das virtudes e Protágoras, por sua vez, defendendo a tese oposta –, o que reforçaria ainda mais a tese de que sempre é possível assumir duas posições contrárias sobre um mesmo assunto.

Nesse ínterim, a despeito da validade ou não das suposições de Dupréel a respeito do *Protágoras*, é interessante notar como sua leitura dos diálogos, na medida em que recusa o “Problema de Sócrates”, já leva às últimas consequências as predicções de uma total liberdade ficcional e composicional no que tange ao gênero dos *λόγοι σωκρατικοί*:

Se for assim, Sócrates, mesmo nos diálogos onde se deseja ver a expressão mais fiel de sua doutrina, não seria mais do que o porta-voz, o camarada (**compère**) simpático e trocista (**narquois**), encarregado de sustentar as opiniões mais vantajosas entre aquelas que se encontravam defendidas em uma literatura mais antiga, e mais nada de Platão nos autorizaria a atribuir ao verdadeiro Sócrates uma doutrina

acabada, nem mesmo qualquer teoria original (DUPRÉEL, 1922, P. 30)^{33 34}.

Embora, ao longo de seu centenário, a hipótese dos *λόγοι σωκρατικοί* tenha angariado renomados seguidores – Grote (1865), Bruns (1896), Drupèel (1922), Laborderie (1978), La Peña (1984), Hirzel (1985), Stokes (1986), Griswold (1988), Hyland (1995), Kahn (1996), Tejera (1997), Gonzales (1998), Press (2000), Trabattoni (2003), Benoit (2004), Dorion (2006), entre outros –, por outro lado, em comparação com a linha interpretativa que opera uma divisão lógico-conceitual nos diálogos, o número de seus adeptos foi, numericamente, pouco expressivo. Fato que, talvez, encontre explicação na determinação das conseqüências oriundas de seus pressupostos. Ora, como bem ilustra o exemplo de Duprèel, ao admitir-se que os relatos antigos sobre Sócrates inserem-se em um gênero literário específico, queda abalada toda e qualquer possibilidade de atribuição conceitual a esse autor, o que, inevitavelmente, conduz a análise à imputação de uma posição cética no que tange ao “Problema de Sócrates”. Posicionamento que, dado a grande repercussão e influência que Sócrates exerceu na antiguidade, não deixa de conotar certa frustração interpretativa. Principalmente quando, em contrapartida à semelhante conseqüência, as análises que se pautam pelo paradigma da divisão lógico-conceitual dos diálogos alçam resultados bem mais satisfatórios nesse quesito³⁵.

³³ “S’il en était ainsi, Socrate, même dans les dialogues où l’on voit d’ordinaire l’expression la plus fidèle de sa doctrine, ne serait que le porte-parole, le compère sympathique et narquois, chargé de soutenir les opinions les plus avantageuses parmi celles qu’on trouvait défendues dans une littérature plus ancienne, et plus rien de Platon ne nous autoriserait à attribuer au Socrate vrai une doctrine arrêtée, ni même quelque théorie originale”.

³⁴ Quanto à tradução dos textos em língua moderna, sempre que possível a faremos acompanhar, em nota de rodapé, do texto original. Por vezes, no caso em que a citação se apresente já em nota de rodapé, o texto original será apresentado a partir da remissão de um asterisco *.

³⁵ Não obstante, vale analisar se tal “frustração” não se deve a certo anacronismo interpretativo, que nos induz a imprimir nos antigos os parâmetros de nosso próprio modo de filosofar. Nesse sentido, faz-se sugestiva uma passagem do jovem Nietzsche, a qual infere que a forma de apresentação dos diálogos platônicos insere-se em um estágio pré-aristotélico da filosofia, um momento em que o filósofo ainda guarda toda uma esfera artística que logo se perderá em face da fria e precisa metodologia argumentativa do estagirita: “Para o filólogo, o valor de Platão é ainda mais considerável. Platão deve, para nós, substituir os escritos sublimes, e hoje perdidos, dos filósofos

Ainda assim, para nós, a via dos *λόγοι σωκρατικοί* apresenta-se como a melhor opção de análise. Não apenas pelos motivos historiográficos que nos conduzem a infirmar o “Problema de Sócrates”, mas, sobretudo, por acreditarmos que uma leitura dos textos a partir dos próprios textos – mesmo mediante o decorrente niilismo em relação ao pensamento de importantes autores da história da filosofia – ainda assim supera, em muito, toda metodologia de leitura que lance mão de recursos externos aos textos para a composição e estruturação de um pensamento filosófico logicamente estruturado.

Todavia, para que nossos pressupostos metodológicos possam ser devidamente justificados, cabe-nos explicitar alguns pontos de análise, ainda subentendidos, no que tange ao “Problema de Platão”.

1.1.2.1.2. Pressupostos metodológicos em face do “Problema de Platão”: a audição dos personagens

No mesmo escopo da problemática acima, também no curso dos estudos platônicos, a via interpretativa que mais angariou adesões e gerou análises críticas, sem dúvida, foi aquela que sustém uma divisão lógico-conceitual dos diálogos. Todavia, apesar de sua supremacia numérica, vale notar que semelhante posicionamento tem encontrado também seus detratores, os quais, amparados, sobretudo, pelas características dramáticas da obra, levantam suspeitas, quando não recusas, sobre a legitimidade do referido procedimento

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) *. Sentido semelhante expressa a experiência de pensamento de Guthrie, segundo a qual basta imaginarmos uma cortina separando o nosso modo de filosofar da maneira de filosofar dos antigos para que, naturalmente, um mesmo movimento nos faça alocar Aristóteles do nosso lado e deslocar Platão para o outro.

* “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’”.

para a análise dos diálogos. Atitude que, em última instância, também procede à reabilitação da hipótese de leitura que toma os diálogos platônicos como parte integrante dos *λόγοι σοκρατικοί*.

Um exemplo convergente com tal propósito desponta nas reservas, apresentadas pelo professor Hector Benoit (2004, p. 34-35), no que diz respeito à construção do conjunto de dogmas atribuídos a Sócrates e a Platão; o qual, segundo o comentador, é obtido à custa de um constructo arbitrário que renega qualquer importância desempenhada pelo contexto dramático e dialógico no qual os textos se firmam.

Privilegiando-se de maneira unilateral, particularmente, os discursos do personagem Sócrates, utilizando-se das narrações míticas, recortando os textos conflitantes, aparando as arestas com sobreposições externas de ordem biográfica, cronológica ou histórica, aproximando os textos mais diversos de maneira arbitrária e, sobretudo, desconhecendo e suprimindo a inerente dramaticidade das cenas dialógicas, os *Diálogos* foram transformados de *diálogos* em contínuo e permanente *monólogo*. Conseqüentemente, deste monólogo deduziu-se, de maneira fácil, a exposição linear de uma doutrina platônica (...) ³⁶. Sem dúvida, diversos personagens falam e discutem a respeito de tudo isso em certas passagens dos *Diálogos*. Isto é inquestionável. No entanto, em que medida essas diversas passagens não foram aproximadas, harmonizadas e sistematizadas artificialmente e de maneira arbitrária? Em que medida recortes de discursos dos mais diversos personagens podem, de maneira legítima, serem unificados, citados e reproduzidos como a *doutrina contínua de Platão*?

³⁶ Apesar de operarmos um uso inédito do recurso das notas de rodapé, certamente se faz proveitoso apresentarmos a passagem suprimida na presente citação: “Conseqüentemente, deste monólogo deduziu-se, de maneira fácil, a exposição linear de uma doutrina platônica, aquela do ‘divino Platão’, como diziam Jámblico e Proclus, aquela do ‘seguidor de Moisés’ ou ‘precursor de Jesus’, como afirmarão certos pensadores judeus e depois cristãos. Surgia assim a doutrina estereotipada conhecida sob o nome de ‘platonismo’. O centro desta doutrina será, já na célebre leitura crítica de Aristóteles, a chamada ‘teoria das idéias’ e, em torno dela, se desenvolveram e se estruturaram os outros múltiplos ‘dogmas’ que foram supostamente encontrados no interior dos *Diálogos*: a idéia de Bem (princípio a-hipotético de todos os seres) além da **ousia**; a teoria do conhecimento opondo o inteligível ao sensível; a teoria da reminiscência vinculada àquela da imortalidade da alma; a teoria da **mímesis** condenando a ‘má’ imitação, os simulacros e assim os poetas; a **Paidéia** platônica que formaria os bons cidadãos os afastando da fascinação pelo sensível; uma certa teoria do amor que transformaria o desejo dos corpos em aspiração da idéia de Belo; e, na instância política, o projeto de uma cidade ideal que realizaria a idéia de Justiça”.

Existiriam, realmente, todos estes supostos “*dogmas*” de Platão?.

Na mesma direção, argumentam Charles Kahn e Franco Trabattoni, os quais, perante reflexão semelhante, também se posicionam contrários em face da remissão entre o pensamento filosófico sustentado pelos personagens e aquele, supostamente, atribuído a Platão.

Como obras de arte eles produzem um efeito de “distanciamento” literário entre autor e público, o qual nos impede – até mesmo em trabalhos tardios como o *Parmênides* e o *Teeteto* – de simplesmente interpretar para fora [deles], como pensamentos do autor, uma passagem direta daquilo que foi dito por algum personagem no interior dos diálogos³⁷ (KAHN, 1981, P.305).

Mas, ainda que dispuséssemos de condições absolutamente melhores, isto é, se fôssemos capazes de identificar, sem sombra de dúvida, quem no diálogo desempenha o papel de Platão, isso ainda não seria suficiente para nos fazer concluir que as teses filosóficas de Platão coincidem com as afirmações daquele personagem. (...) em qualquer texto de caráter dramático, como é precisamente um diálogo, existe sempre dois gêneros diversos de comunicação: a comunicação que vai de um personagem a outro, (...) e a comunicação que vai do autor ao espectador ou ao leitor. Em nenhum caso é correto prescindir dessa diferença. (...) para entender o que Platão queria dizer é preciso sempre levar em consideração o contexto dialógico, no qual as falas dos seus personagens são inseridas (TRABATTONI, 2003, p. 23).

Como se pode notar, apesar das divergências interpretativas entre esses comentadores³⁸, todos eles, ao se posicionarem contrariamente à sistematização

³⁷ “As works of art they produce an effect of literary ‘distancing’ between author and audience which prevents us – even in works as late as the *Parmenides* and *Theaetetus* – from simply reading off the author’s thoughts in any straightforward way from what is said by some character in the dialogues”.

³⁸ Enquanto Charles Kahn apresenta uma proposta metodológica que opera a partir da constituição de determinados grupos de diálogos, os quais evidenciarium um verdadeiro **crescendo** didático no que tange às concepções filosóficas expressas na obra; Hector Benoit, por sua vez, sugere uma

lógico-conceitual dos diálogos – seja pela supressão da dramaticidade dos textos, como aponta Benoit; seja pela desconsideração do carácter fictício da obra, como sugere Kahn; ou pela ignorância em relação aos diferentes níveis de comunicação inerentes à forma dialogada, como sustenta Trabattoni –, de algum modo, apontam para uma proposta de leitura que considera o desenvolvimento dramático dos próprios textos como elemento crucial para a análise. Posicionamento que, sem dúvidas, em maior ou menor medida, ancora-se na proposta de leitura oriunda da descoberta de Joël ainda no século XIX.

Na mesma esteira desses autores, também nos parece que a maior fragilidade das análises que não consideram a inserção dos diálogos no conjunto dos *λόγοι σοκρατικοί* repousa na sua conseqüente negligência no que tange à esfera dialógica do texto; a qual, não por coincidência, constitui-se como causa primeira de toda problemática. Em outros termos, parece-nos que toda e qualquer estruturação lógica que pretenda atribuir um corpo doutrinário a Platão, em maior ou menor medida, lança mão de um constructo que ignora relevantes elementos dramáticos dos diálogos. Um bom exemplo disso pode ser notado no próprio recurso que viabiliza a remissão conceitual entre os diálogos e seu autor, isto é, na seleção e identificação do pensamento platônico – e, quiçá, socrático – a partir do exposto por alguns personagens estrategicamente selecionados no interior dos diálogos. Constructo que, embora amparado pela conjectura de uma possível estruturação lógica do conteúdo dos textos, claramente ignora a constituição e funcionalidade dos próprios personagens no interior do **corpus**. Vejamos!

Ora, se notarmos bem, facilmente dar-nos-emos conta de que todo processo de identificação entre personagens e autor requer uma operação que pressupõe a negação de uma autonomia dramática aos primeiros; isto é, espera-se que os personagens não atuem na obra como e enquanto personagens, mas como espécimes de representantes dramáticos da ideologia externa de seu autor. Evidentemente, tal operação não é impossível e nem mesmo inédita na história da

interpretação que se pauta, exclusivamente, nas demarcações inscritas na cena dramática dos mesmos.

filosofia, basta lembrarmos-nos como se desenvolve a relação entre os personagens e as concepções autorais de outros filósofos que se utilizaram do gênero dialógico para a expressão de sua própria filosofia. Por exemplo, pensemos em uma obra como o *Livre Arbítrio* de Santo Agostinho e, dado a clareza manifesta em sua composição, não manteremos dúvidas nem sobre quais são os pensamentos do autor, nem sobre a historicidade dos personagens e da conversa relatada (*O Livre Arbítrio*, p.12), nem sobre o propósito geral da obra – encontrar uma solução para o problema da origem do mal.

Outros filósofos escreveram diálogos – por exemplo, Aristóteles, Cícero e Agostinho. E nesses casos não existe problema na identificação dos argumentos que eles endossam; pois eles escrevem diálogos de maneira a tornarem claro quais teses e quais argumentos eles endossam, por exemplo, introduzindo eles mesmos como personagens nos diálogos. Logo, deve existir alguma coisa na forma específica do diálogo platônico que cria o problema (FREDE, 1992, p.203-204)³⁹.

De fato, um dos principais recursos dialógicos que, no caso do *Livre Arbítrio*, garante certa precisão quanto ao exposto no diálogo está no fato de Agostinho se representar, ele mesmo, como personagem em face das dúvidas suscitadas por seu amigo Evódio. Todavia, como sugere Frede, é preciso perceber que, diferentemente do bispo de Hipona – que deseja e possui motivos para ter seus argumentos claramente expostos na consecução dialógica de seus escritos –, os diálogos de Platão atuam entremeio à ausência deliberada de seu autor. Mais do que isso, Platão não somente não se representa como personagem, como não parece dispor esforços para que seu pensamento seja prontamente delimitado no interior de sua obra. Muito pelo contrário, a minúcia de composição com a qual são elaborados os diálogos parece conferir, neste autor, uma autonomia imprescindível a todos os elementos dramáticos do texto, dentre

³⁹ “Other philosophers have written dialogues, e. g. Aristotle, Cicero, and Augustine. And in their case there is no problem either in identifying the arguments they endorse; for they write dialogues in such a way as to make it clear which theses and which arguments they endorse, e. g. by introducing themselves as speaker in the dialogue. So there must be something about the specific form of the Platonic dialogue which creates the problem”.

os quais, notadamente, as funções desempenhadas pelos diversos personagens colocam-se em plena evidência.

Por isso, não é fácil determinar quais são as opiniões filosóficas que Platão pretende defender nos seus escritos. Com efeito, os diálogos de Platão não são comparáveis a certos diálogos de Cícero, nos quais o autor está presente como personagem nas discussões; e menos ainda a um diálogo totalmente transparente como aquele posto em cena por Leibniz nos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, em que as opiniões de um Filaleto, que cita quase literalmente certas proposições do livro de Locke, são contestadas pelas opiniões de um Teófilo, evidentemente o próprio Leibniz. Em geral, o texto platônico requer os mesmos procedimentos de análise utilizados em qualquer texto encenado no qual, conquanto seja lícito encontrar algumas opiniões efetivamente defendidas pelo autor, é necessário analisar o texto em seu conjunto, fazendo com que tais opiniões se originem do enredo dramático de ação e diálogo (TRABATTONI, 2003, p. 21-22).

Assim, em face de nossa predisposição para aceitar que toda problemática em torno da autoria conceitual dos diálogos se verifica em razão da auto-deliberada ausência de Platão, visto que o gênero dialógico não inviabiliza, necessariamente, a remissão direta entre o conteúdo da obra e o seu autor, juntamente com Trabattoni, também acreditamos que a solução, ou melhor, o tratamento do assunto deva se realizar entremeio ao contexto dramático da obra; procedimento que, notadamente, parece-nos situar a constituição e as funções atribuídas aos discursos dos diversos personagens em primeiro plano de análise.

Como bem observado por Vidal-Naquet (1990, p.99 **et seq.**), mais de oitenta e uma vozes ecoam do **corpus platonicum** e se prestam a representar toda sorte de classes da sociedade grega: são filósofos, sofistas, poetas, homens de comércio, generais, escravos, políticos, oradores, matemáticos, adivinhos, rapsodos, adolescentes, entre outros. Ademais, enquanto alguns deles, para além do imaginário platônico, são personagens históricos 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, Teeteto, Zenão e Sócrates. Outros,

porém, circunscrevem o limite de sua existência aos traços despendidos nos diálogos, entre eles: Eutífron, Cálicles, Eutidemo, Dionisodoro e o Estrangeiro de Eléia. Se olharmos ainda mais detidamente, perceberemos, como indica Benoit (2004, **passim**), que a construção dos personagens respeita certa temporalidade dramática na qual os diálogos dispõem-se. Assim, o mesmo Sócrates, que no *Parmênides* é ainda um jovem de vinte anos, pouco a pouco se torna 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 – no diálogo homônimo – que aceita de bom grado os conselhos socráticos no ano de 431 a.C., 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, historicamente, trairá a πόλις de que é filho (em 415 a.C.). Para além desse decurso histórico, encontramos ainda personagens que apresentam elementos de sua biografia traçados no construto de diferentes diálogos, tal é o caso de Críton: homem rico (*Eutidemo*), amigo de infância, da mesma idade e do mesmo δῆμος 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*). Além disso, independentemente de suas variantes dramáticas, por vezes, encontramos personagens que, no exercício de suas funções, ultrapassam a esfera interna de seus contextos e nos remetem para disputas e posturas ideológicas de seu autor. Como acontece, por exemplo, com o papel apologético desempenhado pelos renomados generais Nícias e Laques. Os quais, após manifestarem polaridades díspares, mas, ao mesmo tempo, complementares para a posse da virtude – o primeiro atuando como um representante do λόγος e o segundo do ἔργον –, evidenciam a presença de ambos os domínios na figura de Sócrates (MATOS, 2008, **passim**).

Enfim, o esboço dessas poucas notas já se faz suficiente para sugerir que a composição dos personagens no decurso dos diálogos, longe de ser negligenciada em prol de um reducionismo argumentativo, deve ser objeto de acurada análise. Não nos parece, portanto, que qualquer interpretação que correlacione diretamente o pensamento de Platão com um ou outro personagem, sem que se proceda à devida análise dialógica dos mesmos, caminhe por frutífera via. Pelo contrário, em face dos desdobramentos oriundos da constituição dos personagens nos diálogos de Platão, pensamos que toda análise que pretenda “ler os textos a partir dos próprios textos” não pode se furtar à seguinte questão: “qual o papel desempenhado pelos personagens na obra?”; ou, em outra formulação, “qual o significado tais personagens assumiriam para um leitor do século IV a.C.?”

Assim sendo, 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. Nesse ínterim, frente ao “Problema de Platão”, pautar-nos-emos na hipótese de que, mediante a impossibilidade de se proceder a uma identificação entre os argumentos dos diálogos e a concepção filosófica de seu autor, a autoria para tais argumentações deve ser buscada no interior da obra e, por conseguinte, atribuída aos personagens para com elas comprometidos. Posicionamento esse que nos coloca em franca discordância com o juízo mais extremado de Frede (1992, p.214), para quem, em determinadas circunstâncias, os argumentos filosóficos dos diálogos não podem ser atribuídos nem mesmo aos personagens para com eles envolvidos:

Então existe um número de características dos diálogos platônicos as quais possuem o efeito de não deixar claro se Platão endossa os argumentos desenvolvidos neles. Há antes de tudo a característica de que o diálogo é uma peça de ficção, a qual coloca uma distância entre o autor e os argumentos e teses do diálogo. Em segundo lugar, há a característica de que o formato de questão-resposta do

argumento, o qual – exceto no caso da dialética didática⁴⁰ – torna impossível, ou ao menos muito difícil, até mesmo saber se o questionador fictício do diálogo está comprometido com o argumento. Isso é tão mais delineado no caso dos diálogos aporéticos, mas em maior ou menor grau é também verdade para os diálogos não aporéticos. E isso, em sua maior parte, formalmente coloca Platão duas vezes fora do argumento do diálogo⁴¹.

Ora, embora não recusemos a autonomia assumida pelo caráter fictício no curso dos diálogos, nem por isso concordamos que a metodologia dialética aplicada à expressão do argumento – seja ela qual for⁴² – possa implicar em maior ou menor grau no nível de comprometimento entre os personagens e os conceitos a eles atribuídos. Muito pelo contrário, parece-nos que, a partir de uma perspectiva dialógica, os personagens sempre se fazem comprometidos com as argumentações por eles sustentadas. A nosso ver, semelhante pressuposto constituiria uma espécie de condição à qual – como, talvez, diria algum francês – os personagens se encontram condenados. Para tanto, basta observar que, mesmo mediante a hipótese da existência de passagens que sugiram um não

⁴⁰ Por dialética didática refere-se o autor às passagens cujos argumentos pressupõem uma hipótese prévia do perguntador, de modo que, nestes casos, a dialética funcionaria como um modo do perguntador ter certeza de que o ouvinte está acompanhando seus passos, isto é, de que ele está aprendendo (p. 209-210).

⁴¹ “So there are a number of formal features of the Platonic dialogue which have the effect of leaving it unclear whether Plato endorse the arguments advanced in them. There is first of all the feature that a dialogue is a piece of fiction, which puts a distance between the author and the arguments and theses of the dialogue. And secondly, there is the feature of the question-an-answer format of the argument, which, except in the case of didactic dialectic, makes it impossible, or at least very difficult, to tell whether even the fictitious questioner of the dialogue is committed to the argument. This is most definitely so in the case of the aporetic dialogues, but to a greater or lesser degree it is also true of the non-aporetic dialogues. And this, for the most part, formally puts Plato at least two removes from the argument of the dialogue”.

⁴² Embora sempre se identifique como o procedimento por excelência do filósofo – cujo τέλος seria a busca pela verdade – o método dialético possui um variado número de expressões no **corpus platonium**, entre as quais: o método de exame (ἐλεγχος), presente na maioria dos diálogos aporéticos; o método da ascensão, presente em diálogos como a *República*; o método da διαίρεσις, manifesto em diálogos tardios como o *Fedro*, o *Sofista* e o *Político*; e o renomado método μεινυτικός, explicitado no *Teeteto*.

comprometimento de um personagem em relação a um argumento qualquer⁴³, ainda assim, a partir de tal descomprometimento, poderíamos objetivamente intuir diversas notas com as quais o próprio personagem se faz comprometido, inclusive aquelas que nos posicionam frente às suas concepções ideológicas. Por exemplo, se tal descomprometimento desrespeitasse uma recorrente exigência do personagem Sócrates, a qual incita os interlocutores a responderem de acordo com suas próprias concepções – e não a partir do que os outros sustentam ou a vitória do argumento exige –, poderíamos sustentar que tal personagem se posiciona, no interior dos diálogos, à margem do grupo especificamente delimitado e reservado para os filósofos; logo, não sendo um filósofo, não podemos esperar de tal personagem uma aplicação necessariamente correta do método dialético – reservado, no contexto do **corpus**, para a delimitação e exercício da filosofia; e assim por diante. Nesse sentido, ao nosso olhar, não existe, no curso dos diálogos, pensamentos que não possam ser atribuídos aos personagens, visto que, mesmo descomprometidos, eles ainda se fazem comprometidos com seu próprio descomprometimento.

Evidentemente, não desejamos sustentar, com tal argumentação, que – na impossibilidade de identificação da filosofia platônica – os conceitos filosóficos dos diálogos possam ser atribuídos aos personagens em qualquer esfera de sua realidade. Em outros termos, não estamos dispostos a aceitar que os desenvolvimentos filosóficos dos diálogos, mesmo que sustentados por personagens com atestada correspondência histórica, possam ser remetidos para fora do constructo dramático de Platão. Tal vinculação, além de contrariar a autonomia de expressão dos *λόγοι σοκρατικοί*, poderia ser infirmada pelo exemplo de inúmeros casos para além daquele de Sócrates. Como exemplo, basta lembrarmos-nos das freqüentes dúvidas lançadas pela tradição no que tange à correspondência entre

⁴³ Vale notar que Frede não pontua tais passagens, pelo contrário, limita-se a sustentá-las genericamente. De qualquer modo, semelhante situação, no âmbito de uma concepção em que a arte dialética corresponde à técnica da disputa – conforme o modelo sustentado, por Aristóteles, nos *Tópicos* –, apresenta-se bem plausível. Principalmente se levarmos em consideração o fato de que alguns interlocutores do personagem Sócrates, realmente, não deveriam estar comprometidos com os pressupostos imprescindíveis para a aplicação da dialética enquanto, e somente enquanto, método filosófico.

as reais concepções de Protágoras e de Parmênides com relação ao atribuído aos mesmos por Platão; ou ainda poderíamos recordar o antigo testemunho de Ateneo (*Deinosofistas*, XI, 505d), segundo o qual, Górgias, após ler o diálogo com título a ele homônimo, haveria dito para seus pares: “Quão bem Platão sabe galhofar” (*ἰαμβίξειν*)⁴⁴ –, juízo que, a despeito de seu valor historiográfico, na pior das hipóteses nos indica que, antes do século II d.C., já circulava certa suspeita sobre a correspondência direta entre os personagens dos diálogos e seus remissivos históricos. Assim sendo, há também de se recusar, na presente tese, qualquer via de análise que se pautem em parâmetros historiográficos ou biográficos para a interpretação dos diálogos.

Por conseguinte, a única possibilidade remanescente, que se nos apresenta plausível, é aquela que toma os textos de Platão como e enquanto diálogos e os insere, **in totum**, no gênero literário dos *λόγοι σοκρατικοί*. Para tanto, pressupomos que toda leitura de Platão deva seguir o imperativo que nos ordena “ler os textos a partir dos próprios textos”. Frente a tal princípio, para o presente trabalho, todo conteúdo encontrado nos diálogos será considerado, exclusivamente, como particularidade do personagem ao qual o mesmo se vincula, ou melhor, como parte integrante do papel que Platão conferiu-lhe. 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 disposição de seus textos, assim, parecem querer indicar.

Toda narração e todo discurso, nos “Diálogos”, permanecem, como na imanência da ação dos heróis trágicos e do coro, aquém ainda do **logos** teológico (externo) da metafísica ocidental. Nesse sentido, cabe lembrar, os personagens dos “Diálogos” (como os heróis trágicos) pela imanência de suas ações, caem, muitas vezes, nas armadilhas das suas próprias palavras. As palavras se voltam, então, contra eles,

⁴⁴ Λέγεται δὲ ὡς καὶ ὁ Γοργίας αὐτὸς ἀναγνὼς τὸν ὁμώνυμον αὐτῷ διάλογον πρὸς τοὺς συνήθειοι ἔφη “Ὡς καλῶς οἶδε Πλάτων ἰαμβίξειν”.

Uma tradução possível para toda a passagem seria: “Conta-se como o próprio Górgias, lendo o diálogo a ele homônimo, disse para seus pares: ‘Quão bem Platão sabe galhofar’”.

conduzindo-os a aporias intransponíveis ou trágicas encruzilhadas. Nesse sentido, parece-nos fundamental saber ler nos próprios “Diálogos”, sobretudo, as desventuras (e não só as aventuras) da dialética. Seria preciso abandonar o otimismo da tradição que resolve todos os problemas unificando-os, artificialmente, numa doutrina sistemática de Platão. Mas, para isto seria preciso perceber que os personagens não são o próprio Platão. Particularmente, seria necessário constatar que Sócrates não é Platão (BENOIT, 2004, p. 8).

Assim, uma vez que os resultados alçados, por meio da metodologia adotada, não nos permitem proceder a uma identificação conceitual do pensamento platônico no interior dos diálogos, resta-nos investigar quais outras conseqüências podem ser extraídas por meio da audição dos diversos *λόγοι* dos personagens.

1.1.2.1.3. Implicações dos pressupostos metodológicos de análise

Assim, uma vez explicitados os motivos pelos quais renunciamos alguns pressupostos metodológicos correntes de análise, uma vez fundamentados os pressupostos adotados, resta-nos, somente, expor as implicações decorrentes de tal operação no curso da análise aproximativa entre Aristófanes e Platão e, posteriormente, proceder à justificação da mesma.

Nesse íterim, a primeira implicação significativa decorre da própria recusa ao “Problema de Sócrates”. Ora, como se faz patente, toda leitura que se propõe a abarcar o referido problema deve, preliminarmente, lidar com a questão acerca da legitimidade e da gradação de valor entre os testemunhos. Na maior parte das vezes, como acontece, por exemplo, com as duas mais difundidas linhas interpretativas que operam uma aproximação entre os autores mencionados, Platão ocupa lugar de destaque entre os demais. Conseqüentemente, ao abandonarmos o aludido problema, não apenas destituímos Platão do referido posto, como, por conseguinte, removemos qualquer resquício gradativo que possa se interpor entre os diversos testemunhos. Em outros termos, ao recusarmos o

“Problema de Sócrates”, nossa relação frente aos autores que escreveram sobre aquele filósofo também queda modificada, uma vez que os mesmos deixam de ser testemunhos para se tornarem expoentes da literatura socrática – expediente que elimina toda e qualquer gradação valorativa que possa haver entre eles.

A segunda implicação, por sua vez, provém de nosso posicionamento frente ao “Problema de Platão”. Ora, como se faz patente, toda leitura que se propõe a abarcar o referido problema deve, preliminarmente, indicar por quais meios se pretende encontrar o pensamento do próprio autor na obra. Na maior parte das vezes, como acontece, por exemplo, com as duas mais difundidas linhas interpretativas que operam uma aproximação entre os autores mencionados, realiza-se uma cisão lógico conceitual no **corpus platonicum**, da qual resulta uma dúvida atribuição ao personagem Sócrates: ora identifica-se o mesmo como expoente das doutrinas do próprio filósofo, ora identifica-se o mesmo como um porta-voz das doutrinas de Platão. Conseqüentemente, ao abandonarmos o aludido problema, não apenas destituímos os diálogos de tal arranjo, como, por conseguinte, desatamos as possíveis amarras históricas que, supostamente, estariam impressas no personagem Sócrates – seja aquelas que o ligariam ao sujeito histórico homônimo, seja aquelas que o comprometeriam com as concepções ideológicas de Platão. Em outros termos, ao recusarmos o “Problema de Platão”, a figura de Sócrates nos diálogos passa a ser encarada única e exclusivamente a partir dos prismas próprios à constituição dos personagens, o que, entre outros efeitos, o provém da mesma liberdade composicional própria ao gênero da obra.

Evidentemente, em face de ambos os problemas, diferentes respostas condicionam distintas leituras e, por conseguinte, diferentes relações de aproximação entre os diálogos e outras obras. Todas elas, certamente, legítimas sob o prisma de uma análise hermenêutica, mas, não obstante, por vezes, auto-excludentes e contraditórias de uma perspectiva da argumentação lógica. No que tange à aplicação das implicações referidas em nossa linha argumentativa, pontualmente no que diz respeito à aproximação de leitura entre os diálogos platônicos e as comédias aristofânicas, podemos observar o que se segue.

Diferentemente das duas linhas interpretativas mencionadas, que – no afã de apresentarem o retrato mais fiel de Sócrates – ou recusam as comédias de Aristófanes ou, na melhor das hipóteses, valem-se das mesmas como mero complemento dos diálogos; nossa leitura, na medida em que suprime todo propósito de reconstrução historiográfica, estabelece uma equidade posicional entre os referidos autores a ponto de não se fazer passível qualquer consideração gradativa e valorativa entre eles. Nesse sentido, o não reconhecimento da legitimidade do “Problema de Sócrates” e o conseguinte reconhecimento dos *λόγοι Σοκρατικοί* opera um verdadeiro deslocamento no que tange à relação estabelecida entre os diálogos e as comédias com a figura de Sócrates, o qual deixa de possuir uma patente histórica para assumir uma função completamente dramática nas obras.

Vale observar, nesse sentido, que tal posicionamento não permite a visualização de qualquer primazia ou sobreposição entre os autores, de modo que se faz necessária também a estipulação de outro critério que oriente e ordene a relação estabelecida pela análise. Para tal propósito, na medida em que as comédias de Aristófanes antecedem a composição dos diálogos de Platão, acreditamos que tal particularidade não deva, de modo algum, ser ignorada nesse constructo. Afinal, basta-nos deixar de tratar o Sócrates de Aristófanes como uma deturpação do Sócrates presente em diversos diálogos para percebermos que, na verdade, é o Sócrates dos diálogos quem se apresenta como uma contraposição do Sócrates das comédias. Nesse sentido, a partir dos presentes pressupostos, a análise por hora proposta orientar-se-á pela seguinte linha argumentativa: Aristófanes, em especial nas *Nuvens*, apresenta uma imagem – não nos interessa se histórica ou não – da figura de Sócrates e a repercussão de tal imagem leva Platão a compor uma representação contrária à figuração apresentada por Aristófanes – novamente, não nos interessa se essa se apresenta mais ou menos histórica do que a antecedente. Nesse sentido, entendemos que, a despeito de um suposto senso de historicidade, em nossa projeção, o intuito de Platão em rebater a imagem composta por Aristófanes para Sócrates se evidencia por vias

ideológicas, isto é, mais do que apresentar uma imagem historiográfica, o autor dos diálogos nos parece mais interessado em combater a opinião correntemente assimilada a todo filósofo, da qual, graças a Aristófanes, Sócrates constitui um bom exemplo. Juízo que, em última instância, não apenas respeita a disposição das obras como promete transportar a discussão para outro prisma investigativo.

Assim, como se pode verificar, os pressupostos metodológicos aqui adotados dissolvem todos os critérios que legitimariam uma leitura de Aristófanes como mero contraponto para o Sócrates formado nos diálogos de Platão. Muito pelo contrário, em uma relação de implicância, parece-nos ser o Sócrates dos diálogos platônicos quem poderia servir de contraponto para a descrição apresentada por Aristófanes. Inversão metodológica que, muito mais do que uma simples alternância entre fatores, comporta implicâncias cruciais no direcionamento da leitura. Como comprova, por exemplo, a prévia consideração a respeito da figura de Sócrates nos diálogos: considerada em primeiro plano, a imagem do Sócrates apresentado por Platão é, muitas vezes, persuasiva e parece constituir-se como o melhor retrato frente às incompletudes ou deturpações das outras fontes; não obstante, vislumbrada à luz dos gracejos de Aristófanes, a construção do Sócrates dos diálogos parece atender muito mais a um projeto agonístico, frente às calúnias lançadas aos filósofos na comédia antiga, do que aparenta esboçar o retrato de um Sócrates descontextualizado dos embates ideológicos de Platão.

É verdade que Platão, quando avançou a sua interpretação de Sócrates fê-lo em contraposição a outras interpretações dos **lógoi socráticos**, (...). Platão tinha sem dúvida presentes, à parte o Sócrates de *As Nuvens* de Aristófanes, o Sócrates e os **lógoi socráticos** dentro dos termos das discussões sofísticas (...) (ADORNO, 2002, p.15).

Nesse sentido, qualquer método de análise que relegasse a um segundo plano a influência direta exercida pelo poeta das *Nuvens* far-se-ia implausível para nossos propósitos. Seja pelo anacronismo que comportaria, já que o texto de Aristófanes constitui o mais antigo testemunho assim como, pelo que se tem notícia, nele se situa a primeira composição de uma imagem literária do

personagem “Sócrates”; seja por estarmos convictos de que parte dos *λόγοι σωκρατικοί* subseqüentes, pontualmente aqueles de Platão, almejam, em grande medida, esboçar uma contraditória para os traços delineados pela arte de Aristófanes. Que ambos os motivos possam ser tomados como critérios de fundamentação, para o procedimento do qual lançaremos mão em nosso texto, é o que nos resta, por agora, explicitar.

1.1.2.1.3.1. Dois argumentos favoráveis à inversão metodológica

1.1.2.1.3.1.1. A repercussão do Sócrates das comédias nos diálogos: um paralelo entre as *Nuvens* e a *Apologia*

No que tange à temporalidade histórica, Aristófanes situa-se na dianteira dos discursos sobre Sócrates. Durante sua longa carreira⁴⁵ como comediógrafo, em mais de uma ocasião ele representou a figura do filósofo: inicialmente nas *Nuvens* (**passim**), encenada, pela primeira vez⁴⁶, no ano de 423 a.C.;

⁴⁵ Aristófanes encenou cerca de quarenta e quatro comédias, das quais apenas onze foram salvaguardadas pela tradição: *Os Arcaneus* (ou *Os Arcanaenses*) (425 a.C.), *Os Cavaleiros* (424 a.C.), *As Nuvens* (423 a.C.), *As Vespas* (422 a.C.), *A Paz* (421 a.C.), *As Aves* (414 a.C.), *Lisístrata* (411 a.C.), *Tesmofórias* (411 a.C.), *As Rãs* (405 a.C.), *Assembléia das Mulheres* (392 a.C.) e *Pluto* (388 a.C.). Não obstante a data de 425 a.C. alocue sua mais antiga representação, o ano de sua estréia no teatro grego – ainda sob os pseudônimos de Calístrato ou de Fidônides, devido ao fato do poeta não desejar disputar, desde logo, com poetas mais velhos e famosos — remonta aos idos de 427 a.C., com *Os Convivas*, seguido de *Os Babilônios* (426 a.C.). Sobre a tradição que sustenta a normativa de uma idade mínima de trinta anos para as inscrições nos festivais cômicos, a qual já foi cogitada como possível causa dos usos dos pseudônimos de Aristófanes em suas primeiras peças, pensamos que os próprios fatos inviabilizam tal hipótese: ora, como se sabe, Aristófanes nasce por volta do ano de 445 a.C., assim sendo, se a referida lei fosse, de fato, vigente, somente a partir das *Aves* (414 a.C.) poderíamos esperar encontrar sua assinatura, o que, evidentemente, não é o caso.

⁴⁶ Embora Aristófanes considere as *Nuvens* como uma de suas melhores e mais elaboradas comédias (*Nuvens*, v. 522-523), no festival que abrigou sua primeira representação, a peça obteve o mero terceiro e último lugar. Inconformado com a classificação, Aristófanes não apenas expressou publicamente seu desgosto – na *παράβασις* de sua comédia concorrente no ano seguinte (*Vespas*, v. 1043-1050) –, como elaborou uma segunda versão da peça. No que tange a essa segunda apresentação das *Nuvens*, as questões quedam obscuras: não se sabe, ao certo, nem o que foi, de fato, alterado, nem se a mesma foi, novamente, representada. Segundo Konstan (2011), evidências internas sugerem que a peça tenha sido reescrita cerca de quatro ou cinco anos após sua primeira

posteriormente, nas *Aves* (v.1280-1284; 1553-1556), já nos idos de 414 a.C.; e, por fim, na comédia as *Rãs* (v. 1491-1499), que foi ao palco em 405 a.C.. Embora a descrição de Sócrates comporte divergências internas ao longo do conjunto dessas três peças – isto é, conquanto possa ser delimitado mais de um Sócrates nas obras de Aristófanes – é nas *Nuvens* que encontraremos o retrato mais notável e que, como veremos, exerceu maior influência na tradição subsequente. Não obstante sua já atestada primazia cronológica, o recuo temporal de sua data de representação não constitui fundamento suficiente para justificar um procedimento metodológico que anteponha o testemunho de Aristófanes à leitura dos diálogos platônicos. Fosse assim e poderíamos ensejar que o mesmo se aplicasse a todos os outros autores⁴⁷ que, em alguma medida, retrataram a figura

representação, ou seja, por volta de 418-417 a.C.; ademais, sugere o comentador que as modificações teriam ocorrido principalmente na παράβασις, no ἀγών, no confronto entre os dois discursos, no incêndio ocorrido no pensatório e, provavelmente, na última cena **in totum**. De qualquer modo, foi essa segunda versão que chegou até os nossos dias.

⁴⁷ Faz-se interessante notar que, no mesmo festival de 423 a.C. – em que Aristófanes obteve o terceiro lugar com a representação das *Nuvens* –, a premiação do segundo lugar coube a Ameipsias que encenou o seu *Konos*. Ora, como se sabe pelo *Eutidemo* (272c; 295d) e pelo *Menexéno* (235e), Konos, filho de Metróbios, foi um mestre de música que ensinou Sócrates a tocar cítara quando este já estava em idade avançada*. Relação que, **per si**, comportava um teor cômico e que, segundo Sócrates (*Eutidemo*, 272c), era motivo de riso para as crianças, as quais, inclusive, teriam apelidado Konos de γεροντοδιδάσκαλον (professor de velhos).

Sobre tal coincidência temática, sugere Konstan (2011) que, historicamente, Sócrates deve ter se evidenciado por alguma razão em Atenas, a ponto de chamar sua atenção para a representação de duas comédias no mesmo festival. Além disso, outros comediógrafos também expressaram juízo sobre o filósofo próximo a essa data, como se pode certificar a partir do juízo expresso por um dos personagens de Eupolis (frag. 352-353 de Kassel-Austin, *Poetae Comici Graeci*, **apud** Konstan, 2011, p. 76): “Eu odeio Sócrates, o tagarela mendigo, que teoriza sobre tudo diferentemente, mas negligencia o pensamento quando ele pode conseguir alimento” (...) “Mas ensina-o tagarelar, você seu sofista”. Outra passagem que, por vezes, é aproximada do nome de Sócrates figura em um dos fragmentos do poeta Frínico, o qual parece ter encenado um Coro composto por “pensadores” (*φροντισταί*). Embora, para essa vinculação, com exceção do tema, nada mais possa ser dito em seu favor.

* A determinação da idade de Sócrates neste momento depende diretamente da estipulação de uma datação dramática para o *Eutidemo*. Não obstante, uma enorme flutuação separa o juízo dos comentadores neste sentido. Por exemplo, enquanto Benoit posiciona o diálogo entre os anos de 434 e 432, quando o personagem Sócrates teria entre 35 e 37 anos, Nails sugere o ano de 407 para a datação do diálogo, momento em que Sócrates já contaria a senilidade dos 62 anos. Sem pretendermos entrar no mérito da discussão sobre a datação do diálogo, o que importa para o momento é notar que qualquer uma das idades sugeridas para Sócrates – embora a distância que

de Sócrates antes da composição dos diálogos para, somente então, podermos passar a análise dos últimos. Todavia, em nenhum momento se antevê semelhante situação. Na verdade, mais do que um critério de anacronismo quanto à data de composição das obras, a justificativa para uma primazia na leitura das *Nuvens* concentra-se muito mais nas implicâncias decorrentes de sua execução. Especialmente no que diz respeito aos desdobramentos que a leitura de Aristófanes exerceu na imagem literária de Sócrates e, por conseguinte, em autores como Platão. Que assim aconteceu, isto é, que a obra de Aristófanes desempenhou importante repercussão na imagem literária de Sócrates é o que o testemunho de Platão não nos deixou perder:

De fato, muitos dos meus acusadores apareceram diante de vós já há muito tempo e, desde muito, nenhuma verdade dizem; a eles eu temo bem mais do que [temo] aqueles do círculo de Ânito, embora esses também sejam temíveis. Mas aqueles são os mais temíveis, ó homens, os que, encarregados [da educação] de muitos de vós desde crianças, acusaram-me, [com acusações] completamente desprovidas de verdade, e persuadiram [-vós] que existe certo Sócrates, um homem sábio, que investiga os corpos celestes, todas as coisas que se escondem debaixo da terra e que faz mais forte o discurso mais fraco. Esses, ó homens atenienses, os que espalharam esse boato, são os mais temíveis dos meus acusadores; pois, os ouvintes acreditam que os investigadores dessas coisas não reconhecem [tampouco] os deuses. 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. (...). Todos quantos se serviram de malevolência e de calúnia para persuadir-vos, além daqueles que, [uma vez] persuadidos, persuadiam outros, todos esses são os mais difíceis (*ἀπορώτατοι*) (*Apologia*, 18b-c)⁴⁸.

comportam – apresenta-se demasiadamente avançada para o aprendizado da cítara e, portanto, sujeita à aplicação do substantivo *γέρων* nas chacotas que se seguiram.

⁴⁸ ἐμοῦ γὰρ πολλοὶ κατήγοροι γεγονάσι πρὸς ὑμᾶς καὶ πάλαι πολλὰ ἤδη ἔτη καὶ οὐδὲν ἀληθὲς λέγοντες, οὓς ἐγὼ μᾶλλον φοβοῦμαι ἢ τοὺς ἀμφὶ Ἄνιτον, καίπερ ὄντας καὶ τούτους δεινούς· ἀλλ' ἐκεῖνοι δεινότεροι, ὧ ἄνδρες, οἱ ὑμῶν τοὺς πολλοὺς ἐκ παίδων παραλαμβάνοντες ἔπειθόν τε καὶ κατηγοροῦν ἐμοῦ μᾶλλον οὐδὲν ἀληθές, ὡς ἔστιν τις Σωκράτης σοφὸς ἀνὴρ, τὰ τε μετέωρα φροντιστῆς καὶ τὰ ὑπὸ γῆς πάντα ἀνεξετηκῶς καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν. οὔτοι, ὧ ἄνδρες

Como se pode verificar, no prelúdio (*πρόθεσις*) de seu discurso de defesa, Sócrates apressa-se não somente por realizar uma tipologia das acusações, como por proceder a um juízo comparativo entre elas; operações cujos resultados são imediatamente apresentados aos ouvintes: duas são as classes das acusações e, dentre elas, as de antanho são suscetíveis a uma maior temeridade. Do mesmo modo, também é nos dado presenciar a maneira resoluta com a qual o filósofo elenca os motivos que ancoram sua alegada temeridade frente às acusações mais antigas. Igualmente aqui, Sócrates não vacila em assentar seu receio no fato de que aquelas acusações, longe de terem sido formalmente apresentadas, resultam muito mais daquilo que poderíamos entender como “boatos” ou “rumores” (*διαβολαί*): já haviam sido iniciadas há bastante tempo; sua manutenção continuava sendo feita por meio de um boca a boca; não possibilitavam ampla defesa; haviam se solidificado, na maioria dos ouvintes, por meio de uma opinião irrefletida; e, por fim, teriam sido levadas a cabo pelos preceptores da maioria dos presentes. Quando, porém, Sócrates se vê na iminência de indicar quem, de fato, são esses acusadores⁴⁹, parece-nos que sua determinação anterior cede lugar a certa perplexidade: “E, de tudo, o mais absurdo é não [se] saber dizer nem mesmo os nomes deles, exceto aconteça haver [entre eles] algum comediógrafo (*κωμωδοποιός*)” (18c)⁵⁰.

Ora, evidentemente, um leitor do século IV não careceria de ulteriores informações para identificar nessas linhas uma referência direta a Aristófanes.

Ἀθηναῖοι, οἱ ταύτην τὴν φήμην κατασκεδάσαντες, οἱ δεινοὶ εἰσὶν μου κατήγοροι· οἱ γὰρ ἀκούοντες ἠγοῦνται τοὺς ταῦτα ζητοῦντας οὐδὲ θεοὺς νομίζειν.)Ἐπειτὰ εἰσὶν οὗτοι οἱ κατήγοροι πολλοὶ καὶ πολὺν χρόνον ἤδη κατηγορηκότες, ἔτι δὲ καὶ ἐν ταύτῃ τῇ ἡλικίᾳ λέγοντες πρὸς ὑμᾶς ἐν ἧ ἂν μάλιστα ἐπιστεύσατε, παῖδες ὄντες ἐνιοὶ ὑμῶν καὶ μειράκια, ἀτεχνῶς ἐρήμην κατηγοροῦντες, ἀπολογουμένου οὐδενός. (...) ὅσοι δὲ φθόνῳ καὶ διαβολῇ χρώμενοι ὑμᾶς ἀνέπειθον – οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ πεπεισμένοι ἄλλους πείθοντες – οὗτοι πάντες ἀπορώτατοί εἰσιν·

⁴⁹ No próximo capítulo (sub-capítulo 2.2), far-se-á explícito que a “maior temeridade” das primeiras acusações deve-se, na realidade, à impossibilidade metodológica encontrada por Sócrates para refutar as mesmas.

⁵⁰ “Ὁ δὲ πάντων ἀλογώτατον ὅτι οὐδὲ τὰ ὀνόματα οἷόν τε αὐτῶν εἰδέναι καὶ εἰπεῖν, πλὴν εἴ τις κωμωδοποιὸς τυγχάνει ὦν.

Assim sendo, se, por um lado, os mais antigos acusadores se escondem por trás do anonimato e do grande número, por outro lado, pelo menos um deles se expõe a todos os olhares em plena luz do dia. Que será ele o derradeiro alvo das refutações empreendidas pelo personagem Sócrates na *Apologia* e de Platão no decorrer do *Eutífron* é o que cabe aos próximos capítulos demonstrar; por agora, basta-nos pontuar que, bem mais do que um dos antigos acusadores de Sócrates, Aristófanes é destacado na *Apologia* como a fonte primária de tais acusações. Nesse sentido, logo após explicitar qual seria o teor das antigas acusações, acrescenta Sócrates:

Pois é isso que vós víeis naquela comédia de Aristófanes, um Sócrates vagando [para um e para outro lado], proclamando andar pelo ar e tagarelado muitas outras tolices das quais eu nunca, nem muito nem pouco, fui entendido (*Apologia*, 19c)⁵¹.

De fato, o simples envolvimento de Aristófanes com a gênese das calúnias contra Sócrates já se faria suficiente para voltar o olhar dos estudiosos de Platão para esse autor. Para os leitores da *Apologia*, por sua vez, tal apelo se avoluma não somente pelo fato de que parte do discurso de defesa (19a-24b), apresentado por Sócrates, voltar-se-á para a refutação dos desdobramentos oriundo das *Nuvens* nas mais antigas acusações; mas, sobretudo, porque, para além dessa conjuntura, Sócrates também estabelece uma correlação entre a representação da peça com as acusações que lhe movem o presente processo: “Retomemos, então, do princípio, qual é a acusação a partir da qual se originou minha calúnia (aquela das *Nuvens*) e pela qual, também persuadido, Meleto me inscreveu o presente processo” (19a-b)⁵².

⁵¹ ταῦτα γὰρ ἑωρᾶτε καὶ αὐτοὶ ἐν τῇ Ἀριστοφάνου κομῳδίᾳ, Σωκράτη τινὰ ἐκεῖ περιφερόμενον, φάσκοντά τε ἀεροβατεῖν καὶ ἄλλην πολλὴν φλυαρίαν φλυαροῦντα, ὧν ἐγὼ οὐδὲν οὔτε μέγα οὔτε μικρὸν πέρι ἐπαίω.

⁵² ἀναλάβωμεν οὖν ἐξ ἀρχῆς τίς ἡ κατηγορία ἐστὶν ἐξ ἧς ἢ ἐμὴ διαβολὴ γέγονεν, ἢ δὴ καὶ πιστεύων Μελιτός με ἐγράψατο τὴν γραφὴν ταύτην.

Ora, seja ou não procedente a vinculação pretendida por Sócrates⁵³, o fato é que, pelo menos no contexto da *Apologia*, pretende-se estabelecer uma vinculação direta entre a representação das *Nuvens* e o processo e condenação de Sócrates. Nesse sentido, não seria exagero conjecturar que – pelo menos no domínio literário – a influência exercida pela comédia de Aristófanes na imagem de Sócrates obteve tal repercussão que, em última instância, culminou com sua morte. Juízo que, mais uma vez, o declarado por Sócrates nada mais faz senão corroborar:

A tal ponto que, como eu dizia ao começar (no início do discurso de defesa apresentado contra as mais antigas acusações, em 19a), espantar-me-ia se eu fosse capaz – assim em pouco tempo – de arrebatá-vos essa calúnia que se produziu, assim, em muito (*Apologia*, 24a)⁵⁴.

E mais adiante, logo depois de concluída a defesa contra as acusações recentes: “É isto o [que] me condenará, se acaso condenes-[me], não Meleto nem Ânito, mas a calúnia (*διαβολή*) e a malevolência da multidão” (*Apologia*, 28a)⁵⁵.

Pelo momento, basta-nos o acima exposto para mostrar a influência direta que a representação das *Nuvens* exerceu na descrição apresentada na *Apologia de Sócrates*, assim como para legitimar a inversão metodológica que pressupõe uma leitura de Aristófanes para a correta contextualização de uma análise interpretativa para a *Apologia* de Platão. Se a preocupação de Sócrates quanto às mais antigas acusações é justificada ou não, caberá ao segundo capítulo demonstrar; por agora é mais conveniente passar ao segundo motivo que justifica a inversão metodológica por nós pretendida, demonstrando, em que medida, a influência exercida por Aristófanes é sentida em outros contextos dos diálogos

⁵³ Dover (2011, p. 77) argumenta tentando minimizar a influência exercida pelas *Nuvens* no processo histórico de Sócrates.

⁵⁴ “Ὅστε, ὅπερ ἀρχόμενος ἐγὼ ἔλεγον, θαυμάζοιμ’ ἂν εἰ οἷός τ’ εἶην ἐγὼ ὑμῶν ταύτην τὴν διαβολὴν ἐξελέσθαι ἐν οὕτως ὀλίγῳ χρόνῳ οἷτω πολλὴν γεγονυῖαν.

⁵⁵ Καὶ τοῦτ’ ἔστιν ὃ ἐμὲ αἰρεῖ, ἐάνπερ αἰρῆ, οὐ Μέλητος οὐδὲ Ἄνντος, ἀλλ’ ἡ τῶν πολλῶν διαβολή τε καὶ φθόνος.

platônicos. Evidentemente, não poderemos nem apontar todas essas ocasiões⁵⁶, somenos ainda demonstrá-las – procedimento que exigiria, em teoria, tantas outras teses quantos fossem os exemplos. Por outro lado, não nos é interdito lançar mão de um ou outro exemplo escolhido aleatoriamente, assim como, por vezes, valermo-nos da autoridade de alguns dos comentadores que tenham se debruçado na análise de cada uma dessas ocorrências.

1.1.2.1.3.1.2. A repercussão do Sócrates da comédia nos diálogos: um paralelo entre Aristófanos e outros diálogos de Platão

Já em uma passagem do *Fédon* (70c) – na qual Sócrates aparece prestes a discursar sobre a independência e imortalidade da alma em relação ao corpo – encontramos uma sugestiva alusão sobre a influência exercida pela representação cômica de Sócrates em contrapartida à nova imagem figurada nos diálogos platônicos:

Pelo menos, se assim fizer – observou Sócrates –, talvez não haja ninguém, ao ouvir-me falar neste momento – ninguém, mesmo que seja um poeta cômico (*κωμφοποιός*), – para pretender que sou tagarela (*ἀδολεσχῶ*) e que falo de coisas que não me dizem respeito⁵⁷ (Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa)!

Em primeiro lugar, cabe ressaltar que, diferentemente de seu uso na *Apologia* (18c), nessa passagem do *Fédon* (70c), o termo *κωμφοποιός* não se vincula necessariamente ao poeta das *Nuvens*. De fato, para além do nome de Aristófanos, os registros disponíveis autorizam também a identificação do nome de Êupolis como o alvo da referência de Platão. Toda discussão a esse respeito

⁵⁶ Para uma orientação geral sobre o reflexo das comédias de Aristófanos na obra de Platão, o leitor interessado pode lançar olhos ao texto de Pompeu (2004), o qual apresenta algumas correspondências entre os dois autores a partir das onze obras do primeiro.

⁵⁷ Οὔκουν γ' ἂν οἶμαι, ἢ δ' ὅς ὁ Σωκράτης, εἰπεῖν τινα νῦν ἀκούσαντα, οὐδ' εἰ κωμφοποιὸς εἶη, ὥς ἀδολεσχῶ καὶ οὐ περὶ προσηκόντων τοὺς λόγους ποιούμαι.

(KONSTAN, 2011, p. 76) envolve o uso do termo *ἀδολεσχέω*, o qual aparece tanto em dois fragmentos de Êupolis como em uma passagem das *Nuvens*:

Nas passagens atribuídas a Êupolis (frag. 352 e 353 de Kassel-Austin), lê-se: “Eu odeio Sócrates, o tagarela (*ἀδολέσχην*) mendigo, que teoriza sobre tudo diferentemente, mas negligencia o pensamento quando ele pode conseguir alimento” (...) “Mas ensina-o tagarelar (*ἀδολεσχεῖν*), você seu sofista”⁵⁸. Já nas *Nuvens* (v.1469-1482), logo após se dar conta da corrupção operada na alma do filho, por causa dos ensinamentos de Sócrates, Estrepsíades lamenta-se nos seguintes termos:

Ah! Que loucura! Como eu estava alucinado, quando repeli os deuses por causa de Sócrates! Mas, querido Hermes, de modo algum te irrites comigo, nem me esmagues; ao contrário, perdoa-me, se me deixei extraviar (*παρανοήσαντος*) pela tagarelíce (*ἀδολεσχία*)⁵⁹ (Tradução de Junito de Souza Brandão).

Seja como for, estivesse Platão com o nome de um, de outro, ou – por que não? – dos dois poetas em mente, o fato é que ambas as passagens parecem evidenciar tanto um único entendimento⁶⁰, como um juízo de valor aproximado no que tange ao uso de *ἀδολεσχία*⁶¹. Nesse sentido, o termo designaria a expressão

⁵⁸ Para essas passagens, seguimos as lições da tradução inglesa apresentada por David Konstan (2011, p. 76): “**I hate Socrates, the babbling beggar, who theorizes about everything else but neglects to think where he can get a meal**” para *Μισῶ δ’ ἐγὼ καὶ Σωκράτην, τὸν πτωχὸν ἀδολέσχην, ὅς τ’ ἄλλα μὲν πεφρόντικεν, ὁπόθεν δὲ καταφαγεῖν ἔχει τοῦτου κατημέλεκεν*; e “**But teach him to babble, you sophist you**” para *ἀλλ’ ἀδολεσχεῖν αὐτὸν ἐκδίδαξον, ὦ σοφιστά*.

⁵⁹ *οἷμοι παρανοίας; ὡς ἐμαινόμεν ἄρα, ὅτ’ ἐξέβαλλον τοὺς θεοὺς διὰ Σωκράτη. ἀλλ’ ὦ φίλ’ Ἑρμῆ μηδαμῶς θύμαινέ μοι μηδέ μ’ ἐπιτρίψης, ἀλλὰ συγγνώμην ἔχε ἐμοῦ παρανοήσαντος ἀδολεσχία;*

⁶⁰ Gripp (2009, p. 51-52) acredita que tais termos já se constituiriam como *τόποι* da comédia antiga, do qual Aristófanes haveria se servido abundantemente nas *Nuvens*, hipótese que corroboramos **in totum**.

⁶¹ Ainda com Gripp (2009, p. 51-52), eis um possível trajeto semântico percorrido pelo termo: “O termo *ἀδολέσχης* é de difícil compreensão, primeiramente por ser formado por uma raiz, *ἀδο-*, sem outro correspondente em grego, para o qual ainda não foi levantada uma hipótese definitiva. (...) O segundo termo também é complicado, por possuir uma longa história semântica: *λέσχη*,

verbal de uma opinião desviada (*παρανοέω*) e que, como tal, seria objeto dos ensinamentos atribuídos aos chamados “sofistas”. Ademais, o uso do termo parece conotar um sentido pejorativo que se evidenciaria tanto na associação com um relativismo conceitual⁶², como, em última instância, na decorrência de que a corrupção oriunda de tal aprendizado far-se-ia sujeita a um pedido de súplica pelo perdão (*συγγνώμη*) dos deuses.

Ademais, a despeito da impossibilidade de se precisar certamente o alvo da alusão do *Fédon*, algumas ocorrências externas poderiam ser acrescentadas para pender a escolha para o nome de Aristófanes, por exemplo: sua alegada influência na formulação das acusações contra Sócrates (*Apologia*, 19a;) e sua referência nominal no discurso proferido pelo filósofo na ocasião de seu processo (*Apologia*, 19c). Caso as mesmas não bastem, ainda seria possível notar que a menção do *Fédon*, embora não explicita pontualmente sua referência, aponta claramente para a direção de uma aplicação recorrente na comédia antiga; e como Aristófanes figura em primeiro plano no cenário deste gênero, há de se supor que dificilmente Platão não teria em conta o nome do poeta das *Nuvens* no momento da composição desta passagem do *Fédon*.

Agora, independentemente da validade da identificação acima, um ponto que se faz necessário ressaltar figura no modo **en passant** por meio do qual a

originalmente, possuía o simples sentido de leito, sofá, um lugar para descanso, uma vez que relacionado a *λέσχος*, cama, leito. Este é o sentido homérico da palavra (...) no entanto, a evolução semântica do termo levou-o a significar uma sala pública de encontros, especialmente em Esparta, e também tornou-se um termo utilizado em Atenas. Em relação a tal sentido, temos testemunhos em Ésquilo e Cratino, pertencentes ao início e à metade do século V. Ao final desse século, no entanto, o termo passou a tomar um significado mais pejorativo, o de conversa ociosa, provavelmente relacionada ao tipo de conversa encontrado nas tais salas. A partir dele surge o termo *ἀδολέσχης* e seus derivados, que possui o sentido de ‘agir e falar ociosamente’, sentido esse que presumimos encontrar nos primeiros testemunhos da palavra, pertencentes aos comediógrafos antigos, especificamente Aristófanes e Êupolis”. Ademais, sem prejuízo do acima exposto, poderíamos ainda acrescentar que, segundo Xenofonte (*Econômico*, XI, 3), o termo era popularmente empregado para caracterizar indiscriminadamente aqueles que se tomavam por sofistas ou filósofos.

⁶² Pelo menos é o sentido que nos parece decorrer dos fragmentos de Êupolis: Sócrates ensina toda sorte de opiniões não-correntes, mas está disposto a abandoná-las em troca da obtenção de algum ganho – no caso, comicamente representado por uma troca de natureza alimentar. Não obstante, é preciso salientar que, apesar da presente interpretação coadunar-se com críticas e características já expressas em outros autores – como Aristófanes e Platão –, no caso presente, a mesma se faz prejudicada por sua procedência fragmentária.

menção ao *κωμφοποιός* é realizada. Ora, se notarmos bem, nenhuma passagem anterior ou posterior a 70c justifica qualquer alusão à figuração cômica de Sócrates. Se algum motivo inspira a alusão de Platão, o mesmo somente pode ser encontrado na própria natureza do tema tratado; isto é, para o autor dos diálogos, o tema da imortalidade da alma deveria ser assunto extremamente grave e sério para alguém que pudesse ser considerado como um *ἀδολέσχης*. Se assim for, talvez possamos encontrar aqui um sugestivo indício de quão fortemente a representação cômica de Sócrates deveria estar arraigada no ânimo de Platão e, em certa medida, como a mesma pode ter influenciado – como contraponto – a sua própria representação do filósofo.

Outro exemplo que aponta para o nome de Aristófanes e denota a influência do poeta na composição dos diálogos pode ser tomado do texto da *República*. No início do quinto livro, logo após ser incitado pelos presentes a não deixar de investigar sobre o papel a ser assumido pelas mulheres na cidade em constructo (451c), Sócrates lança mão do seguinte juízo de valor sobre o ridículo (*γελοῖος*):

Mas, uma vez que nos atiramos para a discussão [sobre o papel a ser desempenhado pelas mulheres na cidade (451c)] não devemos temer a troça dos engraçados (*τὰ τῶν χαριέντων σκώμματα*) (...) é tolo (*μάταιος*) quem julga ridícula (*γελοῖον*) qualquer outra coisa que não seja o mal (*τό κακόν*), quem tenta fazer rir (*γελωτοποιεῖν*) tomando como motivo de troça (*γελοίου*) qualquer outro espectáculo que não seja o da loucura (*ἄφρονός*) e da maldade (*κακοῦ*), ou então se empenha em alcançar o belo (*καλοῦ*), pondo o seu alvo em qualquer outro lado que não seja o bem (*ἀγαθοῦ*) (452b-e) (Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira).

Evidentemente, um leitor do século IV não poderia se furtar de vincular a censura da passagem com a representação a que Aristófanes submete Sócrates e, por conseguinte, a figura do filósofo em geral. De fato, não é apenas a terminologia utilizada por Platão que nos indica que seu alvo aloca-se nos domínios próprios da

comédia⁶³, mas o juízo de valor por ele expresso também engloba a correspondência com a identificação sugerida. Certamente, ao “tomar como motivo de troça (*γελοίου*) a pessoa de Sócrates – o mais justo dos homens (*Carta VII*) – juntamente com sua atividade filosófica – bem imprescindível para a vida humana⁶⁴ –, para os olhares de Platão, Aristófanes posiciona-se no conjunto dos tolos (*μάταιοι*) que tomam como alvo algo distinto da loucura (*ἄφρονός*) e da maldade (*κακοῦ*). Que assim é, ou seja, que Platão possuía o nome de Aristófanes em mente é o que confirma a seqüência imediata do diálogo (457c-d), quando Sócrates apresenta, de maneira séria, diversos tópicos anteriormente ridicularizados pelo poeta na *Assembléia das Mulheres* (492) – entre os quais, destacam-se: a comunidade de bens, filhos e das próprias mulheres.

A respeito da aludida correspondência entre a *Assembléia das Mulheres* e o livro V da *República*⁶⁵, embora vários comentadores tenham tratado do assunto, limitar-nos-emos a expor o juízo expresso por Maria Helena da Rocha – na introdução de sua tradução do diálogo –, o qual guarda a vantagem de contar com uma disposição cronológica que não deixa dúvidas quanto aos pólos da referida apropriação temática.

(...) há uma relação inegável entre as doutrinas expostas no livro V e *As Mulheres na Assembléia*, comédia de Aristófanes que não pode ser posterior a 392 a.C. (...) um dos raros fatos seguros é que a *República* não podia estar publicada c. (sic) 392 a.C., e, por outro lado, as semelhanças entre o livro V e a peça são iniludíveis (p. XV-XVI)

⁶³ Nesse ponto, faz-se de interesse comparar a definição que, mais tarde, Aristóteles apresentará para a “comédia”: “A comédia é, como dissemos, imitação de homens inferiores; não, todavia, quanto a toda espécie de vícios (*κακίαν*), mas só quanto àquela parte do torpe (*μόριον*) que é o ridículo (*τό γελοῖον*). O ridículo (*τό γελοῖον*) é apenas certo defeito, torpeza anódina e inocente; (...) (*Poética*, V, 32-34, Tradução de Eudoro de Souza)”. É de notar como a vinculação entre o ridículo cômico com a representação dos vícios é patente em ambos os autores.

⁶⁴ Como se lê na *Apologia* (38a) “(...) a vida sem exame não deve ser vivida pelo homem” (*ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ*).

⁶⁵ Atualizando a opinião de Rocha, concordamos que a melhor apresentação para o assunto ainda hoje é a realizada por Adam em sua edição comentada do referido diálogo (1965, p.345-355).

Embora o propósito deste trabalho não nos permita apresentar uma análise comparativa entre os referidos textos, ele não pode nos impedir de refletir sobre o grau da influência expressa entre eles. Como se pode perceber, o livro V da *República* apresenta uma espécie de gradação no que tange ao nível da influência exercida por Aristófanes. Diferentemente dos exemplos anteriores, não nos encontramos aqui diante de uma referência isolada ou mesmo de uma mera nomeação expressa ao poeta, do mesmo modo, também não nos encontramos aqui diante de casuais censuras às atividades ou mesmo de pontuais tributações de responsabilidade a ele dirigidas. Diferentemente disso, a apropriação temática presente na *República*, na medida em que expõe um conjunto de *lóγοι* que se contrapõem a outros *λόγοι* atribuídos a Aristófanes, nos posiciona perante uma atividade muito mais elaborada da parte de Platão. Atividade essa que, sem dúvida, ultrapassa as contingências históricas e desenvolve-se no mesmo domínio ideológico no qual se desenrolam os argumentos filosóficos dos diálogos. Em razão disso, podemos claramente perceber o quanto a influência exercida pelo comediógrafo, no decurso da atividade do filósofo, ultrapassou a medida dos acontecimentos que envolveram o processo de Sócrates. Situação que, naturalmente, corrobora a necessidade de uma prévia análise das comédias para a plena interpretação de alguns diálogos.

No mesmo escopo, para que o leitor não cogite a hipótese de que o livro V da *República* possa constituir uma exceção à regra, vale notar a opinião expressa por Nicole Loraux sobre a construção do *Menexeno*. Segundo a autora, ao tentar ridicularizar o gênero da oração fúnebre, Platão utiliza-se de elementos pontualmente presentes nas comédias de Aristófanes, dentre eles: a censura ao mau elogio de louvor, presente nos *Arcanaenses* (425 a.C.); e o fictício transporte à ilha dos bem-aventurados, constante nas *Vespas* (422 a.C.)⁶⁶:

⁶⁶ Faz-se de bom grado lembrar que, devido aos propósitos de nosso texto, não desenvolveremos, em seus pormenores, as passagens, das obras citadas, que referendariam as aludidas correspondências. Não obstante, o leitor interessado encontrará abundantes referências sobre o assunto nos próprios textos das comentadoras citadas.

Na verdade, não há um só elemento que Platão não tome a Aristófanes: o caráter exaustivo do discurso de autocelebração, a descrição da ilusão de grandeza que acomete o auditório, o efeito euforizante da eloquência, a viagem imaginária à Ilha dos Bem-Aventurados. (...) [Quanto a este último aspecto] Platão plagiou Aristófanes de maneira tão explícita quanto deliberada (1994, p. 316- 317).

Ora, se considerarmos plausíveis as opiniões das duas autoras, a respeito da *República* e do *Menexeno*, poderemos estabelecer um sólido firmamento não apenas para verificar o quanto a arte de Aristófanes se fez sentir na elaboração dos diálogos platônicos, mas, sobretudo, para comprovarmos a intenção manifesta nos mesmos em contrapor um *λόγος* filosófico ao já disseminado *λόγος* cômico de Aristófanes. Tais proposições, como se pode antever, não apenas corroboram a inversão metodológica proposta neste trabalho como auxiliam na solidificação dos pressupostos do princípio tético do mesmo, o qual predica uma intenção apologética no *Eutífron* por vias de uma contraposição do discurso mantido nas *Nuvens*. Nesse ínterim, uma vez demonstrada a existência de precedentes no que tange à contraposição dos diálogos platônicos em relação às comédias de Aristófanes, resta-nos, para alicerçar definitivamente nossa hipótese, demonstrar a precedência de um uso apologético na estruturação das obras do filósofo.

Para tanto, novamente, valer-nos-emos dos apontamentos feitos por Nicole Loraux a respeito do *Menexeno*. De acordo com a autora, para além do eixo temático, o *Menexeno* apresenta uma apropriação terminológica que não apenas denota a influência exercida por Aristófanes, como revela um constructo apologético por parte de Platão em face de tal influência. No caso presente, tratar-se-ia do uso do adjetivo *σεμνός*⁶⁷, vocábulo que Loraux entende haver sido

⁶⁷ De acordo com o *Le Grand Bailly*, em sua primeira aplicação, o termo comportaria um sentido genérico que corresponderia aos nossos adjetivos qualificativos: “venerável”, “augusto” e “santo”. Mediante tais significados, o uso “primitivo” de *σεμνός* denotaria uma conotação religiosa que, conforme indica o dicionarista, consta largamente registrada nos primeiros poetas (*Hinos Homéricos*, 28,5; Píndaro O. 5.43; Ésquilo, *Suplicantes*, 145): seja em sua aplicação direta a uma divindade específica – Deméter e Géia (*Hinos Homéricos*, 12,1; 29,16), Hécate (Píndaro, 3, 140) Apolo (Ésquilo, *Os Sete Contra Tebas*, 800), Posêidon (Sófocles, *Édipo em Colono*, 55) e Eumênides (Ésquilo, *Eumênides* 823, 1041) –; seja em sua associação com outros vocábulos – com

apropriado por Platão com o propósito de neutralizar um *τόπος* das acusações lançadas contra Sócrates e, por conseguinte, edificar uma nova imagem da figura do filósofo, a saber: aquela do Sócrates respeitável (*Menexeno*, 235b; 235c). Eis as palavras da autora a respeito da apropriação do termo:

(...) ela se torna uma máquina de guerra contra um adversário – Aristófanes – de quem, sem nomear, Platão toma o vocabulário, para melhor neutralizá-lo. Pois, **sémnos** não é, somente, uma palavra do registro cômico mas, neste termo, concentram-se todas as acusações que a comédia ateniense, representada, principalmente, por Aristófanes, lança contra Sócrates: caracterizado, como todos os filósofos, por uma contrição pretensiosa, Sócrates desfila pelas ruas de Atenas com um ar superior que irrita fortemente Aristófanes e que Cálias⁶⁸, o cômico, reprova que ele transmita a seus discípulos (1994, p. 324).

Como se pode perceber, se o juízo de Loraux estiver correto, depreende-se dele uma primeira prova de que o *λόγος* contraposto por Platão à comédia de Aristófanes possui uma função apologética. Função essa que, especificamente, não apenas almeja desvincular a imagem de Sócrates dos predicados atribuídos pelas *Nuvens*, mas, também, cumpre o objetivo, mais geral, de conferir um espaço delimitado para a filosofia e para o filósofo, separando-o de outras atividades como a erística e a sofística.

δόμος, lugar sagrado, templo (Píndaro, *Neméias*, 1); com *λόγος*, palavra santa, oráculo (Heródoto, 7, 6); com *βίος*, vida consagrada [a um deus] (Eurípedes, *Íon*, 56). Fora de uma esfera sagrada, poderíamos dizer, em um uso mais profano, o termo denotaria, posteriormente, os sentidos de “nobre”, “maravilhoso” e “extraordinário” (Aristóteles, *Poética*, 22,3 e *Ética a Nicômaco*, 7.2.6; Platão, *Leis*, 814 e *República*, 382b).

Já o segundo sentido do termo encontraria sua equivalência com os adjetivos: “grave”, “majestoso” e “imponente”. De registro mais tardio (Eurípedes, *Hipólito*, 1064; Xenofonte, *Memoráveis*, 1, 2, 24; Platão *Górgias*, 502b), seria esse o sentido que, em seu uso pejorativo, designaria os qualificativos que, segundo Loraux, foram aplicados a “todos os filósofos” e que Platão tanto ansiava por desvincular da imagem de Sócrates: “orgulhoso”, “altivo” e “intrépido” (Sófocles, *Ajáx*, 1107; Aristófanes, *Vespas*, 1174; Eurípedes, *Medeia*, 216; e Demóstenes, 313, 8).

⁶⁸ O fragmento 12k enuncia que Eurípedes, orgulhoso de sua educação sofisticada, desdenha os seus concidadãos imitando a atitude sobranceira de Sócrates.

Entrementes, um indício mais consistente e notável pode ser extraído da leitura do *Eutidemo*. Como se sabe, esse diálogo faz-se fortemente marcado por elementos cômicos, dos quais dois deles interessam, sobremaneira, para nossos fins e nos permitem, por assim dizer, posicionar o *Eutidemo* na linha de frente da reação platônica contra a comédia aristofânica. Trata-se de sua semelhança estrutural com as comédias antigas⁶⁹ e, o que mais nos é caro, os propósitos apologéticos revelados por suas propriedades satíricas⁷⁰. Para ambos os aspectos, eis as ponderações de Maura Iglésias (2011, p.12):

(...) o contraste profundo que se estabelece entre o método socrático e o método erístico no *Eutidemo* acaba constituindo a mais viva defesa de Sócrates contra uma das mais graves acusações que pesaram contra ele: “tornar mais forte o argumento mais fraco” (*Apologia* 19b). A esse propósito, é evidente o paralelismo do *Eutidemo* com as *Nuvens* de Aristófanes, onde também dois tipos de educação se confrontam, na cena de embate entre **Kreitton Lógos** (Argumento Mais Forte, também conhecido por **Díkaios Lógos**, Argumento Justo) e **Hétton Lógos** (Argumento Mais Fraco, também conhecido por **Ádikos Lógos**, Argumento Injusto) – personificações, respectivamente da educação tradicional e da nova educação proposta pelos sofistas.

(...) se a *Apologia* constitui a defesa de Sócrates contra as acusações de Mileto (**sic**), o *Eutidemo* será sua defesa contra a burlesca acusação de Aristófanes, no mesmo tom caricatural que esta. A semelhança de estilo entre o *Eutidemo* e as comédias de Aristófanes é aliás tão marcante, que não pode deixar de ser notada.

Se, aprioristicamente, outorgarmos crédito a mais essa comentadora, nosso propósito, de justificar a inversão metodológica da presente tese, encontrar-se-á devidamente contemplado. De fato, as considerações de Iglésias não deixam

⁶⁹ Como aponta Maura Iglésias, na apresentação de sua tradução do diálogo (p. 9-10), o *Eutidemo* apresenta cinco divisões, notadamente marcadas pela interferência de Sócrates no uso da palavra, que podem ser aproximadas dos cinco atos de uma comédia.

⁷⁰ “A comédia no diálogo não pode ser negligenciada por nenhum leitor: ele é ‘de todos os diálogos de Platão aquele no qual ele chega mais perto de um poeta cômico’”. (...) O diálogo, em um trabalho, poderia ser lido como uma sátira mordaz sobre a erística verbal e a lógica evasiva”. (GREENE, 1920,p. 79).

dúvidas seja no que diz respeito à influência exercida pela obra de Aristófanes nos diálogos de Platão, seja no que tange à intenção desse último em apresentar um *λόγος* contraposto à obra do poeta, seja no registro do caráter apologético assumido por tal estratégia em sua remissão às acusações oriundas das *Nuvens* e presentes na *Apologia*. Entrementes, sem vias de dúvida, o que se apresenta mais notável, relevante e significativo para nossos propósitos é a tributação expressa quanto à formatação do *λόγος* contraposto no diálogo, o qual, segundo a autora, dar-se-ia “no mesmo tom caricatural” em que foram representadas as acusações. Ora, nesse sentido, deve-se notar que, assim como pretendemos para o *Eutífron*, também no *Eutidemo* a refutação dirigida às *Nuvens* não se evidenciaria por meio dos argumentos explicitados e rebatidos no curso do diálogo; diferentemente disso, também aqui, o discurso apologético se realizaria por vias indiretas – de “um tom caricatural” –, isto é, por meio de um recurso cômico que atuaria como uma espécie de paródia, cujo fim explícito seria o de infirmar o *λόγος* de Aristófanes por meio de sua exposição ao ridículo⁷¹. Procedimento que, em primeira instância, faria jus ao correto uso do ridículo (*γελοῖος*), tal qual preconizado na *República* (452b-e), visto que, neste caso, toda tentativa de suscitação do riso (*γελωτοποιεῖν*) se efetivaria sobre a loucura (*ἄφρονός*) e a maldade (*κακός*) impressas na acusação lançada, por Aristófanes, contra Sócrates e, por extensão, contra todos os filósofos (*Apologia*, 23d).

⁷¹ No mesmo sentido, Luisa Buarque (2010, p. 45-46) aponta para um uso do ridículo no *Crátilo* que também atenderia ao propósito de contrapor algumas das acusações presentes nas *Nuvens*: “Ora, a hipótese a ser aqui desenvolvida em relação ao papel do cômico no *Crátilo* é que a estratégia escolhida por Platão para atacar seu interlocutor hiperbólico é a utilização de uma comicidade à la Aristófanes, ou ainda, a provocação de um riso aristofânico. Que, portanto, ele usa deliberadamente certas características da comédia aristofânica, recusando deliberadamente outras delas. Isso significa que, sob esse ângulo, Aristófanes é o interlocutor privilegiado de Platão no *Crátilo*; não, ao que parece, no sentido precedentemente desenvolvido de ter sido atingido por meio do conteúdo do texto, mas porque suas maneiras de criticar são ali incorporadas, e também muito fortemente corrigidas, a depender da situação. Segundo esse ponto de vista, portanto, Aristófanes é o interlocutor privilegiado do diálogo no nível formal. O cômico aristofânico parece ter sido considerado por Platão, nesse contexto, a arma mais eficaz para derrubar seus adversários se usada de maneira filosófica”. E, mais adiante na argumentação (p. 75): “Dando continuidade à questão dos procedimentos cômicos importados pelo texto do *Crátilo*, é importante notar também, por outro lado, que a inspiração aristofânica de alguma forma se volta contra o próprio comediógrafo no diálogo platônico (caso contrário, aliás, Platão não teria sido suficientemente aristofânico). Dito de outro modo, as armas do cômico são utilizadas, mas também invertidas, mostrando a sua própria insuficiência”.

Nesse ínterim, embora o leitor mais astuto já tenha, de antemão, aproximado os apontamentos aludidos sobre o *Eutidemo* das expectativas que ele mesmo, nestas alturas, já formulou a respeito de nossa leitura do *Eutífron*, ainda assim, vale notar que, sem maiores reservas, o princípio tético deste trabalho poderia ser, **in totum**, aplicado também à análise daquele diálogo. Destarte, não fosse o *Eutífron*, mas, sim, o *Eutidemo*, o objeto de nossa análise, tal como agora, o primeiro capítulo ainda poderia se dedicar à exposição das acusações levadas a cabo contra Sócrates nas *Nuvens* – para tanto, bastar-nos-ia uma ligeira modificação no foco da acusação em xeque, a qual, abandonando a questão da impiedade, voltar-se-ia para a questão do mau uso, ou uso erístico, da argumentação. O segundo capítulo, por sua vez, não careceria de quaisquer alterações, também para o *Eutidemo*, a análise da *Apologia* atenderia ao propósito de demonstrar em que medida as acusações presentes nas *Nuvens* não puderam ser refutadas no curso do processo de Sócrates. Do mesmo modo, o terceiro capítulo – a despeito de todas as modificações temáticas oriundas das particularidades inerentes a cada um dos diálogos – também conservaria a mesma hipótese tética no curso do seu desenvolvimento, a saber: o contexto dramático do *Eutidemo* constitui um discurso apologético que visa rebater uma das acusações presentes nas *Nuvens* e não satisfatoriamente refutadas na *Apologia*.

Apesar de tal “coincidência”, não deve restar dúvidas no leitor quanto à medida das semelhanças expressas entre os dois trabalhos, as quais – garantimos-vos – devem-se menos à influência direta entre ambas as pesquisas do que ao paralelismo imanente aos próprios diálogos. Para sermos francos, ao lermos as referidas passagens referentes ao *Eutidemo*, nós mesmos chegamos a colocar em xeque o grau da originalidade de nossa hipótese de pesquisa. Foi somente depois de consultarmos a data de publicação da tradução da autora (2011) que descartamos, definitivamente, a conjectura de que um acesso prévio ao seu texto – porém, esquecido entremeio ao índice das leituras – pudesse nos haver inspirado a hipótese que, presentemente, sustentamos como tese para a interpretação do *Eutífron*. Por outro lado, uma vez descartada qualquer

possibilidade de apropriação, a analogia entre as hipóteses de leitura não apenas ratifica a viabilidade da interpretação por nós proposta, como assoma os indícios que confirmam a precedência de um projeto apologético na estruturação dramática de alguns dos diálogos de Platão.

Pressuposto que, uma vez firmado, permite-nos dar seqüência ao recorte da pesquisa em questão, a qual supõe que ao redigir o *Eutífron* Platão possuía, claramente, a intenção de parodiar e contradizer a postura religiosa sustentada pelo Sócrates das *Nuvens*. Que tal disposição configura-se como uma extensão apologética da defesa apresentada por Sócrates – conforme consta na *Apologia* – e que, para a consecução de tal propósito, Platão apresenta uma espécie de paródia, ou mais especificamente, uma espécie de para-comédia das *Nuvens* é o que procuraremos doravante demonstrar. Por ora, uma vez demonstrado que a leitura de Aristóphanes constitui **conditio sine qua non** podem ser compreendidos, em toda sua extensão, alguns dos diálogos de Platão, resta-nos avançar na exposição das acusações levadas a cabo contra o filósofo no decorrer das *Nuvens*.

1.2. O SÓCRATES DAS *NUVENS* DE ARISTÓFANES

1.2.1. Pressupostos de leitura

Pelo que se sabe, a mais antiga caracterização literária disponível de Sócrates remonta à representação das *Nuvens*, a qual se deu, pela primeira vez, durante o festival das Grandes Dionisiacas⁷², no ano de 423 a. C.. Embora, no

⁷² Todos os anos, Atenas realizava três grandes festas em honra do deus Dionísio: as Dionísias Urbanas – ou Grandes Dionísias –, as Dionísias Leneanas e as Dionísias Rurais.

As Dionísias Urbanas ou Grandes Dionísias (*Διονύσια μεγάλα* ou *τα ἐν ἄστει* ou *ἀστικά*), realizavam-se na primavera, mais precisamente no mês de *Ἐλαφβολιών* – equivalente ao período de Março-Abril do nosso calendário. Tratando-se da maior das três festas dionisiacas, as Urbanas angariavam público de todo o mundo grego, comportando, inclusive, a presença oficial de

curso do referido festival, a peça tenha sido classificada com o mísero terceiro lugar⁷³, a acreditar no testemunho da *Apologia* de Platão, a repercussão da

embaixadores estrangeiros. Sua duração era de seis dias, os quais se dividiam entre as seguintes programações: no primeiro dia realizava-se uma procissão solene, na qual a estátua de Dionísio era transportada do templo do Deus, na Acrópole, até o antigo templo de Baco, ao lado da Academia, de onde era reconduzida, com passagem pelo templo de Dionísio Eleutereu, até a Orquestra do Teatro, exatamente ao lado do templo do qual a estátua fora retirada; no segundo e terceiro dia, no perímetro do altar de Dionísio, na Orquestra do teatro, em meio a um ritual de dança, dez coros – compostos, cada qual, por cinquenta integrantes – participavam de um concurso de Coros Dítirâmicos; e, finalmente, no quarto, quinto e sexto dias realizavam-se os concursos dramáticos, os quais, embora, a princípio, comportassem apenas as representações trágicas, acabaram por ter incluídas as representações cômicas.

As Leneanas, por sua vez, executadas em um teatro secundário do deus Dionísio – o teatro do Lenaico –, realizavam-se no inverno, mais precisamente nos fins de janeiro, e angariavam apenas um público local. Com duração de três a quatro dias, sua programação comportava uma procissão silenciosa e um duplo concurso de tragédias e comédias – tendo as últimas sido inclusas somente a partir do ano de 422 a. C..

As Dionísias Rurais, por fim, constituíam a mais antiga das três festas anuais em honra do deus e eram realizadas, em cada um dos *δημοί*, no final do mês de dezembro, angariando, por sua vez, um público ainda mais específico. É interessante notar que por ser Atenas dividida em cem *δημοί*, as Dionísias Rurais totalizavam, portanto, cem diferentes realizações; além disso, por se tratar de uma festa organizada pelos *δημοί*, a expressão de cada qual variava proporcionalmente aos recursos de seu executor. Por conta da última razão, a programação da festa era bastante variável: enquanto as mais pobres limitavam-se à execução de uma procissão, as mais ricas comportavam representações dramáticas em seus teatros locais – representações essas que, com exceção da do *δεμός* do Pireu, não eram mais do que reprises das peças já representadas em outras festividades.

Para a presente caracterização das Dionisíacas, utilizamo-nos, abundantemente, da explanação feita por Junito de Souza Brandão (1980, *passim*; 1984, *passim*).

⁷³ No festival de 423 a.C., o primeiro lugar coube a Crátino com a peça *A Garrafa* (*ἡ Πυτίνη*), o segundo a Amípsias com a peça *Kónos* (*Κόννος*) e o terceiro a Arisfófanos com *As Nuvens* (*Νεφέλαι*).

A peça vencedora, *A Garrafa*, teve seu tema suscitado por um passo de *Os Cavaleiros* de Aristófanes – o qual, por sua vez, havia angariado o primeiro lugar no festival do ano anterior (424 a.C.). Trata-se de uma passagem na qual Aristófanes ridiculariza Crátino como um bêbado: “Se não é ódio o que sinto por ti, seja eu cobertor em casa de Crátino (...)” (*Cavaleiros*, v. 400; tradução de Maria de Fátima Souza e Silva). De posse de tal crítica, Crátino – o qual, como se sabe, é conhecido por ter inserido e utilizado expressivamente o recurso satírico na representação cômica – encena-se a si próprio em uma trama que o faz esposo da comédia e amante da garrafa.

No que tange à peça *Kónos* de Amípsias, embora a mesma não tenha nos chegado, sabe-se que também nessa comédia a **persona** de Sócrates é representada e ridicularizada. Ocorrência que não deixa de ser interessante, afinal, como sugere Konstan (2011), é preciso assumir que, historicamente, algum evento envolvendo o nome de Sócrates deve ter ocorrido próximo ao ano de 423 a.C. para que ele fosse objeto de duas comédias em um único festival.

Por fim, quanto ao posicionamento das *Nuvens*, conforme expresso na *παράβασις* da segunda edição da peça, é conhecida a insatisfação de Aristófanes perante semelhante resultado (v. 520 *et seq.*).

mesma parece ter incidido em primeiro plano na constituição da imagem de Sócrates⁷⁴ ou mesmo naquela do filósofo em geral. Ademais, uma vez que tal imagem dista de pelo menos vinte quatro anos das primeiras composições platônicas, há de se supor ter sido ela que, durante um quarto de século, habitou e solidificou as concepções do homem grego não apenas sobre Sócrates, mas, também, sobre toda classe de pensadores que povoou Atenas na última metade do século V a.C..

Que, em vista do disposto, a tendência da tradição crítica foi a de buscar recolher e interpretar tal imagem à luz de sua correspondência com o suposto Sócrates histórico é o que já se pode supor a partir da anterior exposição aproximativa entre Aristófanes e Platão. Suposição que, em nenhum momento, se verá infirmada aqui, visto que, de fato, mesmo as análises que se pretendem exclusivas das *Nuvens* almejam determinar a medida do testemunho aristofânico sobre o verdadeiro Sócrates. Disposição que se ancora no seguinte pressuposto: Aristófanes, por profissão, foi um fabricante de sátiras⁷⁵; toda sátira repousa sobre uma base real; assim sendo, se o Sócrates das *Nuvens* constitui o objeto da sátira de Aristófanes, necessariamente, é preciso que essa sátira embase-se na **persona** do próprio Sócrates histórico. Sob esse prisma, a problemática socrática nas *Nuvens* se resumiria na busca pela adequada medida entre o satírico e o histórico, entre o imaginário e o real. Para tanto – como nos sugere Konstan (2011, p. 76-78) –, três diferentes pressupostos interpretativos foram utilizados, pela tradição crítica, na interpretação das *Nuvens* em face da figura de Sócrates: ou se procurou comparar o Sócrates de Aristófanes com aqueles de Platão, Xenofonte e dos Socráticos Menores, no intuito de reter as semelhanças, como material propriamente socrático, e descartar as divergências, como material da sátira; ou se tentou mapear a autoria de todas possíveis doutrinas atribuídas a

⁷⁴ Contrariamente, sugere Dover (2011, p. 77) que a alegação platônica, de que as *Nuvens* teriam contribuído materialmente em prejuízo de Sócrates, seja mais uma tática de defesa do que uma reflexão histórica.

⁷⁵ Por exemplo, Brandão (1976, p.15): “Sendo a *Comédia Antiga* uma sátira pessoal, Aristófanes não pinta geralmente as suas personagens com cores realistas mas fazendo delas verdadeiras caricaturas, arranca dessas faces deformadas o traço dominante, que mais lhe convém”.

Sócrates nas *Nuvens*, de modo que somente aquelas que não encontrassem exterior correspondência poderiam ser, ulteriormente, consideradas socráticas – neste caso, o recurso paródico consistiria na composição exacerbada da figura de Sócrates a partir de elementos retirados de todas as classes de pensadores do tempo; ou se procurou identificar o estilo do gênero cômico no intuito de se extrair da representação de Sócrates todos os elementos que comportassem exagero e distorção satírica.

Embora somente a primeira, das três metodologias de leitura acima, faça referência explícita à influência desempenhada pelo restante da literatura socrática – sobretudo de Platão – na leitura das *Nuvens*; ainda assim, talvez possamos colocar sob suspeita se os princípios norteadores das duas outras leituras, em alguma medida, também não se fazem sujeitos à influência externa dos *λόγοι σοκρατικοί*. Ora, como se pode perceber, todas as três leituras assumem como pressuposto que a imagem de Sócrates, nas *Nuvens*, devido aos exageros cômicos a que se encontra subordinada, não pode ser diretamente tomada em correspondência com a figura histórica do filósofo; para que tal ocorra, isto é, para que o imaginário e o real, o satírico e o histórico, se correspondam, faz-se necessário que as devidas lapidações sejam realizadas na representação socrática de Aristófanes. Todavia, acreditamos ter motivos para desconfiar de que tal disposição frente ao Sócrates de Aristófanes deve-se mais à leitura comparativa com outras representações do filósofo, do que procede, como se sustenta, da prudência analítica frente ao gênero cômico.

Nesse sentido, uma possível forma de averiguarmos a existência de pressupostos ocultos em tais leituras seria indagarmos seus adeptos a respeito da confiabilidade histórica do testemunho do poeta. Em primeira instância, poderíamos lhes perguntar: afinal, Aristófanes não se presta como testemunho somente para a figuração de Sócrates ou, sendo o problema da distorção inerente à sua arte, ele não se presta como testemunho idôneo de nada daquilo que ajuíza? Evidentemente, se a resposta fosse que Aristófanes somente não se presta como testemunho de Sócrates, teríamos fortes indícios de consolidação para nossa suspeita de que tal juízo se fundamenta na contraposição entre a

representação cômica do filósofo com os demais registros socráticos – o que conduziria tais interpretações para o anacronismo interpretativo de se ler Aristófanes a partir, por exemplo, de Platão. Nesse sentido, somente se a resposta para nossa questão hipotética fosse que, dado a natureza discursiva de sua arte, o testemunho de Aristófanes deve ser concebido com reserva sobre todos os pontos que ajuíza, é que, então, encontraríamos um pressuposto sólido e isento de anacronismos interpretativos.

Não obstante, em face da última resposta – que acreditamos, seria a apresentada pelas duas últimas leituras acima referidas –, poderíamos ainda aduzir algumas análises comprobatórias. Por exemplo, como se sabe, Aristófanes ataca, em várias de suas peças (*Cavaleiros*, *As Vespas*, *As Rãs*), a imagem do político Cleôn; nesse sentido, há de se verificar se existe o entendimento, por parte da tradição, de que a imagem aristofânica do referido personagem é exacerbadamente distorcida em relação, por exemplo, àquela legada por Tucídides. Ou ainda, além de Sócrates e Cleôn, Aristófanes critica, com frequência, as práticas daqueles que ele denomina, genericamente, por sofistas; nesse sentido, há entendimento de que o retrato delineado pelo poeta a respeito da referida “classe” seja hiperbólico ou exagerado? Quanto a estes pontos, sobretudo quanto ao segundo, suspeitamos que não⁷⁶. Nesse sentido, há de se notar que, em última instância, muitos dos *τόποι* sofísticos criticados por Aristófanes ressoam uníssonos nos diálogos de Platão; em outros termos, **ab alto**, nos parece que tanto as comédias quanto os diálogos apresentam um entendimento parecido em face dessa classe de pensadores⁷⁷. Assim, retornando à nossa suspeita, se não se está tão disposto a entender que a representação que Aristófanes apresenta de Cleôn ou dos sofistas, em geral, é tão exagerada, paródica e hiperbólica, porque tal disposição aplicar-se-ia a Sócrates? Frente a tal, acreditamos que a explicação mais plausível seria que, no tangente à figura de

⁷⁶ Veja-se, por exemplo, o posicionamento de Brandão (1976, p. 14), para quem não se pode conceder crédito total às críticas de Aristófanes aos políticos Cleôn, Cleofonte, Hipérbolo e Péricles.

⁷⁷ Com a determinante exceção de que enquanto Aristófanes inclui Sócrates no rol de suas críticas, Platão o retira e o situa em outra polaridade.

Sócrates, as leituras estariam, mesmo que não explicitamente fundamentadas, condicionadas por outra imagem, bem distinta, apresentada pelo restante da literatura socrática, sobretudo, por Platão. A título de exemplo, veja-se a diferença de disposição – frente à representação aristofânica de Sócrates e dos sofistas – explicitada pelo professor Junito Brandão na introdução de sua tradução das *Nuvens* (1976):

Os Sofistas com sua filosofia ancípite e sua educação nova encontraram no poeta de *As Rãs* um Catão⁷⁸ mordaz e inexorável (*As Nuvens*). Os Sofistas, entre os quais o poeta colocou Sócrates e Eurípedes, são os responsáveis pela decadência intelectual, moral e religiosa e até mesmo “física” da juventude ateniense. A *palestra* foi abandonada, porque os jovens, de atletas, se tornaram, dissecadores de idéias. Até os “marinheiros” aprenderam a discutir com os comandantes! (*As Rãs*) (...). Em filosofia não há de negar, os Sofistas introduziram mesmo o *ceticismo* com todas as suas funestíssimas conseqüências. Mestres populares de filosofia, venais e sem convicções, opondo a razão à própria razão, defendendo com argúcia e artificiosa erudição o pró e o contra de todas as coisas, abalaram profundamente o caráter da juventude ateniense e fizeram da retórica uma arma de dois gumes. Mas, entre ridicularizar, *com justiça*, os sofistas e transformar em sofista um anti-sofista por excelência, como Sócrates, vai muita distância (p. 13-14)

A passagem capital de *As Nuvens*, o debate entre o Argumento Justo e o Argumento Injusto, é uma oposição que faz o poeta entre a educação viril e virtuosa dos moços atenienses do passado, os heróis de Maratona, e a educação desfibrada, efeminada e corrupta do presente, em que sobressaem os tagarelas e os pederastas que desfilam pela Ágora. Tal era a aversão (com toda a razão) do poeta por esses corruptos inovadores, que Aristófanes confundiu ou fingiu confundir (com tremenda injustiça) os verdadeiros filósofos com os Sofistas⁷⁹. E como chefe, como cabeça,

⁷⁸ Refere-se o autor a Marcus Porcius Cato (234-149 a.C), censor romano que, na qualidade de opositor do luxo e da extravagância, dedicou-se à promoção de uma reforma moral na nobreza romana, pregando, sobretudo, a austeridade dos costumes.

⁷⁹ Diversos comentadores já se perguntaram sobre os possíveis motivos que corroborariam a associação entre a imagem de Sócrates com aquela dos sofistas. A título de exemplo, vejamos as respostas de dois deles. O próprio Brandão, na obra supracitada (p. 23-24), sugere cinco motivos que haveriam levado Aristófanes a escolher Sócrates, e não algum dos reconhecidos sofistas, como representante das teorias subversivas expostas nas *Nuvens*: pelo convívio do filósofo com jovens e

como corifeu desses vindilhões de falsa cultura colocou o anti-sofista por excelência, o maior filósofo de sua época, pela elevação de seu ensino, pelo desinteresse material, pelo respeito à religião tradicional (não ao emaranhado irracional da mitologia), pelo acatamento às leis estabelecidas, por suas virtudes heróicas e por sua absoluta simplicidade e modéstia, *Sócrates!* (p. 22).

De fato, acreditamos não ser necessário aduzir maiores argumentos para demonstrarmos que, em última instância, algumas das leituras que se focalizam na figura do Sócrates de Aristófanes o fazem a partir da sua correlação com representações externas do filósofo, as quais, inclusive, lhes são cronologicamente posteriores.

No nosso caso, não obstante, o obstáculo de tais leituras já se encontra superado. Até mesmo porque, na medida em que recusamos o “Problema de Sócrates”, toda discussão dos últimos dois parágrafos também já fora, **a priori**, por nós recusada. Nesse sentido, resta-nos expor as diretrizes que nortearão nossa leitura de Aristófanes, já que, justamente como as referidas linhas interpretativas, nós também pretendemos focalizar a representação socrática presente nas *Nuvens*. Entretanto, diferentemente daquelas, nosso prisma investigativo, também aqui, operará uma verdadeira inversão metodológica nos procedimentos correntes de análise. Isso porque, longe de desejarmos encontrar a figura do Sócrates histórico na representação das *Nuvens*, nosso interesse está em reter a imagem “pura”, isto é, a “representação propriamente cômica” que o poeta apresenta do filósofo; em outros termos, não nos interessa nem identificar os elementos paródicos da representação aristofânica de Sócrates, muito menos efetivar uma lapidação da mesma. Tal disposição se fundamenta no já anunciado

sua conseqüente reputação de mestre em educação; por sua argumentação, idêntica àquela dos sofistas, de que a educação antiga estava ultrapassada; por conta das semelhanças que seu método dialético mantinha com outros traços sofisticos; por sua cidadania ateniense; e, por fim, por sua idiosincrasia exterior, a qual se prestava ao ridículo das comédias. No mesmo sentido, e com respostas bastante aproximadas, David Konstan (2011, p. 87) também apresenta cinco motivos que explicariam a suposta confusão: pelo fato de que a figura de Sócrates fazia-se propícia ao riso; por seu envolvimento com Crítias e Alcibíades; por sua aparência grotesca; por sua cidadania ateniense; e, por fim, pelo caráter público de sua investigação, a qual, ao proceder a um interrogatório indiscriminado, sob a ausência de uma base doutrinária, poderia suscitar desconfianças quanto à sua corruptibilidade.

pressuposto de leitura que nos conduz a ler os diálogos de Platão a partir das comédias de Aristófanes – e não o contrário –, como anseia sustentar a seguinte hipótese de leitura: a imagem apresentada por Aristófanes e estabelecida por um quarto de século em Atenas, independentemente de sua veracidade histórica, patenteia-se como o pano de fundo para os ataques e para o contra modelo apresentado nos diálogos de Platão – sobretudo, no caso da presente tese, na *Apologia* e no *Eutífron*. Em suma, nos interessa reter a imagem paródica de Aristófanes para analisarmos a resposta “para-paródica” apresentada por Platão.

Para tanto, solicitamos de nosso leitor a boa disposição para um verdadeiro exercício de pensamento. Tentemos, por um momento, imaginar que todos os diálogos de Platão, assim como os demais textos a respeito de Sócrates, houvessem, juntamente com outros tantos, se perdido pelas vielas da tradição; tentemos imaginar que nossa única representação do personagem Sócrates fosse aquela presente nas *Nuvens* de Aristófanes; e, a partir de então, nos perguntemos: quais notas comporiam a imagem que possuiríamos de Sócrates?

Se tal proposta, por acaso, se demonstrar exeqüível, isto é, se, a partir da suspensão de todas nossas determinações de leitura a respeito de Sócrates, conseguirmos delinear os traços conferidos por Aristófanes a Sócrates e à figura do filósofo em geral, então, dois objetivos determinantes para nossa análise serão, desde já, alcançados: em primeiro lugar, haveremos conseguido resgatar a primeira imagem literária de Sócrates, aquela imagem pré-platônica que, por um quarto de século, haveria perdurado entre seus contemporâneos e que haveria incidido determinadamente no processo e morte do filósofo; por conseguinte, em segundo lugar, tal resgate nos permitirá determinar, com precisão, o alvo que Platão tanto procurara rebater por intermédio de seus diálogos.

Quanto ao modo pelo qual Platão realizará tal ataque na *Apologia* e no *Eutífron*, adiemos o tema para os dois próximos capítulos; por hora, resta-nos executar o exercício de pensamento acima proposto, para o qual, não se faz de todo improfícuo repassarmos, em breves linhas, o roteiro temático das *Nuvens*.

1.2.2. Roteiro temático das *Nuven*s

Todo o roteiro da peça se dá em função da execução e das conseqüências de um plano arquitetado pelo velho camponês Estrepsíades, o qual, arruinado pelos dispendiosos gastos de seu filho único com a equitação, anseia por uma estratégia que lhe permita não saldar as dívidas para com seus credores. Para tanto, pretende o velho que Fidípedes, seu filho, freqüente o Pensatório – isto é, a escola de sofistas dirigida por Sócrates – e aprenda as técnicas discursivas do raciocínio fraco (v. 105; 115); as quais, uma vez dominadas, lhe permitirão angariar a vitória tanto nas causas justas como também nas injustas, podendo, portanto, obter ganho nos processos de quitação de dívidas que lhe serão imprecados pelos credores (v. 115). Em outros termos, o velho Estrepsíades pretende livrar-se de suas dívidas por vias do domínio da argumentação retórica. Não obstante, com a recusa inicial do filho em participar de semelhante intento (v. 120), o próprio Estrepsíades propõe-se como executor de seu plano (v. 125): submeter-se como discípulo à escola de Sócrates, aprender os dois argumentos – o justo e o injusto – e, posteriormente, dirimir suas dívidas por meio do raciocínio fraco.

Nesse afã, Estrepsíades dirige-se ao Pensatório e, uma vez aceito como discípulo (v. 435; 455), chega a receber instruções particulares de Sócrates (v. 510). Todavia, por conta de sua parca memória (v. 625) e de sua natureza bronca (v. 630), as quais o incapacitam para o aprendizado, seu **privatissimum** termina com a rejeição de Sócrates em tê-lo como discípulo (v. 785). Assim, a última esperança de realização dos desígnios de Estrepsíades recai, novamente, sob a figura de seu filho Fidípedes; o qual, mesmo a contragosto, desta vez, dispõe-se a encaminhar-se ao Pensatório e a tomar lições com o sofista Sócrates (v. 865). Isso feito, diferentemente do obtido pelo pai, os resultados do **privatissimum** de Fidípedes são satisfatórios e o jovem obtém êxito no domínio dos dois discursos retóricos (v. 1145-1150).

A princípio, Estrepsíades vangloria-se e deposita total confiança nos conhecimentos adquiridos pelo filho, como prova o modo insolente pelo qual

passa a tratar seus credores quando os mesmos surgem para lhe citar pelas dívidas (v. 1210-1300). Contudo, não tardará para que uma reviravolta opere-se na peça e a anterior satisfação de Estrepsíades veja-se substituída por um profundo arrependimento: seja por ter imiscuído o filho à influência de tais ensinamentos (v. 1405), seja por tê-los assimilado (v. 1470-1480) e, até mesmo, por ter ansiado injuriar suas dívidas por meio de um recurso ilícito (v. 1405; 1460; 1475). O motivo de todo esse arrependimento é resultado direto da constatação de que o fruto do aprendizado de Fidípedes revelou-se pernicioso no mais alto patamar, a ponto de colocar em risco os mais antigos e sagrados preceitos e costumes religiosos gregos. Tal constatação ocorre em um ordinário jantar, no qual, após haverem se desentendido sobre o valor educativo de poetas como Ésquilo e Eurípedes (v. 1360; 1375), Fidípedes acaba por estrangular e bater no próprio pai (v. 1375; 1385-1390). Não bastasse o fato, Estrepsíades ainda se vê obrigado a presenciar o filho – em pleno uso de suas novas habilidades – demonstrar que sua ação não fere os ideais gregos de justiça (v. 1375; 1395; 1405). Nesse sentido, argumenta Fidípedes que do mesmo modo que, quando ele era criança, Estrepsíades, movido por cuidados e boas intenções, lhe batia, também é justo que ele, Fidípedes, na medida em que nutre cuidados e boas intenções pelo pai, também agora lhe bata (v. 1405; 1415); principalmente, acrescenta o jovem sofista, quando considerada a máxima que assegura que, em sua avançada idade, os velhos tornam-se duas vezes mais crianças. Ademais, propõe o jovem que tal prática edifique-se como uma lei a ser seguida, doravante, por todos os filhos (v. 1420) – tal como já acontece, por exemplo, entre os galos e os outros animais, no meio dos quais os filhos não hesitam em vingar-se dos pais (v. 1425)⁸⁰.

Depois da hábil persuasão do filho, Estrepsíades não encontra outro recurso senão concordar com o argumento de que é justo bater nos pais (v. 1435); concordância que encontrará seus limites tão logo o filho manifeste a intenção de,

⁸⁰ Na *Apologia*, mais especificamente na refutação contra a acusação de corrupção da juventude (24b *et seq.*), o personagem Sócrates apresenta uma argumentação que também envolve um paralelismo entre animais humanos e não humanos. No mesmo sentido, interessa notar que na passagem referida das *Nuvens*, após a réplica de Estrepsíades contra o paralelismo pretendido por Fidípedes, o próprio jovem assevera que “nem mesmo Sócrates aceitaria tal argumento”.

pela mesma razão, bater também em sua própria mãe (v. 1440). Assim, horrorizado com a possibilidade de um crime (religioso) ainda maior (v. 1440), Estrepsíades – já completamente arrependido – conclama o filho a vingarem-se das pessoas de Querefonte e de Sócrates (v. 1465). Todavia, não havendo a mínima intenção de Fidípedes em prejudicar seus mestres (v. 1465), Estrepsíades ordena que seus escravos o ajudem a executar o desígnio que ele próprio recebera do deus Hermes (v. 1480): queimar o Pensatório dos sofistas. Nesse ínterim, a peça termina com a escola sofística de Sócrates em chamas.

1.2.3. A caracterização de Sócrates nas *Nuvens*

Como nos lembra Strauss (1993, p.67), não apenas as *Nuvens* constituem-se como a comédia mais intelectualizada de Aristófanes, como, de uma perspectiva da elaboração, da expressividade e da influência desempenhada no conjunto da obra, nenhum de seus personagens compara-se àquele de Sócrates⁸¹. Não obstante, como não poderia deixar de ocorrer em uma obra dialógica, as *Nuvens* não nos apresentam uma descrição direta e descritiva da figura do referido personagem. Pelo contrário, a imagem assumida por Sócrates na peça somente pode ser extraída a partir de um constructo compósito, o qual, além das ações impressas ao próprio personagem e a seus discípulos, engloba, em maior ou menor medida, os juízos expressos pelos demais personagens em cena. Assim sendo, para reconstruirmos a representação socrática, não encontramos outra medida senão catalogarmos e analisarmos, um por um, os

⁸¹ Ainda segundo o mesmo comentador, todas as demais comédias do **corpus** do autor retomam, em alguma medida, os motes religiosos associados a Sócrates nas *Nuvens*: “(...) todas as outras comédias retomam pelo menos alguns dos objetos que, nas *Nuvens*, são manifestadamente ligados à questão dos deuses, a saber: a família e a cidade, o prazer e a justiça, a natureza e a convenção, o antigo e o novo, as Musas e o fato de se bater no pai” *.

* “D’un autre cote, toutes ses autres comédies reprennent au moins quelques-uns des sujets qui, dans les *Nuées* sont manifestement liés à la question des dieux, à savoir la famille et la cite, le plaisir et la justice, la nature et la convencion, l’ancien et le nouveau, les Muses, et le fait de battre son père”.

juízos, discursos e vinculações emitidas pelos personagens a respeito da figura de Sócrates, antes de passarmos em revista os *τόποι* expressos pelo personagem Sócrates propriamente dito.

Em primeira instância, porém, faz-se necessário advertir que a caracterização de Sócrates na peça nem sempre se apresenta isolada, ou seja, por vezes, ao longo da análise, perceberemos que os discursos que a integram associam-se, internamente, às caracterizações impressas tanto a seus discípulos, como à sua própria escola e, até mesmo, à caracterização generalizada dos sofistas. Em outros termos, muitos dos elementos que compõem a figura de Sócrates nas *Nuvens*, pontualmente aqueles emitidos pelos demais personagens, somente podem ser obtidos a partir da extração de juízos generalizantes, atribuídos a determinados grupos nos quais o personagem Sócrates inclui-se. Ademais, também é preciso deixar patente que, em nenhum momento, a referida imagem compósita deve ser aqui entendida a partir de uma perspectiva externa à peça, isto é, não corroboraremos aqui a hipótese de que a figura de Sócrates seja um composto formado a partir das teorias e características de vários pensadores do tempo. De fato, por hora, a única imagem que nos interessa delinear é aquela que, internamente, figura na representação da comédia, ou seja, aquela que se compõe a partir da somatória dos juízos internos dos personagens da peça e dos atributos do próprio personagem. Isso posto, resta-nos espremer as *Nuvens* na esperança de obtermos uma fiel caracterização do Sócrates aristofânico.

1.2.3.1. Os elementos externos: os juízos dos personagens

No âmbito da peça, a caracterização externa⁸² de Sócrates deve-se a quatro personagens pontualmente delimitados, a saber: o Coro composto pelas *Nuvens*, os Discípulos do Pensatório, o velho Estrepsíades e o jovem Fidípedes. **Ab alto**, os juízos emitidos, por cada um deles, podem ser alocados em dois

⁸² Isto é, a caracterização oriunda dos juízos dos demais personagens, em contraposição àquela oriunda da própria expressão do personagem Sócrates, a qual, por contraposição, poderíamos denominar por caracterização interna.

distintos grupos: o daqueles que pressupõem uma relação direta com o personagem Sócrates; e o daqueles que não pressupõem uma relação direta com o personagem Sócrates. Como se pode perceber, semelhante quadro nos permite, **a priori**, realizar uma espécie de tipologia da caracterização externa do Sócrates das *Nuvens*; a qual, por sua vez, nos possibilita delimitar uma linha gradativa entre os juízos expressos sobre Sócrates: em primeiro plano, figurariam os juízos do primeiro grupo, isto é, os juízos testemunhais, que representariam uma espécie de opinião autorizada, oriunda de um conhecimento empírico das atividades socráticas; e, em segundo plano, figurariam os juízos do segundo grupo, isto é, os juízos da **existimatio**, que representariam uma espécie de opinião vulgar, desprovida de um conhecimento empírico das atividades socráticas.

Sem dúvidas, a primeira utilidade de tal separação evidenciaria-se em uma situação que implicasse em um conflito testemunhal entre os personagens, isto é, em um quadro em que os juízos emitidos sobre Sócrates apresentassem-se antagônicos. Em tais circunstâncias, a referida separação facilmente nos permitiria estabelecer uma gradação de valor entre os juízos confrontantes, a fim de melhor estabelecermos o crédito a ser conferido a cada um deles. Não obstante, não nos parece ser esse o caso da figuração do personagem Sócrates nas *Nuvens*. Muito pelo contrário, chega a ser notória a constatação de que os diversos juízos, emitidos pelos diferentes personagens, a respeito das atividades de Sócrates, circunscrevem um quadro, quando não homogêneo, pelo menos complementar no que tange aos *τόποι* a ele conferidos. De fato, nenhuma atribuição quanto às ocupações de Sócrates, independentemente da medida da relação que o personagem emissor mantém com o último, poderia ser destacada e apresentada como dissonante dos demais juízos expressos na obra. Nesse sentido, todas as diferenciações que se apresentam entre os juízos assumem um teor quantitativo, visto que os juízos dos personagens que estão mais próximos de Sócrates acabam por se verificarem mais completos em comparação com os demais.

Justamente neste ponto, da diferenciação quantitativa, perceberemos uma segunda utilidade para a tipologia aplicada aos juízos dos personagens. Isso porque, ao correlacionarmos o conteúdo dos juízos com a relação mantida por seu

emissor com o personagem Sócrates, logo perceberemos que outra nota – externa aos juízos emitidos pelos personagens e também externa às ações do personagem Sócrates – assoma-se na peça, a saber: a influência exercida pela figura de Sócrates naqueles que com ele se relacionam. Quanto a essa, contudo, na medida em que sua explicitação depende da análise dos discursos dos personagens, coloquemo-la em estado de suspensão provisória. Por hora, após essas considerações gerais, passemos à análise pontual dos discursos dos personagens.

Em um primeiro momento, tentaremos delimitar – a partir da catalogação dos juízos que não se prendem a uma relação direta com Sócrates – qual seria a **existimatio**, isto é, a fama, a reputação gozada pelo personagem Sócrates no interior das *Nuvens*. Para tanto, contaremos com dois personagens de uma mesma família, o velho Estrepsíades e o jovem Fidípedes.

Antes, porém, é preciso notar que ambos os personagens apresentam-se flutuantes na caracterização apresentada em relação a Sócrates no decorrer das *Nuvens*. Uma vez que, embora, no início da peça, nem pai nem filho mantenham qualquer relação direta com Sócrates, tal situação se inverterá e, conseqüentemente, implicará em uma modificação nos juízos emitidos por esses mesmo personagens. Por tal razão, o juízo de ambos os personagens será dividido, entre os dois grupos acima referidos, de acordo com o momento de sua emissão na peça.

Começemos por Estrepsíades, o velho camponês, de uma geração próxima ou anterior àquela de Sócrates⁸³, o qual é apresentado como um personagem que divide notas díspares quanto às qualidades e vicissitudes do espírito: por um lado, aparece como promotor do trabalho (v. 70), como portador de hábitos simplórios (v. 40-55) e como partidário da religião tradicional (v. 1; v. 150; v. 330); por outro, aparece como um pai que não considera qualquer limite na satisfação dos

⁸³ A considerar as diversas alusões à sua velhice como quesito inviabilizador para o gênero de aprendizagem por ele pretendido (por exemplo, v. 1455).

caprichos do filho (v. 15-25; 30-25), do mesmo modo que não observa limites na tentativa de lograr seus credores. Apesar das últimas desmedidas, Estrepsíades representará, em certa medida, uma das idealizações preferidas de Aristófanes, a saber: aquela do homem do campo⁸⁴, o qual conduz a vida de maneira simplória, que se faz guardião dos antigos costumes e, por conseguinte, demonstra-se avesso às inovações em relação à educação tradicional⁸⁵. A confirmação de semelhante **status** pode ser verificada não apenas no papel de protagonista a ele concedido, como também na constatação de que – como veremos adiante – caberá a Estrepsíades, no final da peça, expor toda a censura impressa às vicissitudes do personagem Sócrates.

No que tange à sua relação com Sócrates, o primeiro Estrepsíades – isto é, o Estrepsíades que ainda não realizou sua incursão nos domínios sofísticos do Pensatório – parece-nos revelar-se como um personagem que comporta notas antagônicas àquelas do personagem Sócrates, por exemplo: sua origem campesina opõe-se à procedência cidadina de Sócrates; seus hábitos grosseiros e seu espírito obtuso contrastam com os hábitos refinados e o espírito astuto de Sócrates; e sua compleição de homem empírico, limitado ao domínio do *ἔργον*, contrapõe-se à disposição teórica de um Sócrates que paira pelas nuvens e dedica-se a investigações da ordem do *λόγος*, com pouca ou nenhuma correspondência prática. Em outros termos, a disposição que separa ambos os personagens parece os alocar em duas realidades completamente distintas, em dois mundos paralelos em um mesmo espaço de tempo. Vale observar que, no interior desse recorte, a realidade reservada a Estrepsíades resguarda as notas dos antigos tempos dos valorosos heróis de Maratona, quando vigoravam os

⁸⁴ Uma prova de que o ideal da simplicidade campesina foi um *τόπος* muito ao gosto de Aristófanes é o que – conforme sugere Brandão (p.13) – pode ser percebido por meio da incessante defesa que o poeta apresenta em nome da paz (*Os Arcaneus, A Paz, Lisístrata*): “a paz aristofânica é uma vida farta, é a alegria que se estampa no rosto do camponês bem nutrido.

⁸⁵ É bem verdade que, contrariamente a essa asserção, o projeto de logro dos credores pressupõe a inserção de um elemento capital da nova educação: a erística. Não obstante, na medida em que os malogros advindos de tal recurso culminarão com a total rejeição de seu uso, pode-se pressupor que, ao final da peça, o personagem de Estrepsíades faça-se como o principal representante da antiga educação.

frutos da educação tradicional, amparados nos costumes, na religião e na piedade dos primeiros poetas; enfim, as mesmas notas que, durante o *ἀγών* contra o discurso injusto (v. 885-1110), serão defendidas pelo discurso justo nas *Nuvens*.

Não obstante, apesar dos caracteres impressos em sua constituição situarem Estrepsíades em uma realidade paralela àquela da nova educação sofística, as *Nuvens* deixam a entender que tal distanciamento não pressupõe nem o completo desconhecimento, nem a total impossibilidade de transição entre ambos os mundos; como prova, por exemplo, a execução do plano elaborado pelo velho camponês para lograr seus credores. Ora, como se sabe, ao decidir-se por uma atitude desonrosa – como deveria ser a quebra do juramento feito aos credores quando dos empréstimos contraídos –, Estrepsíades sabe não somente o que fazer, como, também, a que “instituição” recorrer para dar cabo de seu intento. Mais do que isso, a tentativa inicial de conduzir o filho ao Pensatório pode ser entendida como o reconhecimento, por parte daquele personagem, de que o recurso requisitado para seus planos ultrapassa a esfera de sua capacidade, uma vez que requer uma habilidade externa à sua própria realidade. Por tal razão, podemos induzir que o personagem Estrepsíades possui um conhecimento prévio – desprovido de qualquer experimentação empírica – das atividades que, porventura, serão mais tarde associadas a Sócrates.

Por outro lado, embora a disposição de Estrepsíades o posicione como um representante da **existimatio** de Sócrates, a distância que o separa do último implicará diretamente no grau de detalhamento impresso em seu juízo. De fato, como se pode observar, a generalidade de seu discurso já se revela no fato de que o velho camponês desconhece até mesmo quem sejam os habitantes pontuais do Pensatório (v. 100), sabendo somente se tratarem de “homens de almas sábias”⁸⁶ (v.95). Do mesmo modo, os outros poucos conhecimentos prévios

⁸⁶ O adjetivo *σοφός* é associado ao personagem Sócrates em, pelo menos, duas ocasiões distintas no curso da *Apologia*. Em 21a, Sócrates é declarado com o mais sábio dos homens pela Pítia, sabedoria que, conforme ele constata (23b), deve-se a sua predisposição para reconhecer os limites de seu próprio saber. Em 23a, o personagem Sócrates admite que sua reputação de sábio deve-se ao exercício de seu método filosófico; segundo ele, a causa para tanto está no fato de que, toda vez que alguém revela sua ignorância frente a um saber que pressupunha possuir, isto é, toda vez que alguém se vê refutado por Sócrates, os circunstantes pressupõem que o refutador seja sábio na

revelados por Estrepsíades a respeito do Pensatório – e, por extensão, a respeito das atividades de Sócrates – serão marcados ou pela superficialidade do juízo ou pela inadequada interpretação por parte do personagem: sabe ele que tais homens ensinam à custa de remuneração (v. 95; v. 245); que pensam ser o céu um abafador e os homens carvões (v. 95); e, por fim, que conhecem tanto o raciocínio forte como o fraco, sendo capazes de ensinar a como obter o ganho, nas causas injustas, por meio do prevalecimento do raciocínio fraco (v. 95; v. 110).

A despeito de sua superficialidade, os atributos vinculados aos discursos de Estrepsíades nos permitem perceber a extensão alcançada pela fama de Sócrates e seus comensais, principalmente quando nos lembramos da distância que separa as realidades vivenciadas por ambos os personagens. Ademais, é preciso notar que, no decorrer da peça, todas as imputações do velho camponês – o comércio do saber, as investigações cosmológicas e as manipulações erísticas – far-se-ão pontualmente confirmadas na figura de Sócrates e seus discípulos⁸⁷.

O segundo personagem que nos reverbera a **existimatio** de Sócrates por Atenas é Fidípedes, o jovem cavaleiro, filho de Estrepsíades e responsável pela ruína econômica do pai. Apesar do laço sanguíneo que os aproximam, as diferenças que separam os personagens de Fidípedes daquele de seu pai são também consideráveis – menos pela incompatibilidade entre gerações do que pela expressão de interesses e posicionamentos diversos. Como se pode verificar, Fidípedes é apresentado como um jovem dado às atividades próprias da nobreza ateniense⁸⁸; sua paixão por cavalos e, sobretudo, o custo despendido para a manutenção da mesma, posiciona-o em situação oposta àquela do ideal da parcimônia campesina de seu pai. Ao mesmo tempo, porém, Estrepsíades

matéria examinada. Como se percebe, na *Apologia*, o reconhecimento da sabedoria socrática revela-se tanto na esfera humana, quanto na esfera divina.

⁸⁷ Além disso, como se sabe, todos os três tópicos serão largamente combatidos nos diálogos de Platão, sendo que dois deles corresponderão exatamente a duas das quatro acusações apontadas na *Apologia de Sócrates*.

⁸⁸ Posicionamento que Estrepsíades atribui, com rancor, à influência contraproducente da mãe do rapaz (v. 40-57; 60-80).

aparece como representante de um montante da juventude ateniense que também se faz avesso às inovações da nova educação preconizada pelos sofistas – como prova sua recusa, imediata, em atender ao pedido do pai para que ele se torne estudante do Pensatório.

No que tange à sua relação com o personagem Sócrates, em primeira instância, é preciso notar que, assim como acontece com Estrepsíades, Fidípedes é um personagem que também comporta dois momentos distintos na representação das *Nuvens*: em um primeiro momento, ainda dedicado à arte hípica, ele não possui quaisquer relações com os habitantes do Pensatório; em um segundo momento, já discípulo do Pensatório, ele expressa o fenômeno da influência exercida por Sócrates na educação dos jovens. Neste ponto, é interessante observar que o próprio personagem nos explicita a modificação operada em seu caráter pelo convívio com Sócrates:

Como é doce conviver com idéias novas e engenhosas, e poder desprezar as leis estabelecidas! Quando eu preocupava o meu espírito só com a equitação, não era capaz de dizer nem três palavras sem errar. Mas, agora, depois que “ele em pessoa” (*αὐτός*) acabou com isso, eu convivo com hábeis sentenças, palavras e pensamentos (...) (v. 1399-1406) (Tradução de Gilda Reale).

Evidentemente, neste ponto de nossa análise, interessa-nos somente o primeiro Fidípedes, o qual, avesso à compleição física dos homens do Pensatório, apresenta-nos o primeiro juízo pejorativo a respeito de Sócrates e seus discípulos.

Na verdade, embora Fidípedes dê mostras de que possui um conhecimento mais preciso, do que aquele de seu pai⁸⁹, a respeito da composição do Pensatório – é ele quem nomeia seus principais integrantes: Sócrates e Querefonte (v.830) –, nenhuma informação ulterior sobre as atividades executadas no mesmo é acrescentada por ele. Pelo contrário, enquanto depoente da fama de Sócrates, os diálogos de Fidípedes limitam-se a nos apresentar alguns aspectos da compleição

⁸⁹ O *Laques* apresenta uma passagem que guarda considerável semelhança com essa ocorrência das *Nuvens* (181a), na qual os filhos detêm um conhecimento que escapa aos pais a respeito de Sócrates. Fora isso, a contraposição notável é que no diálogo a referência dos jovens a Sócrates é feita em termos bastante elogiosos, diferentemente do que ocorre com Fidípedes.

física dos habitantes do Pensatório – pálidos⁹⁰ e descalços⁹¹ (v. 100) –, assim como alguns juízos pejorativos a eles correlacionados: charlatães (*ἀλαζόνας*) (v. 100) e homens de mau gênio (*ἀνδράσιν χολῶσιν*) (v. 830).

Assim sendo, a partir da catalogação dos atributos predicados a Sócrates por aqueles personagens que não possuem relações diretas com ele, podemos considerar, conforme as *Nuvens*, a reputação adquirida por Sócrates em Atenas: um grande charlatão, habitante do Pensatório, de compleição pálida, que sempre andava descalço, comercializava seus ensinamentos e discursava sobre assuntos relativos à *φυσιολόγια* e à erística.

Já entre o grupo dos testemunhos, isto é, entre o grupo dos personagens que pressupõem um contato direto com o personagem Sócrates, as informações far-se-ão mais precisas. A começar pelo Discípulo do Pensatório⁹², o qual, de imediato, já nos aponta uma nova diretriz a respeito dos ensinamentos de Sócrates: seu caráter esotérico. Tal caracterização aparece em três passagens da peça: a primeira quando ele informa a Estrepsíades que somente aos discípulos é dado conhecer os pensamentos encontrados na escola (v. 140); e as duas outras quando ele se refere à **persona** de Sócrates pelos adjetivos *εκεῖνος* (v. 195) e *αὐτός* (v. 215). Evidentemente, ambas as passagens fazem clara alusão aos círculos Pitagóricos: seja por sua organização em uma escola fechada – note-se,

⁹⁰ O aspecto pálido de Querefonte é reafirmado em outras peças de Aristófanes: *As Vespas*, 1405-1410; *As Aves* 1295, 1564. Ademais, vale notar que a proximidade, expressa nas *Nuvens*, entre o referido personagem e a figura de Sócrates, será retomada, por Platão, no curso da *Apologia*, ao ser Querefonte indicado com o autor da famosa consulta do episódio do Oráculo.

⁹¹ Característica que será, a nosso ver, comicamente tratada por Platão no *Banquete*: seja pela “comoção” causada pelo fato de Sócrates apresentar-se calçado para a festa, seja pelo retrato cômico impresso ao discípulo que o acompanha – Aristodemo –, fiel a seu mestre em tudo, inclusive no segui-lo descalço pelas ruas de Atenas (*Banquete*, 173b).

⁹² Trata-se do discípulo que recebe Estrepsíades quando o mesmo se apresenta como candidato a aluno do Pensatório. Faz-se de bom grado notar que existem, nas *Nuvens*, três personagens nomeados unicamente por sua ocupação de discípulo; não obstante, dois deles somente aparecerão ao término da peça (v. 1490-1510) – quando o Pensatório já se encontra em chamas – e não expressarão absolutamente nada de relevante para a reconstrução da imagem aristofânica de Sócrates.

nesse sentido, que o Pensatório caracteriza-se como um local de vida em comum, no qual os discípulos executam pesquisas que se contrapõem às atividades ordinárias dos homens⁹³; seja pela necessidade de um ritual de iniciação como condição para o aprendizado; seja pelo modo solene de evocação dirigido ao mestre – “Ele” em pessoa. Embora o tema não possa ser maiormente desenvolvido a partir da atuação do Discípulo, vale notar que a expressão de um caráter esotérico aos ensinamentos socráticos parece imprimir um teor de ordem religiosa aos mesmos; expediente que, como se sabe, andava muito em voga na Atenas do último quarto do século V. a.C., sobretudo pela presença, cada vez mais maciça, das seitas dos mistérios.

Além disso, o testemunho do Discípulo do Pensatório nos permite confirmar o afamado envolvimento de Sócrates com a *φυσιολόγια*, como se percebe através do relato de três experiências atribuídas ao mestre: a medição do salto da pulga (v. 140); a investigação sobre a origem do zumbido do mosquito (v. 155); e a investigação sobre os caminhos e as evoluções da lua (v.170).

Assim sendo, a partir de sua experiência direta com o personagem Sócrates, o juízo do Discípulo nos permite confirmar e estabelecer o teor do aludido envolvimento de Sócrates com a *φυσιολόγια*, assim como nos apresenta o caráter esotérico que circunscrevia tais investigações:

Um segundo personagem, do grupo dos testemunhos de Sócrates, é aquele constituído pelo Coro das *Nuvens*. Como nos informa a própria comédia, as *Nuvens* são caracterizadas na peça como deidades (v. 265; 365; 420), mais especificamente, como as divindades protetoras dos homens ociosos (v. 315; 330) e, por conseguinte, dos habitantes do Pensatório (v.250). Em razão disso, como era de se esperar, os juízos expostos pelo Coro das *Nuvens* fazem-se mais profícuos, para a caracterização da figura de Sócrates, do que aquele apresentado pelo Discípulo do Pensatório; situação que se verifica tanto pelas propriedades divinas atribuídas ao personagem, quanto por sua isenção em face da influência exercida por Sócrates.

⁹³ Disposição que, futuramente, será acampada pelo próprio Platão na fundação da Academia.

Na realidade, as Nuvens e Sócrates apresentam-se em relação de cordialidade mútua no interior da peça: por um lado, Sócrates figura como venerador das referidas deusas (v. 355); por outro, as Nuvens afirmam considerá-lo em condições de privilégio (v. 355). De fato, em duas passagens da peça o Coro das Nuvens atesta sua deferência para com Sócrates: uma vez intitulando-o, juntamente com seus discípulos, como “nossos ministros” (*τοιῖς ἡμετέροι προπόλοισιν*) (v. 435); e, de outra feita, declarando-se dispostas a atenderem somente às solicitações de Sócrates e de Pródico dentre todos os “sofistas de coisas celestes”⁹⁴ (*μετεωροσοφιστῶν*) (v.355).

De imediato, para além de confirmar o envolvimento de Sócrates com a *φυσιολόγια* – note-se que, na mesma passagem, as Nuvens evocam-no como “sacerdote de tolices sutilíssimas” (*λεπτοτάτων λήρων ἱερεῖν*) (v. 355) –, podemos também, desde já, constatar uma associação implícita nos testemunhos antecedentes, a qual inclui Sócrates no rol dos malfadados sofistas. Atribuição que se confirma em outra passagem (v. 330), na qual o próprio Sócrates enumera aqueles que se encontram sob a jurisdição de proteção das Nuvens:

É que você não sabia que elas sustentam a maior parte dos sofistas (*πλείστους σοφιστάς*), adivinhos de Túrio, artistas da medicina, “vadios de longos cabelos que só tratam de anéis e unhas”, torneadores de coros cíclicos, homens charlatães de coisas celestes (*ἄνδρας μετεωροφένακας*)⁹⁵. Sustentam esses vadios que não fazem nada, porque eles costumam cantá-las em suas obras (Tradução de Gilda Reale).

Como se percebe, a correspondência entre a alcunha atribuída a Sócrates (*μετεωροσοφιστῶν*) e um dos grupos que se encontram sobre proteção das Nuvens (*μετεωροφένακας*) posiciona, explicitamente, o personagem de Sócrates no grupo circunscrito pelos sofistas. Neste ponto, há de se notar que, embora a utilização do termo *σοφιστής* não comporte um sentido preciso em Aristófanes, o

⁹⁴ Essa é a tradução sugerida por Gilda Reale para o termo.

⁹⁵ Juntamente com Gilda Reale (*Nuvens*, 1972, p. 191), somos de opinião que todos os grupos acima enumerados constituem subgrupos da designação mais geral de sofistas.

desenvolvimento da peça, sobretudo a partir da representação do personagem Sócrates, imprimirá, pela vez primeira, uma conotação pejorativa ao termo⁹⁶.

Todavia, apesar da acepção genérica assumida pelo termo, as próprias *Nuven*s apontam para algumas aptidões precisas e que, por sua vez, constituem-se como exigências para aqueles que desejam se imiscuir no exercício da sofística, ou melhor, para aqueles que desejam, junto às *Nuven*s, adquirirem a “grande sabedoria” (*μεγάλες σοφίας*) (v. 410); são elas: a boa memória⁹⁷ e a correção do pensamento; a resistência aos sofrimentos, mais precisamente, a resistência no caminhar e no permanecer em pé, a tolerância ao frio, à fome, a abstenção ao vinho⁹⁸ e aos exercícios físicos; e, por fim, a identificação da vitória,

⁹⁶ A qual, diga-se de passagem, a tradição posterior – sobretudo platônica – conservará intacta; com a notável exceção de que seu principal expoente – isto é, o personagem Sócrates – será destituído do cargo e posicionado em contraposição ao amplo grupo de pensadores designados por “sofistas”. Protágoras, por exemplo, no diálogo platônico homônimo (316 d-e), também enquadra toda uma gama de grupos sob a designação de sofistas: os poetas, dentre os quais se incluem Hesíodo, Homero e Simônides; os profetas, como se dá com Ico de Tarento e Heródico de Selímbría; os músicos, como exemplifica Agatocles e Pitoclides de Ceos. Além desses, o próprio Protágoras, na qualidade de professor, inclui-se sob a mesma denominação (317 b).

⁹⁷ A mesma faculdade é apontada como exigência para os filósofos no livro VI (486d) da *República*.

⁹⁸ A repercussão da presente passagem, na futura redação dos diálogos, sobretudo naquela do *Banquete*, parece-nos confirmar que tal sobreposição também se evidenciava no entendimento de Platão. Principalmente se considerarmos que Platão apresenta um discurso que caracteriza a figura de Sócrates a partir das principais atribuições vinculadas, pelas *Nuven*s, à figura dos sofistas. Com a notável diferença, bem entendido, de que, desta feita, longe de adquirirem uma conotação pejorativa, tais atributos apresentar-se-ão como expoentes da *σωφροσύνη* socrática. No aludido discurso (v. 219d-220d), Alcibíades elogia Sócrates por sua conduta na batalha de Potidéia, descrevendo-o como alguém que se destaca tanto pela sabedoria quanto pela fortaleza do espírito: seja por sua invulnerabilidade ao dinheiro, por sua resistência às fadigas – era capaz de jejuar sem esforços ou de se alimentar em abundância; era capaz de permanecer em pé, durante mais de um dia, concentrado em suas reflexões – ou por sua resistência física à bebida e às intempéries – bebia mais do que todos, mas não se embriagava; caminhava sobre o gelo descalço e com um simples manto, enquanto outros mais protegidos demonstravam-se menos confortáveis. Que tal discurso aponta para a existência de uma contenda, entre as duas obras, no que tange à caracterização de Sócrates, é o que nos evidencia não somente a própria coincidência temática das passagens, como também a contextualização dramática do *Banquete* – principalmente se nos recordarmos de que o próprio Aristófanes constitui-se como um dos personagens de Platão no diálogo e, enquanto tal, aparece como espectador direto do discurso de Alcibíades. Por fim, para não deixar dúvidas sobre a correspondência entre as aludidas passagens, a encenação do diálogo comporta uma referência direta à redação das *Nuven*s. Como se pode verificar, em 221 b, Alcibíades dirige-se ao comediógrafo nos seguintes termos:

por vias da língua (*γλώττη*), como o bem supremo (v. 410-415). Embora tais características sejam mencionadas em um discurso genérico – dirigido à Estrepsíades em razão de seu alistamento no Pensatório –, evidentemente, as mesmas podem, com facilidade, ser sobrepostas à figura do personagem Sócrates. De fato, algumas delas, inclusive, já foram aludidas, como a abstenção dos exercícios físicos que, sem dúvidas, figurava na ojeriza de Fidípedes pelo aspecto pálido de Sócrates e Querefonte. Outras serão confirmadas no desenvolver da comédia, como acontecerá no momento em que Sócrates dirigir um juramento a três divindades estranhas ao panteão helênico, dentre as quais uma identifica-se com a Língua (*Γλώτταν*) (v. 420) – remetendo, portanto, à supremacia conferida ao discurso retórico. Por fim, um último argumento, que ratifica tal sobreposição, pode ser encontrado em outro discurso das referidas divindades, trata-se de uma passagem (v. 360) em que as mesmas enumeram os motivos pelos quais concedem privilégios em sua relação com Sócrates, a saber: a resistência do mesmo frente aos males, inclusive sua idiosincrasia de somente andar descalço; e a sobranceira com a qual o mesmo se pavoneia e anda pelas estradas lançando olhares oblíquos (v. 360). Como se pode perceber, pelo menos a primeira dessas qualidades apresenta identificação explícita entre a caracterização dos sofistas e a caracterização do personagem Sócrates.

Assim sendo, a partir de sua experiência direta com o personagem Sócrates, o juízo do Coro, composto pelas *Nuven*s, nos permite estabelecer as seguintes disposições a respeito do personagem Sócrates: sua vinculação com divindades estranhas ao panteão helênico – expressa por sua relação de

(...) parecia-me, ó Aristófanes, segundo aquela tua expressão que também lá como aqui ele se locomovia “impondo-se e olhando de través” (*βρενθόμενος καὶ τὸφθαλμῶ παραβάλλον*), calmamente examinando de um lado e de outro os amigos e os inimigos (...) (Tradução de Edson Bini).

Em clara alusão à passagem em que o Coro das *Nuven*s explicita os motivos de sua deferência para com o personagem Sócrates:

(...) a você [Sócrates] porque se pavoneia pelas estradas, lança os olhos de lado (*βρενθύει τ' ἐν ταῖσιν ὁδοῖς καὶ τὸφθαλμῶ παραβάλλεις*), anda descalço, suporta muitos males, e, por nossa causa, finge importância... (v. 362) (Tradução de Gilda Reale).

veneração e de cumplicidade para com as *Nuvenus*; sua disposição de espírito – expressa por sua resistência física e pelo completo domínio dos apetites; sua inserção no rol de pensadores caracterizados como sofistas; e, por fim, sua predileção pelos embates erísticos.

Dois outros testemunhos de Sócrates podem ser obtidos a partir da “segunda expressão” assumida pelos personagens de *Estrepsíades* e *Fidípedes* no interior das *Nuvenus*. Na realidade, na segunda etapa de suas representações, isto é, após a passagem de ambos pelo Pensatório, somente o discurso de *Estrepsíades* nos dá a conhecer um predicado novo a respeito de Sócrates; informa-nos ele sobre quais seriam os supostos benefícios oriundos do aprendizado com o sofista Sócrates: a posse da sabedoria humana (*ἀνθρώποις σοφία*), o conhecimento de si mesmo (*γνώσει σαυτόν*), o reconhecimento da ignorância (*ἀμαθής*)⁹⁹ e da grossidão (*παχύς*) (v. 840). Quanto ao discurso de *Fidípedes*, ele se limita à confirmação do caráter esotérico¹⁰⁰ que envolve os ensinamentos de Sócrates (v. 1400), tal qual já havia sido preconizado pelo Discípulo do Pensatório¹⁰¹.

Não obstante a escassez de notas em seus discursos diretos, o papel dramático conferido a ambos os personagens nos permite alçar importantes predicções a respeito do personagem Sócrates; principalmente no que diz

⁹⁹ Mais uma vez, é preciso notar a repercussão assumida pela presente passagem na futura redação dos diálogos. A atribuição do reconhecimento da ignorância, como resultado da investigação filosófica, ao personagem Sócrates é por demais atestada nos diálogos do autor; quanto à atribuição da “sabedoria humana” como um dos corolários do ensino socrático, gostaríamos de recordar uma passagem precisa da *Apologia* (20d), na qual o personagem Sócrates explicita que o único conhecimento que lhe pode ser realmente atribuído é aquele da *ἀνθρωπίνη σοφία*.

¹⁰⁰ Anteriormente, *Estrepsíades* já havia ratificado tal característica no momento em que (v. 820) sussurra um suposto conhecimento ao filho e solicita que o mesmo guarde segredo e não ensine a ninguém.

¹⁰¹ Vale notar que a denotação de um caráter esotérico a tais ensinamentos é confirmada pela própria manifestação dos mesmos no decorrer da peça, como nota Strauss (1993, *passim*), tanto as lições de *Estrepsíades* quanto aquelas de *Fidípedes* se efetivarão fora de cena, em um **privatissimum** concedido a cada um dos personagens.

respeito à vinculação entre seus ensinamentos com as acusações de impiedade e corrupção. De fato, embora não possamos explicitar o conteúdo das lições ministradas por Sócrates a cada um dos dois personagens – visto as mesmas terem sido realizadas às ocultas dos espectadores –, podemos, no entanto, identificar algumas constantes na transformação da conduta esboçada pelos mesmos após a realização de tais lições; expediente que, indiretamente, nos dá a conhecer as possíveis matérias do ensino privado de Sócrates.

Um primeiro ponto, nesse sentido, inscreve-se na esfera da religião grega; mais especificamente, no que diz respeito à veneração e ao culto dos deuses tradicionalmente evocados pela cidade. Em sua primeira apresentação, como era de se esperar, ambos os personagens aparecem em consonância com os preceitos da religião tradicional; como comprovam as freqüentes juras que os mesmos dirigem aos deuses reconhecidos pela *πόλις*: seja a Zeus soberano e olímpico, evocado tanto por Estrepsíades (v. 1; 150; 330; 365) quanto por Fidípedes (v. 815; 1330); seja a Poseidon (v. 83) e a Dionísio (v. 90; 105), evocados por Fidípedes. Não obstante, tal disposição ver-se-á modificada tão logo os mesmos, cada um a seu turno, submetam-se à iniciação no Pensatório. A partir de então, dois movimentos uníssonos advirão por meio da transformação dos personagens: em um primeiro momento eles renegarão a existência dos deuses tradicionais; e, posteriormente, manifestarão culto às novas divindades, estranhas tanto à *πόλις* quanto ao panteão helênico.

Estrepsíades será o primeiro a trilhar o caminho da impiedade. A partir do momento em que ele reconhece a autenticidade das Nuvens enquanto divindades (v. 335), rapidamente o velho camponês assimilará os ensinamentos de Sócrates, recusando a existência de Zeus e entronando, em seu lugar, o Turbilhão (*δῖνος*) (v. 380). Embora, ainda neste momento, Estrepsíades demonstre não estar convencido de todo a respeito da matéria – ele ainda expressa crença em Zeus (v. 365) e na eficácia de seus atributos (v. 395) –, as subseqüentes argumentações apresentadas por Sócrates (v. 400) far-se-ão suficientes para sua conversão definitiva (v. 400). De modo que Estrepsíades não apenas recusará os deuses

tradicionais e seus cultos, como admitirá culto a divindades estranhas aos tradicionais deuses helênicos (v. 425):

Sócrates: Não é verdade que você, agora, não aceitará nenhum outro deus a não ser os nossos, o Caos, as Nuvens e a Língua, só esses três?

Estrepsíades: Realmente, nem sequer conversaria com os outros, ainda que os encontrasse... Nem faria sacrifícios, libações, ou ofertaria incenso! (v. 423-425) (Tradução de Gilda Reale).

A partir de então, Estrepsíades demonstra estar plenamente convicto de sua nova orientação religiosa: ele jura por novas divindades – por exemplo, o Vapor (v. 815); despreza os juramentos tradicionais – por exemplo, os referentes a Zeus, Hermes e Poseidon (v. 1230); recusa a existência de Zeus Olímpico, ironizando o próprio filho por acreditar na existência dessa divindade (v. 815); e, ainda na tentativa de persuadir Fidípedes, repete os ensinamentos de Sócrates sobre a expulsão de Zeus e o reinado do Turbilhão (v. 825).

Faz-se interessante notar a verossimilhança observada, ao longo da peça, na construção do movimento que culmina com a conversão de Estrepsíades. Longe de se efetivar de maneira brusca, a corrupção religiosa do personagem realiza-se de modo gradual, comportando momentos de dúvidas – em que os ecos do aprendizado da religião tradicional ainda se fazem ouvir –, e exigindo maiores argumentações antes de que a transformação efetive-se de maneira definitiva. Expediente que, como verificaremos a partir de Fidípedes, circunscreverá a questão da impiedade religiosa em outra esfera das acusações dirigidas contra Sócrates: a da influência corruptiva de seus ensinamentos.

O caminho traçado pelo personagem de Fidípedes rumo à impiedade, exatamente como aquele de seu pai, também comportará um movimento gradual em sua execução. Embora, a princípio, seja a malograda tentativa de Estrepsíades, em convencer o filho sobre a inexistência dos deuses tradicionais, que nos aparece em primeiro plano; será somente após o **privatissimum** com Sócrates (v. 1110-1145) que assistiremos a transformação de espírito operada no jovem personagem. De fato, a partir de então, Fidípedes reiterará exatamente os

mesmos conhecimentos expressos por Sócrates e, outrora, assimilados por Estrepsíades: a recusa às juras em nome de Zeus (v. 1465); e o destronamento de Zeus por parte do Turbilhão (v. 1470).

Assim sendo, como se verifica ao longo da peça, os dois personagens exibem um movimento homogêneo no que tange às suas disposições religiosas: em um primeiro momento, aparecem como adeptos da religião tradicional; todavia, em um segundo momento, após manterem contato com Sócrates, ambos expressam a descrença pelos deuses tradicionais e, desde então, passam a prestar cultos a divindades estranhas ao panteão helênico. Entretanto, apesar da consonância teórica assumida pelos personagens nas questões de ordem religiosa, as implicações decorrentes de tal disposição no domínio das ações posicionam cada um deles em patamares distintos. Se em Estrepsíades – talvez dado a sua atestada debilidade para o aprendizado (por exemplo, v. 855) – as inovações em matéria religiosa encerrar-se-ão no domínio teórico, limitando-se a uma reprodução fragmentada de seu conteúdo, como aquela no episódio da fracassada tentativa de persuasão do filho (v. 815-865). Com Fidípedes, por sua vez, – talvez dado a sua boa assimilação para o aprendizado (v. 1145-1150) – os novos ensinamentos culminarão, no domínio das ações, na não observação de um *τόπος* largamente fundamentado na religião grega – a saber: o respeito e veneração para com os pais –, o qual é rompido no momento em que Fidípedes põe-se a bater no pai (v. 1322; 1332) e reiterado quando ele ameaça bater também na própria mãe (v. 1443).

Outro ponto que aparece como constante nas ações subseqüentes à passagem de pai e filho pelo Pensatório figura na posse e domínio da retórica. Do mesmo modo, também neste quesito, a repercussão do aprendizado posicionará cada um dos dois personagens em patamares distintos: Estrepsíades, mais uma vez, demonstrará a obtusidade de seu espírito ao tentar reproduzir os ensinamentos retóricos de Sócrates – sobretudo os relativos à *ὀνοματοποιία* – para o filho ainda não iniciado no Pensatório (v. 845-857); ao passo que Fidípedes, por sua vez, dará mostras de toda nocividade de tal aprendizado ao apresentar uma argumentação que não somente justifica os maus-tratos para com

os pais (v. 1405), como preconiza a universalização de tal prática como um possível νόμος a ser, doravante, adotado pelos filhos (v. 1420-1429).

Por fim, uma última nota – externa aos juízos emitidos pelos próprios personagens – a respeito das predicções sobre Sócrates assoma-se na peça, a saber: a influência exercida pela figura de Sócrates naqueles que com ele se relacionam. Para tanto, na medida em que já angariamos elementos suficientes de análise, retornaremos à segunda utilidade da tipologia aplicada aos juízos dos personagens. Como dizíamos (sub-capítulo 1.2.3.1), ao correlacionarmos o conteúdo dos juízos com a relação mantida entre seu emissor e o personagem Sócrates, logo perceberemos a influência exercida pelo último na formação das concepções que embasam as aloquções dos personagens; influência que, no âmbito da peça, pode ser maiormente visualizada a partir dos personagens de Estrepsíades e Fidípedes. De fato, faz-se, desde já, patente o quanto as concepções mantidas pelos dois personagens sofreram alterações após as relações travadas com o personagem Sócrates, sobretudo no que tange às concepções religiosas por eles expressas. Ademais, na medida em que, frente à religião grega, tais alterações de caráter os conduzem da piedade para a impiedade em relação aos deuses, há de se perceber, por parte do autor da peça, a imputação de um juízo de valor à influência exercida por Sócrates, juízo esse que expressa a corruptibilidade dos ensinamentos socráticos. Vale notar que o tema da corruptibilidade associado aos ensinamentos socráticos tornar-se-á mais claro tão logo o personagem Estrepsíades opere sua segunda transformação no interior da peça, a qual, desta feita, o posicionará como opositor da influência socrática. Todo o passo verificar-se-á após o episódio (v. 1320 **et seq.**) da violação ao respeito paterno e da subsequente argumentação retórica – por parte de Fidípedes – que o sustenta (v. 1405 **et seq.**). Nesse momento, ao tomar ciência da extensão da ameaça do tão almejado domínio do discurso fraco (v. 1446-1452), o personagem de Estrepsíades assumirá um terceiro posicionamento no interior das *Nuven*s. Tal postura – que, na realidade, identifica-se com a retomada de suas primeiras crenças religiosas – posicionará o referido personagem em franca divergência aos ensinamentos de Sócrates: “Ai, que falta

de juízo! Como estava louco quando quis jogar fora os deuses por causa de Sócrates” (v. 1476-1479) (Tradução de Gilda Reale). Desde então, o personagem de Estrepsíades expressará sua crença na religião tradicional, seja por meio dos repetidos juramentos a Zeus (v. 1405; 1467;), seja pela recusa direta da supressão do mesmo pelo Turbilhão (v. 1472-1475), seja por sua suposta interlocução com o deus Hermes (v. 1480)¹⁰².

Assim sendo, a partir da reincidência de um comportamento impiedoso nos personagens de Estrepsíades e Fidípedes, após as instruções de Sócrates, podemos identificar duas acusações pontuais, contra o sofista, no interior das *Nuvens*: a acusação de impiedade religiosa, a qual, bem entendido, não equivaleria a uma acusação de ateísmo, mas sim à acusação de introdução de novas divindades (por exemplo, a Língua, o Vapor e as Nuvens); e a acusação de corrupção, a qual, embora a princípio apresente-se mais ampla, com a dissidência do velho camponês, pode ser entendida como uma acusação de corrupção da juventude – pensando-se, evidentemente, na corrupção operada no espírito do jovem Fidípedes. Ademais, tal como expresso pela reincidência nas

¹⁰² Os diálogos de Platão, em diversas ocasiões, apresentarão juízos contrários à lição das *Nuvens*. Em suma, pode-se dizer que, na perspectiva dos diálogos, o convívio com Sócrates – independentemente da disposição do último para assumir a posição de mestre frente a eventuais discípulos (*Apologia*, 33a) – propiciava o aprimoramento e o avanço individuais, o qual poderia retroagir caso os supostos aprendizes afastassem-se do mestre. Como exemplo, poderíamos citar o personagem de Aristides, um dos dois jovens que motivam toda a discussão do *Laques*. Embora, ao final do diálogo, Sócrates recuse-se a proceder à instrução dos jovens, dois outros diálogos, atribuídos a Platão, mencionam uma disposição contrastante. No *Teeteto* (150c-151a), por exemplo, o próprio personagem de Sócrates 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” (*Teeteto*, 151a); citando, a título de comprovação, o nome do jovem Aristides. Um segundo exemplo pode ser retirado do *Teágenes* (134a-e), desta feita, Aristides é novamente mencionado como alguém que estando a progredir na companhia de Sócrates, em razão de seu afastamento – por conta de uma expedição militar –, perdera tudo o que havia, outrora, alcançado.

Como se pode perceber, a mensagem presente nos referidos diálogos contrapõe-se, diretamente, com aquela apresentada pelas *Nuvens*: enquanto uma aponta para os benefícios oriundos da companhia de Sócrates, a outra elenca os malefícios inerentes a essa mesma companhia.

transformações dos personagens, podemos ainda acrescentar a essas acusações uma terceira, a saber: o manejo dos argumentos, isto é, o ensino retórico¹⁰³.

1.2.3.2. Os elementos internos: os juízos do personagem Sócrates

Por fim, resta-nos catalogar as atividades impressas no personagem Sócrates para que, assim, possamos elencar o rol de predicados a ele atribuídos nas *Nuvens*. Em primeira instância, cabe notar que os elementos presentes nas alocações e atividades do sofista Sócrates não acrescentam em nada a lista de predicados já obtida a partir dos demais personagens da obra. No máximo, para além da confirmação de algumas tributações, a análise do referido personagem nos permite obter maiores detalhes sobre alguns pontos das predicacões. Vejamos!

No que tange à natureza dos ensinamentos preconizados pelo Sócrates das *Nuvens*, se já não restavam dúvidas de que os mesmos se realizavam no âmbito da esfera privada, as ações do referido personagem referendam e destacam o elemento esotérico impresso nas mesmas. De fato, por um lado, já era de nosso conhecimento que tanto o ensino de Estrepsíades como o de Fidípedes realizaram-se fora de cena; por outro lado, também nos era dado conhecer o modo cerimonioso por meio do qual o Discípulo do Pensatório e também o segundo Fidípedes referiam-se à **persona** de Sócrates. Não obstante, se ainda não nos era dado saber o modo preciso pelo qual o sofista Sócrates aplicava os rituais de iniciação a seus discípulos, a análise do referido personagem tratará por dirimir a referida carência. Ao voltarmos para a cena que antecede ao **privatissimum** de Estrepsíades, encontraremos Sócrates a submeter o velho camponês a um ritual de iniciação (v. 250-267). Após certificar-se do interesse do velho em aprender as coisas divinas, Sócrates executa uma série de ações que parodiam algumas práticas dos rituais de iniciação: ordena que

¹⁰³ Como se faz patente, as três principais acusações presentes na *Apologia*.

Estrepsíades se assente no leito sagrado (v. 250); realiza seu coroamento (v. 255); fricciona-lhe as costas (v. 260); espargelhe farinha pela cabeça (v. 261); e, por fim, realiza uma prece solene invocando a potestades das Nuvens a apresentarem-se ao iniciado (v. 263-267). Além disso, o próprio Sócrates verbaliza que as referidas ações constituem-se como um ritual de iniciação (v. 255). Por fim, outra referência de que o ensino do Pensatório insere-se na esfera das iniciações religiosas pode ser verificado na exigência de Sócrates para que Estrepsíades dispa-se do próprio manto (v. 495) antes de adentrar ao Pensatório e, então, receber o seu **privatissimum**.

No que tange ao conteúdo dos ensinamentos de Sócrates, a análise do personagem nos reafirma três matérias anteriormente determinadas: a retórica, a *φυσιολογία* e a teologia. O primeiro tópico acima elencado – a retórica – ramifica-se, no encenar da peça, em uma gama de objetos pontuais, os quais compreendem: o estudo dos versos (v. 635); dos ritmos (v. 645); e da ortoépia (v. 660). Tais matérias, como se sabe, estavam bastante em voga, no século V, sobretudo por conta dos ensinamentos dos chamados sofistas (por exemplo, ARISTÓTELES, *Retórica*, III, 5). Tais ensinamentos, somados àqueles que foram ministrados internamente – e que, por conseguinte, somente nos são dados conhecer a partir de seus efeitos –, culminarão, no encerrar da peça, com o trágico desfecho do desrespeito de Fidípedes à lei sagrada de respeito aos progenitores.

Quanto às duas matérias restantes, que compõem os ensinamentos de Sócrates, desde já vale observar que, no desenvolver da peça, ambas apresentam-se intrinsecamente correlacionadas. Em outros termos, o estudo da natureza – particularmente na vertente dos fenômenos celestes – conduzirá, naturalmente, a uma investigação sobre a religião tradicional – sobretudo no que tange às explicações divinas para os fenômenos celestes. O argumento subjacente de Aristófanes, neste sentido, é bem claro: a proposição de explicações naturais para os fenômenos celestes contrapõe-se às anteriores explicações religiosas para os mesmos fenômenos; acarretando, por conseguinte, em uma atitude de impiedade, a qual se verifica na deposição e na substituição

das crenças largamente aceitas e difundidas pela religião tradicional. É interessante notar a precisão de Aristófanes na identificação dos perigos que o movimento filosófico, iniciado com Tales, ainda representava para o seu tempo; de fato, o desenvolvimento da *φυσιολογία*, na medida em que suas explicações subtraíam as antigas funções atribuídas às divindades, contribuía para o descrédito não somente na atuação e influência dos deuses como, em casos extremos, na própria descrença em torno da existência dos mesmos¹⁰⁴.

No curso da peça, a ilustração de tal argumento é habilmente impressa nos ensinamentos de Sócrates a partir das explicações naturais, apresentadas pelo mesmo, para três fenômenos físicos intrinsecamente correlacionados: a chuva, o raio e o trovão. Segundo a teoria apresentada pelo sofista, todos os três fenômenos devem suas ocorrências a uma causa fisicamente identificável: a existência das nuvens¹⁰⁵. Conforme explana Sócrates, a dependência que a chuva possui das nuvens pode ser facilmente verificado pela constatação empírica de que não há chuva sem a presença de nuvens (v. 369-373); quanto ao trovão, sua causa deve-se ao excesso de água incorporado nas nuvens, o qual força a locomoção e o entrecchoque das mesmas, ocasionando o estrondo por conta de seus arrebatamentos (v. 374-383); por fim, o raio é explicado como um vento que, aprisionado no interior das nuvens, faz com que elas se inchem e arrebatem-se, precipitando-se para fora com ímpeto e incendiando-se (v. 404-407)¹⁰⁶. Ora, como se sabe, no âmbito da religião grega, todos os três fenômenos aludidos fazem-se diretamente associados às ocupações de Zeus soberano; de

¹⁰⁴ Nesse sentido, veja a correlação realizada por Meleto entre as investigações naturais e o ateísmo de Sócrates (*Apologia*, 26d).

¹⁰⁵ Na verdade, trata-se de uma causa física que, ao mesmo tempo, assume os atributos de uma divindade, tal qual o desenvolvimento da chamada “primeira geração divina”, no âmbito da religião helênica, e tal qual os princípios elencados pelos primeiros pensadores jônios, no âmbito da *φυσιολογία*.

¹⁰⁶ A explanação sobre a origem do raio inclui a refutação, por *ἐπαγωγή*, da hipótese tradicional, a qual entende o raio como uma punição de Zeus aos perjuros. Sócrates refuta semelhante hipótese a partir dos seguintes exemplos: se os raios constituíssem, de fato, uma punição divina contra os perjuros, Cleônimo e Teoro – dois reconhecidos perjuros – já teriam sido fulminados; por outro lado, os templos dos deuses e os carvalhos não haveriam de ser atingidos por tais fenômenos (v. 397-402).

modo que, a destituição de tais encargos implica, naturalmente, em um abalo nas concepções que envolvem a existência do referido deus. Exatamente isso é o que se verificará na peça, um Sócrates que, explicitamente, recusa não somente a existência de Zeus (v. 365), como também a dos deuses tradicionais (v. 247)¹⁰⁷.

Não obstante, a recusa dos deuses tradicionais não implica em um posicionamento ateuista por parte de Sócrates, pelo contrário, o sofista suplanta os antigos deuses por um considerável rol de potestades: as Nuvens (**passim**), o Ar (v. 260), o Éter (v. 261) o Caos (v. 420), a Língua (v. 421), as Graças (v. 770). Como se pode perceber, as divindades evocadas por Sócrates, ao longo das *Nuvens*, ou constituem-se como deuses de menor relevo no culto da religião tradicional – o Caos e as Graças –, ou constituem-se como inovações religiosas associadas a alguma explicação física – com exceção da Língua, associada à atividade retórica.

Evidentemente, a soberania divina do panteão Socrático é ocupada pela presença das veneráveis e augustíssimas¹⁰⁸ Nuvens (v. 265). Ora consideradas como as únicas divindades existentes (v. 365), ora associadas às outras divindades acima mencionadas, as Nuvens são apresentadas na peça como substitutas de Zeus: senhoras da chuva, do raio e do trovão. Além disso, na qualidade de divindades responsáveis pelo pensamento, pela argumentação, pelo entendimento, pelas narrativas mirabolantes, pelos circunlóquios e pela arte de impressionar (v. 316-319); são apresentadas como protetoras do Pensatório (v. 250), dos sofistas, dos adivinhos, dos médicos, dos vadios cabeludos, dos torneadores de coros cíclicos, dos charlatães de coisas celestes (v. 331-334) e, enfim, dos homens ociosos (v. 365). Residentes no cume do Olimpo, nos jardins de Oceano, nas cabeceiras do Nilo, no lago Meótis ou no rochedo de Mimante (v.

¹⁰⁷ Novamente, na passagem de 18c da *Apologia*, Sócrates alude que os seus antigos acusadores – nomeadamente Aristófanes (20c) – pensam que as investigações no domínio da *φυσιολογία* conduzem ao ateísmo.

¹⁰⁸ Por seu lugar à parte na consideração do sofista, a tradição crítica já chegou a identificar as Nuvens com o próprio *δαίμων* de Sócrates; não obstante, como tal identificação revela-se dependente dos diálogos de Platão (por exemplo: *Apologia* 31d **et seq.**) – visto que Aristófanes não confere semelhante característica ao personagem Sócrates –, **a priori** tratamos de desconsiderá-la em nossa análise.

268-273), apresentam-se como divindades passíveis de interlocução direta (v. 250) e suscetíveis aos sacrifícios e às preces como meio de obtenção dos favores sagrados (v. 273-275)¹⁰⁹.

Embora o tom paródico e a natureza cômica do texto de Aristófanes não nos permitam estruturar uma concepção unívoca a ser concebida como a “religião socrática”, ainda assim, eles nos permitem identificar um movimento de recusa das divindades tradicionais e de introdução de novas divindades – estranhas tanto à πόλις de Atenas quanto ao mundo helênico¹¹⁰. Que tal movimento, na medida em que figura o sofista Sócrates como seu promotor, reflete a constante tensão que, na segunda metade do século V, opôs duas concepções de Παιδεία – a antiga educação, de Ésquilo e dos guerreiros de Maratona, e a nova educação, de Eurípedes e dos contemporâneos de Aristófanes –, é o que o contexto da peça não nos permite recusar. Em outras palavras, o Sócrates das *Nuvens*, longe de ser um ateu, revela-se como um deturpador da religião tradicional; trata-se, aos olhares de Aristófanes, da expressão cidadina de todo o perigo que a nova educação, embasada nas investigações celestes e na retórica, representa para os costumes sagrados e, por conseguinte, para a formação da juventude ateniense.

1.2.3.3. O sofista Sócrates

Para além de sua caricatura física – compleição pálida, andar descalço e olhar sobranceiro –, o personagem de Sócrates é caracterizado, nas *Nuvens*, ora como um homem sábio, ora como um grande charlatão, cuja fama é largamente atestada na cidade. Diretor de uma escola de sofistas – denominada Pensatório –, no exercício da profissão, à custa de pagamentos, Sócrates comercializa um saber de cunho esotérico, o qual possui como objeto três

¹⁰⁹ Na quarta definição do *Eutífron* (14c et seq.), o personagem Sócrates desconstruirá semelhante concepção, largamente difundida na religião grega (por exemplo, HOMERO, *Ilíada*, Canto I, v. 395; v. 500).

¹¹⁰ Tal qual aparecerá nas acusações da *Apologia*, seja naquela referente às mais antigas acusações, seja naquela referente a Meleto.

principais matérias: a erística, a cosmologia e a teologia. Tais ensinamentos, que se pretendem como corolários da sabedoria humana, parecem estar diretamente correlacionados a uma gnose individual, expressa pelo conhecimento de si mesmo e o reconhecimento da ignorância. Vale notar que, no âmbito da peça, as três matérias, acima relacionadas, apresentam-se em intrínseca correlação: por um lado, os estudos da *φυσιολόγια* conduzem a uma recusa da religião tradicional, a qual, por sua vez, encontra sua ratificação na argumentação retórica; por outro lado, sugere-se que a recusa à religião tradicional acarreta também o declínio dos padrões morais, os quais, por sua vez, efetivam a corrupção da conduta individual e no desrespeito às leis estabelecidas.

Efetivamente, no plano desse quadro – em que Sócrates aparece como o principal responsável –, a atribuição de impiedade religiosa parece se destacar em primeiro plano. Se notarmos bem, logo perceberemos que, de fato, ela constitui o núcleo dos ensinamentos corruptivos atribuídos a Sócrates: é por causa das conseqüências nocivas à religião que os estudos cosmológicos vêm-se condenados na peça, assim como são as alterações nas normativas religiosas que levam à corrupção moral dos personagens.

Nesse ínterim, vale notar que, diferentemente do ateísmo de Hipão ou do agnosticismo de Protágoras, a impiedade socrática circunscreve-se no domínio das inovações religiosas, em outros termos, não restam dúvidas de que Sócrates sustém uma crença religiosa no decorrer das *Nuvens*. De fato, sua fé se nos patenteia por diversas notas: pelas invocações, pelos juramentos, pelas preces, pela crença na influência divina sobre os eventos mundanos, pela interlocução direta e pelo exercício na função de ministro religioso. Embora todos esses fatores sejam, **a priori**, aceitos e reconhecidos na esfera da religião tradicional, uma vez que as divindades a que eles se destinam não se identificam com as deidades do panteão helênico, o culto e a profissão de fé de Sócrates assumem as notas de uma impiedade religiosa.

Vale ressaltar que, no interior das *Nuvens*, a questão da impiedade somente assume repercussão, no final da peça, a partir da voz do personagem de Estrepsíades. Na realidade, é bem verdade que os ensinamentos de Sócrates que

corroboram conteúdo dessa natureza perpassam por toda a peça, entretanto, durante a mesma, os referidos ensinamentos são expostos e assimilados sem maiores reflexões por parte dos discípulos, os quais aparecem sob expressa influência do sofista Sócrates. A princípio, o próprio Estrepsíades incluir-se-á no rol dos que assimilam e proclamam as inovações religiosas de Sócrates; não obstante, a partir de sua segunda transformação, quando toda influência socrática fizer-se ausente do personagem, ele não tardará em perceber o caráter impiedoso e nocivo de tais ensinamentos. Apesar de sua atestada estupidez para com os raciocínios abstratos e para com o aprendizado, somente ele, dentre todos os personagens, conseguirá perceber os perigos que a nova educação sofística representa para a juventude ateniense. Como corolário de sua desconversão, Estrepsíades terminará por atear fogo ao Pensatório¹¹¹, em uma tentativa de erradicar a sofística da cidade e livrar os jovens da influência perniciosa de Sócrates. Por fim, as últimas palavras de Estrepsíades – no momento em que exorta seu escravo a pôr fim ao Pensatório – fazem-se suficientes para confirmar o quanto a acusação de impiedade assume um primeiro plano entremeio aos predicados impressos no personagem Sócrates:

Pois, com que sabedoria, vocês insultam os deuses e investigam o 'assento' da Lua? (Ao escravo) Ataque, atire, bata, bata por muitas razões, e principalmente porque você sabe que eles ofendem os deuses! (v. 1507-1510) (Tradução de Gilda Reale).

Isso posto, faz-se de bom grado, mais uma vez, rememorar ao nosso leitor o intuito da precedente análise. Longe de uma tentativa de interpretação do pensamento aristofânico, ou ainda de uma tentativa de encontrar o suposto pensamento socrático por vias da negação; nosso propósito, ao procedermos a

¹¹¹ Nesse ponto, não deve passar despercebido que o ato final de Estrepsíades encontra-se sob a tutela do deus Hermes (v. 1483), circunstância que faz com que o episódio do incêndio do Pensatório encerre-se como uma espécie de acerto de contas; em outras palavras, é como se os deuses tradicionais estivessem a expurgar a educação sofística que, com suas inovações, ameaçava a própria existência.

uma análise pormenorizada das *Nuvens*, foi o de tentar recuperar os elementos que, porventura, podem ter exercido influência direta na redação dos diálogos platônicos. Assim sendo, depois de havermos operado o antecedente exercício de pensamento, que nos possibilitou reconstruir a primeira imagem literária de Sócrates, e depois de já termos, genericamente, demonstrado a influência exercida pelo comediógrafo na composição dos diálogos, resta-nos, por fim, avançar em nossa hipótese tética. Primeiramente, analisando a repercussão das acusações presentes nas *Nuvens* – sobretudo as de impiedade religiosa e corrupção da juventude – no processo descrito na *Apologia de Sócrates* e, ao mesmo tempo, demonstrando em que medida a existência de uma impossibilidade metodológica obriga Platão a buscar outros recursos para contrapor a imagem formulada por Aristófanes a respeito de Sócrates e do filósofo em geral. Por fim, nos caberá demonstrar em que medida tais acusações e tal caracterização são rebatidas no curso da contextualização dramática do diálogo *Eutífron*.

2. AS ESTRATÉGIAS DE DEFESA UTILIZADAS NA *APOLOGIA* E SUA EFICÁCIA ARGUMENTATIVA¹¹²

2.1. UMA ESTRATÉGIA DE DEFESA PARA CADA UMA DAS ACUSAÇÕES

Já no início da *Apologia*, ao apresentar-nos seu plano de defesa (*πρόθεσις*), Sócrates divide e enumera duas classes de acusações (*κατηγορίαι*) que lhe são atribuídas (*Apologia*, 18a) e das quais pretende defender-se separadamente: as mais antigas (*πρῶτα 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 por Meleto, Ânito e Licão¹¹³:

¹¹² Duas versões do presente capítulo já foram anteriormente publicadas (MATOS, 2007; 2008). A versão aqui apresentada, entretanto, conta com diversos acréscimos e alterações substanciais na disposição, redação e argumentação do texto; constituindo, por conseguinte, nossa versão final sobre a argumentação pretendida.

¹¹³ Embora, efetivamente, tenha sido Meleto o responsável pelo depósito da queixa contra Sócrates perante o Arconte-Rei, Ânito e Licão também estiveram envolvidos com a mesma na condição de *συνήγορος*; isto é, na condição de co-acusadores, os quais, por um lado, gozavam da prerrogativa de uma parte durante o discurso de acusação (*Apologia*, 29c, 36a), mas, por outro, também se faziam solidários no pagamento da multa de mil dracmas caso o número de sufrágios, em prol da acusação, não atingisse o mínimo de um quinto dos jurados (*Apologia*, 36a-b). Quanto à identidade histórica dos mesmos, Meleto passa por ter sido um jovem poeta, pouco afortunado, cujos versos encontram-se perdidos; além da *Apologia*, sua pessoa é também nomeada e caricaturizada no início do *Eutífron* (2b-3a). Já Ânito, além de próspero comerciante, também desempenhou importante papel político nos fins da guerra do Peloponeso, sendo, inclusive, um dos insurgentes que derrubaram o governo dos trinta tiranos, no ano de 403 a.C.; apesar desse episódio honroso, também se registra sob seu nome o comando de uma desastrosa expedição à cidade de Pilos no ano de 409 a.C.; no curso dos diálogos de Platão, aparece também no *Menon* (92e), como um opositor ferrenho dos sofistas. Por fim, Licão, cujo único registro encontra-se circunscrito na *Apologia* (23e-24a), passa por ter sido algum orador menos renomado do tempo. Conforme Sócrates: “Por causa disso, Meleto, Ânito e Licão me acometem, Meleto sustentando o fardo em defesa dos poetas, Ânito em defesa dos artesãos e dos políticos e Licão em defesa dos oradores”*.

* *ἐκ τούτων καὶ Μέλητός μοι ἐπέθετο καὶ Ἄνυτος καὶ Λύκων, Μέλητος μὲν ὑπὲρ τῶν ποιητῶν ἀχθόμενος, Ἄνυτος δὲ ὑπὲρ τῶν δημιουργῶν καὶ τῶν πολιτικῶν, Λύκων δὲ ὑπὲρ τῶν ῥητόρων*

Então, concordai, vós, que, conforme eu digo, de dois [grupos] despontam os meus acusadores: os que presentemente me acusam, e aqueles que, como eu digo, vós concedeis ouvido há muito tempo. E, em razão disso, é preciso que eu me defenda primeiramente desses; uma vez que vós escutais as acusações deles anteriormente e com maior intensidade do que depois [escutais] a daqueles. Vejamos! (*Apologia*, 18d-e)¹¹⁴.

Nesse ínterim, faz-se de interesse notar que, ao cindir em duas classes as acusações e ao planejar distintas defesas para cada uma delas, Sócrates já anuncia a veia inabitual pela qual percorrerá seu discurso de defesa. De fato, mesmo diante da plausibilidade de suas alegações, perante o tribunal, a única acusação que requeria defesa era aquela apresentada por Meleto. Não obstante, como se verá no curso da *Apologia*, por diversas vezes os esforços argumentativos do filósofo voltar-se-ão para finalidades estranhas àquela de uma defesa jurídica a ser prestada ao tribunal. Nesse sentido, após justificar a divisão da argumentação pela distinção dos acusadores e também pela diferença temporal no aparecimento das acusações, Sócrates acresce uma nota não menos interessante no que tange à peculiaridade relativa a cada uma delas, a saber: seu grau de temeridade.

A respeito desse quesito, o filósofo é claro, apesar da preocupação destinada ao processo em questão, são as acusações mais antigas que lhe inspiram maiores cuidados e um maior grau de temeridade. Neste ponto, estimamos que uma mesma pergunta percorra todos leitores da *Apologia*: afinal, por que, no interior de um processo judiciário, seriam justamente as acusações que não se encontram em causa aquelas que mais inspirariam temor ao réu? Em primeira instância, responde o filósofo que 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

¹¹⁴ ἀξιώσατε οὖν καὶ ὑμεῖς, ὡσπερ ἐγὼ λέγω, διπτούς μου τοὺς κατηγοροὺς γεγονέναι, ἐτέρους μὲν τοὺς ἄρτι κατηγορήσαντας, ἐτέρους δὲ τοὺς πάλαι οὖς ἐγὼ λέγω, καὶ οἰήθητε δεῖν πρὸς ἐκείνους πρῶτόν με ἀπολογήσασθαι· καὶ γὰρ ὑμεῖς ἐκείνων πρότερον ἠκούσατε κατηγορούντων καὶ πολὺ μᾶλλον ἢ τῶνδε τῶν ὕστερον, εἶεν·

pela etapa mais inapta à crítica. Todavia, parece que a maior complicação posta 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 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 (*Apologia*, 18c-d)¹¹⁵.

E mais adiante:

(...) nem é possível trazer aqui a tribunal, nem examinar nenhum deles, é, absolutamente, inevitável o defensor combater como que sombras, e examinar sem [ter] ninguém respondendo (18d)¹¹⁶.

Ora, como já se pode perceber, um dos motivos que suscitam a referida maior temeridade está diretamente ligado com a impossibilidade de se proceder ao exame (*ἐλέγξαι*) das mais antigas acusações. Exame esse que, como se verá, para o Sócrates da *Apologia*, reveste-se de uma finalidade bem mais precisa do que a mera análise de um discurso de acusação. De fato, na medida em que tal exame identifica-se com o método dialético utilizado pelo filósofo, a impossibilidade de aplicação do mesmo equivale, evidentemente, a um atestado de fracasso no que diz respeito à busca pela verdade – ou, no caso, pelo discurso

¹¹⁵ * Επειτά εἰσιν οὗτοι οἱ κατήγοροι πολλοὶ καὶ πολὺν χρόνον ἤδη κατηγορηκότες, ἔτι δὲ καὶ ἐν ταύτῃ τῇ ἡλικίᾳ λέγοντες πρὸς ὑμᾶς ἐν ἧ ἂν μάλιστα ἐπιστεύσατε, παῖδες ὄντες ἔνιοι ὑμῶν καὶ μειράκια, ἀτεχνῶς ἐρήμην κατηγοροῦντες, ἀπολογουμένου οὐδενός. Ὁ δὲ πάντων ἀλογώτατον ὅτι οὐδὲ τὰ ὀνόματα οἷόν τε αὐτῶν εἰδέναι καὶ εἰπεῖν, πλὴν εἴ τις κομφοδοποιὸς τυγχάνει ὦν.

¹¹⁶ οὐδὲ γὰρ ἀναβιβάσασθαι οἷόν τ' ἐστὶν αὐτῶν ἐντανθοῖ οὐδ' ἐλέγξαι οὐδένα, ἀλλ' ἀνάγκη ἀτεχνῶς ὥσπερ σκιαμαχεῖν ἀπολογούμενόν τε καὶ ἐλέγχειν μηδενὸς ἀποκρινομένου.

verdadeiro. Por tal razão, desde já, temos motivos para suspeitar de que seja justamente a impossibilidade de aplicação do *ἔλεγχος* que constitui a principal causa para a alegada temeridade frente às mais antigas acusações. Suposição que se materializa tão logo tomamos ciência de que, para cada uma das acusações, Sócrates utiliza-se de uma diferente estratégia de defesa e, ainda mais, quando percebemos que o método utilizado perante a defesa das acusações mais recentes faz-se metodologicamente inaplicável no que tange às mais antigas.

Assim sendo, todo o desenvolvimento do presente capítulo efetivar-se-á a partir da seguinte hipótese tética: 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 faz-se oriunda de limitações inerentes ao próprio método filosófico por ele esboçado.

Não obstante, como a solidificação e a explicitação de tal hipótese carecem de maiores notas no que tange ao exame do texto e à compreensão dos recursos de defesa utilizados por Sócrates, resta-nos analisar a defesa apresentada para cada uma das acusações. Nesse ínterim, seguiremos o mesmo cronograma estabelecido pelo filósofo, uma vez classificadas as calúnias, trataremos das acusações mais antigas e, posteriormente, nos debruçaremos sobre as impostas por Meleto. Contudo, anteriormente a cada uma dessas análises, trataremos de apresentar, em linhas gerais, os referidos recursos utilizados por Sócrates em sua defesa, assim como as circunstâncias regulares de aplicação dos mesmos.

2.1.1. A defesa legal

Antes de darmos início à exposição dos recursos de convencimento em um tribunal ateniense, urge apresentarmos, resumidamente, os procedimentos legais que antecedem a etapa dos discursos de acusação e defesa. Procedimento que,

além de situar a discussão no interior do judiciário ateniense, nos permitirá pontuar o discurso proferido por Sócrates na *Apologia*.

Pois bem, no âmbito do judiciário ateniense, qualquer cidadão¹¹⁷ possuía a prerrogativa de apresentar uma queixa a ser julgada pela Heliéia¹¹⁸. Todas as queixas eram caracterizadas ou como causas públicas (*γραφαί*) ou como causas privadas (*δικαί*). A diferença básica entre ambas era que as primeiras poderiam ser apresentadas, indiscriminadamente, por qualquer cidadão, ao passo que as últimas reservavam-se para os diretamente atingidos ou seus representantes. Em primeira instância, a denúncia era dirigida ao magistrado competente pela jurisdição da queixa, o qual, por sua vez, 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. No curso dessa sessão prévia, concedia-se ao acusado duas possibilidades: ou se reconhecia a veracidade da acusação e, de imediato, o magistrado procedia à aplicação das penalidades cabíveis; ou se negava a acusação e, então, o magistrado constituía um tribunal¹¹⁹ e marcava um dia para o julgamento. No dia

¹¹⁷ Bem entendido, nascidos na cidade, filhos de pais atenienses, maiores de vinte e um anos e do sexo masculino.

¹¹⁸ Tratava-se do tribunal popular ateniense, composto por um número de seis mil juízes (ARISTÓFANES, *As Vespas*, v. 660; ARISTÓTELES, *Constituição Ateniense*, 24.3) sorteados todos os anos – seiscentos para cada uma das dez tribos –, cujos membros variavam diariamente na execução do exercício. Propriamente dito, o nome “Heliastas” (praça em pleno sol) designava o principal dentre os dez tribunais atenienses, de modo que a aplicação do termo a todo o conjunto de seis mil juízes se deu por extensão da função. 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 *πόλις*, cada qual recebia por dia trabalhado – ao menos no último quarto do século V a.C. – a quantia de três óbulos; referentes ao *μισθὸς ἡλιαστικός*, instituído por Péricles no intuito de democratizar a participação dos cidadãos nas causas da cidade. Dado a quantia irrisória de tal salário, estima-se que a função de heliasta era desempenhada, em grosso número, por pessoas idosas que já não mantinham outras ocupações remuneradas. Esse, pelo menos, é o retrato esboçado por Aristófanos nas *Vespas*, peça cujo protagonista e coro são compostos por velhos jurados.

¹¹⁹ A constituição do tribunal, por parte do magistrado, equivalia à estipulação do número de jurados que participariam do julgamento em questão. Número que variava de duzentos e um a dois

marcado, todos os seis mil heliastas eram convocados a comparecerem e, dentre os presentes, era realizado um sorteio para definição dos que participariam da sessão do dia¹²⁰.

Na data estipulada 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 vez¹²¹, o direito de apresentar suas argumentações¹²². Nota-se que cada um desses discursos era temporalmente controlado por via da clepsidra¹²³, uma vez que todo o julgamento deveria se resolver no curso de um único dia¹²⁴. Assim, findos os discursos, procedia-se à votação¹²⁵ e ao estabelecimento da pena.

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.

¹²⁰ Tal sorteio era feito por meio da escolha de favas e visava garantir a aquiescência dos deuses para com a atividade judicial. Nesse sentido, uma fava branca, na medida em que constituía um bom presságio, dava condições ao heliasta de participar das sessões do dia; uma fava preta, sinal de mau presságio, impedia-o de participar dos julgamentos do dia.

¹²¹ Uma das peculiaridades 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, os quais visavam suprir as carências retóricas dos envolvidos, assim como garantir uma maior objetividade nos resultados. 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. Por fim, uma curiosidade histórica sobre tal atividade encontra-se no testemunho de Cícero (*Do Orador*, LIV), segundo o qual Lisias, na ocasião do julgamento de Sócrates, haveria composto um discurso de defesa para o filósofo; todavia, registra-se que o mesmo haveria se recusado a utilizá-lo.

¹²² Para um exemplo cômico de diversos procedimentos inerentes ao tribunal, recorra o leitor ao texto das *Vespas* (v. 800 **et seq.**). Vale ainda notar que, para além dessa passagem, o vício ateniense por tribunais é ridicularizado em outras peças do autor – por exemplo, *Nuvens* (v. 207-209).

¹²³ 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, acrescenta-se, ainda, igual tempo destinado à proferição do resultado do julgamento – caso o acusado fosse considerado culpado (BRISSON, 1997, p. 15).

Pelo que sabemos, no sistema jurídico ateniense, a *γραφή* apresentada por Meleto, ao Arconte-Rei, contra Sócrates, constituía 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 (*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 Pritaneo¹²⁶; 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 trinta¹²⁷.

Assim, no intuito de promover a defesa do mestre, de acordo com o roteiro de um julgamento verídico, 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

¹²⁴ 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”.

¹²⁵ 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 de acordo com sua preleção de voto. 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.

¹²⁶ 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 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 seria uma punição apropriada para a gravidade do caso.

¹²⁷ 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.

que ocorre a primeira votação –; entre 36a-38b, situa-se a ἀντιτίμησις proposta pelo filósofo, em virtude 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 morte¹²⁸. Porém, vale notar que, embora Platão conserve a estrutura geral do procedimento judiciário sofrido por Sócrates, sua descrição do episódio limita-se a apresentar os discursos proferidos por Sócrates no interior do mesmo¹²⁹. 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 final¹³⁰.

¹²⁸ Apesar da óbvia ligação entre a *Apologia* e a estrutura de um processo ateniense, muito se tem duvidado sobre a possibilidade histórica desse terceiro momento do texto. A dúvida toma corpo na medida em que, conforme atesta Aristófanes (*Vespas*, v. 106-108) e Aristóteles (*Constituição Ateniense*, 69), uma vez feito o anúncio do resultado da votação o processo chegava ao seu fim, com os magistrados dirigindo-se para o campo em busca do salário do dia; de modo que nenhuma fonte indica que, após emitida a sentença, a palavra fosse novamente concedida ao réu (BRISSON, 1997, p. 21).

¹²⁹ 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 eloquente 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 feita com o acréscimo da interferência de Licão. Outros procedimentos específicos do tribunal também podem ser encontrados internamente no 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; e, também em (36a), quando ele indicar a diferença numérica da primeira votação.

¹³⁰ 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 supracitadas.

2.1.1.1. O método jurídico: o testemunho (μαρτυρία) e a verossimilhança (εἰκότα)

Ao que tudo indica, no âmbito agônico de um tribunal ateniense, os melhores meios para se estabelecer uma prova (ἐλέγχω) repousavam sobre o recurso ao testemunho (μαρτύρεϛ) e sobre o critério da verossimilhança (εἰκοτα). Que assim o era nos sugere Ésquilo, em uma ilustrativa passagem das *Eumênides* (v. 483) – na qual a deusa Atena institui o tribunal do areópago para julgar as pendências religiosas do crime de Orestes –, ao fazer-nos saber que tanto o testemunho (μαρτύρια) quanto o que ele chama de indícios (τεκμήρια) – isto é, sinais de reconhecimento – constituíam os instrumentos auxiliares da justiça e, por extensão, os melhores meios para a adução de uma prova fidedigna. Nas palavras da deusa, por intermédio de Jaa Torrano:

Vós, convocai testemunhas e indícios,
instrumentos auxiliares da justiça.
Selectos os melhores de meus cidadãos
terei a decisão verdadeira desta causa,
sem que injustos violem o juramento.

Contudo, são as palavras do logógrafo Antifonte (*Tetratologia*, II 3,9) que nos deixam mais seguros sobre o assunto:

Quanto a nós, nós nada solicitamos de vós, mas dizemos a vós, se nem por verossimilhanças nem por testemunhos ele agora prova isso, não existe então nenhuma prova das acusações (Tradução nossa)¹³¹.

Conforme aponta Dorion (1990, p. 322-323), apesar da validade de ambos os recursos, existia, no judiciário grego, certa gradação de valores entre eles, uma vez que o uso dos testemunhos era tido como uma prova (ἔλεγχος) mais eficiente

¹³¹ ἡμεῖς δὲ ὑμῶν δεόμεθα μὲν οὐδέν, λέγομεν δ' ὑμῖν, εἰ μήτε ἐκ τῶν εἰκότων μήτε ἐκ τῶν μαρτυρουμένων οὗτος νῦν ἐλέγχεται, οὐκ ἔστιν ἔτι τῶν διωκομένων ἔλεγχος οὐδεῖς.

do que o recurso à verossimilhança (*Antifonte*, VI, 25; Iseo, VI, 65; Lisias, VII, 11). Não obstante, cabe-nos perguntar: o que tornava o recurso ao testemunho uma prova tão confiável? Haveria de ser a dimensão sagrada do juramento tão consolidada a ponto de que qualquer possibilidade de perjúrio fosse descartada no âmbito do poder judiciário?¹³² Como nos responde ainda o mesmo comentador (p. 323 **et seq.**), embora houvesse na legislação grega, como nos dias de hoje, penas aplicadas ao perjúrio, os fatores que denotavam credibilidade a esse recurso, todavia, são bem outros. No caso de um homem livre, a própria condição de cidadão ateniense parece ter constituído um motivo assaz suficiente para denotar credibilidade ao seu testemunho. Todavia, no caso de um escravo ser apresentado como *μαρτύρες*, a garantia de seu discurso era obtida mediante sua “submissão à questão” (*τῶν δὲ βασιανισθέντων*), isto é, por vias da tortura (*βασάνων*). Nesse sentido, para garantir a validade do processo, o recolhimento do depoimento era concedido à parte contrária àquela que apresentava o testemunho, de modo que, sob tal condição, a crença de que a extração das respostas representaria a verdade sobre o assunto fazia desse recurso o preferido para a obtenção de uma prova. Embora, por vezes, tal concepção nos cause espanto e suscite dúvidas quanto à validade e moralidade de semelhante recurso, todavia, é preciso notar que se tratava de uma idéia expandida no judiciário grego: “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”¹³³ (DORION, 1990, 324)¹³⁴.

De qualquer modo, sejam ou não sejam atestadas as prerrogativas do judiciário ateniense no que tange ao uso da tortura, ainda assim, no curso de um processo, o melhor meio de se obter o ganho de causa, isto é, o melhor meio para

¹³² A respeito da dimensão sagrada do juramento, veja-se, por exemplo, as exortações da deusa Atena nas *Eumênides* de Ésquilo (v. 483-484; 621; 680 e 710).

¹³³ “Quoi qu’ il soit, c’est une idée largement répandue, presque un lieu commun de la conception grecque du droit, qu’ un témoin soumis à la torture ne peut pas produire un faux témoignage”.

¹³⁴ Note-se, todavia, que, conquanto existisse a difusão dessa idéia, havia também pensamentos divergentes no tocante à validade do recurso à tortura como meio eficiente para a obtenção de um testemunho, entre eles: Antífonte (V, 32) e Aristóteles (*Retórica*, I 15, 1376b30 sq.).

se convencer os jurados sobre a veracidade de uma causa era apresentar um discurso verossímil e, desde que possível, referendá-lo como o maior número de testemunho disponíveis. Se tais meios faziam-se suficientes para garantir a veracidade da argumentação ou do discurso é tema que, mais tarde, caberá à filosofia grega analisar; não obstante, o que nos interessa, para o momento, é demonstrar em que medida o personagem Sócrates utiliza-se de tais recursos para a construção da defesa apresentada, às mais antigas acusações, na primeira parte da *Apologia*.

2.1.1.2. A defesa contra as mais antigas acusações

Antes de apresentar um discurso de defesa dirigido aos mais antigos acusadores, o Sócrates da *Apologia* se vê na iminência de, em primeira instância, estabelecer quais acusações, dentre os boatos e calúnias pendentes contra ele, far-se-iam partir daquele grupo. Tal necessidade assenta-se no fato de que, diferentemente das acusações de Meleto, as *πρώτα κατηγορημένα* não se constituem como acusações propriamente ditas, isto é, não se instauram como *γραφάι* estabelecidas e apresentadas ao Arconte; conseqüentemente, não possuem, ao pé da letra, uma letra de acusação. Nesse sentido, duas passagens da *Apologia* expressam o teor do que seriam as mais antigas acusações contra Sócrates:

Mas aqueles são os mais temíveis, ó homens, os que, encarregados [da educação] de muitos de vós desde crianças, acusaram-me, [com acusações] completamente desprovidas de verdade, e persuadiram [vós] que existe certo Sócrates, um homem sábio, que investiga os corpos celestes, todas as coisas que se escondem debaixo da terra e que faz mais forte o discurso mais fraco. Esses, ó homens atenienses, os que espalharam esse boato, são os mais temíveis dos meus acusadores; pois, os ouvintes acreditam

que os investigadores dessas coisas não reconhecem [tampouco] os deuses (*Apologia*, 18b-d)¹³⁵.

O que, exatamente, os caluniadores afirmam em suas calúnias? Assim como o juramento dos acusadores, é preciso examinar o deles¹³⁶: “Sócrates comete injustiça e mantém ocupação ociosa ao investigar as coisas do céu e [aquelas] debaixo da terra, ao fazer mais forte o discurso mais fraco e ao ensinar essas mesmas coisas aos outros” (*Apologia*, 19b-c)¹³⁷.

Como se pode perceber, embora o cerne das acusações mantenha-se preservado, ambas as passagens devem ser tomadas como complementares para o estabelecimento das acusações mais antigas contra Sócrates. Nesse sentido, o núcleo de tais acusações expressa, basicamente, quatro denúncias em relação ao filósofo: a investigação sobre os assuntos celestes e terrestres; o manejo indiscriminado dos argumentos; o não reconhecimento dos deuses; e, por fim, a corrupção educativa.

Ora, se notarmos bem, logo perceberemos que enquanto o primeiro e o terceiro pontos da acusação inserem a figura de Sócrates no domínio das investigações inerentes à *φυσιολόγια*, o segundo e o quarto pontos, conforme as concepções impressas nos diálogos, inserem a figura de Sócrates no domínio da

¹³⁵ ἀλλ' ἐκεῖνοι δεινότεροι, ὧς ἄνδρες, οἱ ὑμῶν τοὺς πολλοὺς ἐκ παίδων παραλαμβάνοντες ἐπειθὸν τε καὶ κατηγοροῦν ἐμοῦ μᾶλλον οὐδὲν ἀληθές, ὡς ἔστιν τις Σωκράτης σοφὸς ἀνὴρ, τὰ τε μετέωρα φροντιστῆς καὶ τὰ ὑπὸ γῆς πάντα ἀνεξετηκῶς καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν. οὗτοι, ὧς ἄνδρες Ἀθηναῖοι, οἱ ταύτην τὴν φήμην κατασκεδάσαντες, οἱ δεινοὶ εἰσὶν μου κατηγοροὶ· οἱ γὰρ ἀκούντες ἠγοῦνται τοῦς ταῦτα ζητοῦντας οὐδὲ θεοὺς νομίζειν.

¹³⁶ Há de se notar a sutileza do recurso literário e – por que não? – retórico utilizado pelo personagem Sócrates nessa passagem. Ora, embora as antigas acusações não passem de boatos (*διαβολαί*) correntes e disseminados por um sem número de interlocutores, Sócrates infere delas um número de acusações e as institui na forma de um termo de acusação, semelhante ao que fora apresentado por Meleto (24b-c), a ser tecnicamente defendido em seu discurso. Nesse sentido, as mais antigas acusações não apenas se fazem inseridas no interior do processo, como os inúmero acusadores são supridos pelo único nomeado entre eles: Aristófanes (*Apologia*, 18d; 19c).

Para um exemplo cômico do uso do termo de acusação, vejam-se os versos 894-897 das *Vespas*, de Aristófanes.

¹³⁷ τί δὴ λέγοντες διέβαλλον οἱ διαβάλλοντες; ὥσπερ οὖν κατηγορῶν τὴν ἀντωμοσίαν δεῖ ἀναγνῶναι αὐτῶν· “Σωκράτης ἀδικεῖ καὶ περιεργάζεται ζητῶν τὰ τε ὑπὸ γῆς καὶ οὐράνια καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν καὶ ἄλλους ταῦτα ταῦτα διδάσκων”.

atuação sofisticada. Evidentemente, como salta aos olhos, tanto os pontos da acusação quanto a associação indiscriminada dos mesmos nos remetem para o interior das *Nuven*s. O que, de fato, não vem a ser nenhuma novidade, uma vez que o próprio Platão, nas duas passagens supracitadas, faz questão de referendar a vinculação ao nome de Aristófanes: “E, de tudo, o mais absurdo é não [se] saber dizer nem mesmo os nomes deles, exceto aconteça haver [entre eles] algum comediógrafo (18d)¹³⁸”; e pouco adiante, “Pois é isso que vós víeis naquela comédia de Aristófanes, um Sócrates vagando [para um e para outro lado], proclamando andar pelo ar e tagarelado muitas outras tolices das quais eu nunca, nem muito nem pouco, fui entendido” (19c)¹³⁹.

Assim sendo, uma vez estabelecido o posicionamento de Aristófanes como promotor das mais antigas acusações, resta claro que o primeiro discurso de defesa apresentado na *Apologia* constitui uma espécie de resposta direcionada àquele autor. Mas, sem dúvidas, o mais interessante é que, diferentemente do que se passará com a defesa contra as acusações de Meleto, todo este primeiro discurso está fundamentado no uso dos melhores subterfúgios jurídicos para a obtenção de uma prova, a saber: o uso dos testemunhos e a exposição das verossimilhanças. Quanto ao êxito e aos motivos que orientaram tal escolha, é assunto que nos propomos verificar tão logo analisemos em que medida e sob quais meios se fundamenta o discurso de defesa apresentado contra as *πρῶτα κατηγορημένα*. Vejamos!

No primeiro tópico de seu discurso de defesa, tratará Sócrates da parte da denúncia que o toma por um *φυσιολόγος*, conforme subjaz explícito na acusação: *ξητῶν τά τε ὑπὸ γῆς καὶ οὐράνια*. No que diz respeito a esse ponto, embora todo discurso do filósofo limite-se à enunciação de que ele desconhece

¹³⁸ “Ὁ δὲ πάντων ἀναλώτατον, ὅτι οὐδὲ τὰ ὀνόματα οἷόν τε αὐτῶν εἰδέναι καὶ εἰπεῖν, πλὴν εἴ τις κωμωδοποιὸς τυγχάνει ὄν.”

¹³⁹ ταῦτα γὰρ ἐρωᾶτε καὶ αὐτοὶ ἐν τῇ Ἀριστοφάνου κωμῳδίᾳ, Σωκράτη τινὰ ἐκεῖ περιφερόμενον, φάσκοντά τε ἀεροβατεῖν καὶ ἄλλην πολλὴν φλυαρίαν φλυαροῦντα, ὧν ἐγὼ οὐδὲν οὔτε μέγα οὔτε μικρὸν πέρι ἐπαίω.

semelhantes pesquisas¹⁴⁰, o recurso utilizado para a fundamentação de sua proposição é bem persuasivo e eficaz perante uma corte do júri: o uso dos testemunhos (*μάρτυρας*).

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 (*πολλοὺς*) 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 vós escutou-me conversar, pouco ou muito, sobre esses assuntos (*Ἀπολ. 19c-d*)¹⁴¹.

Ora, como se pode notar, Sócrates não apenas lança mão do melhor meio para a construção de uma prova (*ἐλεγχος*) em tribunal, como o aplica da maneira mais eficaz, avolumando uma grande quantidade de testemunhos: *Μάρτυρας δὲ αὐτοὺς ὑμῶν τοὺς πολλοὺς παρέχομαι*. Compare-se, por exemplo, o juízo de Antifonte (*Tetralogias*, VI, 25) a esse respeito:

¹⁴⁰ No *Fédon*, o próprio personagem Sócrates apresenta declarações a seu próprio respeito que infirmam a presente afirmação: “(...) em minha mocidade senti-me apaixonado por esse gênero de estudos a que dão o nome de ‘exame da natureza’; parecia-me admirável, com efeito, conhecer as causas de tudo, saber por que tudo vem à existência, por que perece e por que existe. Muitas vezes detive-me seriamente a examinar questões como esta: se, como alguns pretendem, os seres vivos se originam de uma putrefação em que tomam parte o frio e o calor; se é o sangue que nos faz pensar, ou o ar, ou o fogo, ou quem sabe se nada disso, mas sim o próprio cérebro, que nos dá as sensações de ouvir, ver e cheirar, das quais resultariam por sua vez a memória e a opinião, ao passo que destas, quando adquirem estabilidade, nasceria o conhecimento. Examinei, inversamente, a maneira como tudo isso se corrompe, e, também, os fenômenos que se passam na abóbada celeste e na terra” (96a-c). E mais adiante, a respeito de Anaxágoras: “Pus-me logo a ler, com muita atenção e entusiasmo os seus livros. Lia o mais depressa que podia a fim de conhecer o que era o melhor e o pior” (98b) (Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa).

¹⁴¹ *Καὶ οὐχ ὡς ἀτιμάζων λέγω τὴν τοιαύτην ἐπιστήμην, εἴ τις περὶ τῶν τοιούτων σοφός ἐστιν· μή πως ἐγὼ ὑπὸ Μελήτου τοσαύτας δίκας φύγοιμι· ἀλλὰ γὰρ ἐμοὶ τούτων, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, οὐδὲν μέτεστιν. Μάρτυρας δὲ αὐτοὺς ὑμῶν τοὺς πολλοὺς παρέχομαι, καὶ ἀξιῶ ὑμᾶς ἀλλήλους διδάσκειν τε καὶ φράζειν ὅσοι ἐμοῦ πώποτε ἀκηκόατε διαλεγόμενον· πολλοὶ δὲ ὑμῶν οἱ τοιοῦτοί εἰσιν. Φράξετε οὖν ἀλλήλοις εἰ πώποτε ἢ σμικρὸν ἢ μέγα ἤκουσέ τις ὑμῶν ἐμοῦ περὶ τῶν τοιούτων διαλεγόμενον·*

Vós estais informados, ó homens, que as dificuldades maiores e mais excessivas são próprias dos homens, e, por causa disso, as provas (ἔλεγχοι) mais certas e mais persuasivas perante a justiça são aquelas em que os testemunhantes (οἱ συνειδότες) são constituídos por muitos (πολλοὶ) [homens] livres ou por [muitos] escravos (...) (Tradução nossa)¹⁴².

Nesse sentido, ao inquirir os presentes, quanto a algum dentre eles já o ter escutado discorrer sobre tais matérias, Sócrates invoca os próprios espectadores como testemunhas da veracidade de sua proposição¹⁴³. Nesse ínterim, uma vez que o público – isto é, as testemunhas – não se manifesta, Sócrates conclui a implausibilidade da acusação; pretendendo, inclusive, generalizar a favorabilidade dos testemunhos para quaisquer outros pontos de acusação que, porventura, lhe pesem: “E, a partir disso, sabereis que assim também [ocorre] com todas as coisas que a multidão (οἱ πολλοὶ)¹⁴⁴ diz sobre mim” (*Apologia*, 19d)¹⁴⁵. No mais, independentemente de toda discussão acerca do valor lógico da indução pretendida por Sócrates, importa-nos, para este momento, firmar o primeiro dos usos de uma argumentação jurídica realizado pelo filósofo no curso de sua defesa contra as mais antigas acusações. Até mesmo porque, como demonstraremos, a despeito de sua recusa (17b-18a), Sócrates utiliza com perícia o aparelhamento retórico próprio aos tribunais; como prova, passemos a um exemplo:

Ora, como o próprio Sócrates, em tom de reclamação, já havia anteriormente notado (18b; 18d), com exceção de Aristófanes, não lhe era possível saber – nem quantitativamente, nem qualitativamente (18c) – quem eram os seus acusadores mais antigos, de modo que o defensor era obrigado “a

¹⁴² ἐπίστασθε δέ, ὦ ἄνδρες, ὅτι αἱ ἀνάγκαι αὐταὶ ἰσχυρόταται καὶ μέγισταί εἰσι τῶν ἐν ἀνθρώποις, καὶ ἔλεγχοι ἐκ τούτων σαφέστατοι καὶ πιστότατοι περὶ τοῦ δικαίου, ὅπου εἶεν μὲν ἐλεύθεροι πολλοὶ οἱ συνειδότες, εἶεν δὲ δοῦλοι (...).

¹⁴³ Vale notar que, por se tratarem de homens livres, sua simples condição de cidadãos, assim como o juramento prestado, parece dispensar um recolhimento depoimental anteriormente à data do processo. Procedimento que, se dermos crédito a Sócrates, seria o único possível para o momento, visto que o mesmo alega não haver preparado um discurso de antemão, de modo que sua defesa ocorrerá de maneira improvisada e espontânea (*Apologia*, 17c-18a).

¹⁴⁵ Καὶ ἐκ τούτων γνῶσεσθε ὅτι τοιαῦτ' ἐστὶ καὶ τᾶλλα περὶ ἐμοῦ ἃ οἱ πολλοὶ λέγουσιν.

combater como que sombras, e examinar sem [ter] ninguém respondendo” (18d). Nesse quadro, em que Aristófanes representa o conjunto dos acusadores, se nos perguntássemos, junto com Sócrates, pela identidade de qualquer outro de seus acusadores, também nossa resposta se apresentaria sincronizada a do filósofo: “De fato, ocorre-me ter muitos acusadores (*πολλοὶ κατήγοροι*) junto de vós, já há muito tempo, e eles nada dizem verdadeiramente” (18b)¹⁴⁶. Em outros termos, na medida em que as acusações mais antigas se constituem como calúnias, como boatos correntes na *πόλις*, a identidade dos acusadores mais antigos se dissolve no interior dos “muitos junto de vós” (*πολλοὶ πρὸς ὑμᾶς*).

Ora, da mesma maneira, perante a defesa apresentada contra esse ponto da acusação, se nos perguntarmos pela identidade dos testemunhos arrolados pelo filósofo, logo perceberemos que a identidade dos mesmos também se dissolve no interior da generalidade dos “muitos dentre vós” (*ὑμῶν τοὺς πολλοὺς*).

Assim, ao contrapor o testemunho de muitos dentre os presentes com as acusações também advindas de muitos dentre eles, Sócrates parece desejar infirmar a acusação por meio da autocontradição de seu litigante, visto que o efeito final de seu discurso equivaleria a um paradoxo no qual o mesmo sujeito (*οἱ πολλοί*) reconhece e, ao mesmo tempo não reconhece os termos da acusação. Por conta de semelhante processo, parece-nos que o recurso dos testemunhos foi utilizado com extrema maestria pelo filósofo; uso que, inclusive, nos parece revelar um conhecimento de causa muito mais profundo do que a espontaneidade por ele alegada como norma de seu discurso (17c-18a).

Seja como for, na seqüência de seu discurso de defesa (19d-20c), agora referente ao ponto da acusação que o toma por um sofista, utilizará o filósofo de sua tão aclamada ironia para evidenciar alguns aspectos de distinção entre o seu procedimento de atuação e o daqueles por ele considerados como pseudo-sábios. Nesse sentido, a primeira nota distintiva a ser ressaltada recairá, justamente,

¹⁴⁶ *ἔμοῦ γὰρ πολλοὶ κατήγοροι γεγόνασι πρὸς ὑμᾶς καὶ πάλαι πολλὰ ἤδη ἔτη καὶ οὐδὲν ἀληθὲς λέγοντες (...)*

sobre a prática – largamente difundida entre os chamados sofistas – de se cobrar honorários pelos ensinamentos ministrados; ensinamentos esses que, vale ressaltar, manteriam a pretensão de tornarem melhores os que a eles se dedicassem. Ironicamente, Sócrates diz achar bonito (*δοκεῖ καλόν*) o procedimento de homens como Górgias, Pródicos e Hípias. Admira-lhe, sobretudo, a capacidade dos mesmos em deslocarem-se de cidade em cidade, persuadirem os jovens a freqüentá-los sob pagamento – mesmo sob a implicação de abandono do aprendizado gratuito com seus melhores conterrâneos – e, acima de tudo, serem capazes de obter reconhecimento (*χάριν*) 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 cidadãos desejarem – a freqüentar-los¹⁴⁷; negligenciando as companhias daqueles (isto é, dos seus concidadãos), concedendo dinheiro e ficando agradecido (*Apologia*, 19e-20a)¹⁴⁸.

¹⁴⁷ No *Protágoras* (316 c-d), o sofista, homônimo ao diálogo, não apenas confirma tal passagem como alerta sobre os perigos de tal prática; visto que o fato de um estrangeiro atrair a atenção dos jovens, incitando-os a abandonar a companhia dos seus, não é visto com bons olhos pelos concidadãos do jovem, suscitando, por conseguinte, toda uma gama de ódio e indisposição contra os sofistas.

¹⁴⁸ Ἐπεὶ καὶ τοῦτό γέ μοι δοκεῖ καλὸν εἶναι, εἴ τις οἴος τ' εἴη παιδεύειν ἀνθρώπους, ὥσπερ Γοργίας τε ὁ Λεοντίνος καὶ Πρόδικος ὁ Κεῖος καὶ Ἱπίας ὁ Ἡλείος. Τούτων γὰρ ἕκαστος, ὃ ἄνδρες, οἴος τ' ἐστίν, ἰὼν εἰς ἐκάστην τῶν πόλεων, τοὺς νέους, οἷς ἔξεστι τῶν ἐαυτῶν πολιτῶν προῖκα συνεῖναι φ' ἂν βούλωνται, τούτους πείθουσι τὰς ἐκείνων συνουσίας ἀπολιπόντας σφίσιν συνεῖναι χρήματα διδόντας καὶ χάριν προσειδέναι.

Sócrates relata, ainda, uma conversa que tivera com o rico Cálías¹⁴⁹, na qual o último recomendou-lhe Évemo de Paros¹⁵⁰ como alguém capaz de ensinar aos jovens a excelência apropriada tanto ao homem quanto ao cidadão, pelo preço de cinco minas¹⁵¹. 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*): “Sem dúvida, eu mesmo também [me] envaideceria e orgulharia se, por acaso, fosse conhecedor dessas coisas”¹⁵². (20c), embora, sobre elas, ele alegue nada conhecer.

No que tange a essa parte da defesa, vale notar que Sócrates não retoma a letra propriamente dita da argumentação. Nada há em seu discurso que aluda à prática, explicitamente apontada nas *Nuvens*, de tornar mais forte o discurso fraco (*τὸν ἥπτω λόγον κρείττω ποιῶν*). Estratégia, a nosso ver, muito bem acertada, uma vez que, perante a hipótese da pouca clareza do ateniense comum em

¹⁴⁹ 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 havia pagado pelos ensinamentos sofisticos. Prova de sua inserção nesse círculo intelectual pode ser encontrada em diferentes autores: Xenofonte, por exemplo, aloca a cena do *Banquete* em uma das residências de Cálías, localizada no Pireu; também a discussão do *Protágoras*, conforme imaginada por Platão, possivelmente, tem **locus** em outra de suas residências. Ademais, vale ressaltar que 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.

¹⁵⁰ Eveno de Paros é um personagem recorrente nos diálogos, embora considerado sobre várias perspectivas: no *Fédon* como um compositor de poemas (60c-d) e como um filósofo (61c); no *Fédro* como um retor (267a); e, nesta passagem da *Apologia* (20a-c), como um sofista.

¹⁵¹ 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.

¹⁵² ἐγὼ γοῦν καὶ αὐτὸς ἐκαλλυνόμεν τε καὶ ἡβρυνόμεν ἂν εἰ ἠπιστάμην τᾶντα·

relação à distinção entre as práticas da filosofia e da sofística¹⁵³, qualquer

¹⁵³ De fato, embora, hodiernamente, seja bastante nítida a linha que delimita a posição da filosofia frente à *φυσιολόγια* e a 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. Logo, era muito natural que os leitores da *Apologia* não hesitassem em tomar Sócrates como mais um expoente daquela classe de pensadores comicamente ridicularizada nas *Nuven*s. Um reflexo disso pode ser visualizado no esforço repetidamente despendido por Platão, no curso de vários diálogos – por exemplo, *Apologia* (**passim**), *Menon* (226a-231c), *Sofista* (217a-b), entre outros –, para demonstrar em que medida a prática da filosofia diferenciava-se da prática corrente entre outros pensadores do tempo. Todavia, para tornar mais seguro o estabelecimento de tal proposição, recorreremos à explanação do estudo que Guthrie (1990, vol. 3, p. 38-45) dedicou às mutações semânticas do termo: *σοφός*. Vejamos.

Segundo esse autor, o primeiro sentido assumido tanto pelo termo *σοφός* quanto pelo termo *σοφία* circunscrevia uma qualidade de âmbito espiritual ou intelectual. Em Homero, 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 habilidade do deus Apolo, para com a lira, conferira-lhe o atributo de *σοφός* nessa arte.

Posteriormente, a evolução semântica parece ter conduzido 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), 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”. Nesse ínterim, Píndaro (*Olímpicas*, II, 86) 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), a sabedoria não se identifica com a pluralidade do conhecimento, mas com sua utilidade.

Outra concepção assumida pelo termo aparece, pela vez primeira, em Eurípidés (*Bacantes*, v. 200), quando o mesmo adquirirá a conotação de “esperto”. Do mesmo modo, o verbo correlato *σοφίζεσθαι* (“praticar a *σοφία*”) – que em Hesíodo (*Os Trabalhos e os dias*) 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 (*Ístímic*as, v. 28), onde significava “poeta”.

Entretantes, conforme testemunha Diógenes Laertios (I, 12), 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), o qual elenca no rol de sofistas homens de distintas posições, entre eles: Pitágoras, Sólon e os fundadores dos cultos dionisíacos. Do mesmo modo, Aristóteles e Isócrates (fr. 5 ROSE; *Antídosis*, 235, 312) 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.

tentativa de argumentação, no sentido de demonstrar os princípios norteadores de sua metodologia, correria sério risco de ser tomada mais como evidência do que como contraditória da inculpação de tornar mais forte o discurso fraco. Outra via de defesa, também passível de semelhante risco, seria aquela que envolveria a discussão acerca da possibilidade de transmissão da virtude – como aparece, por exemplo, no *Protágoras* e no *Menon* –, embora tal discussão ressoe na ironia utilizada por Sócrates, não são seus pormenores que, no momento do tribunal, serão evidenciados.

Diferentemente daquelas que, poderíamos dizer, constituir-se-iam como defesas de cunho mais filosófico, Sócrates opta por um procedimento mais simplório de um ponto de vista argumentativo, porém, mais seguro de uma perspectiva persuasiva. Nesse sentido, ao tomar os praticantes pela prática, isto é, ao expor à luz dos jurados os executores de tais atividades, Sócrates deseja angariar elementos que lhe permitam desvincular a figura do filósofo, no caso presente a sua própria, de tal prática. Nesse ínterim, a ironia consiste em perceber que os caracteres dos sofistas elegidos não se assentam nos contornos de Sócrates, afinal nem sua alegada pobreza (*Apologia*, 36d; 37c; 38), nem seu alegado apreço pela permanência na cidade (*Apologia*, 37c-d), fariam jus ao exercício do magistério sofístico.

Já 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) 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. Suas qualidades resumiam-se em um termo de difícil tradução: **deinótes*** (...) Qualquer um que tivesse essa qualidade era naturalmente objeto de suspeitas para seus companheiros menos dotados (...)” ** (1990, p. 42-43).

* 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”.

** “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 (...)”.

No que tange ao recurso de defesa, está claro que, ao ensinar se posicionar como contraprova da acusação, Sócrates pretende demonstrar, por meio do recurso da verossimilhança, a falsidade das acusações. Estratégia que, mais uma vez, atende com maestria os protocolos de uma defesa jurídica.

No que diz respeito à acusação de impiedade, ou melhor, de não reconhecimento das divindades (*οὐδὲ θεοὺς νομίζειν*), Sócrates alinhará sua defesa (20c-24b) com a proposta de evidenciar aos ouvintes as origens dos boatos que correm contra ele¹⁵⁴. Nesse sentido, após apresentar uma questão de cunho não menos retórico¹⁵⁵, que diz respeito à sua ocupação¹⁵⁶, identifica o

¹⁵⁴ Note-se que, anteriormente (18d; 19c), Sócrates já havia indicado Aristófanes como origem das antigas acusações; de modo que, neste momento, tudo indica que ele esteja a se referir à origem da origem, isto é, aos móbais primeiros, pré-aristofâncios, que, posteriormente, viriam a ser publicizados na representação das *Nuvens*.

¹⁵⁵ 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 aceitar os termos propostos por Sócrates para a discussão, o filósofo 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).

¹⁵⁶ “Mas, ó Sócrates, qual é a tua atividade? De onde advêm essas calúnias [contra] ti? Pois, sem dúvida, se em nada te ocupasses para além da medida dos demais, então, não adviria tamanho rumor e falatório [a teu respeito]; exceto se a multidão estivesse a agir de maneira inadequada. Diz-nos, então, que coisa é, a fim de que nós não nos precipitemos a respeito de ti’ ” (*Apologia*, 20c-d)*.

* “ἀλλ’, ὦ Σώκρατες, τὸ σὸν τί ἐστὶ πρᾶγμα; πόθεν αἱ διαβολαὶ σοὶ αὐταὶ γεγόνασιν; οὐ γὰρ δήπου σοῦ γε οὐδὲν τῶν ἄλλων περιττότερον πραγματευομένου ἔπειτα τοσαύτη φήμη τε καὶ λόγος γέγονεν, εἰ μὴ τι ἔπραττες ἄλλοῖον ἢ οἱ πολλοί. Λέγε οὖν ἡμῖν τί ἐστίν, ἵνα μὴ ἡμεῖς περὶ σοῦ αὐτοσχεδιάζωμεν”.

filósofo que a procedência de tal reputação caluniosa lhe é advinda da desconfiança em face de seu hábito pouco fora do comum. Isto é, deve-se à prática de sua sabedoria, que distintamente do conhecimento da *φυσιολογία*¹⁵⁷, verifica-se no conhecimento humano (*ἀνθρωπίνη σοφία*).

Pois eu [Sócrates], ó homens atenienses, possuo esse renome por causa de certa sabedoria, e por nenhuma outra coisa. De que espécie, exatamente, é essa sabedoria? Aquela que é, provavelmente, uma sabedoria humana (*ἀνθρωπίνη σοφία*); 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 τῇ ἐμῇ λέγει*) (*Apologia*, 20d-e)¹⁵⁸.

Justamente neste momento, quando a necessidade da prova faz-se iminente, Sócrates utiliza-se de um expediente que, claramente, se pretende como instrumento de defesa contra a acusação de impiedade. Trata-se, na verdade, de um testemunho – nas suas palavras – altamente “digno de fé” (*ἀξιόχρεως*)¹⁵⁹, um

¹⁵⁷ 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 é nada de estranhar que os juizes se tenham enganado em seu julgamento” (*Memoráveis*, I, 1, 17) (Tradução de Ana Elias Pinheiro).

¹⁵⁸ *Ἐγὼ γάρ, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, δι’ οὐδὲν ἄλλ’ ἢ διὰ σοφίαν τινὰ τοῦτο τὸ ὄνομα ἔσχηκα. Ποίαν δὴ σοφίαν ταύτην; ἢπερ ἐστὶν ἴσως ἀνθρωπίνη σοφία *. Τῷ ὄντι γὰρ κινδυνεύω ταύτην εἶναι σοφός· οὗτοι δὲ τάχ’ ἄν, οὗς ἄρτι ἔλεγον, μείζω τινὰ ἢ κατ’ ἀνθρώπον σοφίαν σοφοὶ εἶεν, ἢ οὐκ ἔχω τί λέγω· οὐ γὰρ δὴ ἔγωγε αὐτὴν ἐπίσταμαι, ἀλλ’ ὅστις φησὶ ψεύδεται τε καὶ ἐπὶ διαβολῇ τῇ ἐμῇ λέγει.*

*Ainda Xenofonte (*Memoráveis*, I, 1, 12), no intento de distinguir o procedimento socrático daquele dos *φυσιολόγος*, atesta o caráter de sua sabedoria: “(...) procurava investigar, em primeiro lugar, se, achando-se já suficientemente sabedores dos assuntos humanos, resolviam dedicar-se aos celestes ou se, pondo de lado as coisas humanas e dedicando-se às divinas, achava estar a agir do modo mais conveniente” (Tradução de Ana Elias Pinheiro).

¹⁵⁹ 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

testemunho que, tecnicamente, apresentar-se-ia como incontestável na presente matéria, já que se trata do próprio deus Apolo: “Pois de minha parte, para [dizer], exatamente, qual e de que natureza é [essa] sabedoria, eu apresento-vos o testemunho do deus de Delfos¹⁶⁰” (20e). Do mesmo modo, a justificativa apresentada para tal recurso também se encontra arraigada na inserção de uma esfera religiosa, já que, conforme pretende seu autor, o princípio de sua atividade filosófica encontrar-se-ia intrinsecamente arraigada ao desejo divino; uma vez que o início da mesma somente ocorreu em razão de um estímulo dado pelo Oráculo de Delfos¹⁶¹. Conforme o relato, o oráculo haveria atestado a Querefonte¹⁶² ser

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, desculpar-me-íeis se eu falasse naquele dialeto e [daquela] maneira pela qual fui criado (...)” (*Apologia*, 17c-18a)*

* ἄλλ' ἀκούσεσθε εἰκῆ λεγόμενα τοῖς ἐπιτυχοῦσιν ὀνόμασιν· πιστεύω γὰρ δίκαια εἶναι ἃ λέγω καὶ μηδεὶς ὑμῶν προσδοκησάτω ἄλλως. Οὐδὲ γὰρ ἂν δήπου πρέποι, ὧ ἄνδρες, τῆδε τῆ ἡλικία ὡσπερ μειρακίῳ πλάττοντι λόγους εἰς ὑμᾶς εἰσιέναι. Καὶ μέντοι καὶ πάνν, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τοῦτο ὑμῶν δέομαι καὶ παρίεμαι· ἐὰν διὰ τῶν αὐτῶν λόγων ἀκούητέ μου ἀπολογουμένον δι' ὧν περ εἴωθα λέγειν καὶ ἐν ἀγορᾷ ἐπὶ τῶν τραπεζῶν, ἵνα ὑμῶν πολλοὶ ἀκηκόασι, καὶ ἄλλοθι, μήτε θαναμάξειν μήτε θορυβεῖν τούτου ἐνεκά. Ἔχει γὰρ οὕτως· νῦν ἐγὼ πρῶτον ἐπὶ δικαστήριον ἀναβέβηκα ἔτη γεγονῶς ἑβδομήκοντα· ἀτεχνῶς οὖν ξένως ἔχω τῆς ἐνθάδε λέξεως. Ὡσπερ οὖν ἂν, εἰ τῷ ὄντι ξένος ἐτύγχανον ὧν, συνεγιγνώσκετε δήπου ἂν μοι, εἰ ἐν ἐκείνῃ τῇ φωνῇ τε καὶ τῷ τρόπῳ ἔλεγον ἐν οἷσπερ ἐτεθράμμην (...)

¹⁶⁰ Τῆς γὰρ ἐμῆς, εἰ δὴ τίς ἐστὶν σοφία καὶ οἷα, μάρτυρα ὑμῖν παρέξομαι τὸν θεὸν τὸν ἐν Δελφοῖς.

¹⁶¹ 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. 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.

¹⁶² Querefonte, irmão de Querécates, é retratado na *Apologia* como um cidadão reconhecidamente distinto, amigo do povo e tenaz em seus procedimentos (21a). Sua aproximação com Sócrates também é atestada por Aristófanes, o qual, por diversas vezes o representa, ora como um sujeito de cor amarelenta (*As Vespas*, 1407-1410), ora como discípulo do Pensatório (*Nuvens*, 104; 144-164; 830; 1465-1467), ora como semelhante a um morcego (*As Aves*, 1564).

Sócrates o mais sábio (*σοφώτατον*) dentre os homens; e como não tinha o filósofo semelhante opinião¹⁶³, 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 sábias¹⁶⁴ – políticos, poetas e artífices – e, por conseguinte, 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)¹⁶⁵.

Destarte, aqueles por ele “refutados”, muitas vezes, voltavam-se, odiosamente, não contra si mesmos, mas contra o examinador, dirigindo-lhe toda uma gama de animosidades. Logo, muitas inimizades, das mais ásperas e das mais opressivas, que originaram muitas daquelas calúnias, devem-se a essa investigação de procedência divina.

Não restam dúvidas de que, na passagem de 20c-23a, referente ao oráculo de Delfos, Platão pretende vincular o procedimento filosófico de Sócrates à resposta do oráculo, para tanto, basta notar que o procedimento investigativo do

¹⁶³ “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)*.

* “Τί ποτε λέγει ὁ θεός καὶ τί ποτε αἰνίττεται; ἐγὼ γὰρ δὴ οὔτε μεγα οὔτε μικρὸν σύνοιδα ἐμαντῶ σογὸς ὦν· τί οὖν ποτε λέγει φάσκων ἐμὲ σοφώτατον εἶναι;”

¹⁶⁴ Como meio para, literalmente, refutar o oráculo (*ἐλένξων τὸ μαντεῖον*).

¹⁶⁵ “Κινδυνεύει μὲν γὰρ ἡμῶν οὐδέτερος οὐδὲν καλὸν κάγαθὸν εἰδέναι· ἀλλ’ οὔτος μὲν οἶεται τι εἰδέναι οὐκ εἰδώς· ἐγὼ δέ, ὡσπερ οὖν οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἶομαι. Ἐοικα γοῦν τούτου γε μικρῶ τι, αὐτῶ τούτῳ σοφώτερος εἶναι, ὅτι ἂ μὴ οἶδα οὐδὲ οἶομαι εἰδέναι”.

mesmo inicia-se posteriormente ao oráculo e, a princípio, consiste exclusivamente na tentativa de refutar a resposta do deus.

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, à sua resposta, que: “esse aí é mais sábio do que eu, embora tu tenhas me declarado [o mais sábio]” (*Apologia*, 21b-c)¹⁶⁶.

Não obstante tal propósito, a autocontradição flagrante do episódio nos permite não apenas reconhecer sua artificialidade, como aponta para algumas possíveis razões no que diz respeito à sua incorporação na obra.

Ora, de acordo com o relato, o oráculo constitui-se como uma espécie de “marco zero” no que tange às investigações e ao procedimento filosófico de Sócrates. De fato, não fosse a resposta dada a Querefonte e, tal como consta, parece-nos que Sócrates nunca haveria empreendido sua atividade de exame. Além disso, o relato nos leva a entender que o filósofo, antes da consulta de Querefonte, nunca havia se voltado ao questionamento de quem quer que fosse. Nesse escopo, sem qualquer manifestação de influência anterior, sua prática de exame aparece como que espontaneamente, logo após a consulta ao oráculo.

De fato, como nos aponta Dorion (1990), a inverossimilhança dramática de tal episódio reside no fato de que o renome gozado por Sócrates – ao menos perante os diálogos – repousa, exclusivamente, na prática por ele preconizada, isto é, na sua atividade filosófica. Assim sendo, se não há indicação de outro móbil que confira algum renome ao personagem, nada justificaria a questão levada por seu companheiro ao oráculo. Em outros termos, se o filósofo Sócrates somente se constitui após o oráculo, qual motivo haveria levado Querefonte a interpelar a Pítia quanto a ser Sócrates, dentre todos os homens, o mais sábio (*σοφώτατος*)?

Outro ponto que parece indicar a artificialidade do episódio repousa na alegada independência do método de exame (*ἔλεγχος*) praticado por Sócrates.

¹⁶⁶ ἔπειτα μόγις πάνυ ἐπὶ ζήτησιν αὐτοῦ τοιαύτην τινὰ ἐτραπόμην. Ἦλθον ἐπὶ τινὰ τῶν δοκούντων σοφῶν εἶναι. ὥς ἐνταῦθα εἶπερ που, ἐλέγξων τὸ μαντεῖον καὶ ἀποφανῶν τῷ χρησμῷ ὅτι· “Οὐτοσί ἐμοῦ σοφώτερός ἐστι, σὺ δ’ ἐμὲ ἔφησθα.

Ora, apesar da sugestão de auto-independência atribuída ao mesmo – aos moldes do “Procurei a mim mesmo” (Ἐδιξήσαμην ἐμεωυτόν) de Heráclito –, a sofisticação lógica a ele inerente¹⁶⁷, assim como as similitudes com outros procedimentos de seu tempo¹⁶⁸, colocam em xeque semelhante nota. Como atesta Dorion:

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 (...) ¹⁶⁹(1990, p. 334);

Assim sendo, uma vez aceita a artificialidade dramática do episódio do oráculo, resta-nos apontar o possível motivo para a inserção do mesmo no discurso de defesa apresentado por Sócrates.

Conforme pretende Dorion, na argumentação que segue a passagem acima citada, o episódio do oráculo constituiria uma estratégia, elaborada por Platão, para mascarar as origens do método do *ἔλεγχος* praticado pelo Sócrates dos diálogos aporéticos. Ainda segundo esse comentador, na medida em que tal

¹⁶⁷ A total compreensão dessa passagem depende de uma exposição mais detalhada do *ἔλεγχος*, a qual será explicitada pouco adiante, ainda neste mesmo capítulo.

¹⁶⁸ A discussão a respeito das influências do *ἔλεγχος* é ampla. As sugestões apresentadas vão desde os pré-socráticos – corroborando o testemunho aristotélico que atribuí a Zenão a invenção do método dialético –, perpassando pelo uso sofisticado até a prática dos tribunais atenienses. Todavia, uma vez que nos falta competência para tratar da mesma, limitar-nos-emos a apontar uma única ocorrência, a título de exemplo, para que a afirmativa de similitude entre o método do *ἔλεγχος* e outros usos do tempo não fique completamente desprovida de provas. Trata-se de uma passagem das *Eumênides* de Ésquilo (v.433 **et seq.**) em que o Corifeu – composto pelas Erínias – é indicado para examinar (*ἐξέλεγγε*) os argumentos de Orestes no tribunal. Dada a extensão da passagem, limitar-nos-emos a apresentar o que assevera Jaa Torrano na introdução de sua tradução da peça (p. 42): “Ainda que inusitado e inesperado no tribunal, esse método interrogativo praticado pelas Erínias inegavelmente lembra o método de que Sócrates, segundo Platão, não desdenhou nem mesmo quando fez sua defesa no tribunal. Não menos que reduzir o adversário ao silêncio, o método interrogativo busca estabelecer os termos em que estão de acordo o mestre condutor do diálogo e o discípulo interrogado”.

¹⁶⁹ “L’episode 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”.

método far-se-ia originário da prática jurídica ateniense¹⁷⁰, haveria uma intenção do autor dos diálogos em camuflar semelhante dívida e, a seguir, apresentar uma origem totalmente inata para o método filosófico.

Ora, embora, como veremos¹⁷¹, a hipótese de vinculação entre o método do *ἔλεγχος* e a prática dos tribunais tenha sido muito bem argumentada por Dorion, sua explicação para o episódio do oráculo não nos parece completamente necessária. Não, bem entendido, por inverossimilhança da própria hipótese. Pois, de fato, não nos parece haver maiores empecilhos no argumento que atribui ao autor dos diálogos semelhantes propósitos; aliás, nos parece, realmente, bem plausível que Platão, no intuito de desvincular a imagem do filósofo daquela dos oradores de seu tempo, possa ter se utilizado de semelhante recurso para a construção do personagem Sócrates. Não obstante, de nossa concordância com a validade do presente juízo não se segue a aceitação do mesmo como explicação para o episódio do oráculo. Quanto ao último ponto, somos de opinião que a assertiva de manipulação da origem do *ἔλεγχος* não se presta como explicação para o episódio do oráculo, principalmente, pela falta de contextualização que a mesma apresenta em relação ao curso da obra.

Não obstante, antes de passarmos à nossa própria hipótese, em primeiro lugar, cabe-nos estabelecer alguns critérios a esse respeito. Principalmente porque ao infirmamos um argumento utilizando como justificativa sua ausência de contextualização dramática, nosso próprio argumento pode parecer demasiadamente vago, impreciso e, ele próprio, descontextualizado das análises filosóficas. Assim sendo, na tentativa de contornamos esse efeito, exporemos os supostos critérios que nos parecem, senão decisivos, ao menos suficientes para denotar maior precisão conceitual à infirmação da hipótese de manipulação da origem do *ἔλεγχος* e, ao mesmo tempo, maior precisão conceitual à afirmação de nossa própria hipótese. Passemos aos fatos.

São eles em número de dois. Em primeira instância, acreditamos ser preciso levar em conta as circunstâncias em que o episódio evidencia-se. No caso

¹⁷⁰ **Vide** o subcapítulo 2.1.2.1.

¹⁷¹ Novamente, **Vide** o subcapítulo 2.1.2.1.

do oráculo, como o mesmo se dá durante o discurso de defesa apresentado por Sócrates; logo, nada mais natural do que concluirmos que semelhante relato comporta, em alguma medida, um projeto de persuasão, de apologia ou mesmo de contraposição frente a um determinado juízo exposto na acusação. Dado o conhecimento de tais circunstâncias, a questão que se segue, não menos naturalmente, diz respeito ao ponto exato da acusação. No caso do episódio do oráculo, como o mesmo se dá em face de uma acusação de impiedade ou, pelo menos, de não reconhecimento das divindades; logo, é bem provável que tal relato circunscreva-se, em alguma medida, na esfera da heterogênea religião grega.

Assim sendo, uma vez que a explicação do episódio do oráculo como uma estratégia para ocultação da origem jurídica do *ἔλεγχος* não atende a nenhum dos critérios acima, a mesma parece-nos demasiadamente artificial para os propósitos por ela almejados. **A contrario sensu**, o presente texto inclina-se para uma hipótese explicativa bem menos artificial – e, de fato, bem mais óbvia –, mas que possui a vantagem de se encontrar plenamente inserida no contexto do episódio do oráculo de Delfos. Trata-se da simples constatação de que, com o episódio do oráculo, Platão não desejaria nada mais do que promover uma fundamentação divina para o procedimento socrático, no intuito de infirmar a acusação de impiedade pela explicitação do absurdo resultante. Absurdo que se apresentaria nos seguintes termos: se a prática de Sócrates – móbil de sua acusação – possui origem na e a partir da vontade divina, logo, é absurdo considerá-lo ateu ou impiedoso em face das divindades; portanto, Sócrates é inocente¹⁷².

¹⁷² Faz-se interessante perceber que, para proceder à referida argumentação, Platão vale-se de um expediente semelhante àquele já utilizado quando da defesa apresentada para a acusação de *φυσιολόγια* (19c-d). Nos dois casos a ação da defesa, longe de atuar exclusivamente pela esfera discursiva, opera também no âmbito da constituição do próprio corpo testemunhal. No primeiro caso, ao avultar os próprios testemunhos como acusadores (*οἱ πολλοί*), pretende Sócrates infirmar a acusação pela autocontradição da mesma; no caso presente, ao elencar como testemunho justamente um representante daquilo que lhe é imputado negar, do mesmo modo pretende a defesa atuar pela contradição empírica da mesma. Por fim, vale notar que expediente semelhante, todavia, operado por outro recurso argumentativo, ocorrerá no momento da defesa do mesmo ponto das acusações mais recentes (27b-28b).

Por fim, vale notar, a título de confirmação da hipótese, que todo o relato do oráculo é apresentado como oriundo do testemunho do deus de Delfos (*μάρτυρα τὸν θεὸν τὸν ἐν Δελφοῖς*) – o qual, em tese, fora recolhido por Querefonte; não obstante, devido à impossibilidade do último em estar presente, coube a Sócrates apresentá-lo, com a anuência de Querécates, irmão do relator. Embora já tenhamos tratado suficientemente do aspecto retórico e do valor persuasivo do recurso aos testemunhos, neste caso, vale destacar apenas a particularidade da apresentação de uma divindade como testemunha de causa¹⁷³ ¹⁷⁴. Recurso que, apesar de inusitado, já nos parece bem estabelecido no contexto da *Apologia*: pretende Platão vincular a atividade filosófica de Sócrates à esfera do sagrado, a fim de desvinculá-lo da acusação de impiedade. Intento que transparece não

¹⁷³ Em primeiro lugar, devemos alertar o leitor quanto ao nosso desinteresse pela averiguação da possibilidade histórica de tal evento. Não nos cabe, para o momento, analisar a extensão e os limites da crença no interior da religião grega. Até porque, conforme os pressupostos metodológicos assumidos, nossa análise não parte da perspectiva de que a *Apologia* constitua um relato fidedigno da defesa de Sócrates; mas, sim, que ela seja a expressão de um gênero literário – *λόγοι σωκρατικοί* –, largamente difundido e atestadamente marcado pela liberdade de composição. Por causa disso, a investigação sobre as razões para tal recurso coaduna muito mais com nossos interesses.

¹⁷⁴ No interior da literatura grega, não obstante, não é a primeira vez que um deus – especificamente Apolo – ocupa tal posição. Basta, para tanto, recordarmos da última das três tragédias que Ésquilo dedica ao mito de Orestes: as *Eumênides*. Nessa peça, representada pela vez primeira em 458 a.C., a deusa Atena é conclamada a julgar o crime cometido por Orestes e, assim, dar cabo da contenda estabelecida entre as Erínias e o deus Apolo em relação ao destino do herói. Nesse sentido, para estabelecimento da justiça divina, cabe à deusa Atena fundar o tribunal do Aerópago e, na função de Arconte, proceder ao julgamento. Justamente neste contexto o deus Apolo aparece, pela primeira vez na literatura grega, como testemunho (*μαρτυρήσας*) de defesa; nas palavras do deus (v. 575-581):

“Vim para ser testemunha (*μαρτυρήσων*): ele [Orestes] por lei
é suplicante e hóspede em meu palácio,
a purificação eu lhe fiz do massacre.
Vim para defender, sou responsável
Pelo massacre de sua mãe”
(Tradução de Jaa Torrano).

Evidentemente, mesmo sob o pressuposto de ser a *Apologia* um texto com ampla liberdade de ficção, a distância que a separa das *Eumênides* é ainda muito grande. Por outro lado, é inegável a existência de uma série de paralelismos entre ambas as obras, por exemplo: a representação de um julgamento; as acusações de ordem religiosa; a responsabilidade do deus Apolo em face das atividades geradoras do processo; o testemunho de defesa do deus Apolo; o procedimento de pergunta e resposta aplicado pelas Erínias e por Sócrates; e a preleção dos dois últimos pelas curtas falas.

apenas no episódio do oráculo, como em toda narração subsequente: seja na descrição de sua atividade, seja na conclusão resultante da mesma.

(...) procuro e interrogo, de acordo com o deus (*κατὰ τὸν θεὸν*), os que sendo cidadãos ou sendo estrangeiros eu de algum modo pressinto ser sábio; e quando não me parece, em auxílio ao deus (*τῷ θεῷ βοηθῶν*), eu mostro que não é sábio.

(...) mas, em extrema pobreza estou por conta do serviço do deus (*τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν*) (23b-c)¹⁷⁵.

Mas, é bem possível, ó homens, que o deus sendo um ser sábio, por meio daquele oráculo diga isto: que a sabedoria humana é pequena e não possui nenhum valor (23a)¹⁷⁶.

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 θεοῦ νομίζειν*) – parte o filósofo para a defesa em relação da última das quatro mais antigas acusações: a da corrupção da juventude.

Embora a estratégia de defesa verifique-se a partir do mesmo expediente, de demonstração da origem como causa explicativa e defensiva, o recurso jurídico agora utilizado será, novamente, aquele da verossimilhança. Consoante Sócrates, a alegação de que ele ensina as matérias supracitadas aos outros (*ἄλλους ταῦτα ταῦτα διδάσκων*) provém da somatória das atitudes dos que com ele convivem com o exaspero daqueles que não reconhecem a própria ignorância. Ainda conforme o relato, por um lado, 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, põem-se a imitá-lo, descobrindo desse modo muitos homens “(...) presumindo saber algo, mas, pouco ou nada sabendo”

¹⁷⁵ (...) *ξετῶ καὶ ἐρευνῶ κατὰ τὸν θεὸν καὶ τῶν ἀστῶν καὶ ξένων ἂν τινα οἴωμαι σοφὸν εἶναι· καὶ ἐπειδάν μοι μὴ δοκῆ, τῷ θεῷ βοηθῶν ἐνδείκνυμαι ὅτι οὐκ ἔστι σοφός. (...) ἀλλ' ἐν πενίᾳ μυρία εἰμὶ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν*

¹⁷⁶ *τὸ δὲ κινδυνεύει, ὃ ἄνδρες, τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι, καὶ ἐν τῷ χρησμῷ τούτῳ τοῦτο λέγειν, ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶν καὶ οὐδενός.*

(23c)¹⁷⁷; por outro lado, muitos dos refutados, mesmo apanhados em flagrante contradição, se recusam a admitir a própria ignorância; logo, 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 certo Sócrates, o mais abominável [dos homens], e ele corrompe a juventude” (23c-d)¹⁷⁸. Todavia, uma vez interrogadas sobre o modo e a matéria de corrupção, por não saberem o que responder, recorrem, justamente, às calúnias anteriormente analisadas e utilizadas contra todo filósofo.

Como se percebe, Sócrates utiliza-se mais uma vez do recurso à verossimilhança e, desta feita, aduz uma prova (*τεκμήριον*) deveras convincente: “Na verdade, sei que, pelo mesmo [motivo], me torno um pouco mais odiado por aqueles, o que prova (*τεκμήριον*) que falo verdadeiramente, que são essas as minhas acusações e que são essas as suas causas” (24a-b)¹⁷⁹.

Ora, na medida em que os antigos acusadores identificam-se com muitos dos presentes – *πολλοὶ πρὸς ὑμᾶς*, como anteriormente verificado –, ao demonstrar que as acusações levadas a cabo contra ele são oriundas da ignorância de seus próprios acusadores – os quais “não estão dispostos a dizer a verdade, que eles claramente alegam possuir um saber, sem nada saber” (23d-e)¹⁸⁰ –, Sócrates, diretamente, atinge muitos (*πολλοί*) dos próprios jurados e

¹⁷⁷ A frase completa seria: “E, depois, presumo [que] encontraram uma vasta gama de homens presumindo saber algo, mas, pouco ou nada sabendo” *

* *κάπειτα, οἶμαι, εὐρίσκουσι πολλὴν ἀφθονίαν οἰομένων μὲν εἰδέναι τι ἀνθρώπων, εἰδόντων δὲ ὀλίγα ἢ οὐδέν.*

¹⁷⁸ (...) *λέγουσιν ὡς Σωκράτης τίς ἐστι μαρώτατος καὶ διαφθείρει τοὺς νέους.*

¹⁷⁹ *Καίτοι οἶδα σχεδὸν ὅτι αὐτοῖς τούτοις ἀπεχθάνομαι, ὃ καὶ τεκμήριον ὅτι ἀληθῆ λέγω καὶ ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ διαβολὴ ἢ ἐμὴ καὶ τα αἷτια ταῦτά ἐστιν.*

¹⁸⁰ *τὰ γὰρ ἀληθῆ οἶομαι οὐκ ἂν ἐθέλοιεν λέγειν, ὅτι κατάδηλοι γίνονται προσποιούμενοι μὲν εἰδέναι, εἰδότες δὲ οὐδέν.* A frase completa seria: “Pois, eu imagino que não estão dispostos a dizer a verdade, que eles claramente alegam possuir um saber, sem nada saber”.

espectadores de seu processo. Razão pela qual, no momento de sua defesa, ele se tornava ainda mais odiado, ao passo que seu discurso ainda mais verossímil.

2.1.2. A defesa filosófica:

Como já observado, o discurso de defesa apresentado por Sócrates na *Apologia* vale-se de duas estratégias recursivas bem distintas: o uso do testemunho e da verossimilhança, por um lado; e o uso do método dialético, por outro. Como também já aludido, o primeiro desses recursos, que se constitui como o melhor meio para uma defesa jurídica, foi largamente utilizado frente às mais antigas acusações; ao passo que, doravante, frente às acusações de Meleto, o discurso de Sócrates pautar-se-á exclusivamente pelo método dialético, o qual, digamos de passagem, constitui o único meio para a promoção de uma defesa filosófica.

Quanto aos motivos que levam Sócrates a operar semelhante divisão em seu discurso de defesa e quais as implicações decorrem de semelhante plano, é o que evidenciaremos ao leitor tão logo findemos o exame das acusações mais recentes.

2.1.2.1. O método dialético: o “ἐλεγχος”

Como se sabe, o método dialético comporta mais de um sentido nos diálogos platônicos, seja no que tange à sua estruturação formal, seja no que diz respeito aos alcances de sua investigação. Não obstante, apesar das idiossincrasias próprias a cada um de seus modelos, ainda assim podemos delimitar alguns traços comuns a todas as apresentações do método dialético:

trata-se do procedimento por excelência por meio do qual o filósofo¹⁸¹ busca alcançar o conhecimento da verdade¹⁸²; sua execução, na medida em que depende do diálogo entre dois interlocutores, efetiva-se por meio de curtos discursos (*βραχυλογία*), em detrimento das longas proferições oratórias (*μακρολογία*)¹⁸³; 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 análise¹⁸⁴; e, por fim, os discursos devem visar o estabelecimento do comum acordo (*ὁμολογία*) entre os interlocutores, isto é, devem permitir que a tese sustentada por ambos não se faça contraditória e possa, enfim, ser admitida como a verdade sobre o assunto investigado.

Apesar das referidas similitudes, faz-se necessário ressaltar que a natureza geral de todas elas não nos permitiria avançar na compreensão pontual de

¹⁸¹ Vale observar que Aristóteles (*Tópicos*, **passim**) desvinculará o desenvolvimento da investigação filosófica ou científica do método dialético; o qual, por sua vez, será substituído pelo procedimento apodictico.

¹⁸² Todavia, é preciso notar que a própria concepção de verdade assume diferentes concepções nos diálogos; por exemplo, a busca pela verdade que se encerra na análise do autoconhecimento não equivale àquela que almeja a busca pelo conhecimento das formas.

¹⁸³ Sobre essa condição para o debate dialético, algo interessante ocorre no *Górgias*. Pois, embora Sócrates estabeleça a brevidade das respostas como uma das regras a ser observada na discussão (449b), será ele próprio quem, por trinta e cinco vezes* – conforme cataloga Benoit (2004, v. II, p. 70) – romperá com a clausula estabelecida. Não, é verdade, sem justificção de sua conduta; por exemplo, neste diálogo com Pólo (445e-446a): “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 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 utilizados, os longos discursos não oferecem perigo ao diálogo filosófico – embora, a preferência pelos discursos breves ainda se manifeste soberana.

* 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.

¹⁸⁴ Sobre esse ponto, lembremos do pedido de Sócrates para que Protágoras mantenha as odes e os poemas à parte do diálogo (*Protágoras*, 47b-c).

nenhum diálogo; nesse sentido, se operássemos uma ordenação inversa, talvez a lista das diferenças formais e estruturais entre os distintos procedimentos dialéticos se fizesse bem mais extensa. Por tal razão, visto a amplitude do tema e a necessidade de especificação do método dialético para o curso da análise, nesta tese, teremos em conta apenas os aspectos dialéticos concernentes ao procedimento aplicado na *Apologia* e, por extensão, no *Eutífron* –, a saber: o *ἔλεγχος*.

Como se pode perceber, o mesmo termo utilizado, anteriormente, para designar a prova (*ἔλεγχος*) resultante de um processo jurídico foi, agora, utilizado para caracterizar um dos métodos dialéticos presentes no **corpus platonicum**. Tal acontece porque as mutações etimológicas assumidas pelo termo, desde sua primeira aparição em Homero até seu uso nos diálogos platônicos, foram demasiadamente significativas no interior da língua grega. Por tal razão, para evitarmos que a polissemia de significados venha ocasionar ulteriores dificuldades, faz-se de bom tom apresentar, em linhas gerais, uma análise dos distintos significados assumidos por *ἔλεγχος*. Para tanto, valer-nos-emos da instrutiva pesquisa de Dorion (1990) acerca do termo.

Segundo esse autor, antes de assumir, com Platão, o sentido técnico de um método filosófico, o termo “*ἔλεγχος*” comportou, pelos menos, três outros significados relevantes. Vejamo-los¹⁸⁵.

¹⁸⁵ Para o estabelecimento de seu quadro etimológico do termo “*ἔλεγχος*”, Dorion utilizou-se de duas propostas anteriores, a saber: a de Chantraine – *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris, Klincksiek, 1968-80 – e a de Lesher – *Parmenides’ Critique of Thinking. The “poluderis elenchos” of Fragment 7*. in OSAP, 1984 (2), p. 1-30.

De acordo com Chantraine, o termo “*ἔλεγχος*” comportaria dois importantes significados, a saber: o de vergonha, em Homero; e o de refutação, no “vocabulário iônico-ático” – o qual comportaria o sentido expresso por 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? E, ainda, o que, explicitamente, dever-se-ia entender por “iônico-ático”?

Lesher, por sua vez, submeteu o termo “*ἔλεγχος*” à nova análise e propôs um quadro melhorado; já que, como crítico de Chantraine, ele próprio desejava apontar maiores detalhes na evolução semântica que separa o uso feito por Homero daquele encontrado em Platão. Nesse intuito, para além do sentido de “vergonha”, em Homero, propõe o comentador dois outros

O primeiro sentido de “ἔλεγχος” seria aquele atestado pelo uso homérico¹⁸⁶ e que denotaria um estado de sentimento semelhante ao expresso pelo substantivo “vergonha”. Nesse caso, o substantivo “τὸ ἔλεγχος” seria usado para designar o fracasso oriundo de uma determinada situação em que relações de conflito ou de rivalidade estivessem envolvidas; em outras palavras, o termo designaria o estado resultante do malogro em algum episódio em que fosse necessária a demonstração de um valor oposto, como, por exemplo, o fracasso em um combate ou em uma competição esportiva¹⁸⁷. Acrescenta ainda Dorion que, com tal significado, o substantivo conotaria uma dimensão própria à esfera da revelação, na medida em que tal vergonha adviria do fracasso em um episódio que exigia a exibição de uma manifestação contrária a seu desfecho, ou seja, a vergonha haveria sido revelada.

A próxima transformação semântica do termo, segundo Dorion, teria **locus** nos poemas de Píndaro. Embora este autor ainda conserve a significação homérica de “vergonha” para “τὸ ἔλεγχος” e, ainda, introduza o verbo “ἐλέφω” com o sentido de “provocar vergonha a”; uma nova acepção para o termo aparece em seus poemas, a saber: o sentido de “teste”, de “prova”, ou seja, daquilo que revela a verdadeira natureza ou valor de uma pessoa. Nesse escopo, Píndaro não apenas utiliza-se do substantivo “ὁ ἔλεγχος” para denotar a prova, o teste, como também introduz o verbo correlato “ἐξελέγω” na acepção de testar, provar (a verdadeira natureza de uma coisa). Nessa perspectiva, não se faz de difícil percepção o liame que une ambas as 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

significados: “teste”, “prova”, em Píndaro; e o de “refutação” em Heródoto – a partir do qual derivaria o uso platônico.

Dorion, por sua vez, endereçará a Leshner 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.

¹⁸⁷ Por motivos de economia, não apresentaremos os exemplos apontados pelo autor do artigo para cada um dos significados atribuídos ao termo.

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.

Conforme Dorion, após Píndaro, a próxima transformação significativa do termo toma lugar entre os poetas trágicos. Nesses autores, além do sentido precedente de “teste”, “prova” (reveladora da verdadeira natureza das coisas); aparece também o verbo “ἐξελέγω” 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 outro. Neste ponto, ressalta o autor que, embora, por vezes, o verbo pareça denotar o sentido de “interrogar”, é preciso perceber que se trata de um sentido preciso de interrogação:

(...) 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)¹⁸⁸.

Por outro lado, salienta o comentador que esse uso de “ἐξελέγω” não comportaria a tradução expressa pelo verbo “refutar”, como aparece em Platão, visto que o caráter lógico e neutro da concepção dos diálogos não comportaria a dimensão da vergonha, ao passo que, nos trágicos, a pessoa confundida, por ter sido desmascarada, é necessariamente humilhada (eis o liame deste uso com as concepções anteriores).

A próxima mudança etimológica do termo – e de seus derivados – aparece no uso feito pelos oradores do V e IV séculos a.C.¹⁸⁹: Lísias, Antífonte,

¹⁸⁸ “(...) 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”.

¹⁸⁹ Segundo o autor (1997, p. 318-319), no tocante às ocorrências do termo, há uma hegemonia na literatura jurídica, de maneira que entre Antífonte (487-427) e Demóstenes (385-322) o significado

Demóstenes, Isócrates, Esquino, etc. Nesse contexto do judiciário grego, “ἐλέγχω” designa: “provar”, “estabelecer uma demonstração”, “convencer alguém de”¹⁹⁰; enquanto o substantivo “ἔλεγχος” designa: “a prova” propriamente dita. Vale ressaltar que, nesse contexto, uma vez que o acusador busca provar a culpa do adversário, sua disposição apresenta-se semelhante àquela de quem deseja revelar a verdadeira natureza de outrem, o que, portanto, estabelece o liame deste uso dos termos com seu significado precedente.

Para além do judiciário, o próximo uso do termo será aquele encontrado nos diálogos platônicos, quando ἔλεγχος assumirá a conotação técnica própria a um método investigativo de exame, cuja finalidade identifica-se com a busca pelo conhecimento verdadeiro. Assim, nos moldes utilizados pelo Sócrates da *Apologia*, do *Eutífron* e, enfim, dos chamados diálogos aporéticos, o procedimento dialético do ἔλεγχος aparece como “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 (DORION1997, p. 30)¹⁹¹”.

Quanto à vinculação entre o uso do termo no judiciário e nos diálogos, eis a passagem que se constitui como o ponto nevrálgico da tese de Dorion, para quem a prática corrente dos tribunais – em sua utilização do “ἔλεγχος” – marca significativamente a dialética socrática, uma vez que, considera o autor, o método

de “ἔλεγχος” não apresenta variações – 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 bastante significativa.

¹⁹⁰ “ ‘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)*.

* “ ‘Convaincre’, dans ce cas bien précis, ne peut em effet, être considéré comme un synonyme de ‘persuader’! Si Y convainc X de meurtre, cela ne signifie pás, loin de lá, que Y est parvenu à faire admettre à X qu’il est un meurtrier. Cela signifie tout simplement que Y a établi que X est un meurtrier, et ce, peu importe que X le reconnaisse ou non”.

¹⁹¹ “L’*élegkhos* est le test, l’épreuve qui a pour but de verifier et de mettre en lumière si l’individu possède bien les qualités (morales ou intellectuelles) qu’il prétend posséder”.

filosófico efetiva-se através de uma “subversão do ἔλεγχος jurídico”. Logo, para demonstrar em que medida o procedimento de Sócrates desprende-se de semelhante prática, realiza o autor uma breve comparação entre ambos os procedimentos. Vejamos.

Como atesta 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, tal 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 mesmo 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 inerente ao método.

Todavia, em dois contextos, a princípio, tão díspares¹⁹², há de se perguntar: qual seria a referida dívida do ἔλεγχος presente nos diálogos para com aquele do tribunal? A resposta para tal questão, conforme sustenta Dorion, perpassa, novamente, pelas particularidades do judiciário grego.

Ora, conforme o legado textual dos oradores, sabe-se que não era comum no tribunal o debate direto entre as partes. Tal desuso se justificava pelo caráter de imprevisibilidade desse recurso, de modo que, a fim de se obter o ganho de causa, era mais seguro aos partícipes aterem-se aos discursos preparados pelos

¹⁹² Enquanto um se apresenta como prova, o outro como método; enquanto um se realiza mediante uma situação de oposição, o outro em uma situação de harmonia; enquanto um anseia convencer a terceiros, o outro anseia o mútuo acordo dos participantes; enquanto um almeja a persuasão, o outro almeja a verdade.

logógrafos. Por conta disso, a quase totalidade dos julgamentos deveria fixar sua estrutura formal na seguinte ordenação: leitura das acusações pelo magistrado, discurso de acusação, discurso de defesa e votação; no caso de um *ἀγὼν τιμητός*, como ocorrido com Sócrates, acrescia-se a estipulação das penalidades – pelos próprios envolvidos – e, por fim, nova votação. Estrutura que, como se pode perceber, prescindia qualquer necessidade do embate direto entre as partes. Não obstante, consoante o testemunho de Lísias¹⁹³, é nos dado saber sobre a permissibilidade do interrogatório entre as partes no interior do *ἀγών*¹⁹⁴; a esse recurso – muito pouco utilizado – dava-se o nome de “*ἐρώθησις*”.

Entretanto, embora a atestada existência do recurso da *ἐρώθησις*, é preciso notar que semelhante procedimento não constituía uma parte integrante do *ἔλεγχος* jurídico – tomado em sua acepção de prova que ratifica o ganho de uma causa. Ora, como se sabe, os meios de se obter uma prova (*ἔλεγχος*), no judiciário grego, eram condicionados aos recursos do testemunho e da verossimilhança¹⁹⁵; não havendo qualquer indicação de que o *ἔλεγχος* jurídico pudesse ser alcançado por meio da *ἐρώθησις*. Por tal razão, uma vez que o recurso à *ἐρώθησις* não se constituía como meio para provar a culpabilidade ou a inocência de alguém, esse procedimento fazia-se estranho ao *ἔλεγχος* jurídico.

¹⁹³ Lísias (XII 23-25; XIII 30 e XXII 5), Iseo (XI 4-6) e Demóstenes (XLVI 10).

¹⁹⁴ Inclusive, a parte interrogada era obrigada a dar resposta às questões que lhe eram dirigidas – como se depreende da *Apologia* 27b.

¹⁹⁵ Ambos esses recursos, há de se notar, faziam-se anteriores ao *ἀγών*, na medida em que a prova (*ἔλεγχος*) era obtida antes que se 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* **.

* Mesmo no caso da verossimilhança, há de se notar que os eventos balizadores da mesma se dão anteriormente ao processo, no sentido de que eles não são construídos no curso da argumentação – como, por exemplo, acontece no método dialético.

** Ao passo que o interrogatório entre as partes, isto é, a *ἐρώθησις* constituía-se como um recurso interno ao próprio processo e, assim, conforme enuncia Dorion, apresentava-se infecundo como meio de obtenção de uma prova.

Logo, consoante Dorion, a grande inovação realizada por Sócrates foi, justamente, a de conectar o *ἔλεγχος* à *ἐρώτησις*; de maneira a fazer da última o único meio de alcance do primeiro.

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)¹⁹⁶.

Nesse sentido, o termo “*ἔλεγχος*”, sem perder o sentido antigo de “prova reveladora do valor de um homem” (BRISSON, 1997, p. 72), assumiria, novamente, outra significação etimológica no curso da língua grega. Desta vez, em um sentido mais técnico, como um método filosófico cuja finalidade voltar-se-ia para a busca da verdade. Eis em que consistiria a dívida da filosofia para com o sistema judiciário¹⁹⁷.

¹⁹⁶ “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”.

¹⁹⁷ “A dívida da dialética para com o uso dos tribunais situar-se-ia, então, neste empréstimo da *ἐρώτησις*; por outro lado, sua profunda originalidade, além disso, terá consistido em fazer da *ἐρώτησις* o meio por excelência da produção de um **elenchos**” * (DORION, 1990, p. 340).

Neste ponto, após esse sobrevôo pela origem histórica do “*ἔλεγχος*”, não menos importante seria um breve exame da forma lógica e estrutural constituinte do método¹⁹⁸.

Como já estabelecido, entende-se por *ἔλεγχος* uma das acepções assumidas pelo procedimento dialético nos diálogos de Platão. Na maior parte dos casos em que esse método aparece, as circunstâncias, nas quais se revestem suas apresentações, fazem-se semelhantes: instala-se um determinado programa de busca no diálogo, o qual deverá ser levado a cabo pelos protagonistas; Sócrates, na maioria das vezes¹⁹⁹, toma as rédeas do percurso e submete os interlocutores a uma análise crítica de suas posições; tais posições, uma vez examinadas, possuem suas contradições reveladas; mediante isso, as posições dos interlocutores fazem-se sujeitas à reformulação ou mesmo a uma nova apresentação; novamente examinadas e contraditas o encontro queda com a aporia do tema proposto.

Embora seja essa a estrutura formal na qual o *ἔλεγχος* aparece no interior dos diálogos, é preciso observar que tal descrição, por conta de sua generalidade, poderia dar vazão a conclusões – a nosso ver – inapropriadas a respeito do método; por exemplo, aquela que confere à dialética uma função refutativa. Ora, não são poucos os comentadores que traduzem o termo “*ἔλεγχος*” por “refutação” e que, por conseguinte, entendem ser esse o *τέλος* do referido método; para ficarmos apenas com a escola francesa, eis o testemunho de três de seus distintos expoentes:

* “La dette de la dialectique envers l’usage des tribunaux se situerait donc dans CET emprunt de l’*ἐρώτησις*; sa profonde originalité aura par ailleurs consisté à faire le l’ *ἐρώτησις* le moyen par excellence de production d’un **elenchos**”.

¹⁹⁸ Muito contribuiu para essa análise lógica do método dialético os textos de Canto-Speber (1997) e de Vlastos (1997); esse último, sobretudo, para a definição do procedimento do *ἔλεγχος*.

¹⁹⁹ 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.

(...) como é notadamente o caso da refutação, o **elegkhos**, que consiste em tomar por hipótese os argumentos do interlocutor, depois deduzir as conseqüências até fazer aparecer uma contradição (BRISSON; PRADEAU, 1998, p.22)²⁰⁰.

Esses exames se apresentam sob uma forma bem precisa que se chama “refutação” (**elenchos**). Trata-se de um procedimento argumentativo que se desenrola no quadro de uma discussão dialética entre um questionador e um respondente. Para chegar a seu fim, que é refutar o respondente, isto é, demonstrar-lhe que ele defende propósitos contraditórios sobre o mesmo tema, o questionador (Sócrates) lhe submete, sob forma de perguntas, diversas proposições que se tornarão outras tantas premissas de seu raciocínio, se elas forem aceitas pelo respondente. Sócrates não pode refutar seu interlocutor, senão a partir das proposições que este lhe concedeu. Se decorre dessas proposições uma conclusão que está em contradição com a proposição inicial defendida pelo respondente, este é refutado e não tem outra escolha senão admitir sua derrota, visto que concordou com cada uma das etapas que conduziram à sua refutação (DORION, 2006, p. 46).

Como se pode verificar, constitui opinião corrente, entre os comentadores supracitados, que a finalidade última do método do *ἔλεγχος* é a obtenção da refutação do respondedor por parte do perguntador. Embora admitamos que tal conseqüência, a princípio, compreende todos os casos empíricos de aplicação do método no âmbito dos diálogos platônicos; ainda assim, pelas razões que abaixo apresentaremos, não nos parece que o procedimento do *ἔλεγχος* possa ser considerado um método refutativo, assim como não nos parece que o termo “*ἔλεγχος*” possa ser traduzido pelo substantivo “refutação”²⁰¹ no contexto da maior

²⁰⁰ “Comme c’est notamment le cas avec la réfutation, l’**elegkhos**, qui consiste à prendre pour hypothèses les arguments de l’interlocuteur, puis à en déduire les conséquences jusqu’ à faire apparaître une contradiction”.

²⁰¹ A atribuição de refutação ao método do *ἔλεγχος* remonta a Aristóteles, o qual dedicou todo um tratado, os *Tópicos*, à análise do silogismo dialético. Vale notar, todavia, que a descrição da prática dialética presente nos *Tópicos* nem sempre faz jus ao uso atestado por Platão nos diálogos. A título de exemplo, citemos alguns pontos:

Em primeiro lugar, nos *Tópicos*, a prática dialética inicia-se a partir de um “problema” pré-determinado, o qual, estruturalmente, consiste em uma questão que comporta duas – e apenas duas – respostas, das quais uma constitui a posição do perguntador e outra a do respondedor. Nenhum

parte dos diálogos platônicos em que ele aparece²⁰². Nesse ínterim, acreditamos que, para sermos mais condizentes com a representação filosófica de Platão, tanto o método quanto a tradução do termo a ele correspondente devem ser compreendidos a partir dos predicados inerentes ao termo “exame” e seus sinônimos; visto que, nos moldes dos diálogos platônicos, Sócrates parece menos

diálogo de Platão, não obstante, apresenta um problema nestes termos, em geral, a questão problema dos diálogos é apresentada sob a forma “τί ἐστὶ X?”, e a ela cabe uma polissemia de respostas a ser, livremente, apresentada pelo respondedor.

Ademais, no contexto supracitado, a descrição de Aristóteles pressupõe que ambos os partícipes da dialética – o perguntador e o respondedor – assumam-se enquanto opositores, os quais buscam, na vitória, a sobreposição argumentativa de um sobre o outro. Contrariamente, os diálogos de Platão não exigem que os interlocutores assumam uma disposição contraditória, além do que Sócrates atenta que a vitória consiste no comum acordo entre ambos os partícipes, o que evidenciaria o sucesso na busca pela verdade.

Segundo Aristóteles, anteriormente ao início de uma partida dialética, cabe aos participantes escolherem, além do problema a ser tratado, a posição a ser assumida por cada qual perante o problema escolhido, ademais, prevê-se que, uma vez terminada a partida, os papéis e as teses sustentadas possam ser trocados entre os participantes. No caso dos diálogos, porém, além de não haver tal estabelecimento prévio, visto que os problemas dialéticos surgem naturalmente – por vezes do interior das discussões mais ordinárias da vida cotidiana –, a posição de ambos os partícipes não é transmissível: Sócrates se declara ignorante e o interlocutor se declara versado em algum assunto, do qual possui uma opinião formada.

Uma das regras do embate dialético, conforme os *Tópicos*, exige que as respostas do interlocutor sejam **endoxáís**, isto é, que expressem a opinião de todos, ou da maioria, ou dos sábios – em sua maioria ou de seus mais ilustres expoentes. Em sentido contrário, Sócrates exige que o interlocutor responda de acordo com o que ele próprio pensa, destituindo o valor de toda envidência externa ao diálogo, de modo que as resposta do interlocutor não podem ser **endoxais**.

²⁰² Talvez, uma notável exceção possa ser encontrada, justamente, na aplicação do método na *Apologia*. De fato, antes de submeter Meleto a exame, Sócrates já se propõe a demonstrar (*ἐπιδειξαι*) a ignorância de seu interlocutor quanto ao assunto tratado: “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]. Que ele tem procedido assim [é o que] procurarei também demonstrar-vós (*ὄμῃν ἐπιδειξαι*)” (24c). Entretanto, neste caso em específico, talvez não se caracterize como **ad hoc** a observação de que essa passagem da *Apologia* constitui-se como um exemplo **sui generis** da aplicação do método. De fato, não se trata aqui da averiguação do valor de verdade a respeito de um conhecimento do qual Sócrates se faz ignorante; pelo contrário, neste caso, temos bons motivos para aceitar que o personagem Sócrates, na medida em que se faça sabedor de sua conduta, conhece, por antecedência, a falsidade das acusações e, por conseguinte, do discurso de Meleto. Assim, o intuito de seu procedimento, nesta passagem, parece atender muito mais às antigas concepções do *ἔλεγχος*, já que, ao que tudo indica, Sócrates planeja confundir Meleto, expor suas contradições aos juízes e, por conseguinte, revelar o que virá a ser sua vergonha.

Apesar disso, nenhum motivo sólido nos autoriza objetar que a finalidade do *ἔλεγχος*, mesmo neste caso, seja outra que não a busca pela verdade; já que, em última instância, se Sócrates conhece a verdade sobre o assunto, a refutação de Meleto conduz à verdade sobre os fatos.

desejar refutar do que examinar a consistência dos pressupostos conhecimentos de seus interlocutores. Vejamos.

Sócrates pretende que seu método investigativo aja no interesse do máximo bem do interlocutor (*Apologia*, 36c-d; *Eutidemo*, 295a; e *Górgias*, 458a-b), visto que, a partir dele, o último pode reconhecer não somente as medidas como também os limites do seu próprio conhecimento²⁰³. Postulado que se ancora em uma verdadeira inversão, operada pelo Sócrates dos diálogos, no que tange ao conceito corrente do saber; visto que, distintamente da polimatia expressa por muitos de seus contemporâneos (*Hípias Maior*, **passim**), o autoconhecimento, mesmo que expresso pelo reconhecimento da ignorância, apresenta-se como o saber humano de cunho mais elevado²⁰⁴ (*Apologia*, 21d). Assim, podemos dizer que o *ἔλεγχος* constitui o meio pelo qual o interlocutor se faz saber sobre o seu próprio saber, ou melhor, o meio pelo qual o interlocutor presta contas a si mesmo²⁰⁵ sobre aquilo que pretende saber.

Para que tal aconteça, notemos desde já, Sócrates apresenta uma única exigência para seu interlocutor: que as respostas por ele dadas expressem, precisamente, aquilo que ele mesmo – o interlocutor – acredita (*República I*, 349a-350e; *Crítion*, 49c). Tal exigência visa eliminar a possibilidade de que o interlocutor

²⁰³ Faz-se de bom grado observar que o método do *ἔλεγχος* encontra seus limites no exame do saber de seu interlocutor. Nesse sentido, uma vez reconhecida a ignorância do interlocutor, o recurso ao *ἔλεγχος* não permite ao mesmo avançar rumo à definição procurada. O que, não obstante, confere-lhe um valor inestimável, visto que o reconhecimento da ignorância se faz propedêutico para a busca da sabedoria.

²⁰⁴ Ao contrário, por exemplo, do fragmento 95 de Heráclito: “Mais vale ocultar sua ignorância (*ἀμαθίην*) [que expô-la]”. Tradução de Damião Berge.

²⁰⁵ Sobre este ponto, faz-se instrutiva uma fala de Nícias para Lisímaco no diálogo *Laques* (187e-188b); a despeito de sua extensão, citemos a passagem: “É que me parece desconhecer 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 sob nós próprios (Tradução de Francisco Oliveira).

venha a optar por respostas que se apresentem menos contraditórias à sua tese ou que, eventualmente, dificultem um argumento contrário à opinião por ele sustentada. Vale notar que o propósito de tal normativa é evitar que a discussão circunscreva-se no domínio dos *λόγοι*, campo em que o *ἔλεγχος* se apresentaria infecundo, visto que de nada valeria – para o interlocutor – o exame da validade de uma opinião com a qual ele próprio não compactua.

Assim, uma vez que o interlocutor admite ser possuidor de um saber e concorda em responder, de acordo com as próprias opiniões, as questões levantadas por Sócrates, todas as condições para a execução do método de exame se apresentam supridas. Sócrates, então, endereça ao interlocutor uma questão inicial – em geral sob a forma “*τί ἐστὶ X?*” – e espera que o mesmo lhe retorne uma resposta universal. Quando isso acontece, estabelece-se uma definição e Sócrates, por meio de novas questões, busca indícios de contradições entre as respostas apresentadas pelo interlocutor. Caso isso ocorra, cabe ao interlocutor reformular ou apresentar novas definições para a questão problema, as quais, novamente, serão submetidas ao crivo do exame. Se verificado a existência de novas contradições, cabe ao interlocutor reformular ou apresentar novas definições...; e assim por diante.

Embora a totalidade dos diálogos que representam o *ἔλεγχος* termine em aporia, isto é, finde sem que os personagens consigam encontrar uma definição explícita para o objeto investigado – o que, necessariamente, implica na constatação da ignorância do interlocutor sobre o assunto –; tais exemplos não nos autorizam inferir que, em quaisquer circunstâncias, a refutação final do interlocutor apresentar-se-ia como a única possibilidade prevista pelo método – única situação em que, apropriadamente, poderíamos entender o *ἔλεγχος* como um método refutativo. Pelo contrário, tal como sugere sua formulação nos diálogos, do exame dialético decorrem duas possibilidades: ou o interlocutor não consegue resolver as contradições de seu discurso e, nesse caso, constatado que ele não possui o conhecimento que acreditava possuir, o diálogo finda com a refutação do mesmo; ou, na ausência de contradições no discurso do interlocutor, evidencia-se que o mesmo possui real conhecimento sobre aquilo de que se diz

sabedor. No primeiro caso, o da refutação, o método atua no bem do interlocutor, visto que o saber que não se sabe supera, em muito, a ilusão de que se sabe sobre aquilo que não se sabe – significado real da ignorância na terminologia dos diálogos aporéticos. Por outro lado, uma vez que o resultado do exame seja a constatação de que o interlocutor, realmente, sabe sobre o assunto tratado, o beneficiário da discussão seria o perguntador – no caso Sócrates –, o qual poderia aprender a respeito do que antes ignorava (*Eutífron*, 15e; *República*, 337d). Por tal razão, na medida em que a afirmação do conhecimento do interlocutor constitui uma das possibilidades do método, a atribuição de uma intenção refutativa ao mesmo, assim como a tradução do termo por “refutação”, apresenta-se inapropriada.

Ademais, mesmo que o resultado dos diálogos sempre culmine na refutação do interlocutor, mesmo que, em sua perquirição filosófica, o personagem Sócrates nunca tenha conseguido encontrar alguém que se configurasse como sábio e que, por conseguinte, não comportasse contradições internas em seus pensamentos; ainda assim vale notar que, conforme representado por Platão, o intuito daquele personagem parece ter sido o oposto: Sócrates fazia-se deseioso por encontrar alguém que não sucumbisse à sua análise. Para tanto, lembremos do relato referente à fundamentação mítica da investigação filosófica de Sócrates na *Apologia*. Conquanto sua filosofia possa ter se edificado no interesse de rebater o oráculo (*ἐλέγξων το μαντεῖον*), na impossibilidade de submeter o deus diretamente a exame²⁰⁶, Sócrates operará por vias indiretas; investigará (*ζητησις*) aqueles que, aos olhos de todos, são considerados sábios, na esperança de, posteriormente, mostrar ao oráculo: “esse aí é mais sábio do que eu, embora tu tenhas me declarado [o mais sábio]” (21c). Assim, uma vez que a refutação do oráculo somente se faria possível a partir do estabelecimento do conhecimento de

²⁰⁶ Pela mesma razão pela qual ele não pode aplicar o método às mais antigas acusações, como se verá logo adiante.

seus interlocutores, torna-se evidente que o intuito primeiro do *ἔλεγχος* aspirava pela alternativa oposta à refutação²⁰⁷.

Outra conseqüência antagônica, ao entendimento do *ἔλεγχος* como um método refutativo, pode ser verificada no âmbito da própria construção da filosofia, enquanto atividade distinta da sofística e da retórica. Ora, se a única possibilidade resultante do método utilizado por Sócrates fosse a via da refutação, então, Sócrates não se enquadraria nos moldes que determinam a figura do Filósofo nos diálogos; já que o *τέλος* de tal atividade não equivaleria à busca pelo saber, mas à busca pela contradição do interlocutor. Nessa situação, de nada valeria ao interlocutor responder aquilo que ele realmente pensa, pois o propósito refutativo anularia qualquer possibilidade de correlação entre as palavras e as próprias coisas; o que aproximaria a atividade filosófica daquela preconizada, por exemplo, nos *Dissóí Lógoi*. Por fim, cabe nos perguntarmos: se Sócrates, porventura, encontrasse alguém que não se contradissesse em seu discurso, isto é, alguém que realmente desse provas da verdade inerente a seu saber, ainda assim, tentaria Sócrates estabelecer a contradição dessa verdade? Se o método do *ἔλεγχος* fosse, de fato, um método refutativo, a resposta para essa questão somente poderia ser “sim”. Nesse caso, o que separaria a filosofia da erística?

Essas são as razões pelas quais pensamos que o método do *ἔλεγχος* deva ser entendido como um método de exame, cuja finalidade consiste em averiguar se o interlocutor possui, de fato, o conhecimento que afirma possuir, no intuito de proceder à busca pela verdade.

Por fim, para encerrarmos nossa descrição do *ἔλεγχος*, cabe-nos apresentar algumas considerações a respeito das operações lógicas utilizadas na

²⁰⁷ Vale notar, quanto a este ponto, que não nos parece legítima a alegação de que o episódio encontra-se revestido por ironia, o que, em certo sentido, inviabilizaria as conclusões por nós obtidas. De fato, a atribuição de ironia à busca de Sócrates por alguém realmente mais sábio do que ele implicaria em conseqüências insustentáveis no âmbito de uma análise dramática da obra. Uma vez que a predicação de ironia àquele intento conduzir-nos-ia, necessariamente, à atribuição de ironia à proposta de Sócrates em examinar o oráculo e, também, ao próprio episódio do oráculo como um todo. Ora, se assim fosse, haveríamos de nos perguntar: qual motivo justificaria a inserção do episódio do oráculo no discurso de defesa apresentado por Sócrates? Em que medida o mesmo poderia atuar no estabelecimento da piedade socrática?

execução do método. Para tal exame, Sócrates utiliza-se de duas operações lógicas, a saber: *ἐπαγωγή*²⁰⁸ e o silogismo²⁰⁹. Nesse escopo, na medida em que a afirmação de um postulado consiste na ausência de contradições internas a ele, ambas as operações atuam no propósito de demonstrar ao interlocutor que as conseqüências retiradas de uma crença, outrora aceita por ele, são contraditórias a outras opiniões por ele igualmente admitidas²¹⁰. Embora Platão não defina tais procedimentos no interior dos diálogos – diferentemente do que faz em relação ao método da *διαίρεσις* (*Fédro*, 265c-266c) –, ainda assim, tentaremos estabelecer algumas notas a partir das descrições do uso do método.

O raciocínio silogístico²¹¹ consiste na demonstração de que a negação da definição do interlocutor advém de conseqüências retiradas de um subconjunto de crenças por ele também admitidas. Nesse sentido, na presença de uma definição, Sócrates, por meio de questões dirigidas ao interlocutor, obterá uma série de premissas as quais, posteriormente, serão comparadas ou entre si ou com a própria definição. Após o que, se verificado indícios de contradição, a definição

²⁰⁸ Aristóteles não somente pontua com precisão os procedimentos lógicos utilizados no *ἔλεγχος* como vincula semelhante método ao uso feito por Sócrates: “Em primeiro lugar, há a indução (*ἐπαγωγή*), e em segundo, o silogismo. Quanto ao que é o silogismo, isto já foi abordado. A indução (*ἐπαγωγή*) 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 (*ἐπαγωγή*) 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) (Tradução de Edson Bini).

²⁰⁹ Vale ressaltar 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).

²¹⁰ Perceba-se o motivo pelo qual 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.

²¹¹ Faz-se de bom grado salientar, novamente, que não se trata aqui de uma argumentação realizada sob a forma canônica dos *Segundos analíticos*.

deve ser rejeitada (e, como já explicitado, ou encaminhada para uma reformulação ou definitivamente descartada)²¹².

Como exemplo de aplicação de um raciocínio silogístico, pensemos na primeira parte da segunda definição apresentada pelo general Laques (192c-193e) no diálogo homônimo ao último. A princípio Laques define *ἀνδρεία* como sendo uma perseverança da alma. Sócrates aceita a legitimidade da definição, porém leva seu interlocutor a restringi-la 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, faz seu personagem perceber que somente a sensatez comporta as características do belo e do bom, sua contrária, a insensatez, as do prejudicial e do mal²¹³. Logo, na medida em que nem toda perseverança da alma pode ser tida como coragem, uma vez que essa deve ser bela e boa, conclui-se, portanto, que somente a perseverança sensata da alma pode ser tida como coragem.

Já a *ἐπαγωγή*²¹⁴ consiste em demonstrar, comparativamente, por meio de analogias, que a definição apresentada comporta contradições. Nesse sentido, na presença de uma definição, Sócrates apresentará uma série de exemplos particulares a serem aceitos por seu interlocutor. Todos esses exemplos, no entanto, legitimarão, **per si**, uma premissa contraditória à definição. Assim,

²¹² Não nos deteremos aqui sobre os estudos da lógica moderna a respeito da validade das argumentações dos diálogos. Não obstante, a título de informe, vale observar que tal modelo de raciocínio teve sua validade amplamente contestada pelos lógicos. Em suma, a argumentação seria que mesmo constatada a contradição entre a tese e as premissas (ou, ainda, somente entre as premissas), disso não se segue, necessariamente, a refutação da definição; visto que a possibilidade de que a definição seja mantida e as premissas descartadas não pode ser inviabilizada.

²¹³ Esse pressuposto admitido na argumentação utiliza-se de uma argumentação lógica inválida, e é frequentemente 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 consequência; 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.

²¹⁴ Muitas vezes identifica-se essa forma como um raciocínio por indução – como, por exemplo, atesta a tradução apresentada por Bini seis notas atrás. Todavia, Vlastos (1994, p. 364-367) ressalta a incompatibilidade entre a *ἐπαγωγή* socrática e o que se entende por “indução” na lógica moderna; na medida em que na *ἐπαγωγή* 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.

Sócrates instituirá a universalidade dessa premissa e, por conseguinte, refutará a definição apresentada²¹⁵.

Um exemplo de aplicação da *ἐπαγωγή* pode ser encontrado na seqüência da passagem acima citada do diálogo *Laques* (192c-193e). Uma vez refutada sua definição, Laques apresenta uma redefinição que considera a *ἀνδρεία* como a perseverança sensata da alma. Nesse ponto, Sócrates apresenta uma série de exemplos (*ἐπαγωγή*) que contêm, implícitos em sua particularidade, a premissa de que a coragem é uma perseverança irrefletida da alma. Logo, mediante o aceite de seu interlocutor, Sócrates generalizará a premissa dos exemplos e, novamente, refutara a definição apresentada por Laques.

Isso posto, resta-nos, agora, analisarmos a continuação do discurso de defesa apresentado por Sócrates e verificar, em que medida, sua argumentação frente às acusações mais recentes se lhe apresentaram satisfatórias.

2.1.2.2. A defesa contra as mais recentes acusações

Na seqüência de seu discurso (24b-34b), cumpre a Sócrates defender-se das acusações de Meleto, as quais, embora sejam menos temíveis, são as que o movem ao julgamento presente. 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

²¹⁵ Existe também outro uso da *ἐπαγωγή* no curso dos diálogos, na qual a mesma não se presta para refutar uma definição apresentada, mas para estabelecer uma premissa a ser, posteriormente, utilizada – na maioria das vezes como elemento do silogismo. Quanto ao raciocínio não há alterações: Sócrates apresenta uma série de exemplos – particulares – para seu interlocutor, mediante a concordância do mesmo, por analogia, Sócrates universaliza a premissa constante nos exemplos. Tal premissa, uma vez estabelecida, passa a ser utilizada no interior de um silogismo. Um exemplo para tal uso pode ser verificado na refutação da primeira acusação de Meleto (*Apologia*, 25b-c).

(δαιμόνια)²¹⁶ (24b-c)²¹⁷. 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 julgamento; fingindo se preocupar e zelar a respeito de assuntos dos quais jamais se importou (24c-d)²¹⁸.

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 que se apresenta como um cidadão patriota (*φιλόπολις*)²¹⁹ – 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

²¹⁶ 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.

²¹⁷ *Σωκράτη φησὶν ἀδικεῖν τοὺς τε νέους διαφθείροντα καὶ θεοὺς οὐς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά.*

²¹⁸ *Φησὶ γὰρ δὴ τοὺς νέους ἀδικεῖν με διαφθείροντα. Ἐγὼ δὲ γε, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ἀδικεῖν φημι Μέλητον, ὅτι σπουδῇ χαριεντίζεται, ῥααίως εἰς ἀγῶνα καθιστὰς ἀνθρώπους, περὶ πραγμάτων προσποιούμενος σπουδάζειν καὶ κήδεσθαι ὧν οὐδὲν τούτῳ πώποτε ἐμέλησεν.*

²¹⁹ A ironia toma corpo na medida em que a acusação de Meleto constitui uma *γραφαί*, isto é, uma queixa pública. Logo, a acusação é feita em nome de toda a cidade; e, portanto, *φιλόπολις*.

Meleto não sabe sobre aquilo que diz, conseqüentemente, crê ser sábio sem sê-lo. Não podemos deixar escapar, na leitura dessa passagem, a determinação socrática presente em toda a *Apologia*, a saber: o fim último (τέλος) de sua defesa não converge com a persuasão em tribunal, mas com a busca pela verdade²²⁰.

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 são os que tornam melhores os jovens; uma vez que, se ele sabe quem os corrompe – Sócrates –, é natural que saiba também quem os melhora²²¹. 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)²²². Meleto afirma – por vias de uma ἐπαγωγή – conduzida

²²⁰ 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).

²²¹ Semelhante convicção – de que é preciso saber daquilo que se diz – é conferida, ironicamente, por Sócrates a Meleto no *Eutífron* (2c-d): “Qual é ela (a γραφή)? Não é de pouca monta, [conforme] eu mesmo acredito; pois, sendo jovem, o conhecimento desses eventos não é desprezível. Pois ele, conforme diz, em primeiro lugar, sabe como os jovens corrompem-se e quem são aqueles que os corrompem. É bem possível ser [ele] algum sábio, que reconhecendo minha ignorância como corruptora para os jovens como ele, vem me acusar (...)” *.

* ἦντινα; οὐκ ἀγεννή, ἔμοιγε δοκεῖ· τὸ γὰρ νέον ὄντα τοσοῦτον πρᾶγμα ἐγνωκέναι οὐ φαῦλόν ἐστιν. ἐνεῖνος γάρ, ὡς φησιν, οἶδε τίνα πρότον οἱ νέοι διαφθείρονται καὶ τίνες οἱ διαφθείροντες αὐτούς. καὶ κινδυνεύει σοφός τις εἶναι, καὶ τὴν ἐμὴν ἀμαθίαν κατιδὼν ὡς διαφθείροντος τοῦς ἡλικιώτας αὐτοῦ, ἔρχεται κατηγορήσων μου (...)

²²² 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: “Mas diga, ó bom, quem os faz melhores? As leis. Mas não pergunto isso, ó nobre, mas [sim] que homem, quem quer que seja, conhece em primeiro lugar e propriamente isto, as leis? Estes, ó Sócrates, os juízes” (24e)*. 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.

por Sócrates, que tanto os juizes, quanto os espectadores²²³, como os conselheiros²²⁴ e os eclesiastas²²⁵ 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 da *ἐπαγωγή*, afirma que com os cavalos (Ex₁), assim como com os outros animais (Ex₂), ocorre exatamente o oposto: uma só pessoa os torna melhores no adestramento, ao passo que a maioria os vicia; 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)²²⁶.

Porém, somente após o concurso do procedimento silogístico (*Apologia*, 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

* *ἀλλ' εἶπέ, ὠγαθέ, τίς αὐτοὺς ἀμείνους ποιεῖ; οἱ νόμοι. ἀλλ' οὐ τοῦτο ἐρωτῶ, ὃ βέλτιστε, ἀλλὰ τίς ἄνθρωπος, ὅστις πρῶτον καὶ αὐτὸ τοῦτο οἶδε, τοὺς νόμους; οὗτοι, ὃ Σώκρατες, οἱ δικασταί.*

²²³ Os *ἀκροαταί* eram os presentes no auditório que não desempenhavam a função de juizes, isto é, constituíam-se como simples espectadores do processo.

²²⁴ Os quinhentos membros que compunham a Assembléia fixa, os quais eram nomeados anualmente na razão de cinquenta por tribo.

²²⁵ Isto é: todos os cidadãos atenienses.

²²⁶ *Ἀλλὰ γάρ, ὃ Μέλητε, ἱκανῶς ἐπιδείκνυσαι ὅτι οὐδεπώποτε ἐφρόντισας τῶν νέων καὶ σαφῶς ἀποφαίνεις τὴν σαντοῦ ἀμέλειαν, ὅτι οὐδέν σοι μεμέληκεν περὶ ὧν ἐμὲ εἰσάγεις.*

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 aos seus próximos e 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 acusações²²⁷.

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

²²⁷ Eis como a argumentação apresentar-se-ia esquematicamente:

I – Momento:

D1: Sócrates corrompe a juventude

P1: No que diz respeito à juventude, a maioria torna-a melhor, somente Sócrates corrompe-a

Ex1: No que diz respeito aos cavalos, a maioria os vicia e a minoria os torna melhores (~P1)

Ex2: No que diz respeito aos outros animais, a maioria os vicia e a minoria os torna melhores (~P1)

~D1: Sócrates não corrompe a juventude

II – Momento:

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

homens atenienses, desde já [está] claro aquilo [que] eu disse: que Meleto – nem muito nem pouco – jamais [se] importou com aqueles [assuntos]” (*Apol.*, 26b)²²⁸.

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 πόλις, 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 θεοὺς νομίζειν – tal qual, aparece 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 πόλις reconhece). Por essa razão, a fim de dissolver a presente ambigüidade, Sócrates pede a Meleto (*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): “Eu digo [exatamente] isto, que absolutamente (παράπαν) não reconheces os deuses” (26d)²²⁹. Não sem certo espanto, pretende o filósofo confirmar o juízo de seu acusador ao inquirir-lhe se, segundo sua opinião, ele, Sócrates, não acreditaria nem mesmo que o sol e a lua seriam deuses²³⁰. 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 φυσιολόγος Anaxágoras: “Por Zeus, ó senhores (ἄνδρες) juízes, já que ele afirma ser o sol pedra e a lua terra”

²²⁸ Ἄλλὰ γάρ, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τοῦτο μὲν δῆλον ἤδη ἐστὶν ὃ ἐγὼ ἔλεγον, ὅτι Μελήτω τούτων οὔτε μεγα οὔτε μικρὸν πώποτε ἐμέλησεν.

²²⁹ ταῦτα λέγο, ὡς τὸ παράπαν οὐ νομίζεις θεοῦς.

²³⁰ O que constituía uma crença indubitável na religião grega.

(*Apoloogia*, 26d)²³¹. 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)²³². Todavia, para deixar mais evidente a contradição – e satisfatória a refutação – Sócrates, novamente, submete Meleto ao crivo de seu método (*ἐλεγχος*); 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)²³³”.

Primeiramente, por meio do procedimento da *ἐπαγωγή*, elenca o filósofo uma série de exemplos 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. 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 desejas responder, eu digo por ti e por esses outros aqui. Mas, responde ao menos sobre isso: há quem

²³¹ Μὰ Δί', ὧ ἄνδρες δικασταί, ἐπεὶ τὸν μὲν ἥλιον λίθον φησὶν εἶναι, τὴν δὲ σελήνην γῆν.

²³² Οὗτος γὰρ ἐμοὶ φαίνεται τὰ ἐναντία λέγειν αὐτὸς ἐαυτῷ ἐν τῇ Γραφῇ, ὡσπερ ἂν εἰ εἴποι· “ Ἄδικεῖ Σώκράτης θεοῦς οὐ νομίζων, ἀλλὰ θεοῦς νομίζων”.

²³³ Ὑμεῖς δέ, ὅπερ κατ' ἀρχὰς ὑμᾶς παρητησάμην, μέμνησθέ μοι μὴ θορυβεῖν ἐὰν ἐν τῷ εἰωθότι τρόπῳ τοῦς λόγους ποιῶμαι.

reconhece a existência dos eventos divinos (*δαιμόνια*), mas não reconhece as divindades (*δαίμονας*)? (27b-c)²³⁴.

Assim, não se pode, por exemplo, não reconhecer a existência de cavalos, mas sim a da equitação (Ex1); não acreditar nos homens e crer nas coisas humanas (Ex2); não acreditar na existência de flautistas, porém crer na aulética (Ex3). Conseqüentemente, afirma Meleto que não se pode acreditar em eventos divinos sem se crer em divindades (Ex4). Estabelecida essa premissa, Sócrates demonstra que a acusação de Meleto não procede, uma vez que, conforme esse jurara na acusação, Sócrates ensina a reconhecer novas divindades (P1) (26c)²³⁵. 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 *ἐπαγωγή* 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^{236 237}.

²³⁴ Ἔστιν ὅστις ἀνθρώπων, ὃ Μέλητε, ἀνθρώπεια μὲν νομίζει πράγματ' εἶναι, ἀνθρώπους δὲ οὐ νομίζει; Ἀποκρινέσθω, ὃ ἄνδρες, καὶ μὴ ἄλλα καὶ ἄλλα θορυβεῖτω. Ἔσθ' ὅστις ἵππους μὲν οὐ νομίζει, ἵππικὰ δὲ πράγματα; ἢ ἀλχητὰς μὲν οὐ νομίζει εἶναι, ἀλχητικὰ δὲ πράγματα; Οὐκ ἔστιν, ὃ ἄριστε ἀνδρῶν· εἰ μὴ σὺ βούλει ἀποκρίνεσθαι, ἐγὼ σοὶ λέγω καὶ τοῖς ἄλλοις τουτοισί. Ἄλλὰ τὸ ἐπὶ τούτῳ γε ἀπόκριναί· ἔσθ' ὅστις δαιμόνια μὲν νομίζει πράγματ' εἶναι, δαίμονας δὲ οὐ νομίζει;

²³⁵ Eutífron, no diálogo homônimo, reconhece as causas desse ponto da acusação de Meleto: “Compreendo, ó Sócrates; é por causa do demônio que tu afirmas aparecer a todo instante para ti. Assim, na qualidade de inovador em matérias religiosas ele registra essa acusação [contra] ti e, na qualidade de acusador, vem perante o tribunal, sabedor que essas matérias são de fácil logro perante a multidão” (3b-c)*.

* *μανθάνω, ὃ Σώκρατες· ὅτι δὴ σὺ τὸ δαιμόνιον φῆς σαυτῷ ἐκάστοτε γίνεσθαι. ὡς οὖν καινοτομοῦντός σου περὶ τὰ θεῖα γέγραπται ταύτην τὴν γραφήν, καὶ ὡς διαβαλῶν δὴ ἔρχεται εἰς τὸ δικαστήριον, εἰδὼς ὅτι εὐδιάβολα τὰ τοιαῦτα πρὸς τοὺς πολλοὺς.*

²³⁶ Eis, esquematicamente, como procede o argumento:

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

²³⁷ Eis uma objeção que nos foi feita depois da publicação da versão prévia deste capítulo em forma de artigo: “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.

De acordo com Brisson (1997, p. 38-39), a primeira acusação – *οὐς μὴν ἢ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζον* – apresenta uma extrema dificuldade em sua interpretação; gerada pela ambigüidade mantida pela expressão *οὐ θεοὺς νομίζειν*. Para o especialista francês, a expressão “não reconhecer os deuses” pode significar tanto não reconhecer a existência de deuses, quanto não reconhecer as divindades que a *πόλις* reconhece. O que pode ser 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*)*.

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

2.2. UM JUÍZO DE VALOR PARA CADA UMA DAS DEFESAS

Uma vez apresentado e analisado o discurso de Sócrates, resta-nos, por fim, tratar da eficácia argumentativa de cada uma das defesas, a fim de comprovarmos a plausibilidade de nossa hipótese, a saber: na *Apologia*, as limitações técnicas do *ἔλεγχος* impossibilitam que as acusações mais antigas sejam alvo de uma refutação satisfatoriamente²³⁸ adequada às exigências da concepção filosófica desenvolvida no texto. Vejamos.

deuses”. Logo, Sócrates haveria sim se defendido satisfatoriamente das acusações impostas por Meleto.

No que tange à nossa resposta, sabe-se que o *ἔλεγχος* 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* (por exemplo: *Laques*, 187e-188b; *Apologia*, 39c-d). Destarte, o método de Sócrates visa, por meio da reflexão interna, aquilo que o indivíduo pensa, aquilo que ele acredita; 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 – 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)**. Portanto, mediante os pressupostos do *ἔλεγχος*, não há nada de ilegítimo em afirmarmos que – aos olhares do personagem Sócrates de Platão – a acusação de Meleto foi refutada.

* *Πρὸς αὐτῶν τοίνυν, ὃ Μέλιτε, τούτων τῶν θεῶν ὧν νῦν ὁ λόγος ἐστίν, εἰπὲ ἔτι σαφέστερον καὶ ἐμοὶ καὶ τοῖς ἀνδράσιν τουτοισί· ἐγὼ γὰρ οὐ δύναμαι μαθεῖν πότερον λέγεις διδάσκειν με νομίζεις εἶναί τινας θεοὺς καὶ αὐτὸς ἄρα νομίζω εἶναι θεοὺς, καὶ οὐκ εἰμὶ τὸ παράπαν ἄθεος, οὐδὲ τάντη ἀδικῶ, οὐ μέντοι οὔσπερ γε ἡ πόλις, ἀλλὰ ἑτέρους, καὶ τοῦτ' ἐστίν ὃ μοι ἐγκαλεῖς ὅτι ἑτέρους· ἢ παντάπασί με φῆς οὔτε αὐτὸν νομίζεις θεοὺς τούς τε ἄλλους ταῦτα διδάσκειν.*

** *Καὶ τοῦτ' ἐστίν ὃ ἐμὲ αἰρεῖ, ἔάνπερ αἰρή, οὐ Μέλητος οὐδὲ Ἄνυτος, ἀλλ' ἡ τῶν πολλῶν διαβολή τε καὶ φθόνος.*

²³⁸ Faz-se necessário precisar que a predicação do adjetivo “satisfatório” ao termo “refutação” espera significar que um juízo de valor filosófico foi aplicado em relação ao discurso de defesa apresentado. Assim, do mesmo modo que pretendemos terem sido as antigas acusações não satisfatoriamente refutadas, pretendemos terem sido as mais recentes satisfatoriamente refutadas. Tal esclarecimento se faz necessário visto que, de uma perspectiva jurídica, os termos comportam

Como se pôde perceber, em seu discurso de defesa, Sócrates lança mão de recursos argumentativos distintos para cada uma das acusações: o testemunho e a verossimilhança, expedientes máximos da defesa em tribunal, para as primeiras; e o exame dialético, marco da investigação filosófica, para as mais recentes.

Todavia, é perante as mais antigas acusações que, não sem certa suspeição, o leitor dos diálogos presencia uma atuação, no mínimo, **sui generis** do personagem Sócrates. Não apenas por presenciarmos-lhe em pleno uso dos recursos de defesa próprios ao tribunal – contradizendo, inclusive, sua disposição inicial (*Apologia*, 17b-c) –, mas, sobretudo, porque o uso de tais recursos impossibilita um desenvolvimento argumentativo mais elaborado a respeito das questões tratadas. De modo que, se é verdade que a defesa apresentada por Sócrates para essas acusações cumpre muito bem as prerrogativas de uma defesa em tribunal, por outro lado, de uma perspectiva filosófica, tal defesa deixa muito a desejar.

De fato, não é sem certa surpresa que vemos Sócrates, perante a acusação de *φυσιολόγια*, evocar o testemunho dos presentes quanto à sua inocência e, a seguir, amparado unicamente na ausência de manifestação dos ouvintes, tentar generalizar sua não culpabilidade para todas as outras matérias de que é acusado (19c-d). Ora, se dizer que não possui relação com determinado assunto e tentar prová-lo a partir do testemunho alheio já não é o que se espera de um personagem que sempre se apresenta a demonstrar aos seus interlocutores – inclusive àqueles de argumentação mais elaborada (*Protágoras*; *Górgias*; *Hípias*; *República* I) – as contradições contidas em seus raciocínios; tentar induzir semelhante conclusão, da maneira como foi feito, configura-se ainda mais absurdo. Outro exemplo, de anomalia nas atitudes do referido personagem, pode ser verificado na defesa correspondente ao ponto da acusação que o toma por um sofista (19d). Nesse caso, a atuação de Sócrates limita-se a estabelecer, por meio de sua ironia, alguns paralelos distintivos entre sua conduta e a conduta sofística,

disposição inversa. Assim, sob tal prisma, do mesmo modo que pretendemos terem sido as antigas acusações satisfatoriamente refutadas, pretendemos terem sido as mais recentes não satisfatoriamente refutadas.

a saber: diferentemente dos últimos, ele, Sócrates, não perambula de cidade em cidade e nem cobra por seus ensinamentos. Ora, no mesmo sentido, poderíamos nos perguntar: Sócrates, ao ressaltar, ironicamente, semelhantes caracteres, aduz as principais distinções que, no interior dos diálogos, o separam dos sofistas? Evidentemente, a resposta para tal questão é não; basta, para tanto, recordar das sutilezas expressas em cada uma das definições apresentadas no *Sofista* para se perceber que, em tribunal, Sócrates alude, unicamente, às características superficiais e, isto é, às características externas que os distinguem. A justificativa para tanto, como já mencionado, encontra-se no fato de que a utilização, neste caso, do recurso à verossimilhança não lhe abre possibilidades para uma análise mais pormenorizada de uma perspectiva conceitual. Tais exemplos já se fazem suficientes para demonstrar o quanto a defesa apresentada por Sócrates, perante os mais antigos acusadores, deixa a desejar de um prisma da argumentação filosófica.

Todavia, vale ressaltar que a referida carência e – por que não? – ingenuidade da defesa se verifica, exclusivamente, de uma perspectiva da argumentação filosófica. Evidentemente, da perspectiva de um discurso retórico persuasivo, as estratégias aludidas – conforme já esboçado durante a análise da defesa – possuem outros tantos atrativos que, certamente, poderiam surtir algum efeito em seus ouvintes.

Por outro lado, a despeito do efeito persuasivo que sua defesa jurídica possa ter angariado, o próprio Sócrates reconhece, tanto antes quanto depois de sua execução, a infertilidade de suas argumentações perante as mais antigas acusações:

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. Todavia, que isso seja do modo que agrade o deus; porém,

por conta da lei, [é] preciso defender-me (*Apologia*, 18e-19a)²³⁹.

A tal ponto que, como eu dizia ao começar, espantar-me-ia se eu fosse capaz – assim em pouco tempo – de arrebatá-los essa calúnia que se produziu, assim, em muito (24a)²⁴⁰.

É isto o [que] me condenará, se acaso condenes-[me], não Meleto nem Ánito, mas a calúnia (*διαβολή*) e a malevolência da multidão. É o que já condenou muitos outros bons homens e presumo [que] ainda condenará (28a-b)²⁴¹.

[No que toca] a Meleto, certamente, como eu acredito, há pouco fui absolvido (...) (36a)²⁴².

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 convencido. Mas, agora, em pouco tempo não se defende, facilmente, de grandes calúnias (*διαβολάς*) (37a-b)²⁴³.

Mediante o exposto, maiores razões nos autorizam a inferir que Sócrates não conseguiu refutar satisfatoriamente as acusações mais antigas a ele

²³⁹ Εἶεν· ἀπολογητέον δὴ, ὃ ἄνδρες· Ἀθηναῖοι, καὶ ἐπιχειρητέον ὑμῶν ἐξελέσθαι τὴν διαβολὴν ἣν ὑμεῖς ἐν πολλῷ χρόνῳ ἔσχετε, ταύτην ἐν οὕτως ὀλίγῳ χρόνῳ. βουλοίμην μὲν οὖν ἂν τοῦτο οὕτως γενέσθαι, εἴ τι ἄμεινον καὶ ὑμῖν καὶ ἐμοί, καὶ πλέον τί με ποιῆσαι ἀπολογούμενον· οἶμαι δὲ αὐτὸ χαλεπὸν εἶναι καὶ οὐ πάνυ με λανθάνει οἷόν ἐστιν. ὅμως τοῦτο μὲν ἴτω ὅπῃ τῷ θεῷ φίλον, τῷ δὲ νόμῳ πειστέον καὶ ἀπολογητέον.

²⁴⁰ Ὡστε, ὅπερ ἀρχόμενος ἐγὼ ἔλεγον, θαυμάζοιμ' ἂν εἰ οἷός τ' εἶην ἐγὼ ὑμῶν ταύτην τὴν διαβολὴν ἐξελέσθαι ἐν οὕτως ὀλίγῳ χρόνῳ οἷτω πολλὴν γεγονυῖαν.

²⁴¹ Καὶ τοῦτ' ἔστιν ὃ ἐμὲ αἰρεῖ, ἐάνπερ αἰρή, οὐ Μέλητος οὐδὲ Ἄνυτος, ἀλλ' ἡ τῶν πολλῶν διαβολή τε καὶ φθόνος. ἃ δὴ πολλοὺς καὶ ἄλλους καὶ ἀγαθοὺς ἀνδρας ἤρηκεν, οἶμαι δὲ καὶ αἰρήσει·

²⁴² Μέλητον μὲν οὖν, ὡς ἐμοὶ δοκῶ, καὶ νῦν ἀποπέφευγα (...).

²⁴³ Πέπεισμαι ἐγὼ ἐκὼν εἶναι μηδένα ἀδικεῖν ἀνθρώπων, ἀλλὰ ὑμᾶς τοῦτο οὐ πείθω· ὀλίγον γὰρ χρόνον ἀλλήλοις διειλέγεσθαι· ἐπεὶ, ὡς ἐγῶμαι, εἰ ἦν ὑμῖν νόμος ὥσπερ καὶ ἄλλοις ἀνθρώποις περὶ θανάτου μὴ μίαν ἡμέραν μόνον κρίνειν, ἀλλὰ πολλὰς, ἐπέισθητε ἂν νῦν δ' οὐ ῥάδιον ἐν χρόνῳ ὀλίγῳ μεγάλας διαβολὰς ἀπολύεσθαι.

impostas; posto que, o contrário ocorre em relação às de Meleto (28a; 38a)²⁴⁴. Ora, mas por quais razões Sócrates não refuta as acusações mais antigas? Será por descuido ou desleixo em relação à morte? Pela pouca importância dedicada à última (*Apologia*, 32 d)? Por incapacidade para fazê-lo? Por não desejar fazê-lo? Sócrates não quis ou não pôde se defender?

Três são os motivos que nos parecem responsáveis pela não refutação das antigas acusações; a seguir, expô-los-emos em ordenação crescente quanto à seu grau de importância no resultado da defesa.

O primeiro motivo, único, inclusive, pontualmente expresso nos extratos acima recolhidos, circunscreve os limites temporais estabelecidos para a defesa – aproximadamente duas horas e doze minutos, conforme indicam os cálculos a partir de artefatos encontrados na ἀγορά (BRISSON, 1997, p. 15). Evidentemente, a contraposição entre o curto prazo de defesa e o longo tempo em que foram semeadas as antigas calúnias – quase um quarto de século, a contar a partir da publicação das *Nuvens* – poderia, de fato, expressar uma dificuldade (χαλεπόν) adicional à eficácia do discurso; conforme já prevê Sócrates antes mesmo de dar início à sua argumentação (19a). Todavia, apesar da aludida discrepância temporal entre um e outro evento, parece-nos que o motivo principal – que impede o filósofo de apresentar uma argumentação satisfatória para aquelas acusações – perpassa pelos limites impostos pela clepsidra e se aloja na finalidade última de qualquer discurso apresentado sob tais condições: não se pode, por meio deles, estabelecer a verdade (ἀλήθεια) dos fatos, mas apenas obrar pela persuasão

²⁴⁴ Como pontua Brisson (1997, p. 145): “Sócrates fundamentou sua defesa sobre uma refutação do tipo dialética e estima que a autocontradição de Meleto constitua 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”*.

*“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”.

(πειθοῦς) a respeito dos mesmos. Eis duas passagens do **corpus** do autor que corroboram nossa suspeita:

Sócrates – Então, ao que parece, a retórica é obreira da persuasão (πειθοῦς) que promove a crença (πιστευτικῆς), não o conhecimento, relativo ao justo e ao injusto (δίκαιόν τε καὶ ἄδικον)?

Górgias – Exato.

Sócrates – Sendo assim, o orador não instrui (διδάξει) os tribunais e as demais assembleias a respeito do justo e do injusto, mas apenas lhes desperta a crença nisso. Em tão curto prazo não lhe fora possível instruir tamanha multidão sobre assunto dessa magnitude (*Górgias*, 455a) (Tradução de Carlos Alberto Nunes).

Acreditas, mesmo, que haja profissionais tão habilidosos, a ponto de demonstrarem a verdade (τὴν ἀλήθειαν) do fato, para quem não foi testemunha ocular de alguma violência ou roubo e dinheiro, no pouquinho de tempo que a água corre na clepsidra? (*Teeteto*, 201a-b) (Tradução de Carlos Alberto Nunes).

Ora, se assim for, se, de fato, constitui juízo corrente nos diálogos que o *λόγος* jurídico não se presta para a instrução (διδάσκω) da verdade (ἀλήθεια), de modo que a censura aos limites temporais constitui uma crítica dirigida ao aspecto externo desse discurso, então, estamos de posse de uma nota mais concreta a respeito da influência do fator temporal no discurso de Sócrates. Afinal, é largamente atestado, pelo próprio Sócrates, que seu discurso de defesa, apresentado ao júri, revelará toda a verdade (πάσαν τὴν ἀλήθειαν, *Apologia*, 17b; 20d; 33c²⁴⁵) sobre os fatos. Assim sendo, se os limites temporais, por alguma razão, não o permitem fazê-lo, evidentemente esse fator deve ser considerado no rol dos motivos que impedem o personagem Sócrates de apresentar uma argumentação satisfatória para suas mais antigas acusações.

Não obstante, apesar do exposto, nossa suspeita, a respeito da implicação entre o escasso tempo concedido para a defesa e a ineficácia de uma argumentação filosófica, ainda não se faz por satisfeita. Principalmente quando

²⁴⁵ Devemos notar que as três passagens mencionadas utilizam-se, exatamente, da mesma expressão: *πάσαν τὴν ἀλήθειαν*.

nos lembramos de que a defesa apresentada a Meleto aconteceu no interior deste mesmo limite temporal e, todavia, Sócrates e os leitores dos diálogos não hesitam em considerá-la satisfatória (*Apologia*, 36a). Logo, o motivo real para tal resultado deve ser procurado externamente à questão temporal. Juízo que, de imediato, nos leva a considerar a forma pela qual foram apresentadas as diferentes defesas.

Ora, no que tange às mais antigas acusações, a metodologia de Sócrates cumpriu à risca o conselho dos logógrafos para o ganho de causa em tribunal: o recurso aos testemunhos e à verossimilhança. Embora sobre o último procedimento nada tenhamos a dizer, no que tange ao recurso dos testemunhos, outras duas passagens do *Górgias* parecem nos apontar o caminho:

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 (*μάρτυρας πολλοὺς*) e acatadas, ao passo que o adversário apresenta uma minguada, ou nenhuma. Semelhante refutação, porém, não tem valor nenhum na indagação da verdade (*οὗτος δὲ ὁ ἔλεγχος οὐδενὸς ἀξιόσ ἐστιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν*); vez por outra, alguém é vítima de falsos testemunhos prestados por grande número de pessoas tidas por honestas (471e-472a) (Tradução de Mário Pulquério).

(...) Eu [Sócrates], porém, se, em apoio do que digo, não apresentar o teu próprio testemunho, unicamente o teu (*ἐγὼ σοι μαρτυρῶ εἷς ὄν μόνος*), 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 Mário Pulquério).

Neste ponto, parece termos encontrado uma justificativa mais expressiva para a ineficácia tangente às mais antigas acusações. Realmente, dado que Sócrates fez largo uso do procedimento por excelência para a defesa em tribunal, e dado que, de uma perspectiva filosófica, tal recurso não possibilita o alcance da verdade; por conseguinte, de uma perspectiva da filosofia, a defesa de Sócrates não poderia ser outra coisa senão insatisfatória. Logo, um das causas

responsáveis pelo resultado filosófico do julgamento repousa no método utilizado por Sócrates para proceder a defesa.

Entrementes, a constatação de tal motivo nos conduz a uma dúvida que, imediatamente, nos lança na esfera da terceira e mais relevante causa para o fracasso filosófico da defesa apresentada para as mais antigas acusações. Ora, se – como atesta seu diálogo com Pólo (471e-472a; 472c) – Sócrates possui ciência de que o *ἔλεγχος* via testemunhos (*μάρτυραι*) não se presta para a busca da verdade e, se, além disso, ele sabe que somente o testemunho individual se presta para tanto, por que, então, Sócrates insiste em fazer uso do recurso aos testemunhos? Por que, tal como fez com Meleto, Sócrates não se utiliza do *ἔλεγχος* na defesa apresentada às acusações mais antigas?

Como se sabe, nosso posicionamento frente a tais questões é que: Sócrates não se utiliza do método do *ἔλεγχος* para proceder sua defesa perante os mais antigos acusadores porque ele não pôde. Todavia, a fim de melhor explicitarmos as justificativas para nossa asserção, urge trazer à tona outra questão, propedêutica à primeira, a saber: por qual motivo credita Sócrates um maior grau de temeridade às antigas acusações (18c)?

A resposta para a última nos é fornecida pelo próprio acusado; o qual afirma 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 acusações²⁴⁶. Por semelhante razão: “nem é possível trazer aqui a tribunal, nem examinar nenhum deles (...) (*οὐδὲ γὰρ ἀναβιβάσασθαι οἷόν τ' ἐστὶν αὐτῶν ἐνταυθοῖ οὐδ' ἐλέγξαι οὐδένα*)” (18d). Ora,

²⁴⁶ “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)*.

* *Ἐπειτά εἰσιν οὗτοι οἱ κατήγοροι πολλοὶ καὶ πολὺν χρόνον ἤδη κατηγορηκότες, ἔτι δὲ καὶ ἐν ταύτῃ τῇ ἡλικίᾳ λέγοντες πρὸς ὑμᾶς ἐν ἧ ἂν μάλιστα ἐπιστεύσατε, παῖδες ὄντες ἐνιοὶ ὑμῶν καὶ μειράκια, ἀτεχνῶς ἐρήμην κατηγοροῦντες, ἀπολογουμένου οὐδενός. Ὁ δὲ πάντων ἀλογώτατον, ὅτι οὐδὲ τὰ ὀνόματα οἷόν τε αὐτῶν εἰδέναι καὶ εἰπεῖν, πλὴν εἴ τις κωμφοδοποιὸς τυγχάνει ὄν.*

eis a pista, leitor paciente, que nos conduz à resposta das primeiras questões levantadas: Sócrates não se utiliza do *ἔλεγχος* para com os primeiros acusadores visto que, no tocante a eles, não se pode nem *ἀναβιβάσασθαι* nem *ἐλέγξαι*. De maneira que, continua Sócrates, “(...) é absolutamente inevitável o defensor combater como que sombras, e examinar sem [ter] ninguém respondendo (*τε καὶ ἐλέγχειν μηδενὸς ἀποκρινομένου*) (18a)”; em outros termos, neste caso, o exame deve ser realizado sem o recurso à *ἐρώτησις*. Entretanto, sem o concurso desse procedimento, qual a possibilidade da aplicação do exame dialético, isto é, do *ἔλεγχος* tal qual utilizado por Sócrates nos diálogos aporéticos? A resposta apresenta-se imediata: nenhuma!

Assim, a afirmação 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 *ἔλεγχος*. Pois, por um lado, o procedimento da *ἐρώτησις* apresenta-se como 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 (*ἐρώτησις*) e, conseqüentemente, de examiná-los (*ἐλέγξαι*). Portanto, não seria possível para Sócrates, durante o curso do processo, submeter ao exame as mais antigas acusações, 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 *ἐρώτησις* e do *ἔλεγχος*. Mas Meleto, que participa do processo, poderá ele se precaver? Nada é menos certo²⁴⁷.

²⁴⁷ “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 en 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’*ἐρώτησις* et de *ἔλεγχος*. Mais Mélétos, qui assiste au procès, saura-t-il s’en prémunir? Rien n’est moins sûr”.

O que, por outro lado, 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, mesmo que, para tanto, se veja obrigado a fazer uso de um procedimento tão pouco característico e ineficaz para uma defesa em tribunal. Sócrates o faz e, posteriormente, dá por satisfeita a defesa apresentada a Meleto, considerando como causa de sua condenação, unicamente, as antigas acusações.

A explicação para semelhante procedimento salta aos olhos: Sócrates, tal qual representado nos diálogos de Platão, preocupa-se, exclusivamente, com o valor filosófico da discussão, ou seja, seu único interesse, mesmo no quadro de um processo judicial, 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 da Filosofia presente nos diálogos, 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, passam por terem sido as causadoras da condenação do filósofo.

Nesse íterim, se admitirmos que a redação dos diálogos platônicos comporta um projeto apologético²⁴⁸ e, além disso, que a execução de tal projeto presume a refutação das associações anteriormente atribuídas ao personagem Sócrates; então, somos obrigados a também aceitar que, mediante o semi-fracasso de tal intento no curso da *Apologia*, Platão se viu obrigado a dar prosseguimento à tentativa de refutação dos falsos atributos conferidos aos

²⁴⁸ Não, bem entendido, um projeto apologético da figura histórica de Sócrates; mas sim um projeto que se concentra na separação e distinção da filosofia em relação à sofística e aos outros saberes do tempo.

filósofos em geral. Todavia, se as calúnias presentes nas mais antigas acusações, devido à impossibilidade metodológica da dialética, não podiam ser refutadas por vias do método filosófico, foi preciso que Platão encontrasse outro expediente a partir da qual pudesse operar a contraposição das caracterizações concorrentes da figura do filósofo. Tal expediente, conforme supomos, pode ser encontrado na análise da contextualização dramática de alguns dos seus diálogos.

Ora, se notarmos bem, as acusações não refutadas na *Apologia* são exatamente aquelas vinculadas à representação das *Nuvens* de Aristófanes. Assim sendo, se as mesmas não podem ser refutadas por vias do método filosófico, nada mais natural do que cogitarmos que Platão tenha se utilizado da mesma ferramenta utilizada pelo comediógrafo para o estabelecimento de sua concepção da sofística; em outros termos, ao contrapor a imagem do filósofo presente nas *Nuvens* a partir do contexto dramático de seus diálogos, Platão estaria, exatamente, lançando mão da mesma arma utilizada por Aristófanes no estabelecimento da imagem mais antiga do filósofo. Nesse sentido, caso nossa hipótese verifique-se válida, poderíamos dizer que os contextos dramáticos, de alguns dos diálogos de Platão, operam uma verdadeira extensão da defesa apresentada, pelo personagem Sócrates, na *Apologia*; sendo que, desta feita, são as mais antigas acusações, as calúnias lançadas contra Sócrates e contra todos os filósofos, que se encontram no alvo de seu ataque.

No caso presente, entretanto, nosso intento restringir-se-á a demonstrar em que medida tal movimento opera e se executa no contexto dramático do *Eutífron*; o qual, tal como cogitamos, atua como uma contraposição das atribuições de impiedade e corrupção expostas nas *Nuvens* e não satisfatoriamente refutadas nas páginas da *Apologia*.

3. UMA ANÁLISE DRAMÁTICA DO EUTÍFRON

Aristotle was quite correct when he remarked that Plato's dialogues are dramas or mimes. As imitative works of art they seemingly require a sensitive literary as well as a philosophical ear to hear them truly (KLONOSKI, 1984 p. 123).

L'entretien fictif qui fait le sujet de l'*Euthyphron* est censé avoir eu lieu quelques jours avant le procès de Socrate. Mais, par l'objet que Platon s'est proposé, par les intentions qu'on est en droit de lui attribuer, ce dialogue fait réellement suite à l'*Apologie*. Il procède du même état d'esprit et vise à dissiper les mêmes préjugés; il complète, sous une forme différente, la partie de ce discours dans laquelle l'auteur, pour des raisons de vraisemblance, avait dû laisser dans l'ombre certaines idées de Socrate. (CROISSET, *Notice sur le "Euthyphron"*).

3.1. DECIFRANDO O CONTEXTO DRAMÁTICO DO *EUTÍFRON*

O tema abordado pelo *Eutífron*, como sabemos, identifica-se, precisamente, com uma das principais atribuições levantadas contra o personagem Sócrates tanto nas *Nuvens* quanto no processo da *Apologia*, a saber: a questão da piedade (*δσιλος*) e da impiedade (*ἀνόσιλος*). Mais do que isso, o *Eutífron* constitui-se como o único diálogo platônico voltado, explicitamente, para uma discussão acerca do referido tema. Tais circunstâncias, naturalmente, fomentam a expectativa de que Platão nos apresente, no curso do diálogo, uma resposta para a atribuição e acusação de impiedade associada ao personagem de Sócrates. Expediente que, definitivamente, tal como postulamos, ver-se-á, paulatinamente, concretizado durante a leitura do diálogo.

Não obstante, é preciso notar que a presumível refutação para a acusação de impiedade não se verifica diretamente na discussão filosófica estabelecida entre os personagens do *Eutífron*. Circunstância que pode ser explicada a partir da própria estrutura argumentativa do diálogo, já que, sua inclusão no grupo dos chamados diálogos aporéticos não lhe permite estabelecer nenhuma definição para o que seja a piedade ou mesmo a impiedade durante o curso do texto: estruturalmente, o protagonista refuta todas as cinco definições postuladas pelo deuteragonista sobre o assunto em pauta, de modo que, ao final do diálogo, o reconhecimento da ignorância recaia sobre ambos.

Todavia, apesar da construção negativa da referida linha argumentativa, ainda assim, a leitura do *Eutífron* parece suscitar em seus leitores a impressão de que, ao final do diálogo, Sócrates, ou melhor, o posicionamento do personagem Sócrates apresenta-se, senão mais plausível, ao menos, sujeito a uma maior aceitação do que aquele sustido pelo adivinho Eutífron. Por que uma postura religiosa não explicitada, como a de Sócrates, parece se sobrepôr àquela explicitamente apontada por Eutífron? Por quais motivos a leitura do *Eutífron* nos induz à consideração de que o resultado do vindouro processo da *Apologia* apresenta-se ainda mais injusto?

Como já antecipado ao leitor, um dos pressupostos de nossa hipótese de pesquisa firma-se na asserção de que tal movimento apologético, textualmente presente no *Eutífron*, encontra-se inserido na construção dos elementos dramáticos do diálogo. Em outros termos, acreditamos que, para além da análise argumentativa do discurso dialético, um efeito apologético pode ser buscado na dimensão “literária” do texto, isto é: na caracterização do cenário, na construção dos personagens, nos paradoxos subjacentes, entre outros elementos. Em razão disso, acreditamos que os elementos que induzem os leitores do *Eutífron* a assumirem um posicionamento em prol da causa do personagem Sócrates encontram-se, pontualmente, dispostos no curso da esfera dramática deste diálogo.

Assim sendo, a fim de explicitarmos os diversos elementos que constituem o que poderíamos chamar de “dimensão apologética do contexto dramático do

Eutífron”, procederemos, neste último capítulo, a uma análise plena dos elementos dramáticos do diálogo. Ao término do qual, esperamos, não apenas que as referidas questões quedem respondidas, como ulteriores aproximações possam ser devidamente realizadas. Vejamos!

3.1.1. Particularidades do contexto dramático do diálogo

Tal como acontece com parte significativa dos primeiros escritos de Platão, o *Eutífron* apresenta-se como um diálogo direto, isento de maiores complexidades em sua elaboração dramática²⁴⁹. Prova disso pode ser percebida tanto na precisão quanto na velocidade com que os elementos da λέξις²⁵⁰ desvelam-se para o leitor, características que, neste diálogo, apresentam-se, de fato, como pontos notáveis. Basta, para tanto, perceber que – na contramão de boa parte do **corpus** de seu autor – tempo de cena, localidade de cenário, quantidade e qualidade dos personagens, nada disso aparece como síncope na análise do *Eutífron*, muito pelo contrário, todos esses elementos já se encontram delimitados

²⁴⁹ Tomando-se a listagem sugerida por Dorion (2006, p. 34, n.2), dentre os diálogos compostos na juventude de Platão, somente o *Protágoras* e o *Eutidemo*, em face da sobreposição de temporalidades que ostentam em sua composição, apresentariam reservas em face de nossa afirmação. Quanto aos demais – *Apologia de Sócrates*, *Críton*, *Hípias Menor*, *Hípias Maior*, *Íon*, *Laques*, *Menexêno*, *Mênnon*, *Górgias*, *Alcibíades*, *Cármide e Lisis* – todos, sem exceção, corroboram a asserção de nosso juízo. Ademais, cabe ainda notar que, apesar de sua elaboração dramaticamente mais complexa, tanto o *Protágoras* como o *Eutidemo* nos permitem precisar tanto a distância de suas temporalidades (três dias entre a conversa de Sócrates com Protágoras e o relato que o filósofo apresenta da mesma; dois dias entre a conversa de Sócrates com Eutidemo e o relato que o filósofo apresenta da mesma para seu amigo Críton), quanto o local de suas palestras, quanto o número e nome dos personagens nelas envolvidos. Em outras palavras: não obstante sua estruturação mais complexa, ambos os diálogos não apresentam lacunas na apreciação de seus elementos dramáticos. O que, evidentemente, não constitui regra no **corpus** do autor.

²⁵⁰ De acordo com Benoit (2004, p. 75 et seq.), o **corpus platonicum** pode ser analisado a partir de quatro diferentes temporalidades, são elas: a temporalidade da λέξις, a qual circunscreve a ação de falar, o estilo, enfim, o modo de exposição imanente e literalmente posto nos diálogos; a temporalidade da νόησις, a qual se identifica com a esfera conceitual, terminológica, que circunscreve a argumentação filosófica e o movimento dialético propriamente dito; a temporalidade da γένεσις, isto é, o tempo histórico, no qual se inserem tanto os conceitos quanto a biografia individual de seu autor; e, por fim, a temporalidade da ποιήσις, ou seja, o tempo da produção propriamente dita dos diálogos, responsável pela disposição cronológica da obra.

e aclarados tão logo se apresentem as primeiras alocações do diálogo (*Eutífron*, 2a)²⁵¹:

Eutífron:

Qual novidade (*τί νεώτερον*) ocorre, ó Sócrates, [para] que tu, deixando as conversações (*διατριβάς*) no Liceu, converses (*διατρίβεις*) agora aqui (*ἐνθάδε νῦν*) em torno do Pórtico do Rei? Pois, certamente, a ti também não acontece ter algum processo (*δίκη τις*) com o arconte-rei, como eu²⁵².

Sócrates:

Bem mais [do que] aquilo [que] os atenienses nomeiam um processo (*δίκην αὐτήν*), ó Eutífron, mas [se trata de uma] ação pública (*γραφήν*)²⁵³.

Como se pode verificar já nestas linhas, um leitor contemporâneo de Platão – que mantinha fresco na memória os acontecimentos incididos contra Sócrates²⁵⁴

²⁵¹ Com exceção dos personagens, cujo “numero total” e suas respectivas identificações conhecer-se-ão ao longo da primeira parte do texto. Entretanto, ainda aqui cabe notar que, “efetivamente”, pode se considerar que o diálogo trabalhe com apenas dois personagens – Sócrates e Eutífron –, os quais já se apresentam neste primeiro parágrafo do diálogo, visto que, para além dos dois, todo o restante não passa de personagens mudos (o escravo e o trabalhador mortos e o pai de Eutífron), isto é, figurantes apenas mencionados por sua correlação com a temática do encontro.

Juízo contrário sustenta Klonoski (1984; 1986), para quem o próprio cenário do diálogo, isto é, o Pórtico do Rei, atua como um terceiro personagem no texto.

²⁵² **Εὐθύφρων**· τί νεώτερον, ὃ Σώκρατες, γέγονεν, ὅτι σὺ τὰς ἐν Λυκείῳ καταλιπὼν διατριβάς ἐνθάδε νῦν διατρίβεις περὶ τὴν τοῦ βασιλέως στοάν; οὐ γάρ πον καὶ σοί γε δίκη τις οὔσα τυγχάνει πρὸς τὸν βασιλέα ὡσπερ ἐμοί. **Σωκράτης**· οὔτοι δὴ Ἀθηναῖοί γε, ὃ Εὐθύφρων, δίκην αὐτήν καλοῦσιν ἀλλὰ γραφήν.

²⁵³ Note-se o caráter público da ação impetrada por Meleto contra Sócrates (*γραφήν*) em contrapartida ao caráter privado da ação levada a cabo por Eutífron em relação ao pai (*δίκην αὐτήν*). Evidentemente, tal disposição assenta-se no fato de que, enquanto o crime atribuído a Sócrates vitima toda a *πόλις*, aquele predicado ao pai de Eutífron atinge apenas aos do seu próprio *γῆνος*. Logo, como se sabe, conforme previa o sistema judiciário grego, enquanto no caso de Sócrates qualquer cidadão poderia apresentar a acusação – agindo em nome da cidade, por isso, Sócrates refere-se a Meleto como *φιλόπολις* –, no caso do pai de Eutífron a acusação estava reservada aos diretamente atingidos e interessados – proposição que, como veremos, far-se-á sujeita a uma grande discussão em torno da verossimilhança jurídica no contexto dramático do *Eutífron*.

²⁵⁴ Nesse sentido, a despeito das dificuldades que nos impossibilitam uma maior precisão na atribuição de uma data certa para sua composição, faz jus lembrar que se chegou a acreditar que o *Eutífron* haveria sido escrito antes mesmo da morte de Sócrates, mais precisamente entre o tempo em que o filósofo compareceu ao Arconte-rei e a data em que ocorreu seu processo. Embora tal

– não teria dificuldades em precisar os principais elementos de contextualização do diálogo. A começar pela temporalização e pela ambientação de cenário do fortuito encontro entre Eutífron e Sócrates, o qual ocorrera ao norte da ágora, mais precisamente, em frente ao prédio do Pórtico-real²⁵⁵, no ano do julgamento e execução de Sócrates. Para além disso, a consecução da leitura revela que já aqui se apresentam os personagens que terão atuação efetiva e que serão, por conseguinte, os responsáveis pela condução de toda a conversa a respeito da piedade: Sócrates, atuando como protagonista e Eutífron, no papel de deuteragonista.

Nesse íterim, vale observar que se, **per si**, a precisão dramática manifesta no *Eutífron* já se faz suficiente para suscitar a curiosidade dos leitores modernos, sua concisão ainda mais intrigante se torna uma vez contrastada com a ausência de um mesmo esforço na estrutura de diálogos mais “adiantados”, de uma perspectiva da *ποίησις*, como se pode verificar no *Fédon*, no *Banquete*, na *República*, no *Teeteto* ou no *Parmênides*²⁵⁶ – para ficar somente com algumas obras capitais do autor. Vejamos!

O *λόγος* desenvolvido no *Banquete*, por exemplo, retrata uma comemoração ocorrida na casa de Agatão, em Atenas, no dia 13 de Gamelion (janeiro-fevereiro) do ano de 416 a.C. – um dia depois de o último haver obtido a vitória, com sua primeira tragédia, no festival dionisíaco celebrado no arcontado de Eufemo –, no qual estiveram presentes: além dos discursantes, Erixímaco, Fedro, alguns outros não bem lembrados (*ἄλλους τινὰς εἶναι ὧν οὐ πάνυ*

juízo, juntamente com a hipótese de que Platão houvesse escrito algum diálogo antes de 399 a.C., isto é, anteriormente à morte de Sócrates, tenha se esfumado pelas velas da tradição, ainda assim, de uma perspectiva da *ποίησις*, há consenso em se enquadrar o *Eutífron* no conjunto dos primeiros diálogos do autor; indubitavelmente escritos após a morte do mestre e anteriormente à sua primeira viagem à Sicília, ou seja, entre os anos de 399 e 387 a.C..

²⁵⁵ O Pórtico-real situava-se no fim da via percorrida pela procissão das Panatenéias, tinha como vista de frente o Altar dos Doze Deuses e como vizinhos os Pórticos de Zeus e de Hermes. Para uma maior precisão sobre seu posicionamento, assim como para uma visualização do mapa da ágora no século V a.C., queira o leitor recorrer à seção de anexos deste trabalho.

²⁵⁶ O *Parmênides*, de uma perspectiva da *ποίησις*, figurando na lista dos últimos diálogos escritos por Platão e o restante inserindo-se no rol dos escritos intermediários do autor.

διεμνημόνευε – 180c), Pausânias, Aristófanes, Agatão e Sócrates; também Aristodemo, Alcibíades, alguns servos e flautistas. Encontro que, em um segundo momento, provavelmente em Atenas, mas indeterminado temporalmente, Aristodemo – que estivera presente no simpósio – haveria transmitido, entre outros, para Apolodoro, mas também para certo Fênix, filho de Filipe. Apolodoro, por sua vez – depois de haver, nos últimos três anos, confirmado com Sócrates a veracidade do relato –, seria o responsável por transmiti-lo, em Atenas, possivelmente antes da morte de Sócrates, para um grupo²⁵⁷ de abonados negociantes (*πλουσίων καὶ χρηματιστικῶν*), representados no diálogo por um personagem nomeado por companheiro (*Ἐταῖρος*). Relato esse que seria, dramaticamente, o responsável pela transmissão do texto. É interessante notar que Apolodoro satisfaz o interesse deste último público – pelo qual demonstra certa depreciação (173c) –, não antes, porém, de ressaltar que há pouco – no caminho entre sua casa, em Falero, até a cidade –, relatara a mesma história para outro grupo, conduzido por Glauco (irmão de Platão e um dos principais interlocutores de Sócrates na *República*). O qual, por sua vez, já haveria, inclusive, tido acesso a uma versão imprecisa da história, a partir do relato de alguém que soubera por certo Fênix; o qual, como do nosso conhecimento, teve por fonte Aristodemo, ou seja, a mesma fonte direta de Apolodoro²⁵⁸. Assim, como se pode perceber, a complexidade dramática oriunda da sobreposição de

²⁵⁷ Conforme evidencia o uso da segunda pessoa do plural, por exemplo, em 173c-d “*εἰ οὖν δεῖ καὶ ὑμῖν διηγήσασθαι, ταῦτα χρὴ ποιεῖν ὅταν δὲ ἄλλους τινάς, ἄλλως τε καὶ τοὺς ὑμετέρους τοὺς τῶν πλουσίων καὶ χρηματιστικῶν, αὐτός τε ἄχθομαι ὑμᾶς τε τοὺς ἐταίρους ἐλεῶ, ὅτι οἴεσθε τι ποιεῖν οὐδὲν ποιοῦντες*” (grifos nossos).

²⁵⁸ Os equívocos desta versão do encontro são apontados por Apolodoro a partir do momento em que Glauco pede-lhe para principiar por dizer se estivera ou não presente no mesmo. Apolodoro, então, alude sobre o caráter inverossímil da informação obtida por Glauco e seus companheiros, já que ela os faz pressupor que o encontro ocorrera há pouco tempo, a ponto de que ele, Apolodoro, pudesse estar presente. Hipótese que ignora não somente que Agatão, há muitos anos, não se encontrava mais em Atenas, quanto o fato de que ele, Apolodoro, somente por volta de três anos começou a freqüentar Sócrates. Neste momento, Apolodoro, então, relata que o encontro ocorrera no ano de 416 a.C., quando ele e Glauco eram ainda crianças (*παίδων*).

No mais, não deixa de ser interessante notar a observação de Apolodoro, no sentido de que ele haveria verificado, junto a Sócrates, a veracidade das palavras de sua fonte. Exatamente a mesma precaução tomada por Euclides na redação do livro que testemunha o encontro entre Sócrates, Teodoro e Teeteto, no diálogo de título homônimo ao último personagem.

temporalidades deste diálogo não permite ao leitor pontuar com total precisão: nem o número, nem a qualidade de todos os personagens, nem a data efetiva para todos os acontecimentos inseridos no texto, nem o local onde os mesmos se passaram.

Tomando o *Parmênides* como um último exemplo, percebe-se que todo o *λόγος* do diálogo concentra-se em um encontro ocorrido entre Sócrates, Parmênides e Zenão, em uma das casas de Pitodoro no Cerâmico, fora dos muros de Atenas, por volta de 452-450 a.C.. Encontro esse que, em um segundo momento (impreciso temporalmente), haveria sido transmitido a Antifonte por Pitodoro, possivelmente em Atenas. Antifonte, por sua vez, em um terceiro momento (novamente indeterminado), encarregar-se-ia de contar, em sua casa em Méliata, o que sabia da renomada reunião (da qual, já era testemunha de segunda ordem) para os irmãos de Platão e também para Céfalo. Por fim, em um quarto e último momento (também indeterminado), talvez em Clazômenas, Céfalo ou relataria (como testemunho de terceira ordem) o encontro para um público quantitativamente e qualitativamente indefinido, ou redigiria o que sabia do encontro; em um ou em outro caso, é o resultado de sua atividade que figura na transmissão de toda a conversa. Como se pode notar, também aqui a complexidade estrutural do diálogo, composta por meio da sobreposição de quatro temporalidades dramáticas, impede ao leitor uma delimitação completa e precisa dos tempos de cenas, da ambientação dos cenários, assim como da quantidade e da qualidade dos personagens que nele atuam.

Todavia, vale notar que a dita “simplicidade” de composição do *Eutífron* não legitima pensar que o contexto dramático desempenhe papel de menor relevância, ou mesmo secundário, na leitura do mesmo; como se a apreciação das relações presentes neste momento do texto não se fizessem relevantes para o completo entendimento do diálogo, tal como aponta, por exemplo, José Trindade Santos, na introdução de sua tradução do diálogo: “O *Êutífron*, exibindo as características típicas dos primeiros diálogos, só por razões artísticas evocará o processo de Sócrates” (2007, p. 11). Embora semelhante metodologia de leitura tenha sido

corrente não apenas no que tange ao *Eutífron*, propriamente dito, mas também no que concerne aos diálogos de Platão como um todo, vale notar que, conforme veremos neste capítulo, no presente caso, tal pressuposto possui implicações que minam o que acreditamos ser o principal intento do autor. Conseqüência que, de fato, não chega a surpreender, uma vez que a destituição dos elementos dramáticos do diálogo não pode implicar em muito mais do que uma leitura que privilegie os elementos analíticos²⁵⁹ e estruturalistas do texto:

Olhando para a obra como um todo, podemos ver bem os objetivos de Platão, prosseguindo a sua investigação sobre a *aretê* e expondo ao mesmo tempo a vanidade das pretensões de mais outro aspirante à sabedoria. Tal como no *Laques*, no *Hípias Maior*, ou no *Cármides* (SANTOS, 1987, p. 77)²⁶⁰.

Não obstante, na medida em que são por demais reconhecidos os esforços depositados pelo autor na construção de um legado filosófico sob a forma

²⁵⁹ Frente a tal perspectiva de análise, fazemos nossas as palavras de Louis-André Dorion (1997, 333-334): “Reconhecemos à filosofia analítica o mérito de proceder a um estudo rigoroso e sem concessão dos argumentos, às vezes duvidosos, dos quais se serve Sócrates para refutar seus interlocutores. Mas a filosofia analítica tem também seus limites. **Uma das principais desvantagens dos estudos que reclamam, ou inspiram, é isolar, mais ou menos artificialmente, algumas passagens de seu contexto imediato e assim perder de vista o conjunto da argumentação.** (...) Tais estudos são, talvez, a sobremesa e o banquete dos lógicos, mas eles deixam a história da filosofia com fome”* (grifo nosso).

* “Reconnaissons à la philosophie analytique le mérite de procéder à une étude rigoureuse et sans concession des arguments, parfois douteux, dont se sert Socrate pour réfuter ses interlocuteurs. Mais la philosophie analytique a aussi ses limites. **L’un des principaux torts des études qui s’en réclament, ou s’en inspirent, est d’isoler, plus ou moins artificiellement, certains passages de leur contexte immédiat et de perdre ainsi de vue l’ensemble de l’argumentation.** (...) De telles études font peut-être les délices et le régal des logiciens, mais elles laissent l’historien de la philosophie sur sa faim”.

²⁶⁰ Como se pode notar, a perspectiva de conjunto que permite ao professor José Trindade aproximar o *Eutífron* do *Cármides*, do *Hípias Maior* e do *Laques* pauta-se, sobretudo, em uma disposição estruturalista, isto é, nas coincidências argumentativas da obra. Exatamente a mesma disposição é repetida pelo autor na introdução de sua tradução do diálogo (2007, p.33-38), a qual, embora se divida em três tópicos – estrutura, argumento e piedade –, contemplará substancialmente a exposição de uma análise estrutural da argumentação e das refutações obtidas frente ao conceito de piedade pela aplicação do *ἔλεγχος*. Como se sabe, Victor Goldschmidt, com sua proposta de análise do **corpus platonicum** pelo viés do método dialético (2002), foi o grande precursor de tal corrente interpretativa.

dialógica, acreditamos não ser de todo ilegítimo perguntar: será que o objetivo de Platão no *Eutífron* restringir-se-ia, unicamente, à exposição da refutação das pretensões de saber do jovem adivinho de nome homônimo ao diálogo?; e mais, de uma perspectiva interpretativa, será que uma análise estruturalista – que cinde os momentos literários dos filosóficos – e analisa logicamente os argumentos utilizados por Sócrates far-se-ia suficiente e esgotante para a compreensão filosófica deste texto? Definitivamente, do mesmo modo que não acreditamos ser legítimo “olhar para a obra como um todo” destituindo-a daquilo que a caracteriza, também não acreditamos ser fecunda qualquer tentativa de interpretação dos objetivos de Platão que ignore as principais pistas sobre o “problema específico” com o qual o autor encontra-se envolvido. De modo que, em ambos os casos, é imperioso ultrapassar a antiga dicotomia interpretativa que opõe um momento dramático – exclusivamente estético – a um momento filosófico – exclusivamente conceitual – no interior do diálogo; como, por exemplo, propõe Victor Goldschmidt (2002):

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)²⁶¹.

²⁶¹ Em face de uma metodologia de análise estruturalista, a leitura que o mestre francês nos apresenta do texto em questão encontra-se integrada em um bloco composto pelos seguintes diálogos: *Eutífron*, *Hípias Maior*, *Cármides*, *Laques* e *Lísis* (2002, p. 33-71). Por meio de tal disposição, Goldschmidt operou uma análise comparativa dos diálogos, esboçando as ocorrências que cada qual apresenta em virtude dos tópicos delimitados pelo próprio autor. Embora, para o momento, a crítica pontual de tal leitura esteja fora de nossos propósitos, vale observar que, obviamente, tal disposição do objeto implica em uma análise que não apenas suprime os elementos dialógicos do texto como, por muitas vezes, no interior mesmo de sua proposta, mitiga as particularidades próprias de cada um dos diálogos. Que assim o é, o próprio autor reconhece nas observações que apresenta sobre o agrupamento dos diálogos (p. 31-33): “(...) quando vários diálogos são construídos com um mesmo tipo, é suficiente e mesmo preferível considerar o grupo inteiro. Que seja necessário, depois disso, restabelecer cada diálogo em sua unicidade e em sua integridade (às quais uma análise comparativa dificilmente evitará algumas entorses), não há nada mais evidente”.

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”). Além do mais, afirma 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 dito²⁶², a qual se situaria posteriormente à contextualização dramática. 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** para ser respondida a “questão inicial”, uma vez que a resposta da última depende de uma resposta para a primeira.

Elementarmente, a proposta de Goldschmidt encontra justificativa na disposição de seu recorte investigativo – demonstrar em que medida a estrutura dos diálogos apresentam-se solidárias ao método dialético (p. 26-27) –, não obstante, acreditamos que tal disposição não legitima o juízo, exposto na citação do corpo do texto, de que tal análise perfaz o que os diálogos buscam “em primeiro lugar”; entendendo com isso que o principal objetivo de Platão, na confecção dos diálogos, fosse o de demonstrar a aplicação argumentativa da dialética.

Como tentaremos demonstrar, ao longo desta tese, a par da argumentação filosófica, inúmeros são os argumentos subjacentes que Platão opera por meio de seus diálogos; os quais não necessariamente se apresentam na execução dialética, mas, também, no desenvolvimento dramático de seus textos. Evidentemente, o êxito de nosso projeto de leitura não implica na invalidação das leituras estruturalistas dos diálogos, mas os situa em um patamar equivalente àquele, anteriormente, reservado apenas para as leituras estruturalistas e analíticas de Platão.

²⁶² “O prólogo e a entrada na matéria são consagrados a esta questão inicial. O diálogo propriamente dialético não principia senão com o enunciado da questão prévia” (p. 27).

Podem-se, portanto, distinguir nos “Diálogos a questão inicial e a questão prévia”. Inicialmente, Hipotato se pergunta como tornar-se o amigo de Lísis, Sócrates pergunta a Eutífron se, em seu papel de acusador, ele acredita agir piedosamente. Para responder a estas questões, é necessário, previamente, se perguntar o que é a amizade, o que é a piedade (p.27).

Ora, como se verifica, ao apontar como fim último da contextualização dramática (“questão inicial”) dos textos o papel de “despertar a reflexão”, a qual se efetiva na aplicação do método dialético (“questão prévia”) – que, por conseguinte, consiste no que deve ser em primeiro plano analisado –, o comentador, desde já, opera uma dicotomia de análise que confere papel de somenos importância aos contextos dramáticos dos diálogos; juízo que se fará ainda mais acentuado a partir da afirmação que se segue:

Poder-se-ia acreditar que a partir desse momento a questão inicial, na medida em que tiver desempenhado a sua função de “despertar a reflexão” (grifos do autor), “não reterá mais a atenção dos interlocutores” (grifos nossos). É este, com efeito, o caso nos diálogos aporéticos. Visto que o fim da discussão não traz nenhuma clareza para a questão preliminar, seria vão voltar à questão inicial, se não for para tornar o fracasso mais sensível e para ressaltar, uma vez mais, a necessária ligação entre as duas questões (p. 27).

Assim, conforme se depreende da proposição de Goldschmidt, duas seriam as funções a ser desempenhada pela contextualização dramática no curso dos diálogos aporéticos: introduzir a questão filosófica; e, posteriormente, tornar mais patente o resultado da refutação dialética. Nesse ínterim, poderíamos entender que, genericamente, os contextos dramáticos atuariam: ora na preparação do terreno para a discussão filosófica, constituindo-se como verdadeiros elos de ligação entre as contingências da vida ordinária e as reflexões de ordem conceitual; ora na fundamentação indireta, enquanto elementos exponenciadores, da proposição ética que prescreve a necessidade da fundamentação filosófica para a execução das ações práticas. Aplicados ao *Eutífron*, tais princípios implicariam na seguinte disposição de leitura: em um primeiro momento, no contexto dramático do diálogo, veríamos Eutífron apresentar um processo contra o

próprio pai; questionado, a partir de uma perspectiva da moralidade religiosa, sobre a correção de sua ação, evidenciar-se-ia a Eutífron a necessidade de determinar em que consiste a piedade; não obstante, a execução do método dialético revelaria a Eutífron que ele mesmo não se faz sabedor da definição pretendida; logo, retornando ao contexto dramático do diálogo, evidenciar-se-ia que Eutífron não possui conhecimento de causa sobre sua própria ação, não podendo, por conseguinte, estar seguro sobre sua correção moral.

Nesse íterim, patenteia-se nitidamente a função secundária outorgada pelo comentador francês à contextualização dramática do diálogo, a qual atuaria no intuito de suscitar a discussão sobre a piedade e retomar a suspeita sobre a atitude de Eutífron. Se assim fosse, todas as questões envolvendo o cenário da obra, a caracterização dos personagens, o episódio do processo de Eutífron contra o pai, entre outros, deveriam ser considerados em menor medida de análise do que as cinco definições apresentadas em busca da definição para o que seja a piedade. Todavia, acreditamos ter sólidos motivos para considerar, sobretudo no que tange ao episódio do processo de Eutífron – único elemento identificado por Goldschmidt como equivalente à “questão inicial” –, que a referida cena comporta um propósito muito maior que o mero ressaltar do fracasso dialético. Não obstante nos seja impossível argumentar de imediato – em face dos elementos ainda não desenvolvidos no capítulo –, desde já, tornaremos explícita sua formulação: conforme supomos, o episódio do processo judicial de Eutífron constitui-se como um dos recursos encontrados por Platão para a exposição dos paradoxos que assolam o pensamento religioso helênico. Assim sendo, caso tenhamos sucesso no decorrer da demonstração, desde já podemos supor que sua figuração no diálogo assume uma função argumentativa; não, bem entendido, nos mesmos moldes reservados para a argumentação do método dialético, mas uma argumentação – digamos – paralela, que se destina a contrapor as acusações imputadas contra a figura do filósofo nas *Nuvens*.

Neste ponto, faz-se de interesse notar que o descuido dos comentadores, por determinados momentos textuais, não se concentra exclusivamente na proposição de uma “questão inicial”, mas se evidencia, também, em outros

elementos dramáticos presentes nos diálogos; como atesta Nunes Sobrinho em sua leitura do *Fédon* (2007, p. 17):

(...) os mitos platônicos têm sido negligenciados pelos eruditos e considerados peças de “literatura imaginativa” que, em si mesmas, não são meritorias de interesse filosófico. Mesmo os estudos específicos concernentes aos mitos platônicos não buscam estabelecer relações entre os conteúdos das narrativas com a argumentação no contexto de cada diálogo.

Ainda segundo esse comentador, tal desinteresse constitui herança de uma leitura racionalista a que os diálogos foram submetidos no século XIX e, segundo a qual, o “modo de pensar mítico diz respeito a uma visão primitiva” de mundo. Assim, “as narrativas míticas se enquadrariam na esfera das crenças religiosas ou no domínio da fantasia e da fabulação poéticas e, por essa razão, seriam divorciadas da verdade” (2007, p. 17).

E na medida em que tais juízos aplicam-se, sem reservas, aos estudos dramáticos dos diálogos – apesar da força adquirida pela recorrência de um posicionamento dicotômico frente ao **corpus platonicum** – preferimos optar por uma leitura que não esquarteje o legado de Platão e que, sobretudo, não o despoje daquela que se apresenta como sua principal característica distintiva perante as demais obras filosóficas da antiguidade clássica²⁶³. Por tal razão, transportando para a discussão a respeito da contextualização dramática do *Eutífron*, mais uma vez fazemos nossas as palavras de Nunes Sobrinho a respeito dos mitos no *Fédon*:

Platão não opera uma distinção radical entre mito e argumentação, mas faz, ao contrário, um uso da narrativa mítica, no qual esta exerce uma função filosófica no desenvolvimento global do diálogo. Para isso, procurar-se-á mostrar que os mitos platônicos devem ter uma interpretação racional (ANNAS, 1982, p. 120) que os coloca em consonância e em relação solidária com a argumentação, de tal maneira a torná-los relevantes para a sustentação das

²⁶³ Nesse sentido, a leitura que Richard J. Klonoski (1984; 1986) propõe para a o *Eutífron* constitui-se como uma feliz exceção.

teses defendidas nos argumentos. Diante dessa perspectiva, os conceitos filosóficos apresentados no diálogo não só são aprofundados, como também enquadrados no plano mais amplo dos valores ético-políticos, o que amplia consideravelmente o âmbito da filosofia de Platão (2007, p.19).

E, mais pontualmente, como também o faz Klonoski em sua leitura do *Eutífron*:

Certamente por muito tempo tem sido aceito que a atenção para com os vários elementos artísticos e históricos nestas obras-primas poderia somente servir para acrescer a interpretação de algumas obras de Platão. Contra esse pensamento, eu desejo propor que um exame detido da ambientação do *Eutífron* de Platão contribui substancialmente para o entendimento do diálogo como um todo^{264 265} (1984, p 123).

Não obstante nosso acordo quanto ao caráter substancial assumido pelos elementos dramáticos para a compreensão do *Eutífron*, acreditamos ainda ter motivos para sustentar que a compreensão do contexto dramático deste diálogo correlaciona-se, intrinsecamente, com a compreensão de outras obras do autor, mais pontualmente aquelas envolvidas com o problema específico das acusações levantadas contra Sócrates. Como atesta Rucker (1975, p. 180):

²⁶⁴ “It has of course been long accepted that attentiveness to the many artistic and historical elements in these masterpieces could only serve to enhance an interpretation of any of Plato’s works. With this in mind, I would like to propose that a close examination of the setting of Plato’s *Euthyphro* contributes substantially to understanding the dialogue as a whole”.

²⁶⁵ Ainda aqui, faz-se de interesse ressaltar que, embora compactuemos **in totum** com os pressupostos metodológicos utilizados por Klonoski na análise do *Eutífron*, não nos posicionamos com a mesma medida a respeito de suas conclusões e propostas para a leitura do diálogo. Mais pontualmente, com sua hipótese de que se deva considerar uma oposição triangular a respeito da piedade no *Eutífron*, uma delas representada pela figura de Sócrates, outra pela do adivinho Eutífron e, por fim, uma terceira entendida como a crença popular da cidade ateniense (1984, p. 138-139); e a conseqüente implicação de que, uma vez opondo-se ao Pórtico do rei, Eutífron deixa de ser visto como um representante das crenças tradicionais da cidade e passa a ser tido como um representante das diversas seitas que eclodiram em Atenas ao final da guerra do Peloponeso, dentre as quais o orfismo (1984, p. 134). Os motivos que alicerçam nossa discordância serão explicitados no curso deste mesmo capítulo.

Os diálogos de Platão são vários porque eles dividem-se em uma variedade de problemas. **As personagens são pessoas atualmente envolvidas em um problema específico**, não homens sem valor que preguiçosamente perseguem uma questão abstrata. Logo, a forma de cada diálogo é única. Ela é construída de personagens, cenários, processos que em algum grau diferem daqueles de outros diálogos porque seu problema é diferente neles. **O contexto de cada argumento torna claro o que pretende Platão ao variar as referências de Sócrates sobre os deuses, por exemplo. Mas, todos os problemas humanos são intercorrelacionados, e claro, assim são todos os diálogos**²⁶⁶ (grifos nossos).

Por tal razão, a inserção do *Eutífron* na quadra²⁶⁷ de textos platônicos que encenam o processo de Sócrates parece indicar que o propósito apologético, atendido pelo diálogo, salta aos olhos do leitor na mesma velocidade com que os elementos da λέξις lhe são revelados. Afinal, embora o assunto da conversa entre Sócrates e Eutífron possa ser circunscrito à unidade mesma do diálogo, a coincidência entre seu tema e a principal acusação do processo que recai contra Sócrates, tanto quanto o plano de encadeamento temporal, assim como os desdobramentos críticos à esfera judiciária, ou ainda as críticas que se transpõem do não-saber do jovem adivinho para todo âmbito da tradição religiosa grega, por si só, desautorizam qualquer propósito de desvinculação entre a leitura do *Eutífron* e os propósitos perseguidos na *Apologia*. Aproximação que salvaguarda sua legitimidade na materialidade mesma do diálogo, como sugerem as diversas alusões feitas no *Eutífron* (por exemplo: 2a-3e; 5a-c; 6a; 12e; 15e-16a) a respeito do processo vindouro que se encenará na *Apologia*.

²⁶⁶ “Plato’s dialogues are various because they deal with a variety of problems. The characters are people actually involved in the problem deal with, not straw men idly pursuing an abstract question. Therefore the shape of each dialogue is unique. It is constructed of characters, settings and procedures at least slightly different from those in any other dialogue because its problem is different from theirs. The context of each argument makes clear what Plato means by Socrates’ varying references to the gods, for example. But all human problems are interrelated, of course, and so are all the dialogues”.

²⁶⁷ Conforme disposto por Trásilo, no final do século I d.C., o *Eutífron*, a *Apologia*, o *Críton* e o *Fédon* constituem um grupo à parte no meio dos diálogos, a saber: aqueles textos dedicados à reprodução do processo e morte de Sócrates.

Por fim, resta dizer que não obstante o último parágrafo abra margens para que qualquer leitor assaz iniciado nos estudos platônicos objete que – apesar das severas divergências em questão, apesar da oscilação do valor de importância conferido à correlação entre ambos os diálogos –, salvo uma ou outra possível exceção, ainda assim a ligação entre o tema do *Eutífron* e a defesa da *Apologia* parece ter se resguardado como auto-evidente na tradição crítica. Cabe-nos salientar – frente a tal asserção, cuja veracidade em nenhum momento pretendemos contestar –, que, ainda aqui, parece ter passado despercebido aos olhares dos críticos a medida em que o contexto dramático do *Eutífron* assume ligação direta com o problema encontrado por Sócrates quando de sua defesa perante as mais antigas acusações (*Apologia*, 18b-19a). Isto é, a medida em que o tom de mofo, expresso pelo caráter paródico assumido pelo contexto dramático daquele diálogo, o transforma em um verdadeiro discurso apologético militando contra outra obra, não de Platão, mas não menos significativa no que tange ao processo levado a cabo contra Sócrates, a saber: as *Nuvens* de Aristófanes. Mas, quanto a isso, já que constitui uma das principais pedras deste trabalho, haverá o leitor de aguardar pacientemente nossa lapidação do diálogo.

3.1.2. O tempo de cena do *Eutífron* e sua inserção no “corpus platonicum”

Antes, porém, de avançarmos sobre os pormenores de cena do *Eutífron*, convém-nos, por meio de um **travelling** horizontal, delimitar tanto seu tempo de cena quanto vislumbrarmos uma panorâmica dos quadros que lhe antecedem e lhe sucedem. Perspectiva que Platão, por meio das pistas dramáticas com que assinala suas obras, nos dá a conhecer e que Benoit, em sua *Tetralogia dramática do Pensar* (2004), decifra com precisão. Conforme atesta esse comentador (Benoit, 2004, p.68), no ano de 399 a.C. ocorreram nada menos do que oito diálogos que podem ser nitidamente ordenados, são eles: *Teeteto*, *Eutífron*, *Crátilo*, *Sofista*, *Político*, *Crítion* e *Fédon*.

Logo, no que diz respeito à datação dramática, o *Eutífron* insere-se no rol de diálogos que não deixam dúvidas sobre seu “tempo de cena”²⁶⁸, o qual se desenvolve no ano do julgamento e execução de Sócrates, ou seja, em 399 a. C.. Embora seja pressuposto que a procedência de tal datação remonte ao contexto dramático do diálogo, faz-se de interesse observar que a determinação precisa da mesma somente pôde ser obtida a partir da intercorrelação com outras obras da antiguidade, assim como de informações externas ao mesmo.

No que tange à última fonte de procedência, o débito recai sobre o domínio do judiciário grego, uma vez que, conforme se sabe, constituía procedimento ordinário, antes do estabelecimento de um processo, a convocação dos interessados no caso (acusador e acusado) para uma sessão privada frente ao Arconte responsável pelo mesmo. Na medida em que se verifica ser exatamente esta a situação vivida por Sócrates e Eutífron no diálogo, desde já, é possível aproximar a data da ocorrência de cena do mesmo dos processos levantados e sofridos, respectivamente, por cada um dos personagens. Nesse sentido, embora o processo levantado por Eutífron pouco nos diga – principalmente pelas dúvidas que suscita quanto à sua historicidade –, o mesmo não acontece com aquele sofrido por Sócrates.

Entrementes, a estipulação do ano de execução do processo de Sócrates nos remonta para o primeiro tipo de fontes de procedência para a determinação de cena do *Eutífron*: a intercorrelação com outras obras da antiguidade. Neste caso, nosso débito recai sobre dois outros textos: aquele da *Apologia de Sócrates*, no qual Platão nos fornece (em 17d) a idade precisa de Sócrates; e aquele, bem mais tardio, das *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* (§ 20 do capítulo sobre Sócrates), no qual Diógenes Laertios nos informa o ano de nascimento do filósofo. Neste ponto, é preciso notar que o motivo pelo qual ocupamos o leitor com tais informações não é outro senão o de ressaltar que, embora, para os olhares modernos, a estipulação de uma datação dramática para a cena do diálogo

²⁶⁸ Segundo o resultado das pesquisas conduzidas por Benoit (2004), dos vinte e oito diálogos habitualmente atribuídos a Platão, vinte não deixam dúvidas quanto a seu tempo de cena, seis podem ser datados a partir de aproximações conjecturais e apenas dois – *Íon* e *Menexêno* – não se sujeitam à datação dramática, ou ordenação da *λέξις*, como prefere o autor.

dependa de uma composição elaborada entre diversas fontes da antiguidade, é pressuposto que o mesmo fosse bem mais claro e imediato para os leitores contemporâneos de Platão, muitos dos quais, inclusive, ou vivenciaram ou escutaram relatos de testemunhas diretas dos eventos aludidos. Contraposição que, mais uma vez, sempre fazemos questão de evidenciar, sobretudo por acreditarmos que o esquecimento dessa condição atua em muitas das leituras hodiernamente propostas para os diálogos, nas quais o anacronismo reina como um tirano cuja visão foi obscurecida por seus próprios reflexos.

Entretanto, o que mais nos importa por ora – e que, em certa medida, justifica o alongamento no que tange ao posicionamento de cena do diálogo – é, justamente, ressaltar a vinculação do *Eutífron* com a *Apologia de Sócrates* e, por conseguinte, com a esfera judiciária dos últimos anos do século V a.C.. Vinculação que se demonstrará indispensável e que permeará toda a análise que se seguirá do texto. Para isso, porém, urge situarmos o diálogo entremeio às demais obras que compõem seu escopo dramático²⁶⁹.

Quanto ao posicionamento do diálogo no rol de obras que representam os *lóγοι* e os *ἔργα* de Sócrates em seu último ano de vida, é sabido que, anteriormente ao seu encontro com Eutífron, Sócrates acabara de retirar-se de um dos ginásios de Atenas²⁷⁰, onde levara a cabo um longo exame ao jovem e promissor Teeteto – discípulo prodígio²⁷¹ do matemático Teodoro – a respeito da natureza do conhecimento (*ἐπιστήμη*). Conforme atestam as palavras com que Sócrates encerra o diálogo com o grupo de geômetras:

²⁶⁹ Para tanto, somos abundantemente devedores ao livro primeiro da *Tetralogia Dramática do Pensar* do professor Hector Benoit (2004).

²⁷⁰ “Agora mesmo na galeria externa, ele [Teeteto] e seus amigos acabaram de passar óleo no corpo. Concluída essa parte, tenho a impressão de que vêm para cá” (*Teeteto*, 144c). Tradução de Carlos Alberto Nunes.

²⁷¹ “Este [Teeteto], pelo contrário, avança com naturalidade e segurança na senda do saber e da pesquisa, com doçura igual à do óleo que escorre sem bulha, que admira com tão poucos anos já tenha feito o que fez” (*Teeteto*, 144b). Tradução de Carlos Alberto Nunes.

Agora, preciso ir apresentar-me ao Pórtico do Rei, a fim de responder à acusação que Méleto formulou contra mim. Amanhã, Teodoro, voltaremos a encontrar-nos aqui mesmo (*Teeteto*, 210d) (Tradução de Carlos Alberto Nunes).

Com tais planos, Sócrates abandona seu posto de costume (*Eutífron*, 2a) e avança para campo estrangeiro (*Apologia*, 17d), no qual sua prática filosófica será arma de pouca valia frente às vicissitudes que se representam no tribunal jurídico (*Apologia*, 35a-d,38d-39a; Aristófanos, *As Vespas*, **passim**).

Uma vez diante do edifício do Pórtico do Rei, Sócrates, por acaso, esbarra-se com Eutífron, com quem manterá a primeira conversa que circunscreve um tema correlacionado com a saga judiciária que, em pouco, culminará com sua morte.

Ainda na mesma tarde de seu encontro com Eutífron, novamente flagramos Sócrates em pleno exercício filosófico. Desta vez, contudo, não deixa de nos surpreender a postura assumida pelo mesmo, sobretudo quando, sobre a mira dos olhares de Crátilo e Hermógenes, Sócrates não hesita em proferir um longo discurso (*μακρολόγος*) a respeito da etimologia dos nomes divinos. Atitude que, de tão estranha, não passa despercebida nem mesmo ao parvo Hermógenes²⁷²:

²⁷² Ao menos é esta a impressão que nos causa a caracterização feita por Platão deste personagem. O que pode ser atestado já no tom cômico do princípio do diálogo, no momento mesmo em que Hermógenes faz Sócrates a par do teor de sua conversa com Crátilo e do posicionamento deste último sobre a natureza intrínseca dos nomes: “**Hermógenes:** (...) Perguntei-lhe, então, se, em verdade, Crátilo era ou não o seu nome, ao que ele respondeu afirmativamente, que assim, de fato, se chamava. E Sócrates? Perguntei. É Sócrates mesmo, respondeu. E para todos os outros homens, o nome que aplicamos a cada um é o seu verdadeiro nome? E ele: Não; pelo menos o teu, replicou, não é Hermógenes, ainda que todo o mundo te chame desse modo. E como eu insista em interrogá-lo, desejoso de apanhar o sentido do que ele diz, não me dá resposta clara e ainda usa de ironia, como querendo insinuar que esconde alguma coisa de que tenha conhecimento (...). **Sócrates:** Quanto a dizer que Hermógenes não é, realmente, o teu nome, tenho para mim que é brincadeira da parte dele. Talvez com isso queira insinuar que desejarias ser rico, porém nunca chegas a adquirir fortuna, por não seres, de fato, filho de Hermes” * (*Crátilo*, 383b-384c). (Tradução de Carlos Alberto Nunes).

* Dentre os muitos atributos consagrados ao deus Hermes, Sócrates alude àquele que o configurava como astucioso, velhaco e trapaceiro, portanto, protetor dos comerciantes e dos ladrões. Guardião dos caminhos, era comum que os viajantes lançassem uma pedra à beira da estrada, onde os montes formados eram sinais de rogos ou agradecimentos pelos bons lucros obtidos.

Vale também notar, a título de curiosidade, que não por acaso, no cenário de abertura das *Nuvens*, entremeio às casas de Estrepsíades e aquela da escola de Sócrates, Aristófanos posiciona

Hermógenes: Dás-me a impressão, Sócrates, de que enuncias oráculos (*χρησιμωδεῖν*), como profeta de inspiração recente.

Sócrates: Sim, Hermógenes; e estou convencido de que apanhei isso de Eutífrone de Prolspaltio, pois passei grande parte da manhã a ouvi-lo. É bem possível que seu entusiasmo (*ἐνθουσιῶν*) não somente me tivesse deixado os ouvidos cheios com sua sabedoria, como também se apoderasse de minha alma (*Crátilo*, 396d-e) (Tradução de Carlos Alberto Nunes).

Depois deste dia de “agenda lotada” – que abarca as discussões do *Teeteto*, do *Eutífron* e do *Crátilo* – reencontramos Sócrates, na manhã seguinte, fiel ao compromisso assumido no primeiro de seus encontros do dia anterior²⁷³

estrategicamente uma estátua do mesmo deus Hermes. Presença que, longe de constituir-se como simples adorno de cenário, anuncia, diretamente, o teor da representação que a peça apresenta da figura de Sócrates. Já que, além de protetor dos viajantes, comerciantes e ladrões, também era atributo do referido deus as trapaças, a eloquência e a astronomia, ou seja, parte das acusações que Sócrates, na *Apologia* (18d; 19c), remete à representação das *Nuvens*.

Para mais informações sobre a divindade, queira o leitor recorrer ao segundo volume da trilogia de Junito de Souza Brandão (2000).

²⁷³ Como nota Benoit (2004, p. 68, n. 205), também no *Crátilo* parece haver uma menção ao encontro que se desdobrará no *Sofista* no dia seguinte: “Sócrates ainda acrescenta que hoje é necessário utilizar essa sabedoria para terminar o exame dos nomes, mas, ‘amanhã, se estás de acordo comigo, nós a exorcizaremos e nos purificaremos dela, após ter descoberto um homem hábil neste gênero de purificação, seja entre os sacerdotes, seja entre os sofistas (396e)’. Realmente, ‘amanhã’, no dia seguinte, foi encontrado esse exorcizador, o Estrangeiro de Eléia, que conduzirá Sócrates e seus companheiros para as terras do Não-Ser”.

Todavia, cabe-nos também notar que essa menção não se circunscreve propriamente na consecução dramática dos eventos, visto que, tanto Hermógenes quanto Crátilo não estiveram presentes no *Teeteto* assim como não configurarão na lista de espectadores do *Sofista* e do *Político*. Seria o caso de se pensar que Sócrates estaria aqui, conforme o estado de *ἐνθουσία* anunciado (*Crátilo*, 396d), encarnando as atribuições de um vate? Embora a suposição carregue dificuldades de conciliação conceitual, sobretudo, se levado em conta as críticas tecidas no decorrer das obras a toda e qualquer espécie de inspiração – por exemplo, *Laques* 198e-199a, *Eutífron* 3e, *Apologia* 22b-c, *Mênon* 95c-d, *Ion* **passim** –, não seria a primeira vez que Sócrates encarnaria o papel e, ainda mais, obteria êxito em sua execução, como atesta, por exemplo, a famosa passagem da *Apologia* (39b-d), em que Sócrates supostamente proferiria um oráculo prenunciando a futura atuação de Platão: “E, depois disso, eu desejo profetizar (*χρησιμωδηῖσαι*) para vós, ó meus condenadores. Pois, agora, eu estou naquele momento no qual os homens profetizam (*χρησιμωδοῦσιν*) certamente, quando estão a ponto de morrer. Pois eu afirmo, ó homens, os [que com seu voto] me matais, imediatamente depois da minha morte alcançar-vos-á uma punição muito mais feroz, juro por Zeus,

(*Teeteto*, 210d). Ao menos é assim que – por ora, dispensado das obrigações de seu litígio processual – Sócrates retorna ao ginásio para dar prosseguimento ao encontro que tivera com Teodoro e Teeteto. Desta vez, contudo, o filósofo deixará a posição de protagonista para assumir – ao lado de Teodoro – o papel de um personagem secundário, de um espectador atento à investigação dialética que um inominado Estrangeiro, oriundo de Eléia, levará a cabo com Teeteto e com seu amigo, outro jovem que, coincidentemente, também atende pelo nome de Sócrates²⁷⁴.

Depois das discussões ocorridas no *Sofista* e no *Político*²⁷⁵, as próximas aparições de Sócrates nos diálogos dar-se-ão inteiramente sob a temática de seu

do que [essa] com que vós me matais. Pois, àqueles [de vós] que presumem, com isso, por agora, abster e livrar de submeter à prova a [própria] vida, eu garanto, muito pelo contrário [será o que] vos sucederá. Os vossos examinadores serão [mais] numerosos – até agora eu os impedi, mas vós não percebeis –; e [como] mais ferinos serão o quanto são mais jovens, mais eles vos aborrecerão. (...) Assim, com esse agouro (*μαντευσάμενος*) para os meus condenadores, deixo-vos”*.

Do mesmo modo, na cena inicial do *Teeteto* (142 c), Euclides diz recordar de como Sócrates foi bom profeta (*ὡς μαντικῶς*) a respeito de muita coisa. Ou ainda, embora em menor grau, visto o tom de mofa que reveste a passagem, no início do já citado *Crátilo* (384a *et seq.*), no qual Sócrates demonstra-se um bom decifrador de oráculos.

* τὸ δὲ δὴ μετὰ τοῦτο ἐπιθυμῶ ὑμῖν χρησιμῶσαι, ὃ καταψηφισάμενοί μου· καὶ γὰρ εἶμι ἤδη ἐνταῦθα ἐν ᾧ μάλιστα ἄνθρωποι χρησιμοδοῦσιν, ὅταν μέλλωσιν ἀποθανεῖσθαι. φημί γάρ, ὡς ἄνδρες οἱ ἐμὲ ἀπεκτόνατε, τιμωρίαν ὑμῖν ἤξειν εὐθὺς μετὰ τὸν ἐμὸν θάνατον πολὺ χαλεπωτέραν νῆ Δία ἢ οἷαν ἐμὲ ἀπεκτόνατε· νῦν γὰρ τοῦτο εἴργασθε οἰόμενοι μὲν ἀπαλλάξεσθαι τοῦ διδόναι ἔλεγχον τοῦ βίου, τὸ δὲ ὑμῖν πολὺ ἐναντίον ἀποβήσεται, ὡς ἐγὼ φημι. πλείους ἔσονται ὑμᾶς οἱ ἐλέγχοντες οὓς νῦν ἐγὼ κατεῖχον, ὑμεῖς δὲ οὐκ ἠσθάνεσθε· καὶ χαλεπότεροι ἔσονται ὅσῳ νεώτεροί εἰσιν, καὶ ὑμεῖς μᾶλλον ἀγανακτήσετε. (...) ταῦτα μὲν οὖν ὑμῖν τοῖς καταψηφισαμένοις μαντευσάμενος ἀπαλλάττομαι.

²⁷⁴ Note-se que embora a atuação do Jovem Sócrates realize-se, exclusivamente, no *Político*, o mesmo já se faz presente, como figurante, desde o dia anterior, no *Teeteto*: “Agora, Sócrates, ficou muito fácil a questão. Quer parecer-me que é igualzinha à que nos ocorreu recentemente, numa discussão entre mim e este teu homônimo (*καὶ τῷ σῷ ὁμωνύμῳ τούτῳ*) (*Teeteto*, 147c-d) (Tradução de Carlos Alberto Nunes).

²⁷⁵ O *Sofista* e o *Político* inserem-se em uma trilogia inacabada, a qual teria como arremate o diálogo o *Filósofo*. Ao menos é o que sugere o plano traçado no início do *Sofista* e retomado no *Político* (*Sofista*, 216c; *Político*, 257a). Faz-se de interesse observar que tal temática não deixa lá de apresentar sua carga apologética em relação à defesa de Sócrates, uma vez que, como se sabe, até meados do século IV a.C., o termo “filósofo” se prestava a grandes imprecisões, como ainda era alvo de disputas quanto ao teor de suas atividades. Por tais razões, fica evidente como a delimitação do Filósofo na figura exemplar do personagem Sócrates deveria fazer parte dos planos de Platão para efetivar uma reabilitação da imagem do mestre, assim como para consolidar o estatuto de sua

processo. Ao menos é assim que ele reaparece, no momento exato de seu julgamento – conforme retrata a *Apologia* –, a executar um plano de defesa que de tão idiossincrático, surpreendentemente, o levará à morte²⁷⁶.

Não obstante a indicação fornecida pelo *Teeteto* (142c), de que a data de cena do mesmo – e, por conseguinte, do *Eutífron* e do *Crátilo* – haveria ocorrido pouco antes da morte de Sócrates, não se pode precisar ao certo o tempo decorrido entre o *Eutífron* e a *Apologia*. Principalmente se levarmos em consideração outras referências do mesmo diálogo. Ora, como se sabe, o *Teeteto* apresenta a sobreposição de duas temporalidades dramáticas: uma representada pelo encontro entre Euclídes e Terpsião, cujo tempo de cena apresenta-se indeterminado; e outra representada pelo encontro entre Sócrates, Teodoro, Teeteto e os demais presentes em um ginásio de Atenas, pouco antes da morte de Sócrates (142c), mais precisamente no dia em que o filósofo compareceu ao Pórtico do Rei (*Eutífron*). Como se segue do diálogo (142d), o relato – que constitui o próprio texto do *Teeteto* – da conversa ocorrida entre Sócrates e o jovem matemático haveria sido escrito por Euclides. Este, por sua vez, teria como fonte da história o próprio Sócrates, que lhe contara – em uma de suas visitas a Atenas – as impressões que tivera do jovem rapaz mediante o diálogo que travara com ele. Relato que Euclides, tão logo retornara a Mégara, haveria primeiro registrado sob forma de apontamentos e, posteriormente, redigido com mais acuidade (143a). Além disso, haveria ele completado e corrigido o texto por intermédio do próprio Sócrates, visto que sempre se punha a interrogá-lo, sobre passagens que não se recordava, quando de suas idas e vindas a Atenas. De

própria atividade. De qualquer modo, ainda aqui uma pergunta permanece: por que Platão haveria desistido de levar a cabo tal trilogia?

²⁷⁶ Ao menos é o que parece sugerir uma passagem do *Críton* (45e-46a): As gentes não-de julgar que toda esta questão à tua volta foi conduzida com alguma falta de coragem nossa. O início do processo no tribunal, o modo como foi introduzido, quando era possível evita-lo; depois, o debate do processo, o modo como se desenrolou, o ridículo da acção e este final não-de parecer resultado de nossa baixa e falta de hombridade. Não te salvamos, nem tu a ti próprio, quando era possível fazê-lo (...) (Tradução de José Trindade).

Também outra passagem da *Apologia* (29d) alude ao fato de que Sócrates não precisava ter comparecido ao processo; no mais, todo o *λόγος* de Sócrates nesse texto é prova de sua idiossincrasia.

modo que, embora a distância que separa o dia de cena do *Teeteto* e, por conseguinte, do *Eutífron* daquele da *Apologia* tenha sido pouca, dramaticamente deveria ter sido suficiente para comportar as sucessivas viagens que Euclides fizera entre Mégara e Atenas, as quais lhe permitiram ter diversas conversas com Sócrates.

Apesar desta breve síncope, a precisão de cena é logo retomada nos diálogos que se seguem. Como se sabe, a distância do julgamento de Sócrates – representado pela *Apologia* – para a data de sua execução – representado no *Fédon* – compreende aproximadamente um mês²⁷⁷. Justamente o intervalo no qual o filósofo reaparecerá no diálogo *Críton*, agora já sob o encarceramento dos Onze, a recusar a oferta de fuga que lhe foi apresentada por aquele que, talvez, figure como seu mais dedicado amigo, o abonado Críton. Por fim, para encerrar o grupo de diálogos que retratam a atuação de Sócrates em seu último ano de vida, vemos a coragem e determinação com que o filósofo encara a morte – não aquela à qual não dedica a menor importância (*μέλω*) (*Apologia*, 32d), mas aquela que, sob influências da tradição Órfica e Pitagórica, carrega a esperança da imortalidade e da transmigração da alma (*Fédon*, **passim**)²⁷⁸.

²⁷⁷ Como relata o próprio *Fédon* (58a-c), o atraso na execução de Sócrates deveu-se à mera coincidência de que, tão logo fora Sócrates condenado, a cidade entrara em processo de devoção religiosa, durante o qual era vetado qualquer execução de pena capital sob mando da cidade. Quanto ao processo religioso em questão, tratava-se da nau que era enviada todos os anos à Delos, em agradecimento ao deus Apolo pela vitória de Teseu sobre o minotauro. Para mais informações sobre o mito e, sobretudo, para uma análise sobre este preâmbulo do *Fédon*, queira o leitor recorrer ao livro de Nunes Sobrinho (2007, p. 71 **et seq.**).

²⁷⁸ Sem dúvidas, o tema da morte não apenas se apresenta recorrente como complexo – leia-se: contraditório – nos diálogos de Platão. Sendo que, em pelo menos quatro momentos, podemos encontrar reflexões do personagem Sócrates sobre o assunto: duas delas na *Apologia de Sócrates*, uma no *Fédon* e outra no *Menexeno*. Embora seja válido notar que, em cada um desses diálogos, as concepções que norteiam o tema não apresentam consenso – como fica já explícito na contraposição entre a mortalidade e a imortalidade da alma, cada uma das quais sustentadas na *Apologia* e no *Fédon*, respectivamente –, o mesmo não parece ocorrer com o posicionamento de Platão frente à morte de Sócrates. Como aponta o professor Adriano Machado Ribeiro (2010, p. 49-50), enquanto na *Apologia* e no *Fédon* Platão apresenta um elogio da morte de Sócrates pautado na consonância entre o *λόγος* e o *ἔργον* apresentado pelo filósofo, no *Menexeno* o discurso sobre os elogios fúnebres parece demonstrar um caso contrário, no qual os elogiados ficam aquém do discurso de que são causa: “As belas mortes de Sócrates assim o são, porque se configuram como coroamento de uma vida voltada ao melhor de si. E mesmo que Platão possa distintamente compreender o que isto significa, nunca se confundem tais mortes com aquela que se mescla a um consenso geral que

Logo, fica evidente que, na organização dramática dos diálogos, o conjunto composto pelo *Teeteto*, *Eutífron*, *Crátilo*, *Sofista*, *Político*, *Apologia*, *Críton* e *Fédon* constituem um apanhado a parte, mais explicitamente, o grupo de diálogos em que Platão encena o último ano de vida do mestre²⁷⁹. Ademais, faz-se de relevância notar a precisão deste conjunto de diálogos no qual se situa o *Eutífron*. Em um primeiro bloco, *Teeteto*, *Eutífron* e *Crátilo* acontecem em um único dia, seguidos pelo *Sofista* e pelo *Político*, os quais ocorrem na manhã seguinte. Em um segundo bloco, *Apologia*, *Críton* e *Fédon* dividem o espaço de aproximadamente um mês, sendo que os dois últimos distam de um ou de dois dias.

No entanto, cabe notar que, apesar de toda precisão com que os textos indicam uma ordem sucessiva para sua leitura, os problemas que envolvem a coesão lógico-filosófica dos mesmos não são de desprezar. Basta observar que, de acordo com difundidas listagens, que buscam organizar os diálogos de forma a respeitarem uma coerência lógico-conceitual dos mesmos, o arranjo oriundo de uma leitura da *λέξις* apresentaria sérios embaraços. Como bem notado por Benoit (2004, p. 75 **et seq.**), as diferentes temporalidades dos diálogos nem sempre convergem na ordenação que sugerem para os mesmos. De fato, de uma perspectiva da *ποίησις* e, em certa medida, também da *νόησις*, isto é, do tempo de composição e do tempo lógico das obras, o mesmo grupo dividir-se-ia do seguinte modo: o *Eutífron*, a *Apologia* e o *Críton* como representantes dos escritos de primeira época de Platão, os quais, de uma perspectiva da *νόησις*, revelariam uma primeira etapa do pensamento filosófico dos diálogos, por uns mais, por

não dá razões, posto que opere pelo encanto e engrandeça indistintamente vidas que sem tal glorificação coletiva nada teriam a dizer de si mesmas”.

²⁷⁹ Cabe salientar que, na sucessão deste conjunto, tanto o *Teeteto* quanto o *Fédon* somente repassam os acontecimentos do último ano de vida de Sócrates em um relato de segunda ordem, visto que a estratégia adotada em ambos ancora-se em um **flashback** sobre a vida do filósofo. Em princípio, poderia ser de alguma valia pensar que tal estratégia narrativa fosse determinada pelo tempo de composição da obra, como se Platão, por meio de tal recurso, desejasse salientar a distância que separa a composição de tais diálogos dos eventos que eles circunscrevem. Não obstante, como a complexidade do **corpus platonicum** não se deixa apanhar tão facilmente por nossos anseios estruturalistas, os também tardios *Sofista* e *Político* aparecem com relatos tão diretos quanto aqueles do *Eutífron*, do *Cármides*, da *Apologia* e do *Críton*. Invalidando, por conseguinte, a nascitura hipótese de leitura.

outros menos, vinculada ao pensamento do “Sócrates histórico”; o *Fédon* como um diálogo de maturidade, o qual evidenciaria mudanças radicais na filosofia dos diálogos, representando, assim, o primeiro desenvolvimento da filosofia propriamente platônica; e, por fim, o *Teeteto*, o *Sofista* e o *Político* compondo os escritos finais do autor, aos quais caberia uma segunda etapa da filosofia platônica, por vezes tomada como um momento crítico do autor em relação a seu posicionamento filosófico anterior.

Cabe ainda dizer que, na medida em que as diversas temporalidades resultam em diferentes disposições e – por que não? – diferentes resultados interpretativos dos diálogos, uma leitura que, porventura, conseguisse aproximar as mesmas seria de muita valia para os estudos platônicos. Não obstante, como as pesquisas não demonstram avanços nessa direção, eis que o problema permanece intocado, como ilustra o apontamento parcial de Santos (1987, p.73) em relação à situação do *Eutífron*:

Embora estes elementos [refere-se o autor à temporalidade da *λέξις*] não possam sugerir qualquer indicação sobre a data de composição, será relevante notar que de um ponto de vista dramático o diálogo foi colocado pelo seu autor entre o *Teeteto* e o *Sofista*. **Por que razões?** (grifo nosso).

Conquanto não possamos, por ora, propor e nem sequer apresentar alguma hipótese a guisa de solução para o problema da relação entre a temporalidade dramática e a temporalidade lógico-conceitual dos referidos diálogos – seja os parcialmente apontados por Santos, ou o grupo dos oito circunscritos por Benoit –, ainda assim, minimamente, cremos poder estabelecer um liame muito firme entre a consecução dramática e as concepções lógico-filosóficas de dois (*Eutífron* e *Apologia*) dos quatro diálogos (*Críton* e *Fédon*) que retratam o processo de Sócrates. Os quais, não somente representam a frente dos diálogos de primeira época – no que tange à *ποίησις* – como também são os únicos que se dedicam a tratarem, explícita e diretamente, da defesa de Sócrates frente a seu processo.

Nesse ínterim, importa-nos evidenciar que os liames entre o *Eutífron* e a *Apologia* verificam-se não somente na esteira de critérios dramáticos, mas também na coincidência de uma mesma esfera conceitual; as quais, por sua vez, repousam sobre o maior problema histórico enfrentado por sua principal **persona**: o processo e morte de Sócrates.

Posto isso, é mister fecharmos um longo **close up** no *Eutífron* e percorrermos-lhe com uma câmera de mão, na perspectiva de que, entremeio às pistas dramáticas do diálogo, possamos ressaltar os detalhes que, embora salientes para um leitor de Platão, poderiam passar despercebidos para uma leitura descontextualizada dos leitores modernos.

A relevância do cenário

Tanto o anúncio feito nas últimas linhas do *Teeteto* (210d) – “Agora, preciso ir apresentar-me ao Pórtico do Rei, a fim de responder à acusação que Meleto formulou contra mim” –, quanto a confirmação esboçada nas linhas iniciais do *Eutífron* (2a) – “Qual novidade ocorre, ó Sócrates, [para] que tu, deixando as conversações no Liceu, converses agora aqui em torno do Pórtico do Rei?” – não deixam quaisquer dúvidas sobre o cenário da palestra entre o filósofo Sócrates e o adivinho Eutífron: a frente do Pórtico Real de Atenas (*περὶ τὴν τοῦ βασιλέως στοάν*).

Como se sabe, o Pórtico Real era o edifício público designado para o exercício das funções do Arconte-rei, as quais, no século V a.C., compreendiam, sobretudo, as matérias de natureza religiosa. De modo que, já por aqui se faz patente a inter-relação entre o contexto dramático do diálogo e a discussão sustentada pelo mesmo. Afinal, não é por mero acaso – ou por simples esmero literário resultante da “arte de agradar”, como alguns prefeririam – que Platão situa a única conversa especificamente direcionada por Sócrates para tema de cunho religioso sob as sombras de tais colunas, as quais, como era de se esperar,

abrigavam toda uma gama de impressões simbólicas para um cidadão ateniense. Nesse mesmo sentido, assevera Klonosky (1984, p. 124-25):

À parte o fato de que Sócrates e Eutífron, submetidos às leis atenienses, deverem, sob certa medida, antes de seus respectivos processos, aparecerem perante o Arconte Basileu para as preliminares, talvez seja interessante notar que **Platão escolheu para a única extensa discussão de Sócrates sobre a natureza da piedade, *hosios*, e da impiedade, *anosios*, o pórtico do mais importante oficial religioso de Atenas²⁸⁰**.

Por tais razões, visto a notoriedade da correlação entre o cenário do diálogo e a discussão sobre a piedade presente no mesmo, é mister que – para não nos limitarmos a uma análise incompleta e descontextualizada do texto – investiguemos o alcance dos efeitos que o cenário do *Eutífron* surtiria em um leitor do início do século IV antes de nossa era.

Nesse sentido, o primeiro ponto que urge salientar figura já na passagem introdutória do diálogo, mais precisamente na sutileza empregada por Platão ao precisar para o leitor o cenário exato da conversa entre Sócrates e o adivinho Eutífron. Afinal, não se pode ignorar que, apesar do revestimento de uma pergunta banal, a primeira linha do texto almeja conduzir a atenção do leitor não apenas para a presença de Sócrates em um cenário que não lhe era habitual, mas, mais do que isso, para sua presença em um cenário específico: o Pórtico Real.

Não que a precisão de cenário manifesta do *Eutífron* seja ocorrência inédita nos diálogos, todavia, cremos que a ênfase dada no trato deste elemento no diálogo seja suficiente para legitimar todos os esforços dedicados à sua

²⁸⁰ “Aside from the fact that Socrates and Euthyphro, under Athenian law, must at some point before their respective trials, appear before the Archon Basileus for the preliminaries, it is perhaps interesting to note that **Plato chose to have Sócrates give is only extended discussion of the nature of holiness, *hosios*, and unholiness, *anosios*, on the portico of a most important Athenian religious official** (grifo nosso)”.

consideração na leitura do texto²⁸¹, impressão que ganha ainda mais resistência quando situamos e contrapomos o cenário desta obra no rol dos escritos platônicos.

De fato, muitos dos diálogos delegam informações a respeito de seus cenários. Para ficar somente com o exemplo daqueles que narram a saga do último ano de Sócrates, poderíamos começar por dizer que já o primeiro deles – *Teeteto* – nos aponta com certeza o cenário de sua consecução²⁸²: algum dos não poucos ginásios de Atenas. Não obstante, cabe acrescentar que não há nenhuma informação explícita no interior do *Teeteto* a respeito do local em que se passa a palestra, de modo que a certeza em relação a seu cenário fica condicionada à informação paralela como, por exemplo, o fato de Teeteto e seus amigos – antes de virem ao encontro de Sócrates e Teodoro – terem acabado de passar óleo no corpo em uma das galerias externas do recinto (144c).

Em pior medida situa-se o *Crátilo*, de cujo cenário nada mais é dado conhecer, exceto que se passa em alguma parte de Atenas. Aliás, nem mesmo esta informação genérica aparece de forma explícita no diálogo, sendo sua asserção derivada da aproximação de três outras: a primeira, em 396d, quando Sócrates invoca, como causa de sua inspiração presente, o encontro que tivera com Eutífron pela manhã²⁸³; a segunda, já nos últimos momentos do diálogo (440e), quando Crátilo e Hermógenes firmam o compromisso de voltarem a discutir com Sócrates sobre o assunto, tão logo retornem da viagem que farão ao campo; e, por fim, a informação externa de que, assim como Sócrates estivera

²⁸¹ Este também é o pensamento de Klonoski (1984), o qual, como já mencionado, chega a admitir que o cenário do diálogo comporta uma concepção específica de piedade, em contrapartida às outras duas expressas pelas personagens de Sócrates e de Eutífron.

²⁸² Como já mencionado, o *Teeteto* comporta a sobreposição de duas temporalidades dramáticas: uma primeira que apresenta a origem da narrativa do diálogo e outra que representa o próprio diálogo entre Sócrates e Teeteto. Neste sentido, é mister que o texto apresente também distintos cenários e momentos para sua execução. De modo que, para além daquele mencionado no corpo deste texto, o primeiro plano do *Teeteto* – que nos retrata o encontro entre Euclides e Terpsião – tem lugar na cidade de Mégara, já em momento posterior à execução de Sócrates (*Teeteto*, 142a-143c).

²⁸³ Sócrates volta a evocar a manifestação da influência do adivinho Eutífron em seu estado atual nas seguintes passagens: 400a; 407d; 409d; e 428c.

presente em um ginásio de Atenas na manhã do dia corrente, também o estará no dia seguinte para o famoso encontro com o parricida de Eléia. Somente por tais razões podemos asseverar que a conversa entre Sócrates, Crátilo e Hermógenes, sobre a natureza dos nomes, situa-se no interior dos muros de Atenas.

O mesmo ocorre com o *Sofista* e o *Político*, se sabemos que o cenário de ambos é o mesmo ginásio em que se passa o *Teeteto*, tal informação deve-se ao compromisso assumido por ambos no final do último e pela reiteração, no início do *Sofista* (216a), de que Teodoro, Teeteto e o jovem Sócrates fizeram-se fiéis ao compromisso assumido no dia anterior. De maneira que, nem o *Sofista* nem mesmo o *Político* – este último, assim como o *Crátilo*, sequer faz qualquer menção ao local de cenário – apresentam, **per si**, informações que evidenciem ao leitor qualquer relevância a respeito do local destinado para sua palestra. Em outras palavras, não fossem as informações do *Teeteto* – juntamente com a disposição dramática dos diálogos – e nunca teríamos um cenário conhecido para a caçada aos políticos e aos sofistas.

Tampouco a *Apologia* apresenta alguma passagem que chame “significativamente” a atenção do leitor para seu cenário. Se é bem verdade que Sócrates, em 17d, salienta ser essa a primeira vez que vem a tribunal – indicando, portanto, o cenário do texto –, também é verdade que o faz muito mais para explicitar a posição antagônica, isto é, o papel de “estrangeiro”²⁸⁴ que – aos setenta anos de idade – foi constrangido a assumir perante os atenienses²⁸⁵. De modo que, neste caso, contrariamente àquele do *Eutífron*, a menção do cenário da obra parece atender muito mais a desígnios outros, no caso, ironicamente, aquele de chamar a atenção para a presença de Sócrates em um cenário que não lhe é habitual. Evidentemente, como não poderia deixar de ser, a repetição da estranheza de Sócrates para com o tribunal (17d), de sua inaptidão frente à maneira de se falar por ali (17c), atende a um estratagema que evoca uma

²⁸⁴ Mais propriamente um “estrangeiro de si mesmo”, dado que a disposição adversa de Sócrates para com os procedimentos jurídicos contraria o reconhecido apreço que os atenienses dedicavam a tais matérias.

²⁸⁵ Ao menos é essa a impressão que temos da estratégia de Sócrates no exórdio de seu discurso (17a-18a).

incompatibilidade muito maior: aquela mesma que separa a filosofia da retórica. Seja como for, há de se notar que a especificidade do discurso deste texto, assim como a historicidade da defesa apresentada por Sócrates, conferem-lhe um grau de auto-evidência muito alto – pelo menos para um leitor contemporâneo de Platão. Conjetura que além de ter permitido ao autor dos diálogos a supressão de elementos essenciais para a caracterização de um processo no século V a.C. – tais como: a leitura das acusações, o discurso de acusação de Meleto e, também, o segundo discurso deste último referente à estipulação da pena –, ainda parece tê-lo desobrigado de qualquer outro apontamento – que não a própria particularidade do *λόγος* de defesa – sobre o **lócus** do texto.

Diferentemente dos diálogos acima e, por conseguinte, mais próximo do *Eutífron* – no que tange à precisão e relevância de cenário – posiciona-se o *Críton*. Também aqui, já as primeiras linhas do diálogo (43a) colocam em relevo a presença de Sócrates em um recinto que pouco lhe era habitual: a prisão. Mantendo a linha de semelhança com o *Eutífron*, faz-se de bom grado notar que, novamente aqui, a relevância do cenário não pode ser negligenciada na leitura do diálogo. Afinal, se a presença de Sócrates no cárcere é suficiente para fazer com que o abonado Críton almeje toda sorte de expedientes para salvar a vida do amigo²⁸⁶; a mesma disposição não parece ser corroborada por Sócrates, o qual, ao preferir manter a consonância entre seus *λόγοι* e seus *ἔργα*²⁸⁷, apresenta mais

²⁸⁶ Além da passagem específica (45b) em que Críton pede para Sócrates não zelar pelo que dissera em tribunal, pode-se aduzir os argumentos a que Críton recorre, desde a responsabilidade para com os filhos, até mesmo o julgamento que recairá sobre seus amigos: “E ainda me pareces que entregas os filhos, que te é possível criar e educar. Vais-te embora, deixando-os; pela tua parte, o que lhes acontecer, acontece-lhes. Estás a fazer deles órfãos, abandonando-os à sua orfandade. Há que não fazer os filhos ou então passar as dificuldades junto deles, alimentando-os e educando-os. Parece-me que estás a escolher o caminho mais fácil (...) As gentes hão de julgar que toda esta questão à tua volta foi conduzida com alguma falta de coragem nossa. O início do processo no tribunal, o modo como foi introduzido, quando era possível evita-lo; depois, o debate do processo, o modo como se desenrolou, o ridículo da acção e este final hão-de parecer resultado da nossa baixaza e falta de hombridade” (45c-46a) (Tradução de José Trindade Santos).

²⁸⁷ “Tinha eu razão antes (*Apologia*), quando afirmava que havia que morrer, ou é agora manifesto que falava por falar, por criancice e por parvoíce? Não é verdade, Críton? Desejo investigar juntamente contigo se agora, que estou aqui (na prisão), me aparece a mesma ou outra espécie de razão. Deveremos então esquecer-nos da antiga ou deixar-nos persuadir por ela?” (46d) (Tradução de José Trindade Santos).

uma prova cabal de seu senso de virtude e justiça²⁸⁸. Firmeza que, naturalmente, aparece ressaltada pelo fato de Sócrates encontrar-se, precisamente, no cenário em que se encontra: na cadeia, acorrentado, a dois dias da morte.

Adotando a mesma estratégia do *Crítion*, também as primeiras linhas do *Fédon* já reiteram a presença de Sócrates na prisão²⁸⁹. Ademais, cabe a este último diálogo precisar toda uma série de detalhes a respeito da inserção do filósofo neste cenário, tais como: o motivo pelo qual ele permaneceu tanto tempo preso antes de sua morte²⁹⁰, qual era sua condição enquanto recluso²⁹¹, como era seu cotidiano²⁹² e, por fim, qual foi a disposição mantida por ele durante sua

²⁸⁸ No dizer da personagem representada pelas Leis: “pois quem quer que corrompa as leis, na verdade, parecerá corruptor dos jovens e dos insensatos” (*Crítion*, 53b) (Tradução de José Trindade Santos).

²⁸⁹ Assim como no *Teeteto*, Platão também se utiliza do recurso da sobreposição temporal para compor esta segunda cena de Sócrates na prisão. Desta vez, a responsabilidade pela transmissão do relato fica a cargo do também discípulo Fédon, em uma conversa que tivera com Equécrates e outros pitagóricos na cidade de Flionte, em uma data posterior, mas indeterminada, em relação à morte de Sócrates. Quanto à segunda temporalidade, evidentemente, identifica-se com o último dia de vida de Sócrates, distando a aproximados trinta dias da *Apologia* e a um ou dois dias – conforme se dê ou não crédito ao anúncio do sonho de Sócrates (43d-44a) – da cena do *Crítion*.

²⁹⁰ De acordo com Xenofonte (*Memoráveis*, IV, 8, 2), decorreu-se aproximadamente um mês entre a data do julgamento (*Apologia de Sócrates*) e a morte (*Fédon*) de Sócrates. Tempo demasiado longo, visto que a execução da pena era imediata à condenação. Todavia, como informa Fédon no diálogo homônimo (57a-c): “Foi tudo obra do acaso (...) precisamente na véspera do julgamento coroaram a popa do navio que os atenienses enviam a Delo. (...) é o navio em que outrora Teseu levou para Creta as duas septenas de jovens, moços e moças, que ele salvou, salvando-se também. Nesta ocasião, segundo contam, prometeram a Apolo enviar anualmente uma deputação a Delo, no caso de se salvarem, e até hoje todos os anos vão em romaria à divindade. Desde o início dos preparativos da viagem, determina a lei que se proceda à purificação do burgo, não sendo permitido executar ninguém por crime público antes de chegar a Delo o navio e retornar de lá” (Tradução de Carlos Alberto Nunes). No mesmo sentido, atesta Xenofonte (*Memoráveis*, IV, 8, 2-3): “(...) pois ele foi constrangido a viver durante trinta dias após o pronunciamento da sentença, isto porque era o mês das Delias e a lei não permitia a realização de qualquer execução pública até a delegação religiosa retornar de Delos” (Tradução de Edson Bini).

²⁹¹ Segundo sugere o *Fédon* (59e; 60c), Sócrates deve ter permanecido todo o tempo, em que estivera cativo, acorrentado, como indica o prazer por ele gozado após a liberação dos ferros na manhã exata de sua execução.

²⁹² Como nos informa o personagem Fédon (59d), Sócrates não fora privado da companhia de seus amigos em seu último mês de vida: “Tal como na véspera, todos os dias visitávamos Sócrates, e desde a manhãzinha íamos encontrar-nos no tribunal em que se deu o julgamento. Fica perto da

estadia na prisão²⁹³. Agora, o que mais uma vez ressalta-se através do cenário deste diálogo é, sem sombra de dúvidas, o estado de espírito²⁹⁴ que Platão imprimiu a Sócrates perante seus momentos finais, ou seja, a bela morte expressa pela nobreza de seu caráter e, sobretudo, pela completa fidelidade de suas ações

cadeia. Ali esperávamos conversando até que a cadeia se abrisse, pois não costumam abri-la muito cedo [o que é confirmado pelo início do *Críton*, 43a]. Porém logo que isso se dava, corríamos para junto de Sócrates e quase sempre passávamos com ele o dia todo.” (Tradução de Carlos Alberto Nunes). Informação, mais uma vez, consoante à apresentada por Xenofonte (*Memoráveis*, IV, 8, 2): “Durante esse período, como pôde ser testemunhado por todos seus amigos íntimos, Sócrates continuou vivendo exatamente como antes” (Tradução de Edson Bini). Ademais, sabe-se que também gastara seu tempo de prisão compondo versos em adaptação aos contos de Esopo e ao Hino de Apolo. Faz-se interessante notar que tais poemas seriam o único registro escrito do filósofo. Não obstante a veracidade de tal composição tenha sido posta em dúvida (Robin, 1968, p. 239), faz-se de interesse lembrar que Diógenes Laertius (II, 18, 42) não apenas apresenta testemunhos para o envolvimento do filósofo com a composição poética – mais especificamente com as peças de Eurípedes, algumas das quais, inclusive, é tido como verdadeiro compositor –, como chega a apresentar um fragmento da suposta fábula poética de Sócrates, a qual começaria como se segue: “Certa vez Esopo declarou aos cidadãos coríntios: Não julgueis a excelência usando como critério o saber dos juízes populares” (Tradução de Mário da Gama Kury). Para mais detalhes sobre a relação entre Sócrates e Eurípedes, veja-se o capítulo de Christian Wildberg, “Sócrates and Eurípedes”, in *AHBEL-RAPPE*, S; *KAMTEKAR*, R.. (2006).

²⁹³ Quanto a este ponto, são sugestivas as palavras do emissário dos Onze ao anunciar a Sócrates que a hora de tomar a cicuta havia chegado (116c): “(...) de ti não terei de queixar-me como dos outros, que se zangam comigo e rompem em palavras e pragas, quando os convido a tomar o veneno por determinação superior. No teu caso, pelo contrário, durante todo este tempo e em várias outras oportunidades, pude reconhecer em ti o homem mais nobre, mais delicado e melhor de quantos para aqui tem vindo” (Tradução de Carlos Alberto Nunes). Somado a esse testemunho, acrescem-se as palavras de Sócrates (116d) ao relatar que o referido emissário sempre mantivera conversas com ele durante sua estadia na prisão.

²⁹⁴ Segundo o relato de Fédon (58e): “O homem me parecia felicíssimo, Equécrates, tanto nos gestos como nas palavras” (Tradução de Carlos Alberto Nunes). Segundo o relato de Xenofonte (*Memoráveis*, IV, 8, 1-3): “(...) conquistou glória pela força moral revelada no extraordinário teor de decoro, franqueza e dignidade de homem livre de sua defesa, bem como a afabilidade e coragem com as quais suportou a sentença de morte. Efetivamente reconhece-se não haver nenhum registro de uma outra morte que tenha sido mais nobremente suportada (...) na verdade, já antes daquela ocasião ele fora admirado, acima de todos os seres humanos, por sua jovialidade e serenidade. Como, então, poderia um homem morrer com maior nobreza? Ou que morte poderia ser mais nobre do que a morte enfrentada com a máxima nobreza? Qual a morte mais venturosa do que a mais nobre? Ou qual a mais cara aos deuses do que a mais venturosa?” (Tradução de Edson Bini). Por fim, resta dizer que a calma de Sócrates frente à morte também é atestada pelo *Críton* (43a-b).

com seus discursos. Disposição que, como no *Crítion*, também aqui não pode ser estendida ao corpo de seus discípulos²⁹⁵.

Acreditamos que os exemplos acima já se façam suficientes para denotar a ambivalente relação que Platão estabelece entre os diálogos e seus respectivos cenários²⁹⁶. Se, por um lado, deparamo-nos com diálogos que prescindem de uma ambientação dramática²⁹⁷, por outro, encontramos também aqueles cuja delimitação de cenário faz-se imprescindível para a compreensão global da obra²⁹⁸. Justamente neste último grupo insere-se o *Eutífron*, o qual, como visto, já em sua primeira cena (2a) faz questão de deixar patente a singularidade do encontro que se desdobrará frente a este determinado cenário. De modo que o diálogo, mais do que apontar para a ausência do personagem Sócrates no Liceu, isto é, mais do que assinalar sua não presença em sítio que lhe é costumeiro²⁹⁹, parece desejar marcar a presença deste mesmo Sócrates no edifício do Pórtico-real, prestes a conversar com o Arconte-rei sobre assunto que versa sobre sua piedade – ou melhor, sobre a suposta ausência dela – no trato para com os deuses. Como mais uma vez assevera Klonoski (1986, p.130):

²⁹⁵ Como atesta não apenas o estado de torpor apresentado pelos discípulos no início do diálogo como o desespero manifesto no final (*Fédon* 58e-59b e também 117c-d).

²⁹⁶ Embora seja tentadora a sugestão de que os diálogos mais tenros do autor refletem um maior esmero em sua contextualização dramática e, por conseguinte, na relevância atribuída à ambientação dos mesmos, é preciso notar a existência de exemplos de importância que contrariam a regra. Como, por exemplo, acontece com o já citado *Parmênides*, um dos últimos diálogos escritos por Platão, o qual, no entanto, apresenta um dos contextos dramáticos mais elaborados de todo o **corpus**.

²⁹⁷ Dentre os exemplos citados, o *Teeteto*, o *Crátilo*, o *Sofista* e o *Político*.

²⁹⁸ Dentre os mencionados, o *Eutífron*, o *Crítion*, a *Apologia* e o *Fédon*.

²⁹⁹ Que Sócrates dedicava boa parte de seu tempo às conversações no Liceu, assim como em outros ginásios de Atenas, é o que afirma Xenofonte (*Memoráveis*, I, I, 10-11) e confirma diversos diálogos de Platão: seja pelos já mencionados *Teeteto*, *Sofista* e *Político*; como também pelo *Laques* (cuja cena, possivelmente, desenrola-se nas imediações de algum ginásio de Atenas) e pelo *Eutidemo* (este sim, desenvolve-se no Liceu propriamente dito). A esse respeito, veja-se também os seguintes diálogos de Platão: *Banquete*, 223d; *Lísis*, 203a; e *Eutidemo*, 271a).

É claro que no *Eutífron* Platão espera que seus leitores tenham especial atenção para a locação na qual a vindoura conversação sobre a natureza da piedade ocorrerá, por isso ele fez Eutífron apontar essa locação nas linhas de abertura do diálogo³⁰⁰.

Logo, uma vez que temos fortes indícios para pensar que as adequações entre os cenários e seus respectivos conteúdos não se constituem como simples adornos literários dos diálogos, basta percebermos a ênfase que Platão parece denotar a este elemento no *Eutífron* para que sejamos forçados a sondar as implicações simbólicas não apenas desse, como dos demais elementos dramáticos que compõem o diálogo. Expediente que nossa interpretação dessa obra cuidará por não negligenciar.

3.2. O PARADOXO DO *EUTÍFRON*

Como já disposto, a temporalidade dramática do *Eutífron* não somente antecede àquela da *Apologia* como serve de prelúdio para a cena que se desdobrará na mesma. Tudo porque a presença de Sócrates no edifício do Pórtico Real – onde se dará seu encontro com o adivinho Eutífron – visa a dar cumprimento a uma das etapas dos procedimentos processuais de Atenas, a saber: aquela tangente ao encontro prévio entre acusador e acusado juntamente ao magistrado responsável pela matéria em litígio – sessão cuja finalidade assentava-se na tomada de conhecimento do processo pelas partes e na averiguação de uma possível necessidade do estabelecimento de um júri e de um dia para o julgamento do caso. Nesse ínterim, também o encontro entre os personagens principais do *Eutífron* correlaciona-se pela mesma demanda, visto que, assim como Sócrates, o móbil que conduz o aparecimento do adivinho Eutífron em cena é, justamente, a tarefa de dar cabo de seu próprio encontro

³⁰⁰ “It is clear that in the *Euthyphro* Plato expects his readers will take special note of the location at which the forthcoming conversation on the nature of holiness will occur, as he has Euthyphro pinpoint this location in the opening lines of the dialogue”.

prévio com o Arconte-rei. Logo, a mesma esfera judiciária que: sob um olhar exógeno, coliga as cenas do *Eutífron* e da *Apologia* por meio do processo de Sócrates; de uma perspectiva endógena, aproxima os personagens de Sócrates e Eutífron pela coincidência de seus afazeres processuais. Estratégia de composição que, de imediato, já manifesta não apenas o patente interesse do autor do diálogo em vincular a esfera investigativa vindoura – a respeito da piedade – com aquela outra oriunda dos tribunais atenienses, mas, sobretudo, correlacioná-las com a situação mais contingente da acusação, julgamento e condenação de Sócrates.

Não obstante, a aproximação inicial entre as personagens de Sócrates e Eutífron – oriunda tanto da ambientação quanto dos motivos que os colocam em cena – não tardará a ser quebrada no diálogo (2b; 3e). Bastará, para tanto, que se evidencie, para além das semelhanças, a situação diametralmente oposta que os separam no interior mesmo de suas atuações frente ao judiciário e – por que não? – frente às suas concepções de justiça e piedade: enquanto Sócrates é acusado, Eutífron é acusador; enquanto Sócrates diz-se ignorante sobre o que seja a piedade, Eutífron sustenta sem reservas seu conhecimento sobre a virtude em questão; enquanto Sócrates apresenta-se reticente para com a efetivação da justiça no tribunal, Eutífron apresenta-se confiante e seguro na realização da mesma³⁰¹. A partir desse momento, ambos os personagens encenarão um verdadeiro contraponto, seja em face do conhecimento sobre a matéria discutida, seja em relação às ações por cada qual corroboradas.

Um dos principais exemplos desse contraponto, que tão nitidamente antepõe ambos os personagens, pode ser percebido na natureza dos processos impetrados em cada um dos casos do diálogo.

No que tange a Sócrates, conhecemos, desde já, pelo *Eutífron* (2c-3a) e, mais ainda, pela *Apologia* (24 b-c), o teor daquela que certamente se constituirá

³⁰¹ Para um estudo amplo e extensivo das contraposições que antepõem Sócrates e Eutífron, assim como para as implicações das mesmas na leitura do diálogo, remetemos o leitor ao mais do que interessante artigo de Hoerber (1958).

como notícia vulgar depois do primeiro ano da nonagésima quinta olimpíada; como conservado por Diôgenes Laertios³⁰² (II, 5, 40):

Esta acusação e declaração é juramentada por Mêletos, filho de Mêletos de Pitos, contra Sócrates, filho de Sofroniscos de Alopece: Sócrates é culpado de recusar-se a reconhecer os deuses reconhecidos pelo Estado, e de introduzir divindades novas, e é também culpado de corromper a juventude. Pena pedida: a morte (Tradução de Mário da Gama Kury).

Todavia, no âmbito dramático do texto em questão, é a acusação movida por Eutífron que nos parece constituir o ponto central do diálogo, na medida em que dela decorrerá os sagazes paradoxos preparados por Platão para alicerçar suas críticas ao sistema jurídico e religioso de Atenas. Como o próprio adivinho, com ar de constrangimento³⁰³, informa para Sócrates, a acusação por ele impetrada não apenas toma um ancião como réu, como esse ancião é seu próprio pai (4a) – ao qual acusa de assassinato. Se, à primeira vista, a nomeação do indiciado de Eutífron suscita certo espanto em Sócrates (4a-b) – e, por conseguinte, nos leitores de seu tempo –, ainda mais absurda parecerá a acusação uma vez exposto o contexto do crime em causa. Diferentemente de como seria razoável para os tempos do filósofo, Eutífron acusa seu pai de homicídio não pela morte de um familiar, mas pela morte de alguém que é estranho (*ἀλλότριος*) a seu *οἶκος* (4b), a saber: um trabalhador assalariado (*πελάτης*) que estava a seu serviço na ilha de Náxos³⁰⁴. Para além disso, como se

³⁰² O qual, por sua vez, remete a conservação da acusação a Favorino de Arles, em obra intitulada *Metróon*.

³⁰³ “[Acuso alguém por quem], novamente, pareço estar delirando ao acusar” (*Eutífron*, 4a).

³⁰⁴ Uma das colônias de Atenas antes de sua derrocada na guerra do Peloponeso. Vale notar, inclusive, que a indicação de tal palco para o crime praticado constituiu elemento de controvérsias a respeito da legalidade jurídica do processo de Eutífron. Já que, como se sabe, a partir de 405 a.C., os confederados revoltaram-se e romperam com Atenas, o que estabeleceria não apenas um lapso para a ocorrência e a denúncia do crime, como a possibilidade de que o mesmo não tenha mais ocorrido em território ateniense. Assim sendo, dentre os problemas mais diretamente relacionadas ao ponto em questão, destacam-se: a) o tempo entre a ação legal e a ocorrência do crime estava dentro do período limitado pela lei? b) poder-se-ia reivindicar jurisdição em uma corte ateniense para um crime cometido na ilha de Naxos? Não obstante, neste e em outros pontos relativos à

já não bastasse a quebra de um valor sagrado na relação que envolve acusador e acusado, as circunstâncias do crime seriam as que se seguem (4c-e): o referido trabalhador, tomado pelo torpor do vinho, haveria assassinado um dos escravos domésticos (*οἰκέτης*) da família; o pai de Eutífron, por sua vez, haveria imobilizado o homem e depositado-o em uma vala ao mesmo tempo em que enviara um informante a Atenas – no intuito de saber, junto aos exegetas³⁰⁵, as medidas cabíveis a serem tomadas –; nesse entretempo, sob a negligência de maiores cuidados, o preso acabara por morrer antes do retorno da resposta esperada. Por tais razões, Eutífron é alvo das censuras de seu pai e de seus parentes, os quais argumentam que seu pai não somente não matou o homem, mas, mesmo que o tivesse feito, tratando-se de um homicida o caso não faria jus a maiores cuidados.

O quadro delineado por Eutífron, a guisa de justificação de suas ações, não parece haver modificado em nada a perplexidade há pouco esboçada pelo filósofo. Não obstante, a partir de agora, dado que Eutífron pretende postular um *λόγος* como justificativa de suas ações, a inclinação filosófica de Sócrates conduzirá a questão para uma nova esfera, a saber: aquela relativa ao conhecimento das virtudes. Reflexo de tal transposição pode ser percebido na imediata proposta que Sócrates faz a Eutífron: propõe o filósofo tornar-se discípulo do adivinho – para que, em certa medida, possa aprender a respeito das coisas divinas e, por conseguinte, responder às acusações de Meleto em tribunal. Ora, embora a ironia da passagem não passe despercebida aos leitores dos diálogos, cabe notar que tal posicionamento – que constitui marca tão acentuada na composição do personagem Sócrates – fundamenta-se em uma base filosófica bastante sólida. Afinal, para que o posicionamento de Eutífron – por mais curioso e bizarro que seja para seu tempo – sustente-se, com razão de causa, é preciso

legalidade jurídica do processo de Eutífron, as respostas dos comentadores têm se apresentado cindidas e inconclusas. Para um esboço histórico geral sobre o posicionamento da tradição em relação a esses estudos, recorra o leitor às páginas de Dorion (1995, 201-208).

³⁰⁵ Intérpretes das leis, sobretudo em matérias religiosas, constituíam a última instância de consulta sobre assuntos embaraçosos no âmbito da religião, como, por exemplo, os de homicídios e suas respectivas purificações.

que o mesmo se ancore em um conhecimento muito preciso e claro daquilo que seja a piedade³⁰⁶. E como a chance que o filósofo espera para trazer a discussão para esse âmbito não tardará a aparecer (5a), já que Eutífron não hesita em admitir seu conhecimento sobre o assunto em questão, bastará que o mesmo afirme saber o que seja a piedade e a impiedade para que Sócrates não mais o deixe ir. A partir de então, Sócrates dará início a seu procedimento característico, procurando examinar – por meio do *ἔλεγχος* – se seu interlocutor sabe ou não daquilo que diz e, por conseguinte, se a atitude do mesmo para com seu pai pode ser legitimamente sustentada. Quanto aos resultados de tal empreitada, não há maiores surpresas a nenhum dos leitores do diálogo: Eutífron, na medida em que não consegue sustentar um *λόγος* que coordene seus *ἔργα*, tem seu pseudo-saber aclarado e, por conseguinte, a imoralidade de sua conduta revelada.

Todavia, à parte o movimento filosófico que, por meio da senda dialética, percorrerá diversos caminhos em busca de uma concepção unívoca para a piedade, interessa-nos, por ora, destacar, por outro prisma, as relações travadas entre Sócrates e Eutífron no contexto dramático do diálogo.

Ora, quando nos perguntamos sobre o argumento dramático do diálogo, um dos primeiros elementos que parece apontar em suas páginas é, justamente, aquele de uma situação conflituosa que, **per si**, envolve reflexões filosóficas sobre os valores que ancoram o grau de correção da conduta dos envolvidos: um homem, movido por seu senso de justiça, levanta uma acusação de assassinato contra o próprio pai; como, todavia, tal atitude apresenta-se questionável, sob determinado ponto de vista, seu autor é convocado a dar explicações que corroborem a correção de sua ação. Nessa perspectiva, todo o enfoque da leitura do diálogo vincular-se-ia a uma discussão de cunho ético, na qual, uma vez submetido ao exame filosófico, um dos interlocutores acabaria por ter seu falso

³⁰⁶ Note-se aqui que, metodologicamente, desde que cumprida tal exigência, não haveria empecilho para que a posição de Eutífron fosse legitimada. Embora, caiba notar que, a posição de Eutífron nunca poderia se identificar com a do Sócrates apresentado nos escritos de Platão; mesmo que ele, ordinariamente, apareça nos diálogos como cumpridor das leis cívicas e sagradas (por exemplo: *Apologia e Críton*, **passim**), sua figura nunca parece se identificar com aquela de um conservador que cumpra indelevelmente as mesmas sem maiores reflexões (como se dera com Eutífron no diálogo em questão).

saber revelado e, por conseguinte, a certeza sobre a validade de sua conduta para com seu progenitor abalada³⁰⁷.

Em um segundo momento, porém, quando confrontamos o argumento do diálogo com os motivos culturais em que ele se encena, damos-nos conta de que toda tensão conflituosa da situação origina-se em um quadro que, para além de uma discussão sobre normas de conduta, abarca também valores de cunho sagrado. Isso se dá não apenas pela locação da conversa na frente do Pórtico do Rei, mas, sobretudo, quando sabemos que tanto o senso de dever que move o acusador quanto a perspectiva oposta que reprova sua conduta assentam-se em posições aparentemente distintas sobre a atitude adequada perante os deuses, ou seja, sobre bases distintas daquilo que se constitui como uma ação piedosa no âmbito da tradição religiosa grega, a saber: no caso do acusador, impera o temor pelas temíveis conseqüências religiosas do *μίσημα*, logo, nada mais adequado do que a consecução dos processos devidos à purificação do crime (*ἁμαρτία*) praticado pelo pai; já para os que reprovam sua conduta, impera não apenas a concepção sócio-cultural de uma gradação valorativa entre os homens³⁰⁸, como a concepção basilar, amplamente difundida, do respeito e veneração para com os pais como conduta inalienável da piedade para com os deuses.

Um terceiro momento que consideramos imprescindível para a compreensão dramática do diálogo perpassa pela constituição dos personagens propriamente ditos. Afinal, longe de poderem ser tomados como autômatos dialógicos, os personagens do *Eutífron* refletem manifestadamente o paradoxo almejado pelo autor do texto. A começar pela contraposição entre a figura de

³⁰⁷ Essa é a que podemos chamar de interpretação tradicional do diálogo, a qual se ancora em uma perspectiva que prima pela análise estrutural e lógica das argumentações. No que tange especificamente ao *Eutífron*, a influência de tal abordagem faz-se notar no número de artigos destinados à análise de uma das definições apresentadas pelo adivinho em 10a-11b; a qual, devido ao interesse lógico que suscita, tem sido objeto de análises que, inclusive, tomam-na independentemente do contexto em que aparece no diálogo. Embora reconheçamos a legitimidade lógico-filosófica de tais estudos, em nenhum momento os tomaremos como horizonte em nossa leitura do diálogo. Para uma exposição sucinta sobre os problemas de tal passagem, assim como para uma listagem ampla de seus debatedores, queira o leitor, mais uma vez, consultar o anexo da tradução de Dorion (1997, p. 323-334).

³⁰⁸ Não havendo aqui a concepção cristã de uma “humanidade” que, supostamente, legitime e garanta a igual consideração de interesses a todos os homens.

Sócrates, o filósofo que logo encontrará a morte por conta de uma acusação pública de impiedade, e aquela do adivinho Eutífron, uma espécie de cidadão ortodoxo em questões religiosas e, por conseguinte, autoridade em matéria de piedade. Ora, conhecidos os personagens – sobretudo a figura de Eutífron –, revela-se também o paradoxo. Afinal, ao nos darmos conta de que a acusação imprecada pelo último – a qual, já sabemos, assenta-se em uma perspectiva de teor religioso – culmina em outro crime – também, já sabido, de teor religioso – o leitor dos diálogos encontra-se frente à seguinte situação: um conhecedor em matéria religiosa, ao cumprir as determinações religiosas adequadas para o seu tempo, comete outro grave crime religioso para o seu tempo; ou, caso se prefira, aqueles dentre os gregos que mais se dizem conhecedores da piedade, ao tentarem agir piedosamente, acabam por cometerem impiedades.

Por fim, em um último momento, o movimento dramático do texto parece retornar para a esfera jurídica do processo de 399 a. C., através da personificação das figuras de Sócrates e Eutífron. Pois, se em Sócrates aparece a figura do filósofo injustiçado pelas falsas concepções da *πόλις*, em Eutífron surge a figura fracassada da pretensa sabedoria sustentada em assuntos que envolvem o conhecimento das virtudes religiosas. Em meio a este contraponto, o *Eutífron* aparece como uma defesa, póstuma e, em certo sentido, epidictica, das acusações levantadas contra Sócrates em outro **locus**³⁰⁹. Nesse sentido, a leitura dramática do diálogo parece querer deixar uma clara mensagem para o leitor: longe de ser Sócrates – leia-se: a filosofia – quem corrompe a juventude, é a própria tradição religiosa grega – leia-se: Eutífron – quem a faz. Com isso, Platão não apenas reitera seus propósitos apologéticos em relação a Sócrates e à figura do filósofo em geral, como dá início às críticas que, paulatinamente, aparecerão nos diálogos em relação à tradição religiosa de seu tempo.

Posto isso, resta dizer que todo o restante do capítulo dedicar-se-á à tentativa de fundamentação e solidificação das asserções brevemente expostas

³⁰⁹ Sobre este ponto, adianta-se que o mesmo somente será tratado na conclusão, quando do amarre dos capítulos.

acima³¹⁰, de modo que não venha o leitor, por falta de advertência, frustrar-se pela espera de qualquer outra argumentação mais elaborada neste texto.

3.3. O PROCESSO DE EUTÍFRON

Como já disposto, Eutífron aparece a Sócrates no momento em que leva ao magistrado responsável por crimes religiosos uma acusação (*δίκη*)³¹¹ de assassinato contra seu próprio pai. Acusação que, devido à natureza sagrada da relação que envolve os litigantes, de imediato, apresenta-se como uma verdadeira *ὑβρις*³¹² para a mentalidade do homem grego do século V a. C.. Que assim era, testemunha o próprio Eutífron, ao ser interrogado pelo filósofo sobre a identidade de seu acusado: “[Acuso alguém por quem], novamente, pareço estar delirando ao acusar”³¹³ (4a).

Ora, o simples uso do verbo *μαίνεσθαι* não parece deixar dúvidas de que o delírio evocado por sua ação não apenas significa a quebra da medida apolínea do nada em demasia, mas equivale, também, à adesão a um estado de torpor

³¹⁰ Com exceção do “primeiro momento” da interpretação do diálogo, isto é, aquele que se refere à análise lógico-filosófica das definições apresentadas por Eutífron e dos argumentos levantados por Sócrates. De fato, nossa abordagem do diálogo passará ao largo destas questões – as quais, no caso do *Eutífron*, encontram-se amplamente exploradas pela tradição crítica.

³¹¹ Para reforçar os paralelos antagônicos entre as personagens de Sócrates e Eutífron, vale lembrar que a acusação levantada pelo último constitui uma *δίκη*, ou seja, uma queixa de cunho privado, em oposição à natureza daquela levada a cabo por Meleto, a qual figura no judiciário grego como uma *γραφή*, isto é, uma acusação de ordem pública (*Eutífron*, 2a).

³¹² Como bem define Flávio Ribeiro, na apresentação de sua tradução do *Hipólito* de Eurípedes (p. 13): “(...) o conceito moral de **hýbris** (intraduzível em uma única palavra: inclui as noções de desmedida, insolência, arrogância, transgressão, violência). **Hýbris** caracteriza qualquer pensamento ou ato de um ser humano que ultrapasse os limites designados aos mortais pelos deuses. Essa violação dos limites é uma transgressão violenta à ordem divina, o homem que a perpetra é punido, com justiça, pelos deuses.”

³¹³ ὄν διώκων αὖ δοκῶ μαίνεσθαι.

dionisiáco – de *ἐνθουσία* poderíamos dizer³¹⁴ –, próprio das mênades (*μαινάδαζ*), das fiéis seguidoras de Baco que, em estado de furor, possuídas pelo deus, avançam rumo a toda sorte de *ὑβριζ*; tal qual Agave, mãe de Peleu, aparece nas *Bacantes* de Eurípedes (v. 1168 **et seq.**)³¹⁵, orgulhosa, a exhibir para o pai e para toda a cidade seu triunfo de caça, o qual – por estar ela sob o torpor do entusiasmo báquico – ainda não percebe tratar-se da cabeça do próprio filho. Vale ainda notar que a associação do delírio báquico com a arte da *μαντική* não constitui apanágio de Platão, já se encontrando devidamente registrado na tradição precedente³¹⁶; como pode ser constatado, por exemplo, na caracterização que o mítico adivinho Tirésias apresenta de Baco na mencionada peça de Eurípedes (v. 299-302):

Ele é um demônio mântico: baqueu
e demente têm vínculo com mântica.
Quando o divino adentra fundo o corpo,
faz dizer o futuro a quem delira.
(Tradução de Trajano Vieira)

Ademais, acresce-se que – para além de sua inserção na esfera do dionisiáco – *μαίνομαι* comporta, também, uma conotação de torpor religioso, ou melhor, como registrado por Bailly, de “furor profético”³¹⁷; condição que, logo veremos, será justamente o móbil da acusação imprecada por Eutífron contra seu pai.

A surpresa de Sócrates, em relação à acusação de Eutífron, parece-nos ficar evidenciada pelo teor irônico com o qual ele “reconhece” que nem todas as

³¹⁴ A associação do “entusiasmo” com os afazeres dos adivinhos e dos poetas é ponto recorrente nos diálogos, veja-se neste sentido: *Apologia*, 23b-c; *Mênon*, 95c-d; e *Íon*, **passim**.

³¹⁵ Trata-se da última peça do poeta, postumamente representada, no ano de 405, em Atenas.

³¹⁶ Nesse sentido valeria a pena um estudo sobre as coincidências entre a crítica religiosa esboçada nos diálogos de Platão e aquela presente nas tragédias de Eurípedes – das quais *As Bacantes* seria um bom exemplo. Como nos lembra Trajano Vieira, durante o século XX a peça foi lida como fruto de um racionalista contrário às crenças religiosas de seu tempo, juízo que não se distancia da concepção da antiguidade, como pode ser percebido nas *Rãs* de Aristófanes (v. 771-76), quando o comediógrafo, tal como fez a Sócrates, também engloba Eurípedes no rol dos sofistas.

³¹⁷ Para exemplo das duas conotações do verbo, o dicionário registra as seguintes passagens: *μαινόμενος Διόνυσος* (Íliada); e *ὑπὸ τοῦ θεοῦ μαίνεσται* (Heródoto).

pessoas estariam dispostas a dar seqüência a tal tipo de acusação; a qual, se por um lado, demonstra a ignorância da maioria dos homens quanto ao que seja o correto (*ὀρθός*), por outro, revela o conhecimento de Eutífron quanto à sabedoria (*σοφία*) – juízo que Eutífron aceita sem maiores reservas. Nesse contexto, o cômico aparece na falta de perspicácia analítica de Eutífron, afinal, embora ele não perceba, sua situação presente o torna alvo do mesmo tratamento há pouco (2c-3a) dispensado por Sócrates a Meleto. De fato, quando inquirido sobre seu acusador, Sócrates declarara que – em vista do teor de suas acusações –, embora jovem, deve tratar-se de algum sábio (*σοφός*), ou ainda, do único dos políticos a principiar corretamente (*τῶν πολιτικῶν μόνος ἄρχεσθαι ὀρθῶς*) – juízo que Eutífron, na medida em que conhece Sócrates³¹⁸, trata prontamente por desconstruir: “Queria, ὀ Sóκρῃτες, mas receio não ocorrer desse modo” (3a)³¹⁹. Logo, a comicidade da passagem supracitada surge do fato de que, embora, no que tange ao absurdo da acusação de Meleto, Eutífron não tarde em reconhecer a inadequação do juízo de Sócrates, atenuando-lhe, portanto, a ironia; no que diz respeito ao absurdo de sua própria acusação ele não consegue fazer o mesmo, antecipando, por conseguinte, a estultice e a falta de legitimidade de sua ação que, em breve, serão desnudados pelo exame dialético.

Dificuldade semelhante, porém, não deveria aparecer para o leitor dos diálogos, para o qual a associação deveria ser imediata, visto que um único movimento seria necessário para acentuar, em face do absurdo dos processos, ambos os elogios (2c-3a; 4b) com tonalidades cômicas. Aqui, no entanto, cabe ainda acrescentar duas notas a respeito da ironia justaposta nessas passagens:

Em primeiro lugar, é preciso dizer que apesar de irônicos em relação aos personagens a que se aplicam, os juízos de Sócrates decorrem natural e necessariamente da concepção filosófica esboçada em diversos diálogos de Platão. Afinal, o que parece estar em jogo para o filósofo é nada mais nada menos do que a necessidade de regulamentação das ações por via do conhecimento, ou seja, qualquer um que mova uma acusação, envolvendo algum domínio da

³¹⁸ *Eutífron* (2a-b; 3b-c).

³¹⁹ *Βουλοίμην ἄν, ὃ Σώκρῃτες, ἀλλ’ ὀρρωδῶ μὴ τοῦναντίον γένηται.*

excelência (*ἀρεταί*) – como a piedade no caso em questão –, deve, em primeira instância, ser conhecedor da matéria de que se trata. Essa é, justamente, a estratégia de defesa que Sócrates utilizará perante Meleto (*Apologia*, 24c **et seq.**), visto que, antes mesmo de refutar a acusação de corrupção da juventude, pede o filósofo que seu acusador indique “quem os faz melhores” (24d)³²⁰. Nesse sentido, seria legítimo pensar que a crítica implícita nesta mofa do texto dirige-se: tanto aos personagens em questão, os quais fracassarão em demonstrar um saber que ampare e legitime suas ações; quanto ao difundido amor ateniense pelos tribunais, os quais, além de constituírem, por vezes, um centro de disparates, não se fazem metodologicamente aptos para o conhecimento e estabelecimento da justiça.

Em segundo lugar, faz-se de bom grado notar que a natureza irônica das passagens não apenas acentua o grau de comicidade interno ao diálogo, como parece ultrapassá-lo, reverberando suas implicações em um raio bem mais abrangente do que aquele do movimento dramático das personagens. No caso do *Eutífron*, tal movimento se dará uma vez admitido que, para além de sua personagem no diálogo, Eutífron apresenta-se como a personificação de toda a tradição religiosa grega³²¹. Aceite cuja implicação seria: se Eutífron encontra-se tal como se apresenta por causa de suas concepções religiosas, e se essa religião é a mesma compactuada pelos leitores contemporâneos do diálogo, logo, é natural que as críticas dirigidas àquele destinem-se também a esses. Nesse sentido, a ironia dramática conferida à passagem permitiria ao autor sair das páginas de sua ficção e voltar-se para seu público, apresentando-lhe uma espécie de adivinha: “será que vocês, ó atenienses, dar-se-ão conta de que se encontram na mesma

³²⁰ *τίς αὐτοὺς βελτίους ποιεῖ;*

³²¹ Tal entendimento, todavia, depende do pressuposto de que o personagem Eutífron seja a personificação da religião estatal grega e não de alguma das seitas heterodoxas presentes em Atenas. Para a discussão e fundamentação de tal premissa, queira o leitor interessado adiantar-se até o sub-capítulo 4.5.1.

posição de Eutífron (e Meleto)? serão vocês capazes de perceberem os limites da tradição religiosa homérica para a fundamentação moral das ações³²²?”³²³.

Seja como for, após a admissão do saber de Eutífron, a próxima questão de Sócrates recairá sobre a identidade do homem assassinado pelo pai do adivinho; o qual, supõe o filósofo, deve se tratar de algum parente, visto que Eutífron não levaria a cabo um processo contra o próprio pai por alguém que lhe fosse estranho: “E o assassinado pelas [mãos] de teu pai é algum dos [teus] familiares (*τῶν οἰκείων*)? Sem dúvida, né? Pois não processarias a ele por homicídio por causa de um estranho (*ἄλλοτρίου*)”³²⁴.

Demo-nos ao trabalho de apresentar tal passagem (4b) na íntegra não apenas por a mesma ter sido, repetidas vezes, tomada na sustentação de diferentes perspectivas interpretativas do processo de Eutífron, como, também, por ser ela relevante para a nossa própria interpretação dramática. Antes, porém, enxerguemos pelos olhares dos outros.

Um dos usos freqüentes da passagem tem se dado no debate sobre a legalidade jurídica do processo de Eutífron. Como sabido, por indicações do próprio diálogo (2a; 3e), o processo imprecado pelo adivinho constitui-se como

³²² O *Eutífron* “... supõe como intenção primeira superar a religião popular, isto é, a religião homérica (que é, ao mesmo tempo, a religião oficial dos Estados gregos)” (CAPPELLETTI, 1986, p. 88).

³²³ Esse movimento, por assim dizer, meta-textual, lembra-nos diversas passagens da defesa de Sócrates, nas quais o filósofo ao fazer um discurso voltado para sua defesa, ao mesmo tempo, fere a estima dos jurados presentes. Um exemplo é o que parece estar indicado ao final da defesa apresentada para as mais antigas acusações (*Apologia*, 24b-c): “Aquelas são para vós, ó homens atenienses, a verdade; porém, eu falo-vos sem dissimulação e sem omissão, nem grande nem pequena. Na verdade, sei que, pelo mesmo [motivo], me torno um pouco mais odiado por aqueles, o que prova que falo verdadeiramente, que são essas as minhas acusações e que são essas as suas causas” (24a-b)*

* ταῦτ' ἔστιν ὑμῖν, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τᾶληθῆ, καὶ ὑμᾶς οὔτε μέγα οὔτε μικρὸν ἀποκρυσφάμενος ἐγὼ λέγω οὐδ' ὑποστειλάμενος. Καίτοι οἶδα σχεδὸν ὅτι αὐτοῖς τούτοις ἀπεχθάνομαι, ὃ καὶ τεκμήριον ὅτι ἀληθῆ λέγω καὶ ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ διαβολὴ ἢ ἐμὴ καὶ τα αἴτια ταῦτά ἐστιν.

³²⁴ ἔστιν δὲ δὴ τῶν οἰκείων τις ὁ τεθνεὼς ὑπὸ τοῦ σοῦ πατρός; ἢ δῆλα δῆ; οὐ γὰρ ἂν που ὑπὲρ γε ἄλλοτρίου ἐπεξῆσθα φόνου αὐτῷ.

uma *δίκη*, ou seja, como um processo privado, o qual – diferentemente do cunho público de uma *γραφή* – reserva o direito de acusação apenas aos diretamente envolvidos no assunto. Ora, obviamente, o homicídio constitui-se como um caso particular no seio de tais processos, haja vista que o interessado direto não se encontra em condições de levar qualquer queixa ao tribunal. Não obstante, dado a necessidade de que tais crimes sejam julgados – sobretudo, por se tratarem de delitos que culminam em conseqüências religiosas –, cabe à lei prescrever quem está habilitado para agir em nome do morto³²⁵. Nesse sentido, para determinar a quem cabe semelhante papel, os comentadores tem recorrido a diversas fontes: começando pela prescrição do código de Drácon³²⁶, até os testemunhos apresentados nos textos de Demóstenes³²⁷ e de Platão³²⁸. Contudo, o resultado, como já dito, tem se apresentado inconcluso³²⁹. A maioria aponta o dedo para a

³²⁵ Vale notar que para além desta “necessidade” – conferida pela dimensão religiosa da purificação –, existia ainda certa “vontade” – oriunda do recebimento de uma compensação (*ποινή*) – na abertura e julgamento de tais casos. Como detalha Klonoski (1984, p. 130), a *ποινή* era um elemento essencial, para a punição do assassino, na lei de homicídio grega. Tal recompensa poderia ser monetária ou, em tempos idos (seu uso remonta aos poemas homéricos), poderia culminar com a captura e morte do assassino pela família da vítima.

³²⁶ A qual, depois da reforma das leis atenienses, haveria sido gravada em pedra e colocada, justamente, no pórtico do rei. Situação que não deixa de ser interessante, visto que, de acordo com a resposta dada para a resolução do problema, diferentes conotações dramáticas apresentam-se: a) se a ação de Eutífron não procede juridicamente, o mesmo estaria a contrapor-se com o Pórtico do Rei e, por conseguinte, a contrariar as determinações religiosas da *πόλις*; b) se a ação de Eutífron procede juridicamente, a encenação do diálogo frente às mesmas militares pela integração da concepção religiosa do personagem com aquela mais abrangente das leis da cidade. Evidentemente, para nosso propósito futuro de sustentar a personificação da religião estatal na figura de Eutífron, o único posicionamento passível seria o conferido pela segunda opção. Não obstante, para a determinação do mesmo não nos valeremos da investigação sobre o direito ateniense, mas, como se verá, daquela própria à religião e à literatura grega. Por fim, vale salientar que Dorion (1995, p. 207-208) sustenta a mesma alternativa militando, no entanto, por outra via de análise: a da verossimilhança entre a representação dramática e o objeto representado.

³²⁷ *Inscriptiones Graeca* I, 115; e Demóstenes, XXIII, 22-85, XLIII, 57.

³²⁸ *As Leis e Eutífron* (4b).

³²⁹ Assim também pensam Dorion (1995, p. 207) – “(...) nosso conhecimento da legislação ateniense sobre o homicídio não nos permite decidir definitivamente, nem em um sentido nem no outro (...)” – e Panagiotou (1974, p. 428) – “(...) na lei Ática. Agora, mostrar isso por meio da produção de uma evidência direta é praticamente impossível, uma vez que nos não conhecemos nenhum caso em que a vítima é um estrangeiro sem parentes”.

duvidosa legalidade da acusação de Eutífron³³⁰, recorrendo, sobretudo, ao código de Drácon e ao testemunho de Demóstenes, segundo os quais – interpretam – a apresentação de um processo se fazia restrita aos parentes, no grau máximo de primos e primos segundos³³¹, ou ao senhor no caso da vítima ser um escravo. Em nenhuma dessas situações, todavia, Eutífron seria requerido para a função, dado que o morto, embora fosse um trabalhador assalariado (*πελάτης*)³³², não era um escravo, mas um homem livre. Não obstante, contrariamente a tal juízo, Panagiotou (1974, III, p. 429 **et seq.**), que apresenta legítimos argumentos jurídicos em prol da legalidade da ação de Eutífron³³³, concluirá³³⁴, a respeito do código de Drácon, que:

(...) o primeiro pensamento a notar aqui é que em nenhum lugar o código deixa expresso que apenas os parentes podem abrir um processo. De fato a inscrição não diz nada explicitamente a respeito de quem é conferido (o direito) de abrir um processo³³⁵.

* “(...) notre connaissance de la législation athénienne sur l’homicide ne nous permet pas de trancher définitivement, ni dans un sens ni dans l’autre (...)”

** “(...) in Attic law. Now to show this by producing direct evidence is practically impossible, since we do not know of any cases where the victim is an alien with no relatives”.

³³⁰ Por exemplo: Zaidman; Hoerber (1958); Klonosky (1984); Saxonhouse (1988).

³³¹ Como se sabe pela lei de heranças, os filhos dos primos segundos constituíam parte de outro *οἶκος*.

³³² Segundo Aristóteles (*A constituição de Atenas*, II, 2).

³³³ Outros ainda argumentaram (por exemplo: Allen, 1970, p. 18-19) que existira, em fins do século V e início do IV a. C., uma espécie de extensão na lei, segundo a qual, sendo a pessoa estrangeira e não tendo parentes na cidade, qualquer um poderia levar à frente os crimes de homicídio. Não obstante, como rebate Panagiotou (1974, p. 427-428), tal argumentação toma como fonte as *Leis* de Platão, as quais não possuem convalidação necessária com as leis atenienses.

³³⁴ Não apresentaremos aqui, e em nenhum outro local, a argumentação do autor. Limitamo-nos a citar textualmente seu pressuposto de análise tão somente para contrastá-lo com as referências mais abrangentes do posicionamento contrário. Assim, o leitor interessado queira se voltar para o capítulo III do referido artigo.

³³⁵ “Now the first thing to note here is that nowhere does the code state that only relatives may prosecute. In fact the inscription says nothing explicitly as to who is entitled to prosecute”.

De qualquer modo, a passagem há pouco referida (*Eutífron*, 4b), tem sido recorrentemente utilizada como prova de que o absurdo da acusação de Eutífron se daria sob esteiras jurídicas. Neste sentido, ao presumir como evidente que a acusação levada a cabo por Eutífron contra o pai tinha como vítima algum de seus parentes, o conhecimento da legislação ática que Sócrates estaria dando mostras implicaria – tão logo se saiba que a vítima, antes de um *οἰκεῖον*, era um mero servidor assalariado – no completo absurdo e na impossibilidade legal de sua execução³³⁶.

Entretantes, para boa parte dos comentadores, a pressuposição de que o caso processual relatado no *Eutífron* não procederia de uma perspectiva da legislação ateniense carrega um problema de não pequena monta a respeito da interpretação filosófica do diálogo. Como bem sintetiza Panagiotou: “(...) como tal posição poderia ser reconciliada com os propósitos de Platão ao escrever este, altamente didático, diálogo” (1974, p. 419)³³⁷? Afinal, continua o autor, se é verdade que uma das principais lições a ser extraída pelo leitor dos diálogos figurava na necessidade de se empreender uma busca por padrões adequados para a regulamentação da conduta – sobretudo, conforme sugere o tema do *Eutífron*, no que tange aos padrões religiosos –, e se também é verdade que Platão utiliza o caso de Eutífron como ilustração de tal necessidade, é absolutamente imperioso que ele seja, no mínimo, legalmente possível. Caso contrário, qual seria o sentido deste uso no contexto integrado do diálogo?

³³⁶ Mesmo constatada a ilegalidade do processo, a tradição crítica não se eximiu de especular alternativas. Conforme bem sintetiza Panagiotou (1974, 419), as principais dificuldades levantadas pelos estudiosos a respeito do caso do *Eutífron* podem ser dispostas em três diferentes asserções: a primeira delas afirma que o caso de Eutífron contra o pai, provavelmente, deveria ser liberado em primeira instância, logo após a audiência preliminar com o arconte-rei; a segunda assevera que mesmo passando pelo crivo do Arconte-rei, certamente a corte responsável pelo julgamento liberaria o caso apelando para sua não jurisdição ou ainda para a falta de fundamentação da acusação frente ao código legal; por fim, a terceira assertiva garante que, mesmo sendo o caso levado a julgamento, certamente, a corte absolveria o pai de Eutífron das acusações levantadas pelo filho.

³³⁷ “For I cannot see how such a position can be reconciled with Plato's purposes in writing this, highly didactic, dialogue”.

Como se pode perceber, a natureza da problemática envolvendo a sustentação da ilegalidade do caso de Eutífron assenta-se em certa concepção sobre a finalidade última dos diálogos. No caso presente, parte-se do pressuposto de que haja uma necessidade de definição do que seja a piedade para que, assim, de posse de uma definição estável, estabeleça-se um modelo de conduta a ser seguido perante possíveis posicionamentos conflituosos³³⁸. Por tal ótica, podemos entender o descontentamento dos comentadores e, por conseguinte, seus esforços para legitimar a ação de Eutífron contra o pai³³⁹, ao sentirmos os abalos que a hipótese de ilegalidade do processo acarretaria para os pressupostos de análise em questão. Afinal, de uma perspectiva dos leitores de Platão, tal hipótese não apenas denotaria um papel de corrupção social para Eutífron, como conferiria certa veia legalista para Sócrates³⁴⁰. Porém, o principal problema se daria no fato de que a dessimetria da contraposição dramática dos personagens não passaria despercebida para os leitores do tempo: de um lado, o processo verídico de Sócrates, de outro, o processo inverídico sustentado por Eutífron. Situação que

³³⁸ Também essa é a posição de Dorion (1995, p. 207): “A necessidade de definir a essência da piedade procede assim da existência de um conflito entre concepções concorrentes; como várias concepções circulam e há conflito entre elas, deve-se tentar alcançar uma definição estável que servirá de modelo”*.

* “La nécessité de définir l’essence de la piété procède aussi de l’existence d’un conflit entre des conceptions concurrentes; comme plusieurs conceptions circulent et qu’il y a conflit entre elles, on doit tenter de dégager une définition stable qui servira de modèle”.

³³⁹ Muitas vezes, inclusive, recorrendo a argumentações demasiadamente artificiosas. Como a já referida proposição **ad hoc** de Allen (1970, p. 19-20), a respeito de uma provisão especial que conferiria a ambicionada legalidade ao processo de Eutífron. Ou ainda a arbitrariedade do posicionamento de Dorion (1995, p. 207-208) frente à contenda, o qual, devido à impossibilidade de conclusão, a partir do conhecimento da legislação ateniense, resolve decidir pela legalidade do procedimento de Eutífron a partir das implicações que sua negação resultaria para a compreensão dos “propósitos do autor”. Mas, mais ilustrativa seria a argumentação que Panagiotou apresenta (1974, p. 428 **et seq.**) para invalidar a evidência da principal – e, em certo sentido única – fonte de que dispomos a respeito da legislação ática sobre homicídio; se bem que, neste caso, o próprio autor reconhece-se a si mesmo: “Eu devo deixar claro que eu não desejo insistir fortemente a respeito das sugestões acima. Mas eu devo insistir sobre o fato de que o código de homicídio de Drácon não é um documento que determina a quem é conferido o direito de abrir um processo” (p. 431)*.

* I must make it clear I do not wish to insist strongly on the above suggestions. But I must insist on the fact that Draco’s homicide code is not a document which states who is entitled to prosecute.

³⁴⁰ Embora não concordemos, tal hipótese não seria de todo impossível de sustentar, desde que o parâmetro se restrinja a um texto como o *Críton*.

comprometeria a necessidade da busca de uma definição para a piedade – e, por conseguinte, o próprio *τέλος* pressuposto para o diálogo –, visto que, sob o impacto da ausência de um conflito real, bastaria a Sócrates contrapor a ação de Eutífron com as regras estabelecidas pela lei. Ao passo que o posicionamento contrário – isto é, aquele que admite a procedência legal do caso processual de Eutífron –, ao mesmo tempo em que acentuaria o conflito entre os personagens, tornaria a definição da piedade, oriunda do exame filosófico, mais urgente e necessária.

Não obstante, acreditamos existir indícios que apontem para o fato de que, mesmo admitida a completa legalidade do processo de Eutífron, ainda assim, as dificuldades de uma interpretação ancorada no pressuposto de que o diálogo possua finalidades didáticas em relação à piedade não poderiam ser totalmente contornadas. Isso porque, caso o diálogo comporte realmente uma finalidade didática, tal propósito somente poderia se efetivar no âmbito mesmo da definição em questão – no caso presente: a piedade (*ὁσιον*). Já que, uma vez contrapostas as posições conflituosas dos personagens, caberia ao diálogo a tarefa de indicar a via filosófica para o agir correto. E assim poderia ser, não fosse o fato de que, ao final do texto, a almejada via para o agir correto ainda se encontra obstruída. Ora, se a finalidade didática do *Eutífron* se liga à necessidade de se encontrar uma definição estável para a piedade, no intuito de que a mesma atue como uma espécie de modelo (*παράδειγμα*) na regulamentação de nossas ações particulares (*Eutífron*, 6e)³⁴¹, e se tal não é alcançada no texto, resta a pergunta: qual seria a finalidade didática oriunda da contraposição entre o suposto posicionamento legal de Eutífron e a concepção filosófica de Sócrates?

Frente a tais circunstâncias, os mais inconformados declinarão de responder a semelhante dificuldade sustentando um pressuposto que, até que se prove o contrário, nos parece completamente **ad hoc**, a saber: a recusa de uma

³⁴¹ Não nos cabe aqui entrar na discussão acerca do valor epistemológico conferido por Platão aos termos *παράδειγμα* e *ιδέα* na presente passagem. Neste sentido, basta-nos notar que não aceitamos a equivalência entre o sentido aqui expresso com aquele ontologicamente mais significativo da *República*, do *Fédon*, do *Banquete*, etc. Para um posicionamento em contrário, recorra o leitor ao livro de Santos (1987, **passim**).

característica aporética para o diálogo. Nessa frente, sustentam eles³⁴² a possibilidade, senão de se chegar a uma definição positiva do que seja a piedade, ao menos de se encontrar aquela que seria a concepção socrática da referida virtude³⁴³ – a qual, embora não dada por Eutífron, bem entendido, poderia muito bem ser alcançada pelo leitor dos diálogos. Entretanto, frente a tal pressuposto, o que muitos de nós ainda nos perguntamos é: como?

Seguindo-se o “princípio de Bonitz” – o qual postula que toda definição não explicitamente refutada ou rejeitada nos diálogos constitui base para se alcançar uma definição positiva –, respondem eles. Nesse sentido, tem-se, ainda hoje, dado muita importância a um passo da terceira definição de Eutífron (13e-14a), mais explicitamente a uma das questões colocadas por Sócrates para seu interlocutor: “Fala claramente, por Zeus, qual é afinal aquela obra ultrabela que os deuses efetivam usando-nos como servidores (*ὕπηρέταις*)?”³⁴⁴ (13e). Tendo em mente tal questão – e a posterior recusa de Eutífron em apresentar uma resposta adequada³⁴⁵ para a mesma –, vários intérpretes têm feito eco ao juízo apresentado por Sócrates na seqüência: “E, de fato, agora, depois de estares diante da mesma³⁴⁶, retorna para longe, se tivesses respondido, já teria suficientemente aprendido contigo a [respeito da] piedade” (14c)³⁴⁷. Assim,

³⁴² Bonitz; Socher; Heidele; Guthrie; Kachi, McPherran; Schmid; Bodeus; Vlastos; Blickhouse & Smith; Weiss; e o próprio Dorion. A lista nos é dada por Dorion (1995, p. 229), limitamo-nos a apresentar os nomes dos comentadores que compactuam com semelhante pressuposto pelo fato de alguns dentre eles não constarem em nossa bibliografia, visto tal discussão não constituir o foco de nossa abordagem do *Eutífron*.

³⁴³ Vlastos (1994, p. 244 **et seq.**) chega não somente a apresentar uma definição para a concepção socrática da piedade, como ainda discute sobre seu caráter revolucionário frente à concepção tradicional de piedade.

³⁴⁴ *εἰπέ δὴ πρὸς Διὸς τί ποτέ ἐστιν ἐκεῖνο τὸ πάγκαλον ἔργον ὃ οἱ θεοὶ ἀπεργάζονται ἡμῖν ὑπηρέταις χρώμενοι;*

³⁴⁵ Isto é, que respeitasse o princípio de resposta aceito na *ἐπαγωγή* precedente (13d-e).

³⁴⁶ Isto é, depois de estares diante da possibilidade de haver respondido adequadamente para Sócrates.

³⁴⁷ *καὶ γὰρ νῦν ἐπειδὴ ἐπ’ αὐτῷ ἦσθα ἀπετράπου, ὃ εἰ ἀπεκρίνω ἰκανῶς ἂν ἦδη παρὰ σοῦ τὴν ὀσιότητα ἐμεμαθήκη.*

acreditam tais vozes que Eutífron esteve próximo de alcançar a tão desejada definição da piedade, porém acabara por falhar. Não obstante, o malogro de Eutífron não representaria o fracasso do leitor dos diálogos, o qual poderia, com maestria, chegar a um conhecimento positivo da questão em xeque. Para tanto, tem-se sugerido a aproximação das passagens mencionadas com duas outras presentes na *Apologia* (23b; 30a); ambas nas quais Sócrates diz estar a serviço do deus (*τοῦ θεοῦ λατρείαν*), no exercício de sua atividade filosófica, interrogando a quem quer que seja no intuito de averiguar os limites de seu saber. Neste sentido, tem-se pensado que bastaria a Eutífron ter respondido que a Filosofia é a ultrabela obra realizada pelos deuses por meio dos serviços dos homens para que, então, houvesse ele chegado à definição de piedade³⁴⁸.

Pois bem, não discutiremos aqui o mérito da questão³⁴⁹. Não obstante, caso seja esse o ponto didático a que nos conduz o diálogo, então, resta a pergunta: em que medida a resposta para tal depende da legalidade jurídica do processo de Eutífron? Qual relação impeditiva existiria entre a ausência de situações

³⁴⁸ Esse é exatamente o juízo de Santos (2007, p. 37): “E no entanto, a julgar pela observação de Sócrates (14c1), Eutífron esteve à beira de encontrar a resposta que poderia evitar a aporia. Bastava, para tal, que, à pergunta (...), tivesse respondido que se tratava da Filosofia”.

³⁴⁹ No entanto, aproveitamos a oportunidade para salientar nossa discordância quanto à possibilidade de obter-se uma definição positiva para a piedade a partir da terceira definição (inconclusa) do *Eutífron**. Nesse sentido, acreditamos que mais do que pistas para a definição da virtude em questão, a passagem revela as idiosincrasias e – por que não? – limitações do método do *ἔλεγχος*. Ora, quando Sócrates alude a Eutífron que ele poderia ter aprendido com o adivinho sobre o que fosse a piedade, parece-nos que o filósofo refere-se muito mais ao fato de que Eutífron recusa-se a apresentar respostas metodologicamente adequadas – nesse sentido, vale lembrar que, na passagem imediatamente precedente, Eutífron recusa-se a utilizar para a definição da piedade o mesmo modelo que acabara de seguir por meio de uma *ἐπαγωγή* na análise de “outras” artes –, do que ao fato de que o adivinho esteve prestes a alcançar, de fato, a definição esperada. Ademais, como bem lembra Rabbas (2005, p. 306-307), o método dialético constitui-se a partir de uma perspectiva formal na qual os papéis – do perguntador e do respondedor – encontram-se diametralmente divididos. Nesse sentido, ao assumir o papel de interlocutor, a posição de Sócrates reserva-se incólume a qualquer exame (condição mesma do seu não-saber), já que as premissas dialéticas necessitam do assentimento do interlocutor, o qual, imediatamente, passa a responder por elas. Entretanto, a sustentação de tal pressuposto demandaria uma discussão que, realmente, não nos parece caber aqui.

* Outros nomes que, por diferentes motivos, defenderam semelhante posição foram: Grote; Zeller; Croiset; Burnet; Shorey; Robin; Gigon; Allen; Walker; Emlyn-Jones. Mais uma vez, devemos a lista a Louis-André Dorion (1995, p. 227).

conflituosas no diálogo e a possível resposta a ser encontrada pelo leitor de Platão?

Caso o leitor de agora – adepto ou não de tal interpretação – não consiga uma resposta adequada para nossa objeção, talvez o fato sirva para firmar nosso posicionamento de que a mesma comporta um conflito interpretativo entre os elementos dramáticos do diálogo e certa concepção filosófica prévia a respeito do mesmo. De tal juízo, ao menos para nós, decorre que a interpretação exclusivamente jurídica do processo de Eutífron, até hoje, não tem se demonstrando frutífera para a compreensão dos conflitos e propósitos antepostos no texto. Razão porque, como anteriormente anunciado, abarcaremos outras vias na tentativa de resolução do problema em xeque.

Antes, porém, cabe ressaltar outro viés interpretativo da passagem (4b), o qual observa a situação embaraçosa de Eutífron através de um prisma de ordem moral. É o que faz, por exemplo, Saxonhouse (1998), ao perceber que a conjectura de Sócrates, a respeito da identidade da vítima do pai de Eutífron, assim como a resposta aduzida pelo último, exemplifica uma contradição não de ordem jurídica, mas, sobretudo de âmbito filosófico: “A contradição ativada por Eutífron está na contradição entre a justiça que ele objetiva para a cidade e a piedade que é exigida para com a família (p. 288)³⁵⁰”. Eis a passagem considerada pela autora (4b-c):

É coisa ridícula, ó Sócrates, que tu presumas [haver] alguma distinção se o assassinado é um estranho, ou um parente, mas não [considere] somente aquilo que é preciso observar: se o matador matou com justiça ou se não; e se [matou] com justiça, ignorar, mas se não, processar – mesmo se o matador seja um doméstico ou um comensal [em relação] a ti. (...) ³⁵¹

³⁵⁰ “The puzzle set up by Euthyphro is the contradiction between justice for which he turns to the city and piety that is demanded by the family”.

³⁵¹ γελοῖον, ὦ Σώκρατες, ὅτι οἶει τι διαφέρειν εἴτε ἀλλότριος εἴτε οἰκεῖος ὁ τεθνεώς, ἀλλ’ οὐ τοῦτο μόνον δεῖν φυλάττειν, εἴτε ἐν δίκη ἔκτεινεν ὁ κτείνας εἴτε μή, καὶ εἰ μὲν ἐν δίκη, εἴαν, εἰ δὲ μή, ἐπεξιέναι, εἴανπερ ὁ κτείνας συνέστιός σοι καὶ ὁμοτράπεζος ἦ

Ora, vista assim, isolada de seu contexto, a resposta de Eutífron consegue depositar nos olhares modernos uma simpatia muito maior para sua causa do que aquela disposta nos pressupostos de Sócrates. Tudo porque, tal como se encontra, a réplica do adivinho parece apontar para uma universalização dos princípios reguladores da conduta, tese que, posteriormente ao imperativo categórico, sem dúvidas, ocupará um lugar acolchoado na concepção ética ocidental. Nesse sentido, diferentemente da parcialidade do posicionamento de Sócrates, o qual sobreporia um interesse particular – no caso o das relações familiares – à deliberação da atitude acerca do correto, o posicionamento de Eutífron militaria por certa imparcialidade e impessoalidade como regra de ouro nas decisões de caráter ético. Não obstante, as implicações dramáticas decorrentes de semelhante interpretação seriam, no mínimo, estranhas no interior dos diálogos. Isso porque, tal como ocorreria, a recusa de Sócrates em aceitar a conduta de Eutífron implicaria, por sua vez, na recusa de princípios morais firmemente legítimos e desejáveis por parte do expoente filosófico máxime de Platão. Nesse contexto, poder-se-ia, inclusive, pensar que a caracterização traçada por Aristófanes em relação a Sócrates, de fato, não se afastaria sobremodo de um diálogo como o *Eutífron*.

Evidentemente, a posição de Saxonhouse, propriamente dita, pouco se vincula ao anacronismo, falta de fundamentação histórica e, em certo grau, ingenuidade da perspectiva formulada acima – não há os juízes de nos acusar desse crime. Não obstante, embora devidamente alicerçado na tradição, o posicionamento da autora³⁵² não nos parece tão díspar dos referidos pressupostos. Basta, para tanto, notar que a principal hipótese de sua análise visualiza Eutífron como um personagem em busca de uma concepção universal de justiça. Concepção essa que, por ser contrária àquelas – mais particulares – sustentadas pelas leis da cidade e pela religião tradicional, isto é, pelos costumes vigentes, situam o adivinho na situação paradoxal ilustrada por seu processo.

³⁵² Do qual a passagem 4 b-c constitui apenas um exemplo confirmativo, ela também trabalha, para a elaboração de sua hipótese, com as definições apresentadas por Eutífron.

Entretantes, cabe-nos perguntar se, para além do fascínio que exerce no intelecto moderno, a hipótese de uma universalização impessoal das ações poderia ser sustentada no mundo grego? Ou seja, poder-se-ia alegar que Eutífron, ao processar o próprio pai, estaria imbuído de um propósito moral em sua ação?

Pensamos que, para a mentalidade de um ateniense, do século V-IV a. C., a única resposta plausível para tal questão seria: não. Dois são os motivos que ancoram nossa recusa: o primeiro deles fundamenta-se na própria concepção de identidade sustentada pelas cidades-estados gregas e, mormente, por Atenas; o segundo motivo ancora-se nos liames religiosos e culturais que incidem sobre as relações familiares e, em particular, sobre a relação entre pais e filhos no mundo grego em geral. Passemos à explanação de cada um desses pontos.

3.3.1. O olhar do “um” sobre o “outro”

Ora, o primeiro deles, por demais atestado na tradição, insere-se em uma perspectiva de menor consideração pelo “outro” que, em certa medida, encontra-se difundida na própria fundamentação de um conceito de “identidade” no mundo helênico. Nesse sentido, sabe-se que, em diversas esferas, a existência de uma linha divisória entre o “um” e o “outro” atua como elemento norteador nas relações gregas. A começar pela mais externa delas, aquela que cinde Helenos de Bárbaros.

Sumariamente expondo³⁵³, é sabido que a própria amplitude e disposição geográfica do chamado “mundo grego” nunca contribuiu para que esse povo construísse uma identidade plena de si, instituída e regulamentada em um sistema federativo sócio-político. Frente a tal ausência, a primeira elaboração de uma

³⁵³ Encontramo-nos devidamente cientes dos riscos de uma interpretação tão reducionista sobre o tema, não obstante, acreditamos que as objeções a tal exposição, oriundas de uma análise mais detida sobre o assunto, pouco ou nada infirmariam o pretendido com a passagem: expor a dessimetria constituinte da dicotômica relação entre gregos e bárbaros, e entre cidadãos e estrangeiros. Para o leitor interessado no assunto, indicamos a leitura de duas obras: Loraux (1994), e Cassin; Loraux; Peschanski (1993).

“identidade nacional”, por assim dizer, ficou à mercê de elementos oriundos de uma esfera religiosa e cultural: era-se grego, ou melhor, Heleno, não por se ser oriundo de tal ou qual ponto territorial, mas por se falar uma mesma língua, por se compartilhar os mesmos costumes e, em certa medida, por se cultuar as mesmas divindades³⁵⁴. E por mais frágil que a princípio nos possa parecer, o ângulo desse norte foi tão forte que todos os demais, isto é, todos aqueles que não compartilhavam de tais signos – a despeito de toda sua diversidade –, foram situados em um mesmo e único bloco, aquele dos não-helenos. Um ótimo exemplo, que permite ilustrar com precisão tal compreensão, figura na etimologia mesma do próprio termo utilizado para caracterizar os não-helenos: os *βάρβαροι*; vocábulo que, como se sabe, é onomatopaico em relação à ininteligibilidade das línguas não-gregas. Frente a tais circunstâncias, onde quase inexistia uma consideração pela alteridade, a formação de certa concepção pejorativa e anulante do outro é o mínimo que se poderia esperar³⁵⁵: espólio que a “invenção do mundo grego” não tardou por legar³⁵⁶. Como exemplo, podemos citar dois extratos da *República*, freqüentemente aproximados:

³⁵⁴ Em um plano mítico, por terem estado do mesmo lado na guerra suscitada por Helena. Nesse sentido, o relato do “catálogo das naus”, no segundo canto da *Ilíada* (v. 484-877), deveria representar um forte elemento de aliança entre o povo grego; o qual seria, posteriormente, confirmado no âmbito da história, quando das batalhas médicas.

³⁵⁵ Como em *História* (I 60), onde Heródoto contrasta o espírito obtuso dos bárbaros (*ἡλίθιος*) com aquele refinado (*σοφίη*) dos gregos.

³⁵⁶ Pensamos, sobretudo, na análise levada a cabo por Peschanski (1993), na qual a autora aponta as diversas construções que aparecem nos historiadores gregos – seja o da *História*, ou o da *Guerra do Peloponeso* – para delimitar e explicar a cisão entre helenos e bárbaros. Segundo a historiadora, tais obras guardam, pelo menos, três temporalidades distintas em face da relação: uma primeira que sustenta uma concepção aproximativa, isto é, que garante um passado em que gregos e não-gregos mantiveram proximidade de relações; uma segunda que inaugura um tempo de isolamento dos povos, no qual as relações são rompidas e os sentidos pejorativos conferidos aos bárbaros; e, por fim, uma terceira que culmina em um tempo de ruptura, quando os bárbaros tornam-se inimigos ou culpados em relação aos gregos. Nas palavras de Peschanski: “Os três passados que recortam assim Heródoto e Tucídides não parecem derivar do mesmo regime temporal. Um, aquele onde os gregos e os bárbaros parecem próximos uns dos outros, é um passado não apenas acabado, mas ainda sem relação com os outros passados; um tipo de tempo suspenso. De cada lado dos parênteses em que ele está aprisionado, os dois outros, em contrapartida, se acham colocados em continuidade, como dois momentos de um tempo homogêneo e aberto para o presente da narração. Segue-se que os bárbaros semelhantes aos gregos, ou civilizadores, não tiveram futuro; para eles, o tempo congelou” (p. 63).

Porventura não é absolutamente forçoso que concordemos que em cada um de nós estão presentes as mesmas partes e caracteres que na cidade? (...) Seria, na verdade, ridículo que alguém supusesse que a irascibilidade não provinha dos habitantes das cidades, que são acusados de ter esse temperamento, como os da Trácia e da Cítia e de quase todas as regiões setentrionais; ou o gosto pelo saber, que poderia atribuir-se de preferência ao nosso país; ou o amor das riquezas que não deixariam de imputar aos Fenícios e aos Egípcios (435e-436a).

— Em primeiro lugar, quanto à escravatura. Parece justo que cidades gregas escravizem Gregos, ou que impeçam as outras desta prática tanto quanto possível, e se habituem a poupar a raça grega, com receio de cair na escravidão dos bárbaros?

— Importa absolutamente poupá-la.

— Não devem, por conseguinte, possuir nenhum escravo grego, e aconselhar o mesmo aos demais Helenos?

— Absolutamente. Assim poderão voltar-se mais para os bárbaros, e abster-se dos seus (469b-c)
(Traduções de Maria Helena da Rocha Pereira).

Por outro lado, afóra essa relação entre gregos e bárbaros, outra relação, mais próxima do contexto do *Eutífron*, também guarda sua parcela de menor consideração do “um” pelo “outro”, a saber: a dicotomia existente entre o estrangeiro e o cidadão. Não obstante, aqui, a autoctonia não se deduz mais na ausência de uma unidade federativa, mas, sim, perante a força expressiva das cidades-estados, ainda assim a diminuição do outro se apresenta como fator permanente. Se for bem verdade que tal relação não suscita a mesma carga de contraposição existente na dicotomia que cinde gregos e bárbaros, isso não quer dizer que, aqui, tal dicotomia inexista: um heleno (“um”) é estrangeiro (“outro”) em qualquer πόλις helena que não seja a sua.

Todavia, não se há de pensar que a constituição da cidadania decorra diretamente de uma esfera geográfico-política, como aquela presente na concepção de pátria, por exemplo. Embora, nesse quesito, as disposições variem de πόλις para πόλις: nascer em determinada cidade não é suficiente para que se seja nela um cidadão. Basta tomar o exemplo de Atenas – a qual, a partir de

agora, será a única que entrará em questão –, onde mulheres, escravos e crianças (ainda que naturais das terras de Palas) não integram o corpo cívico. Nesta cidade, as condições para a cidadania são bem precisas: ser homem livre, maior de vinte e um anos e – depois do decreto de Péricles de 451-450 a.C. – nascido de pais e mães atenienses³⁵⁷.

Como nos assevera Loraux, em uma cidade como Atenas, que resguarda muito fortemente a idéia de sua autoctonia³⁵⁸, se não se nasceu cidadão, não mais há possibilidades de se o tornar (1993, p.14-18). Posicionamento político que, como atesta a tradição, constitui reflexo de uma concepção religiosa e social demasiadamente altaneira de si. Que assim o era, é o que fica patente na leitura da peça *Íon* de Eurípedes, representada por volta de 413 a.C., na qual, como nos lembra seu tradutor, a autoctonia é um ponto em que todas as personagens³⁵⁹ parecem insistir (p. 25). Um exemplo de tal sentimento pode ser verificado em um excerto do terceiro episódio, onde o personagem Velho dirige-se à Creúsa, a virgem violentada por Apolo e que, agora, procura pelo paradeiro de seu filho Íon: “Filha, tu cultivas uma maneira de ser digna dos teus dignos progenitores e não envergonhas os teus antepassados nascidos da terra” (v. 735-737) (Tradução de Frederico Lourenço). No mais, dentre os vários testemunhos que poderiam aqui

³⁵⁷ Aristóteles (*A Constituição de Atenas*, XL 1-2) registra pelo menos um caso, no final da guerra do Peloponeso, em que se pretendeu romper com tal pressuposto. Trata-se do decreto de Trasíbulo, no qual se prometia a cidadania para todos aqueles que insurgissem do Pireu contra os Trinta, fossem eles estrangeiros, metecos ou até mesmo escravos. Não obstante, Arquinos interveio e derrubou o decreto por ilegalidade.

³⁵⁸ O mito da autoctonia ateniense, que era solenemente celebrado na mais importante festa religiosa de Atenas, as Panatenéias, remontava à descendência de Erictônio (filho da terra). Segundo a tradição, certo dia, tendo Atena dirigido-se até a oficina de seu irmão Hefesto, no intuito de lhe encomendar algumas armas, esse último – há pouco abandonado por Afrodite – fora tomado pela loucura do amor. Assim, no desejo de possuir a irmã, o deus coxo acabara por tentar violentá-la. Atena, que sempre conservará sua virgindade, conseguiu fugir, mas, mesmo assim, Hefesto – a despeito de sua deficiência – conseguiu alcançá-la. Entremeio à luta que se seguiu, uma gota do sêmen do deus caiu na coxa da deusa, Atena retirou os fluídos do irmão com um floco de algodão e o lançou na terra, a qual, uma vez fecundada, deu a luz a um menino que, por “ser filho da terra”, foi nomeado Erictônio e, posteriormente, foi tido como o fundador da cidade.

³⁵⁹ Com exceção de Xuto, que (no verso 542) ridiculariza a possibilidade de que alguém possa nascer da terra.

nos auxiliar, destacamos uma passagem da *Apologia* (29d-e), onde Sócrates relata a maneira pela qual aborda os atenienses para aplicar-lhes o seu método de exame: “Ó melhor dos homens, sendo um ateniense, [natural] da melhor e mais afamada das cidades por conta de sua sabedoria e força militar (...)”³⁶⁰ ³⁶¹.

Evidentemente, um olhar tão idiolátrico, não poderia culminar em uma visão que não fosse turva a respeito do outro, daquele que, por não ser dotado de uma “estirpe pura”, sempre estará condenado a ser um não-ateniense, um estrangeiro. Ponto que, novamente, pode ser observado na peça de Eurípedes; desta vez no desabafo de seu personagem principal, o jovem Íon:

Dizem que o povo da gloriosa e autóctone Atenas é uma raça livre de sangue estrangeiro – e é lá que eu, detentor de duas desgraças, vou cair: filho de pai estrangeiro e eu próprio de nascimento ilegítimo. E com este estigma vergonhoso ficarei sem jeito e, não sendo ninguém, não serei chamado por nenhum nome (v. 590-594).

Mais um exemplo, em material filosófico, desse contraste entre o estatuto de nulidade na condição de estrangeiro em relação àquele do cidadão, pode ser percebido em outra passagem dos diálogos de Platão. Especificamente na resposta que as Leis apresentam para o ponto da argumentação de Críton – (45 c-d) em prol da fuga do filósofo – que alude a negligencia que a morte de Sócrates representaria em relação à educação de seus filhos. De fato, mais adiante (54a), contra-argumentarão as Leis: “Mas queres viver por causa dos filhos, a fim de os criares e educares. O quê? Hás-de cria-los e educa-los bem na Tessália, fazendo-os estrangeiros, para que tirem bom proveito disso. Ou talvez não” (*Críton*, 54a) (Tradução de José Trindade)³⁶².

³⁶⁰ ὁ ἄριστε ἀνδρῶν, Ἀθηναῖος ὢν, πόλεως τῆς μεγίστης καὶ εὐδοκιμωτάτης εἰς σοφίαν καὶ ἰσχύν (...)

³⁶¹ O primeiro exemplo aponta elementos religiosos e o segundo elementos sociais interagentes na formação da autoctonia ateniense.

³⁶² Não que tal posicionamento fosse incontestável em Atenas, muito pelo contrário, acreditamos, por exemplo, que a própria insistência na diversidade dos interlocutores de Sócrates (Xenofonte, *Memoráveis*, I, 2, 60) constitua o reflexo de uma contraposição a tal dimensão social. Não obstante, mesmo aqui, tal dimensão não consegue se dissolver de todo: “Isso eu farei a qualquer um que eu

Há de se notar que Atenas não expulsava os estrangeiros de suas fronteiras – como era prática, por exemplo, em Esparta (Tucídides, II, 39, 1) –, não obstante, nem por isso as condições de sua permanência eram as melhores. Para se obter o título de Meteco, isto é, de um estrangeiro declarado, o candidato era obrigado a obter um visto de permanência – a ser renovado a cada decênio – e a pagar um imposto pessoal por sua estadia na cidade³⁶³. Ademais, como seria de esperar, sua convivência na πόλις em nenhum momento se igualava à condição de um cidadão: não lhe era permitido apelar diretamente à justiça – a não ser por intermédio de um patrono com cidadania, tal como acontecia com as mulheres –, não lhe era concedido adquirir posse de terras³⁶⁴ e nem participar das decisões de caráter público. Em outras palavras: a condição de estrangeiro traduzia-se na completa exclusão política. Todavia, para alcançarmos uma vaga noção da gravidade de tal situação, é preciso que nos perguntemos: o que significaria a supressão da condição política frente a uma sociedade cujos expoentes, por vezes, concebiam a própria definição humana como a de um “animal político”? Se nos permitem conjecturar, em termos gregos, tal supressão equivaleria à diminuição da própria condição humana. Movimento que, em seu grau máximo, culminaria na compreensão pela qual os gregos concebiam seus escravos³⁶⁵.

encontrar (ἄν ἐντυγχάνω), seja jovem ou velho, seja estrangeiro ou cidadão, sobretudo os cidadãos, os quais sois mais próximos de mim pela origem (γένει)*” (Apologia, 30a).

* ταῦτα καὶ νεωτέρῳ καὶ πρεσβυτέρῳ ὅτῳ ἄν ἐντυγχάνω ποιήσω, καὶ ξένῳ καὶ ἀστῶ, μᾶλλον δὲ τοῖς ἀστοῖς, ὅσῳ μου ἐγγυτέρῳ ἐστὲ γένει.

³⁶³ O que, **per si**, configurava-se como um fator agravante, já que a cobrança de impostos constituía-se como um verdadeiro desprestígio para um cidadão grego. Nesse sentido, vale lembrar que todo financiamento de atividades estatais por vias particulares – seja no que tange aos jogos, às cerimônias religiosas, às representações dramáticas ou mesmo na materialidade da construção dos navios e armaduras de guerra – era entendido, pelos cidadãos, como uma espécie de serviço prestado à cidade, como uma prática que lhes conferiria certa nobreza, destaque e reconhecimento de posição. Nunca, porém, como uma obrigação taxativa, a qual era própria de uma condição não inteiramente livre – como ilustra, por exemplo, a relação mantida por Atenas com suas colônias.

³⁶⁴ Como se conta ter acontecido com Aristóteles quando da fundação do Liceu.

³⁶⁵ Para a escravidão como o pior dos males, basta a asserção do jovem Íon nos momentos que antecedem o reconhecimento de sua própria mãe: “Mas agora vou pegar neste cesto para o levar como oferenda ao deus, de modo a não descobrir algo que não quero. É que se a minha mãe for escrava, encontra-la será pior do que deixar mudas estas coisas” (v. 1380-1384) (Tradução de

Embora, com essa última frase, não tenhamos pretendido sugerir a equivalência entre a condição do estrangeiro e a do escravo em Atenas, por outro lado, não poderíamos deixar passar despercebido que, ao menos em um sentido, ambos os tipos posicionam-se em uma mesma esfera. Qual seja? Aquela que, uma vez constituída pela exclusão da autoctonia ateniense³⁶⁶, caracteriza-se pela ausência do maior dos bens: a plena liberdade. Sobre isso, uma última vez, pedimos socorro a Eurípedes: “Pois quando algum estrangeiro cai numa cidade irrepreensível, por muito que seja nominalmente cidadão, possui na mesma uma boca de escravo e não tem liberdade de expressão” (*Íon*, v. 671-674) (Tradução de Frederico Lourenço).

Logo, se, já por aqui, algumas luzes podem ser lançadas no processo de Eutífron, sobretudo se levarmos em conta a condição da vítima, um estrangeiro, frente à corte ateniense e à cidadania do pai do adivinho, ainda mais absurda se revelará a situação ao lembrarmos-nos de que, em Atenas, o assassinato de um estrangeiro – meteco ou não – estava associado às tentativas de homicídio e aos homicídios involuntários (*A constituição de Atenas*, LVII, 3)³⁶⁷. Escalonamento que

Frederico Lourenço). (Confira-se também os versos 837-839 da mesma peça). Ou ainda o seguinte extrato de uma conversa entre Sócrates e Aristarco:

- Ora, por Zeus! Ele alimenta escravos e eu gente livre.
- E quais achas tu que são melhores, a tua gente livre ou os escravos de casa de Céramon?
- Eu acho que é melhor a gente livre da minha casa.
- E, então, não é vergonhoso que ele prospere com os que são piores e tu estejas a passar por uma aflição dessas com os que em muitos aspectos são melhores (*Memoráveis*, II, 7, 4).

³⁶⁶ Como também aponta Nicole Loraux (1993, p.14): “exclusão é diferente para cada uma dessas categorias – estrutural para os escravos, política mas não social para as mulheres e os estrangeiros”.

³⁶⁷ Existia em Atenas uma verdadeira tipologia em relação aos casos de homicídio, a qual determinava, entre outras coisas, o local de julgamento, o tipo de punição e o episódio mítico no qual o mesmo se fundamentava. Neste caso, as tentativas de homicídio, os homicídios involuntários, assim como os homicídios de estrangeiros constituíam um mesmo bloco. O qual tinha como jurisdição o tribunal do Paládio – nas cercanias do templo de Palas Atena – e se fundamentavam no episódio mítico do julgamento de Demofonte, ou pela morte de alguns guerreiros que, voltando de Tróia e desembarcando durante a noite, foram mortos sem serem por ele reconhecidos, ou pela morte acidental de um ateniense que fora pisoteado por seu cavalo.

tão mais nos indica a menor importância atribuída ao caso, quanto mais o contrastamos com a gravidade da relação entre acusador e acusado³⁶⁸.

Por fim, embora ainda não nos encontremos em condições de refutar a leitura que sugere uma procedência ética universal para a ação de Eutífron – visto que a assimetria entre castas, acima exposta, serviria também para reforçar tal interpretação –, o mesmo não pode ser dito a respeito do juízo de valor atribuído à atitude do referido adivinho no diálogo. Quanto a isso, caso ainda existam dúvidas, que as mesmas sejam dispensadas; pois, desde já, fica patente que, a partir do pano de fundo que determinam as relações sociais em Atenas, o juízo de valor dos pares de Eutífron – isto é, dos leitores do diálogo – não poderia comportar outra nota senão a de um completo assombramento diante de sua conduta. Efeito que promete se tornar mais intenso tão logo apresentemos as implicações, de ordem religiosa, da atitude deste aparentemente³⁶⁹ excêntrico personagem.

3.3.2. O respeito para com os progenitores

Toda uma gama de testemunhos pode militar em reconhecimento da importância atribuída ao bom trato para com os ancestrais, principalmente, quando se diz respeito aos próprios pais. Preceito que se constituía como um verdadeiro *τόπος*, ou seja, como um lugar comum, no mundo antigo e, como tal, será por nós utilizado como elemento na caracterização do contexto que permeia o pano de fundo do *Eutífron*³⁷⁰.

³⁶⁸ Mas, para a perfeita visualização desta, ainda dependemos da exposição que se segue logo abaixo.

³⁶⁹ Dizemos “aparentemente” por acreditarmos que embora excêntrica, a conduta de Eutífron provém, na verdade, da execução daquilo que há de mais tradicional no âmbito dos padrões da cultura e religião grega.

³⁷⁰ Que os diversos *τόποι* constituem legítima base de dados para a representação da sociedade de seu tempo é o que nos garante Nicole Loraux (1994, p.245). Tal pressuposto metodológico será a base deste como de outros sub-capítulos de nosso texto.

Em primeira instância, cabe notar que tal norma de conduta – mais do que um preceito consuetudinário, como se poderia pensar – era explicitamente reconhecida na esfera jurídica ateniense sendo, inclusive, regulamentada por lei (*A Constituição de Atenas*, LVI, 2, 6). Ao menos é o que nos garante Iseu (*Herança de Quíron*, VIII 32), ao testemunhar que a lei ateniense obrigava os cidadãos a proverem alimentação para seus ascendentes diretos, não somente para o pai e a mãe, mas também para avós e bisavós³⁷¹. Em complemento desse atestado, da obrigação legal dos filhos para com os pais, podemos também acrescentar uma passagem de Demóstenes, na qual o orador especifica as condições de desenvolvimento de tais processos:

E se alguém for detido por maus-tratos infligidos aos pais³⁷² (...) os “onze” devem prendê-lo e levá-lo aos tribunais. Qualquer pessoa elegível pode acusá-lo. Se for considerado culpado, o tribunal deverá avaliar a pena que ele deverá sofrer ou pagar. Se tiver de pagar uma multa, deverá ficar detido até que faça o pagamento desta (Demóstenes, *Discurso Contra Timócrates*, 105, in Arnaoutoglou, p.115).

Por fim, um último juízo, sobre a seriedade e as punições devidas a tal crime, encontra-se em Lísias (*Contra Agorato*, XIII. 91), quando o orador assevera que a gravidade da ofensa cometida aos pais é tal que mereceria a pena de morte. Justamente aquela que, segundo Xenofonte (*Memoráveis*, II, 2, 3-4), foi instituída pelas cidades para combater os mais graves crimes³⁷³.

³⁷¹ Segundo Esquines (*Contra Timarco*, I. 13-14), a única situação que desobrigava um filho de prover sustento e moradia ao pai era quando aquele houvesse sido prostituído, pelo próprio pai, quando de sua infância. Desobrigação que, vale ressaltar, não o isentava, por exemplo, da responsabilidade pelo sepultamento paterno (tema brilhantemente retratado na *Antígona* de Sófocles).

³⁷² Evidentemente, a menção aos maus tratos infringidos aos pais não se refere somente à cláusula de negligência em relação aos proventos mínimos da existência – como sugerido na passagem de Iseu –, mas deve ser estendida, até mesmo, à aspereza verbal do convívio diário – como nos sugere o discurso de Sócrates para seu filho Lâmpocles.

³⁷³ Eis a passagem: “Até as cidades instituíram a pena de morte para os crimes mais graves pensando que não poderias travar a injustiça senão com o medo de um mal maior” (Tradução de Ana Elias Pinheiro).

Ora, como podemos perceber, a intolerância para com crimes dessa ordem parece ter sido bem exacerbada em Atenas. Basta, para tanto, notarmos que, neste caso, a simples negligência em relação aos proventos de alimentação para com os pais poderia onerar ao infrator a prisão ou, até mesmo, suscitar o desejo de aplicação da pena capital. Ao passo que crimes considerados mais graves de uma perspectiva moderna – por atentarem maiormente à dignidade humana –, como o assassinato de estrangeiros, por exemplo, eram tidos na ordem de tentativa de homicídio ou homicídio involuntário, cuja principal punição era o exílio (Demóstenes, 23. 72). Aqui, ainda vale lembrar ao leitor que, no caso do *Eutífron*, o *πελάτης* não apenas morrera pela negligência para com os cuidados básicos da sobrevivência, como ainda encontrava-se sob condições de tortura: “Assim, ele morreu em conseqüência da inanição, do frio e dos grilhões, antes que o mensageiro retornasse advindo do exegeta” (4d)³⁷⁴. Situação que, mesmo mediante a comparação entre os delitos (do pai de Eutífron, por ter “assassinado” o homem, e o do próprio Eutífron, por estar processando o pai), não parece ter se demonstrado em nada agravante para os parentes do acusador e, possivelmente, para os leitores gregos do diálogo:

Por causa disto então, tanto o [meu] pai quanto os [meus] demais parentes (*οἱ ἄλλοι οἰκεῖοι*) indignam-se: pelo fato de que eu, em defesa de um homicida, apresento acusação de assassinato ao pai; [quando], segundo eles afirmam, ele nem o matou e, nem se realmente tivesse matado, sendo o homem um homicida, não era preciso preocupar-se por causa de tal conduta (*ὑπὲρ τοῦ τοιούτου*) – pois alegam ser impiedade (*ἀνόσιον*) um filho apresentar acusação de assassinato ao pai (...) ³⁷⁵ (4d)

³⁷⁴ ὑπὸ γὰρ λιμοῦ καὶ ρίγους καὶ τῶν δεσμῶν ἀποθνήσκει πρὶν τὸν ἄγγελον παρὰ τοῦ ἐξηγητοῦ ἀφικέσθαι.

³⁷⁵ ταῦτα δὴ οὖν καὶ ἀγανακτεῖ ὁ τε πατὴρ καὶ οἱ ἄλλοι οἰκεῖοι, ὅτι ἐγὼ ὑπὲρ τοῦ ἀνδροφόνου τῷ πατρὶ φόνον ἐπεξέρχομαι οὔτε ἀποκτείναντι, ὡς φασιν ἐκεῖνοι, οὔτ' εἰ ὅτι μάλιστα ἀπέκτεινεν, ἀνδροφόνου γε ὄντος τοῦ ἀποθανόντος, οὐ δεῖν φροντίζειν ὑπὲρ τοῦ τοιούτου – ἀνόσιον γὰρ εἶναι τὸ ὑὸν πατρὶ φόνου ἐπεξιέναι (...).

Ora, neste ponto, estabelecido que os maus tratos aos pais constituem uma prática legalmente inaceitável, uma nova nota se soma ao nosso entendimento do processo apresentado por Eutífron. Afinal, tomadas as devidas contraposições qualitativas entre as partes envolvidas no crime – o trabalhador morto e o pai de Eutífron –, não se poderia pensar que Eutífron ele mesmo, ao acusar o próprio pai, estaria infringindo maus tratos ao último, ou seja, a própria acusação levantada por Eutífron já não constituiria certa injustiça juridicamente condenada pela πόλις?

Na medida em que a resposta para tal questão já nos foi apresentada pelos parentes dos envolvidos no litígio, cabe-nos, em contrapartida, tentar entender todas as implicações da suposta falta que seria cometida por Eutífron – maltrato para com o pai – e, somente a partir de então, explicitar os motivos pelos quais acreditamos que um verdadeiro paradoxo instala-se sobre este ponto no contexto dramático do diálogo.

A primeira testemunha que convocamos, para esse fim, será Xenofonte, visto haver no legado desse autor um capítulo exatamente dedicado ao tratamento devido aos pais (*Memoráveis*, II, 2). Mais pontualmente, trata-se de uma admoestação de Sócrates dirigida a um de seus três filhos, Lâmpocles, em virtude da atitude injuriosa com que o último vinha por tratar a própria mãe. Depois de haver demonstrado ao filho que a ingratidão para com os pais consiste em muito grave injustiça, lê-se (*Memoráveis* II, 2, 13-14):

Não sabe, pois, que a cidade não se preocupa nem castiga nenhuma outra ingratidão (*ἀχαριστίας*), até fecham os olhos àqueles que tendo sido bem tratados não retribuem esse favor, mas, se, por acaso, **alguém não respeitar os pais (*γονέας μὴ θεραπεύη*)**, **levam-no a tribunal e rejeitam-no impedindo-lhe o acesso às magistraturas (*ἄρχειν*)** porque **nem os sacrifícios oferecidos por ele à cidade poderiam ser oferecidos piedosamente (*εὐσεβῶς*)**, **nem qualquer outra acção bela ou justa que praticasse.**

(...) Ora tu, meu filho, se fores sensato, **pedirás aos deuses que sejam indulgentes contigo**, caso tenhas faltado à tua mãe nalguma coisa, **para que estes não julguem que és um ingrato e não queiram negar-te benefícios. E, quanto**

aos homens, deverás manter-te alerta para que não percebam que não dás atenção aos teus pais **e te desprezem todos e depois se veja que ficaste isolado dos teus amigos**. Porque se suspeitarem que és ingrato com os teus pais, ninguém acreditará que, tratando-te bem, possa vir a receber o teu agradecimento (grifos nossos) (Tradução de Ana Elias Pinheiro).

Como se pode verificar, a passagem supracitada é esclarecedora a respeito de vários aspectos relacionados aos crimes cometidos contra os progenitores. O primeiro ponto a ser destacado é o carácter egotista sobre o qual se fundamenta, social e religiosamente, a normatização de tal conduta: é necessário agir de determinado modo caso se deseje obter tal ou qual benefício, seja no domínio dos mortais ou no daquele dos imortais; ou seja, é necessário ser benfazejo aos pais caso se queira obter o benefício dos deuses e a atenção dos amigos. Nesse passo, faz-se de interesse notar que a matriz conceitual que regula tal “cálculo comportamental” encontra-se firmada em dois outros *τόποι* amplamente difundidos entre os gregos, a saber: aquele que prescreve se fazer bem aos amigos e mal aos inimigos³⁷⁶ (*Memoráveis*, II, 2, 2; *República*, I, **passim**); e aquele que prescreve o reconhecimento aos benfeitores (*Ilíada*, v 36 **et seq.**, 390; *Memoráveis*, II, 2, 2). Situação que, já por si, nos demonstra em que medida o respeito para com os pais encontra-se associado à esfera dos *νόμοι* regulamentares da concepção de uma moral popular grega.

³⁷⁶ Não se faz de todo despropositado citarmos aqui alguns versos do Coro das *Coéforas* de Ésquilo (v. 306-314):

Ó grande Porções, por Zeus
que o término esteja aqui
aonde o justo se tranporta.
Com odiosa língua, odiosa
língua se pague, a Justiça
ao cobrar dívida proclama.
Com pancada letal, letal
Pancada se puna. Sofra o que fez,
Assim fala a velha palavra.
(Tradução de Jaa Torrano)

Não obstante, o que mais nos interessa na passagem é a menção ao fato de que, dentre todas as outras formas de ingratidão (*ἀχαριστίας*), somente aquela do maltrato aos pais é apontada como sujeita à representação da lei³⁷⁷; o que, em outras palavras, significa dizer que somente ela constitui-se como um crime contra a justiça. Ora, se assim é, se qualquer forma de ingratidão – quer tenha como objeto os amigos, a cidade, os vizinhos, os irmãos, etc –, embora mantendo sua qualidade de *νόμος* resguardada, não se encontra sujeita à sanção legal, com exceção da que possui como objeto os pais, então, necessariamente, existe, no entendimento grego, alguma cláusula especial no norteamo de tal relação. Mas como, no andar deste texto, a inferência de que a consideração devida aos pais pelos filhos seja maiormente estimada é por demais óbvia para suscitar interesse, resta-nos, de pronto, aprofundar os motivos que fundamentam tal consideração.

Para o cumprimento de tal tarefa, ainda contamos com o auxílio da passagem de Xenofonte. Realmente, quando a mesma nos especifica que uma das implicações decorrentes do crime de maus tratos aos pais era a exclusão da magistratura (*ἄρχειν*), isto é, a inelegibilidade para o posto de arconte – o que também nos é confirmado por Aristóteles (*Constituição de Atenas*, LV 3)³⁷⁸ –, um novo elemento parece entrar em causa na questão. Principalmente quando percebemos que, mais do que uma ordenação de cunho político, mais do que um confisco de direitos civis, a privação da magistratura constituía, na verdade, uma restrição na ordem do sagrado (*τὰ ἱερα*). Ao menos é essa a direção apontada pelos motivos que ancoram tal sanção:

(...) porque nem os sacrifícios [sagrados] oferecidos por ele [o ofensor paterno] à cidade poderiam ser oferecidos

³⁷⁷ Ademais, vale notar que tal representação configurava-se como uma *γραφή*, ou seja, o maltrato aos pais não era entendido com um crime concernente à família, mas como um atentado contra toda a sociedade.

³⁷⁸ De fato, as indicações dadas nesta passagem da *Constituição de Atenas* são fortemente ilustrativas na argumentação do ponto agora em causa, não obstante, por razões de ordem estrutural, vemo-nos obrigados a suprimir momentaneamente sua análise, a qual será efetivada no subcapítulo 4.5.2.2.

piadosamente (ὡς οὔτε ἂν τὰ ἱερὰ εὐσεβῶς θυόμενα ὑπερ τῆς πόλεως τούτου θύοντος), nem qualquer outra acção bela ou justa (οὔτε ἄλλο καλῶς καὶ δικαίως) que praticasse.

Informação extremamente relevante para nossa causa, não apenas porque insere a ofensa aos pais na esfera da religiosidade ateniense, mas, especialmente, porque nos legitima considerar que a atitude de Eutífron, ao processar o próprio pai, configura-se, no interior dos τόποι do mundo grego, como um crime por deverás severo não apenas frente à πόλις, mas, também, frente à própria divindade³⁷⁹ – em curtas palavras, como um verdadeiro atestado de impiedade: “(...) pois alegam ser impiedade (ἀνόσιον) um filho apresentar acusação de assassinato ao pai; mal sabendo, ó Sócrates, qual a medida da piedade (τοῦ ὀσίου) e da impiedade (τοῦ ἀνοσίου) para os deuses” (Eutífron, 4d-e)³⁸⁰.

Ademais, que as considerações provenientes de Xenofonte constituíam um verdadeiro τόπος na antiguidade, isto é, que o maltrato para com os pais era tido como uma forma de impiedade, uma afronta à justiça divina, é o que a literatura da época não nos permite desconsiderar. Leiamos alguns exemplos.

A começar pelos poetas trágicos, podemos citar ao menos duas ocasiões em que os Coros de Ésquilo posicionam o respeito pelos pais como uma das leis altamente respeitáveis (μεγιστοσίμου), visto sua condição de lei ditada pela Justiça divina (Δίκας).

Aos Deuses sempre donos da terra
honrem com honras pátrias
nativas, laureadas, sacrificantes.
A veneração aos pais (τεκόντων σέβας)

³⁷⁹ Como, de fato, nos confirma Xenofonte – na passagem supracitada – ao apontar como conseqüência para tal crime a exclusão dos favores e dos benefícios prestados tanto pelos deuses quanto pelos homens.

³⁸⁰ ἀνόσιον γὰρ εἶναι τὸ ὑὸν πατρὶ φόνον ἐπεξιέναι – κακῶς εἰδότες, ὃ Σώκρατες, το θεῖον ὡς ἔχει τοῦ ὀσίου τε πέρι καὶ τοῦ ἀνοσίου.

Inscribe-se terceira lei (*θεσμίοις*)³⁸¹
De honradíssima (*μεγιστοτίμου*) **Justiça** (*Δίκας*) (grifos
nosso).
(*Suplicantes*, v. 704-709. Tradução de Jaa Torrano)

Sempre te digo:
respeite o altar de Justiça (*βωμὸν Δίκας*),
de olho no lucro não pises com ímpio pé
que a punição virá.
Soberano termo espera.
Honrem-se os venerandos pais (*τοκέων σέβας*).
sejam respeitados os aposentados da casa
com a honra aos hóspedes (grifos nosso).
(*Eumênides*, v. 538-548. Tradução de Jaa Torrano)

Outro testemunho que se assoma na corroboração de que, para o entendimento grego, o respeito aos pais constituía um preceito divino, aparece novamente nos *Memoráveis* de Xenofonte (IV, 4, 19-20). Em um diálogo a respeito da justiça, Sócrates e Hípias – após assentirem que as leis não escritas, por seu caráter universal, não se sujeitam à contestação e que, em virtude de tal natureza, não são resultado do engenho humano, mas produto do gênio divino – nomeiam duas dessas leis: a primeira, a veneração aos deuses; e a segunda, a honra para com os pais:

- E leis que não estejam escritas, Hípias? Conheces?
- Sim, são aquelas que vigoram em qualquer lado, sem contestação.
- E serias capaz de dizer que essas leis foram promulgadas por homens?
- Como, se não seria possível reunirem-se todos num mesmo sítio e nem sequer falam uma mesma língua?
- E quem acreditas tu, então, que promulgou essas leis?

³⁸¹ Os três princípios universais que se acreditavam válidos em todo mundo grego eram: o culto aos deuses, a gratidão aos benfeitores e a obediência aos pais. Todos os três encontram-se amplamente ilustrados no alto teor teológico das *Suplicantes* de Ésquilo, como pode ser constatado, além da passagem acima, nos versos referentes às últimas falas de Dânao (980 **et seq.**) e do Coro (1018 **et seq.**). Já nos *Memoráveis* de Xenofonte (IV, 4, 20 **et seq.**), Sócrates e Hípias apresentam uma pequena reformulação a respeito das leis universais, além da obediência aos pais e da gratidão para com os bem feitos, acrescenta-se a interdição ao incesto. Ademais, como nos chama a atenção Ana Elias Pinheiro, em sua tradução dos *Memoráveis* (p. 261), a veneração aos deuses, assim como a honra aos progenitores, também aparecem como pontos basilares nas leis de Moisés.

— Eu acho que foram os deuses que deram aos homens essas leis, pois entre todos os homens a primeira das leis é venerar os deuses (*πρῶτον νομίζεται θεοῶν σέβειν*).

— E não é lei (*νομίζεται*) também, em qualquer lado (*πανταχοῦ*), honrar os pais (*γονέας τιμᾶν*)?

— Sim, também.

(Tradução de Ana Elias Pinheiro)

Uma vez estabelecido que a veneração aos pais insere-se como uma das leis divinas, altamente respeitáveis, resta-nos apresentar mais alguns exemplos a guisa de mostrarmos que o desrespeito de tal lei constituía-se como uma impiedade na concepção popular grega.

Mais uma vez a começar por Ésquilo, já o Coro das Erínies proclama (*Eumênides*, v. 269-275):

Verás que se algum mortal delinqüiu
por impiedade (*ἀσεβῶν*) contra Deus ou hóspede
ou contra os próprios pais
tem cada um o peso da Justiça.
(Tradução de Jaa Torrano)

Também Eurípedes, ao cantar a repreensão de Teseu a seu filho Hipólito, lança mão desse entendimento comum acerca da piedade (*Hipólito*, 1080-1081):

Praticas mais o culto de ti mesmo
que a justa devoção (*ὄσια δίκαιος*) aos genitores
(Tradução de Flávio Ribeiro de Oliveira)

Por fim, para limitarmo-nos a mais um exemplo³⁸², eis outro extrato do discurso que as Leis dirigem a Sócrates no *Críton*:

E se é ímpio forçar a piedade (*βιάζεσθαι δὲ οὐχ ὄσιον*)
contra a mãe ou o pai, sê-lo-á ainda pior, contra a pátria
(*Críton*, 51c) (Tradução de José Trindade).

³⁸² Outras passagens que poderiam ter sido aqui citadas são: Ésquilo, *Eumênides*, v. 510; Tucídides, II, 46, 1; Lísias, 75; e Platão, *Menexêno*, 248e-249c.

Assim, uma vez expostas as disposições religiosas que reiteram a relação entre pais e filhos na antiguidade, vemos reforçada nossa convicção sobre o absurdo que o processo levado a cabo por Eutífron deveria constituir para os seus contemporâneos.

Absurdo que se fundamenta, justamente, na situação paradoxal a que Platão conduz “o personagem”: ao processar o pai por um delito de impiedade (homicídio), Eutífron acaba, ele mesmo, por cometer outro delito de impiedade (maltrato aos pais). Nesse sentido, cabe ainda notar que, sob as perspectivas sociais e religiosas da antiguidade, o crime concretizado por Eutífron excede, de longe, aquele praticado por seu pai em grau de impiedade. Situação que não apenas legitima o estupor dos parentes do adivinho frente ao seu tempo, como, mais uma vez, nos exhibe a argúcia filosófico-literária de seu autor.

Argúcia que se fundamenta, justamente, na situação paradoxal a que Platão conduz “os seus leitores”: ao julgar o personagem Eutífron por um delito de impiedade (maltrato aos pais), o leitor, ele mesmo, acaba por cometer outro delito, não uma falta divina, bem entendido, mas uma falta humana (ignorância). Ora, embora inapropriado, é preciso exaltar a magnanimidade do autor do diálogo: realmente, impressiona-nos perceber como as teias sobrepostas no contexto dramático do *Eutífron* acabam por aprisionar, em níveis cada vez mais profundos, os que nele se aventuram. Tentaremos, a seguir, expor como imaginamos que as mesmas se desenrolariam sobre os leitores do tempo de Platão.

Em um primeiro momento, no plano dramático do diálogo, deparamo-nos com o personagem Eutífron a levar uma acusação de impiedade contra seu pai. Em um segundo momento, já na relação leitor-diálogo, encontramos os leitores do diálogo³⁸³ a denotarem como absurda, por seu teor de impiedade, as atitudes praticadas pelo personagem Eutífron. Em um terceiro momento, porém, damo-nos conta de que tanto a ação de Eutífron (tida como ímpia), quanto o juízo do leitor dos diálogos (de que a ação do adivinho é ímpia), amparam-se em um mesmo complexo de crenças religiosas tradicionalmente aceitas, ou seja, compactuam

³⁸³ Tanto aqui, como na seqüência do parágrafo, é preciso entender os “leitores dos diálogos” como os leitores contemporâneos a Platão.

eles dos mesmos *τόποι* a respeito do que seja a piedade e a impiedade. Em um quarto momento, verificamos que o personagem Eutífron – na medida em que compactua do mesmo complexo de crenças aceitas pelos leitores do diálogo – apresenta-se como uma personificação desses mesmos leitores. Em um quinto momento, percebemos que assim como Eutífron utiliza-se de um suposto conhecimento sobre o que seja a piedade para acusar seu pai de impiedade, os leitores do diálogo utilizam-se desse mesmo suposto conhecimento da piedade para acusar Eutífron de impiedade. Porém, no interior do diálogo, Eutífron dá mostras de não saber, de fato, o que seja a piedade, estado de causa que, logicamente, deve ser estendido aos seus leitores. Nesse sentido, ambos compactuam do mesmo absurdo: acreditam-se conhecedores a respeito de assuntos sobre os quais nada conhecem. Por fim, no mesmo movimento em que Eutífron é refutado por Sócrates, todos³⁸⁴ o somos por Platão. Entretanto, a comicidade de todo esse labirinto reside no fato de que, ao não perceberem o absurdo de sua situação, os leitores do diálogo ficam na mesma situação ridícula de Eutífron frente a Meleto, quando o adivinho, embora reconhecendo o absurdo naquele, não reconhecia o absurdo em si próprio.

Não obstante, na medida em que o parágrafo acima pressupõe elementos ainda não tratados por nós³⁸⁵, é mister que avancemos no desenvolvimento da leitura. Para tanto, cabe retomar uma questão há tempos lançada – mas não esquecida – nas páginas deste texto: “(...) para além do fascínio que exerce no intelecto moderno, a hipótese de uma universalização impessoal das ações poderia ser sustentada no mundo grego? Ou seja, poder-se-ia alegar que Eutífron, ao processar o próprio pai, estaria imbuído de um propósito moral em sua ação?”.

Embora ainda nos falte uma pequena pedra para fechar de todo essa questão, desde já – expostas as provas sociais e religiosas que fundamentam nossa recusa –, podemos observar que, mesmo admitida tal possibilidade, o resultado de tal projeto culminaria em um completo fracasso quanto a seus

³⁸⁴ Já neste ponto, “todos” poderia, inclusive, incluir os leitores modernos que: “percebem”, “verificam”, “dão-se conta”... dos desenlaces do diálogo.

³⁸⁵ Como o da figura de Eutífron como personificação da religião tradicional grega, por exemplo.

propósitos. Isto é, mesmo que admitíssemos que o adivinho Eutífron, ao intentar um processo contra seu velho pai, encontrava-se imbuído por uma determinação de universalidade moral, ainda assim deveríamos aceitar que tal projeto culminaria em um delito religioso-moral grave na sociedade grega. Sendo assim, seria-nos lícito perguntar: em que medida tal propósito conferiria uma finalidade didática ao diálogo? seria intento de Platão contrapor um posicionamento que, **per si**, procurasse se fundamentar em um preceito de ordem universal?

Isso posto, resta-nos – para encerrar tal questão e estabelecer uma medida ainda maior para o paradoxo da ação de Eutífron – perguntar pelos motivos que, de fato, moveram os propósitos do adivinho. Eis o que planejamos para o próximo tópico.

3.3.3. *Ἀμαρτία e Μίσημα: os motivos de Eutífron*

Um dos poucos pontos pacíficos no debate crítico sobre o *Eutífron* figura na consideração de que a ação levantada pelo adivinho, contra seu próprio pai, constitui um verdadeiro paradoxo frente à tradicional concepção grega de piedade³⁸⁶. Nesse sentido, as coisas somente parecem voltar ao normal quando inquirimos pelos motivos que fundamentam tão contra-sensual atitude. Como formula Saxonhouse (1988, p. 287):

Eutífron processa seu pai por assassinato em um caso tão ambíguo (...), mas a questão que mais deve colocar em consideração o caso de Eutífron é: qual o sentido em trazer

³⁸⁶ Rabbas (2005, p. 293-294), por exemplo, assevera que Eutífron, ao perseguir o pai, atenta contra a concepção tradicional de piedade em um âmbito familiar, o qual, segundo esse autor, deveria estar em primeiro plano nas considerações legais, sobretudo naquelas concernentes aos casos de homicídio. Klonoski (1984), por sua vez, contrapondo a ação do adivinho com o cenário mesmo do diálogo, diz: “Contra este cenário dos costumes religiosos e sociais, a ação de Eutífron contra seu pai é realmente impressionante. Atacando seu pai, Eutífron ataca explicitamente o coração da família e, implicitamente, a estrutura patriarcal e política da **pólis**” (p. 129-130)*.

* “Against this background of religious and social custom, Euthyphro’s action against his father is striking indeed. In attacking his father, Euthyphro attacks explicitly the heart of the family and implicitly the patriarchal political structure of the polis”.

esse caso para julgamento? Qual motivo o jovem homem tem para ir contra seu pai com bem menos razão do que Orestes agiu contra sua mãe ou as Fúrias contra ele? Sócrates, que foi retratado nas *Nuvens* como responsável pela surra de um pai, está chocado (4a-b, c). Os parentes de Eutífron também estão chocados e nervosos com ele (4d). Ninguém pode compreender a ação de Eutífron, exceto ele mesmo. Como ele mesmo admite, ao levar “este homem” para um processo “ele parece fazer mal, *mainesthai*” (4a).

Neste momento, quando os juízos readquirem sua disparidade e as coisas voltam a se tornar interessantes, os comentadores parecem se dividir em duas frentes: de um lado, aqueles que pretendem encontrar a formulação de um princípio moral universal no norteamento da ação de Eutífron³⁸⁷; de outro lado, aqueles que postulam um primado egotista e acreditam que a referida ação norteia-se por um interesse pessoal de âmbito religioso³⁸⁸. Quanto a nós, estamos dispostos a juntar acordo com os últimos. Porém, antes de legitimarmos nossos motivos, é preciso, mais uma vez, indagar do personagem Eutífron quais os móbeis sustentam sua ação. Para tanto, retomamos a resposta apresentada por ele a Sócrates (4b-c), quando este último indagava pela relação de parentesco entre Eutífron e a vítima de seu pai:

É coisa ridícula (*γελοῖον*), ó Sócrates, que tu presumas [haver] alguma distinção se o assassinado é um estranho (*ἀλλότριος*), ou um parente (*οἰκεῖος*), mas não [considere] somente aquilo que é preciso observar (*φυλάττειν*): se o matador matou com justiça (*ἐν δίκῃ*) ou se não; e se [matou] com justiça, ignorar, mas se não, processar – mesmo se o matador seja um doméstico ou um comensal [em relação] a ti (...).³⁸⁹

³⁸⁷ É o caso de Arlene Saxonhouse (1988) e também de McPherran (2002, **apud** Rabbas, 2005).

³⁸⁸ Está é a posição de Klonoski (1984), de Furley (1985), de Weiss (1994), de Rabbas (2005) e também será a nossa. Cabe, no entanto, notar que a concordância entre esses autores limita-se à asserção de que Eutífron, ao processar o pai, age por interesse particular; já os desdobramentos que se seguem de tal inferência, os mesmos apresentam-se dispares e, por vezes, até contraditórios. Um caso que ilustra bem tal situação é aquele que contrapõe Klonoski e Furley, enquanto o primeiro toma a atitude de Eutífron como um atestado de sua heterodoxia religiosa, o último enxerga na mesma um atestado da mais pura ortodoxia.

³⁸⁹ γελοῖον, ὃ Σώκρατες, ὅτι οἶει τι διαφέρειν εἴτε ἀλλότριος εἴτε οἰκεῖος ὁ τεθνεώς, ἀλλ' οὐ τοῦτο μόνον δεῖν φυλάττειν, εἴτε ἐν δίκῃ ἔκτεινεν ὁ κτείνας εἴτε

Que tal resposta, assim extraída de seu contexto, engendrou uma série de pretensões de cunho ético universalista para a ação de Eutífron é o que, desde algumas páginas, já ficou patente. Assim, resta-nos, por ora, demonstrar em que medida a alegada resposta atende a uma ordenação egotista, fundamentada em preceitos religiosos. Imbuído de tal propósito devemos, porém, confessar uma falta a nosso leitor. Trata-se, senão de uma “adulteração”, ao menos de uma “omissão” deliberada no que tange à apresentação da citação acima. De fato, como o recurso da reticência entre parênteses já deixa antever, a resposta, dada a Sócrates por Eutífron, continua tal como se segue: ἴσον γὰρ τὸ μίασμα γίγνεται ἐὰν συνῆς τῷ τοιούτῳ συνειδὼς καὶ μὴ ἀφοσιοῖς σεαυτόν τε καὶ ἐκεῖνον τῇ δίκῃ ἐπεξιῶν. A qual, em uma tradução aproximada, equivaleria a dizer:

Pois a mácula (μίασμα) chega igualmente se sendo cúmplice, por suas relações com ele (συνῆς τῷ τοιούτῳ), não purificas (ἀφοσιοῖς) a ti mesmo e também a ele (σεαυτόν τε καὶ ἐκεῖνον) imprecando um processo (τῇ δίκῃ ἐπεξιῶν) (4c).

Que tal passagem apresenta-se esclarecedora sobre vários pontos em disputa no diálogo é o que revela, de imediato, sua relevância para a compreensão dos motivos que sustentam a ação de Eutífron. Quanto a isso, não restam dúvidas de que, ao imprecar um processo de homicídio contra o pai, Eutífron movia-se, exclusivamente, por um impulso religioso, a saber: aquele da purificação (ἀφοσίωσις).

Ora, como seria do conhecimento de qualquer leitor contemporâneo do diálogo, todo crime envolvendo derramamento de sangue era entendido, no âmbito da religião grega, como uma ἀμαρτία, isto é, como um erro, uma falta de cunho sagrado. Acreditava-se, além disso, que tais faltas resultassem em uma mácula (μίασμα), em uma impureza que deveria ser religiosamente purificada, sob pena de que suas conseqüências nefastas recaíssem não apenas sobre os

μή, καὶ εἰ μὲν ἐν δίκῃ, ἐὰν, εἰ δὲ μή, ἐπεξιέναι, ἐάνπερ ὁ κτείνας συνέστιός σοι καὶ ὁμοτράπεζος ἦ

diretamente envolvidos, mas, sobre toda sua descendência (*οἶκος*)³⁹⁰. Trata-se, portanto, da concepção de maldição familiar, a qual, como nos aponta o professor Junito Brandão (2000, vol. I, p.78), constitui uma das crenças mais enraizadas no espírito das religiões, podendo ser verificada tanto no *Rig Veda*³⁹¹, quanto no *Antigo Testamento*^{392 393}. Na religião grega, os exemplos de infortúnios ocasionados pela transmissão familiar desta “nódoa maléfica” abundam entre os mitologemas; para ficar apenas com um dos mais conhecidos³⁹⁴, lembremos, brevemente, a maldição que assolou a linhagem dos Labdácidas.

Conforme se narra, a primeira *ἀμαρτία* de tal descendência haveria sido cometida pelo lendário Cadmo, o qual, na ocasião da fundação da cidade de Tebas, haveria matado um dragão consagrado ao deus Ares; principiando, assim, a maldição familiar que assolaria toda sua estirpe. Como já o prova o destino de seu filho, Lábdaco, o qual além de ter sido o primeiro a receber a herança das faltas paternas, também contribuiu para acrescê-las; desta vez, atentando contra o

³⁹⁰ Tanto aquela de âmbito sagrado – pais, filhos, netos e irmãos –, quanto aquela de cunho profano – cônjuges, cunhados, sobrinhos e tios.

³⁹¹ "Afasta de nós a falta paterna e apaga também aquela que nós próprios cometemos" (Tradução de Junito de Souza Brandão).

³⁹² *Êxodo* 20,5: "Eu sou o Senhor, teu Deus, um Deus zeloso, que vingo a iniquidade dos pais nos filhos, nos netos e bisnetos daqueles que me odeiam" (Tradução de Junito de Souza Brandão).

³⁹³ Ou ainda, como sugere o autor, em práticas presentes no nordeste do Brasil. Acreditamos que o autor refira-se aqui às antigas disputas entre famílias, nas quais os filhos homens herdavam a incumbência de vingarem os assassinatos dos membros de sua linhagem. Episódio que não somente aqui, como também na Grécia, antes das leis de Drácon, resultou na dizimação prematura de famílias inteiras. Um bom exemplo ilustrativo de tal prática pode ser conferido em um dos filmes dirigidos por Walter Salles: *Abril Despedaçado*.

³⁹⁴ Dentre tantas outras, poderíamos, com proveito, citar a maldição dos Atridas, a qual também foi objeto de vasta exploração pelos poetas antigos, como prova o número de peças conservadas sobre o tema: *Agamêmnon*, *Coéforas* e *Eumênides* de Ésquilo; *Electra* de Sófocles; *Electra* e *Orestes* de Eurípedes. Não obstante, sob tal critério, o tema concernente à maldição dos Labdácidas ainda parece ter suscitado maior interesse: *Édipo* (fragmentária) e *Sete contra Tebas* de Ésquilo; *Édipo Rei*, *Édipo em Colono* e *Antígona* de Sófocles; *Fenícias* de Eurípedes.

deus Dionísio, ao opor-se à introdução de seu culto na cidade de Tebas³⁹⁵. O resultado de tal falta, somada àquela outorgada por seu pai – Cadmo –, foi que, após um reinado marcado por sangrentas guerras, Labdáco fora prematuramente morto de maneira violenta: mutilado pelas Bacantes. O próximo membro a ocupar este trono de maldições foi o próprio rei Laio – filho de Labdáco e pai de Édipo –, o qual, também, não deixou de cometer a sua própria *ἀμαρτία*. Ao apaixonar-se e, posteriormente, raptar o jovem Crisipo, filho do rei Pélops, Laio desrespeitara não apenas as honras de Zeus – protetor da hospitalidade sagrada –, como as de sua esposa Hera – protetora das uniões legítimas. O resultado de tais práticas, somado às legadas por seus antepassados, foi um reinado conturbado pelas pestes e uma morte violenta, executada pela mão de seu próprio filho. Já o mito de Édipo, conforme immortalizado por Sófocles, consagrar-se-á como o cume das desditas ancestrais, não apenas por seu trágico destino – o parricídio, o incesto, a cegueira e o exílio –, mas também pelo infortúnio legado a seus dois filhos, os quais, matando-se um ao outro, findarão com a linhagem dos Labdácidas³⁹⁶.

Como se pôde perceber, a concepção do *μίασμα* como uma nódoa que, impregnando-se em determinado *γένος*, alastra-se por entre gerações, era elemento muito forte na religião popular para que possa ser desconsiderada na análise do processo de Eutífron. Principalmente se levarmos em consideração a passagem supracitada (4c), na qual o adivinho alude claramente à necessidade de se proceder a uma purificação (*ἀφοσίωσις*) frente ao perigo de que a mácula, oriunda do homicídio de seu pai, contamine a ele e a seu próprio *γένος*. Posicionamento que, mais uma vez, nos confirma o ímpeto religioso de sua ação,

³⁹⁵ Este é o tema das *Bacantes* de Eurípedes, todavia, o contexto desta peça desenvolve-se no reinado de Cadmo e não no de seu filho Labdáco.

³⁹⁶ Para um detalhamento do mitologema, indicamos o capítulo “Os Labdácidas: o mito de Édipo”, de autoria do professor Junito de Souza Brandão (2000, vol. 3), o qual consultamos, em abundância, para essa caracterização.

já que o processo imprecado contra seu pai constitui, na verdade, uma forma de purificação religiosa do crime por ele cometido³⁹⁷.

A crença era que este **miasma** ou contaminação era contagioso e poderia ser transmitido para aqueles que viessem a ter contato com o assassino. “A poluição poderia ser expiada pelo seguinte processo prescrito pela autoridade religiosa apropriada”. Uma vez poluído, o modo para se libertar desta infecção dele mesmo e do assassino era trazer uma acusação contra o ofensor (Klonoski, 1984, p. 131)³⁹⁸.

Logo, longe de uma idiosincrasia moral, o que se verifica na ação de Eutífron é unicamente o desejo de evitar que aconteça, em sua família, desditas semelhantes às aquelas ocorridas, por exemplo, na de Édipo.

Talvez, aqui, algum leitor inadvertido esteja a lançar dúvidas não apenas quanto à credibilidade que os feitos fantásticos – acima aludidos – poderiam gozar no século V e IV a. C., como ainda sobre o grau de temor que poderia suscitar a ameaça de uma punição hereditária como a do γένος³⁹⁹.

Logo, havendo dúvidas de que tal possa estar a ocorrer, o mais prudente é – antes de tocar para frente a argumentação – tentar demonstrar que a influência

³⁹⁷ Que um processo judicial pudesse servir como instrumento de purificação para um crime de ordem religiosa é o que confirma Brandão (2000, p.94) e também Versenyi: “O remédio para cada poluição cívica é a purificação por vias de uma ação legal. A ação legal é, entretanto, ao mesmo tempo religiosa: o assassino é levado para a corte sobre o estatuto contra a não santidade e impiedade” (**apud** Klonoski, 1984, p. 134)*.

* “The remedy for such civic pollution is purification through legal action. The legal action is, however, at the same time religious: The killer is brought to court under the statute against unholiness and impiety”.

³⁹⁸ “The belief was that this **miasma** or religious contamination was contagious and could be transmitted to those who came in contact with the murderer. ‘Pollution could be expiated by following the procedure prescribed by the proper religious authority’. If polluted, the way to get rid of this infection for yourself and the killer was to bring a suit against the offender”.

³⁹⁹ Quiçá nosso leitor esteja contaminado pela crença na influência de certo racionalismo – oriundo não apenas da filosofia como do aprimoramento das demais artes – dominante no século V a.C., ou ainda iludido pelas constantes dúvidas lançadas por Sócrates quanto ao caráter inverossímil de alguns mitos (por exemplo: *Republica*, livro II, **passim**; *Eutífron*, 6b).

de tais concepções perpassam os tempos de Sócrates. Para tanto, recorreremos, sem maiores pretensões exegéticas, a dois momentos da *Poética* de Aristóteles.

Primeiramente, voltemo-nos para a famosa passagem comparativa entre a poesia e a história (1451a, 37-1451b,12). Lá, ao confrontar tais atividades, Aristóteles conclui pela maior proximidade da filosofia com a poesia justamente pelo apreço de ambas pelo universal (*καθόλου*). Nesse sentido, o que permite à poesia se tornar uma atividade mais filosófica – e, por conseguinte, mais séria (*σπουδαιότερον*) – é justamente o fato de ela representar aquilo que poderia acontecer (*ἂν γένοιτο*), utilizando-se para tanto do critério da necessidade (*ἀναγκαῖον*) e da verossimilhança (*εἰκόσ*). Em um segundo momento, tomemos o tão renomado e disputado efeito da catarse (*κάθαρσις*): “É pois a Tragédia imitação de uma ação (...) que, suscitando o ‘terror e a piedade (*ἐλέον καὶ φόβον*), tem por efeito a purificação dessas emoções’ ” (1449b, 24 **et seq.**) (Tradução de Eudoro de Souza).

Como aludido, frente a tais passagens não mantemos maior pretensão do que sugerir, a partir das definições postas, a credibilidade dos relatos concernentes ao mito de Édipo assim como daqueles referentes ao *μίσσμα* ainda no tempo de Aristóteles. A razão que apresentamos para tanto é simples: não fosse assim, isto é, não fosse a crença sobre a maldição de Édipo crível para seus espectadores, nem poderia o poeta tê-la retratado sobre os critérios da necessidade e da verossimilhança, como nem poderia o ouvinte purificar-se de suas emoções através das sensações de terror e piedade. Afinal, como acreditamos, tais processos somente podem se realizar na presença do possível; e como somente pode ser possível aquilo que é crível; logo, ou Sófocles não haveria conseguido alcançar tais efeitos em seus espectadores ou, se os conseguiu, é necessário que seus espectadores tomassem os eventos por ele retratados sob a ótica do possível. Ora, como sabemos, o *Édipo Rei* constituía o modelo trágico por excelência na percepção de Aristóteles. Logo, é mister que os efeitos da mácula indelével dos crimes dos antepassados de Édipo, de alguma forma, tocassem o espírito grego ainda nos tempos do estagirita.

Ademais, para além de elucidar o estímulo religioso que move a atitude de Eutífron, a passagem supracitada (4c) também nos permite deduzir o caráter egotista de sua ação: já que, conforme ele pretende, o processo levado ao tribunal tem o intuito de purificar a ele mesmo e a seu pai (*σεαυτόν τε καὶ ἐκεῖνον*). Neste sentido, é preciso notar que tal purificação (*ἀφοσίωσις*) em nenhum momento realiza-se em benefício da vítima, isto é, do trabalhador assassinado. Não é por uma expressão de indignação com a atitude de seu pai, nem por uma consideração igualitária com o morto que Eutífron conduz o pai a júri, muito pelo contrário, é unicamente por consideração e em benefício do próprio assassino que Eutífron dirige-se ao Arconte-rei⁴⁰⁰. Sua preocupação concentra-se nas seqüelas religiosas que o crime cometido possa derramar em seu próprio círculo familiar (*οἶκος*). Já no que tange à vítima, na medida em que ela integra um “outro” *οἶκος*, não lhe cabe qualquer consideração. No fundo, Eutífron teme pelas conseqüências que sua condição de filho possa lhe acarretar – “a mácula (*μίασμα*) chega igualmente (*ἴσον*) se sendo cúmplice, por suas relações com ele (*συνῆς τῷ τοιούτῳ*) (...)” –, concepção que, mais uma vez, encontra-se em plena consonância com a tradição religiosa de seu tempo.

A mercê de tal esclarecimento, não apenas fica demonstrada a impossibilidade de se atribuir considerações éticas universais à conduta de Eutífron, como ainda se torna latente o motivo pelo qual as outras duas interpretações precedentes – a de cunho exclusivamente jurídico e aquela de anseios éticos universais – caem em equívoco. A nosso ver, ambas pecam pelo mesmo delito: operam certo deslocamento no ponto dramático em xeque.

Deslocamento esse que pode ser visualizado, de imediato, em toda e qualquer interpretação jurídica que se ancore na legalidade ou ilegalidade do processo movido por Eutífron como condição para os desdobramentos

⁴⁰⁰ Como atesta Furley “(...) ele [Eutífron] tem assumido essa responsabilidade, para ambos, seu pai e ele mesmo, e colocando a responsabilidade, para eliminar qualquer possibilidade de culpa de sangue, nas mãos da corte” * (1985, p.206).

* “he had done his duty, both to his father and himself by placing the responsibility for cleansing any possible blood-guilt in the hands of the court”.

interpretativos do diálogo⁴⁰¹. Não que o desenvolvimento de tais pesquisas apresente-se irrelevante para uma leitura dramática do texto. Muito pelo contrário! Como já manifesto, todo o contexto do *Eutífron* – assim como o da *Apologia* – clama por sua inserção no sistema judiciário, ambos os textos comportam fortes críticas a essa esfera da vida pública ateniense que ainda precisa muito ser explorada. Entretanto, no caso do processo de Eutífron, é preciso perceber que situar o cerne do debate na possibilidade legal da acusação significa, entre outras coisas, estabelecer uma relação – entre o acusador (Eutífron) e a vítima (trabalhador assalariado) – que não nos parece ser central no contexto do diálogo. Uma vez que, como já visto, frente à questão do *μίσμα*, é a relação entre o acusador e o acusado que se encontra em jogo no texto. Dela decorrerão os desdobramentos que, como veremos, formarão a chave-mestra para a leitura do diálogo.

O mesmo nos parece ocorrer com os que pretendem interpretar a alusão de Eutífron em 4b – a respeito da irrelevância de sua relação com a vítima para o estabelecimento de uma acusação – como o reflexo de uma ação moralmente fundamentada em um juízo universal. Como se pode perceber, também aqui o equívoco decorre do deslocamento de perspectivas no contexto do diálogo, trabalha-se sob a ótica de uma relação entre o acusador e a vítima, quando, de fato, o não interesse pela identidade do morto se dá no interior da relação estabelecida entre o acusador e o acusado.

Assim sendo, visto as incongruências de uma leitura que não se atenha, em primeira instância, aos elementos dramáticos do próprio texto, resta-nos, somente, apresentar a nossa própria interpretação dos fatos concernentes ao processo de Eutífron. Nesse sentido, na tentativa de “lermos o texto a partir do próprio texto”, a primeira regra observada será a que nos incita partir da vinculação entre acusador e acusado para a interpretação dos fatos, ou seja, é preciso olhar o processo levantado por Eutífron – e as implicações dele decorrentes – a partir do prisma da relação que ele mantém com seu próprio pai. Tal procedimento, neste caso, nos

⁴⁰¹ Como acontece com a de Panagiotou (1974), por exemplo.

permitirá, inclusive, apresentar uma resposta – até onde sabemos – inédita para o problema da veracidade do processo de Eutífron. Começemos por esse ponto.

Ora, como já mencionado, o papel ocupado por Eutífron no processo de homicídio impetrado contra seu pai gerou, e ainda ocasiona, todo um desconforto na tradição crítica. Tal atribuição, neste caso, deve-se ao fato de que Eutífron não se configura nem como parente, nem como senhor da vítima; de maneira que, perante a legislação ateniense, ele não gozaria de legitimidade para tomar a si o caso. Situação que, supostamente, implicaria na inverossimilhança do quadro dramático delineado por Platão. Não obstante, há de se notar que tal análise decorre, mais uma vez, de um viés deslocado quanto às relações entre os personagens. Uma vez que todo o raciocínio em questão fundamenta-se na impossibilidade de Eutífron apresentar-se como acusador, pelo crime de homicídio, em nome da vítima. Entretanto, como já demonstramos, em nenhum momento Eutífron almeja apresentar um processo sob essa condição, mas, se o leva a cabo, o faz em nome do assassino. Assim sendo, cabe-nos perguntar: perante tal perspectiva, teria Eutífron legitimidade para ocupar a posição de acusador no processo de homicídio?

Ora, já nos é manifesto que toda *ἀμάρτία*, uma vez praticada, deve ser completamente expiada por meio de rituais purificadores. Além disso, sabemos também que o não cumprimento de tais procedimentos recairia como uma mancha de infortúnios sobre as cabeças do violentador e dos seus familiares. Porém, o que ainda não sabemos é, especificamente, sob quais condições se davam esses rituais. Dúvida que Robert Parker – em um artigo intitulado *The Ritual of Purification from Homicide* – nos ajuda a resolver. Segundo Parker (p. 371), o processo de purificação por homicídio implicava em todo um ritual dramático na antiguidade, o qual compreendia: a exclusão social do poluído, a confirmação de seu estado impoluto e as atividades de purificação⁴⁰². Ademais, cabe observar que, em todos esses momentos, a atuação do poluído deveria ser a da mais

⁴⁰² As quais, como sabemos, poderiam ser desde o exílio até um processo jurídico frente ao Arconte-rei.

completa passividade, sendo-lhe preciso guardar o silêncio e, por vezes, até mesmo manter coberta as faces. Frente a tais circunstâncias, na medida em que não lhe era lícito purificar a si mesmo, o homicida – na qualidade de sofredor – inevitavelmente precisava de um terceiro que intercedesse em seu nome. Papel que acreditamos, Eutífron esteja, justamente, desempenhando no diálogo. Evidentemente, o cumprimento de todas as etapas ritualísticas de purificação dependia do reconhecimento do crime pelo acusado – o que, definitivamente, não era o caso do pai e dos parentes de Eutífron (4d). Não obstante, ainda assim, na medida em que o próprio Eutífron constituía-se como um interessado direto na purificação do pai, é bem possível que ao conduzi-lo a processo – mesmo sem o seu consentimento –, estivesse o adivinho no interesse de resguardar-se, evitando que a mácula lhe chegasse igualmente (*ἴσον*), sob a condição de cúmplice (*συνειδὼς*). De qualquer modo, o reconhecimento ou não do pai de Eutífron, para além das etapas rituais precedentes – da qual o diálogo nada nos permite conhecer –, em nada alteraria o contexto dramático do texto, na medida em que, na qualidade de membro do mesmo *οἶκος*, Eutífron estaria apto a conduzir tal processo.

Portanto, caso estejamos certos, podemos, desde então, militar pela verossimilhança do papel desempenhado por Eutífron no contexto do diálogo. Pois, mesmo que ele não seja requerido para uma acusação legal de homicídio em favor da vítima, o mesmo não pode ser dito de um processo de purificação em nome do criminoso; de modo que a presença de Eutífron, perante o Arconte do rei, dar-se-ia não por um viés exclusivamente jurídico, mas por uma tangente religiosa. O interessante, porém, é notar que ambas as esferas – jurídica e religiosa – não parecem ter se constituído separadamente em Atenas, o que, em certo sentido, tornaria a presença de Eutífron no Pórtico do Rei uma circunstância no mínimo perturbadora (leia-se: contraditória). Quanto ao fato de que ambas as esferas se contradigam no interior da legislação ateniense, nada pode ser mais revelador dos interesses de Platão.

Na realidade, a contradição interna entre uma esfera religiosa e judiciária constituiria o menor dos paradoxos⁴⁰³ deixados por Platão no *Eutífron*. Se olharmos de uma perspectiva externa, veremos que uma contradição muito maior se assoma à vista. Afinal, como sabemos, ao processar o próprio pai, em nome da purificação de uma mácula religiosa, Eutífron age exatamente dentro dos preceitos religiosos da lei de purificação devida aos crimes de sangue, atuando, inclusive, em benefício do próprio *οἶκος*. Não obstante, ao mesmo tempo, o processo imprecado contra seu pai – na medida em que o mesmo não parece reconhecer sua responsabilidade frente ao pretendido crime – contraria a lei, também religiosa, de respeito aos ascendentes, indispondo-lhe, portanto, com seu próprio *οἶκος* assim como com toda a *πόλις*. Logo, o grande paradoxo do processo de Eutífron estampa-se no fato de que ao tentar seguir, à risca, preceitos religiosos, ele mesmo acaba por cometer crimes religiosos.

Logo, esperamos que tais argumentações, a respeito do processo de Eutífron, tenham sido suficientes para demonstrar que – embora a conotação jurídica seja elemento presente e importante na interpretação da passagem – aquilo que se encontra verdadeiramente em jogo é o paradoxo de teor religioso que corrói nosso personagem: ao tentar agir piedosamente ele próprio comete uma impiedade.

Desde aqui, a partir da contraposição entre as figuras de Sócrates e Eutífron, já se revela ao leitor o teor apologético assumido pelo diálogo. Todavia, tal perspectiva se tornará mais realçada e mais abrangente tão logo passemos a outra esfera de leitura, isto é, tão logo abandonemos o personagem Eutífron em prol daquilo que ele personifica.

⁴⁰³ Furley (1985, p. 206) chega a sugerir a existência de uma ambigüidade na acusação de Eutífron, porém, não parece a visualizar como um paradoxo no sentido forte do termo.

3.4. A FIGURA DE EUTÍFRON E O PÓRTICO DO REI

3.4.1. A figura de Eutífron: Ortodoxo ou heterodoxo? Fundamentalista ou iniciado?

Quando nos perguntamos por quem seja o personagem Eutífron, nenhuma dúvida parece acompanhar nossa resposta: um *μάντις*, isto é, um adivinho, um profeta, de certo modo, um especialista em matérias religiosas.

Que a figura dos adivinhos sempre povoou o imaginário religioso grego associada a certa sapiência, depositária da verdade, – sobretudo em função da *μαντική*, do dom de predizer o futuro⁴⁰⁴ – é outro ponto incontestado na tradição. Basta-nos lembrar do mítico Cálcas, que já no primeiro canto da *Ilíada* (v. 60-100), convocado por seu dom profético, revela a Aquiles e aos demais Helenos o motivo da peste que assolava o exército argivo: a desmedida do rei Agamêmnon. Ou ainda do cego Tirésias, que no *Édipo Rei* (v. 352 **et seq.**) de Sófocles, convocado por seu dom profético, revela aos Tebanos o motivo da peste que assolava a cidade: a *ἀμαρτία* do rei Édipo. Nesse sentido, é expressivo o epíteto com que Eurípedes faz o rei Cadmo referir-se a Tirésias (*As Bacantes*, v. 178-179):

⁴⁰⁴ As variantes de tal processo são largamente atestadas no interior da religião grega, no que tange a tal ponto qualquer formulação de nossa parte seria menos expressiva do que a nota de Brandão (2000, v. 3, p. 48, n. 37), razão pela qual a citamos **in totum**: “**Mântica** dinâmica” ou por “inspiração direta” é a de Delfos, em que Apolo fala “diretamente” por intermédio de sua Pitonisa; “indutiva” é aquela em que o **mántis** procede por “conclusão”, examinando determinados fenômenos, tais como o “fogo” (piromancia), o “vôo das aves” (eonomancia), o “fígado das vítimas” (hepatoscopia), os “sonhos” (oniromancia); “ctônia”, “por incubação”, (...), era aquela em que o consulente, deitando-se (**incubare** é estar deitado) por terra (ctônia), normalmente num recinto sagrado, tinha sonhos, que eram interpretados pelo **mántis**; “cleromancia” é a adivinhação pela ação de tirar a sorte. No que diz respeito à “oniromancia”, é conveniente acrescentar que existem dois tipos de “intérpretes de sonhos”: o *ὄνειροκρίτης* (**oneirokrítes**), “o que explica o sonho alheio”, e o *ὄνειροπόλος* (**oneiropólos**), “o que interroga os deuses, observando o próprio sonho”.

Meu caro amigo! Ouvi e reconheci
a voz sábia de um sábio (σοφὴν σοφοῦ παρ' ἀνδρός), no
palácio.
(Tradução de Trajano Vieira)

Como se pode perceber, outro ponto em comum entre as duas mais célebres figuras míticas, representantes dos adivinhos no cenário religioso grego, figura na consideração devida a sua sapiência. Se, por um lado, gozam de certo reconhecimento a respeito de seu saber⁴⁰⁵, por outro lado, tal reconhecimento não é sempre incontestado. Como nos lembram as contestações de Agamêmnon (*Ilíada*, I, v. 101-114) e de Édipo (v. 412 **et seq.**) – frente ao caráter nefasto que a revelação de seus respectivos adivinhos assumiam para eles próprios –, ambas pautadas na desconfiança sobre a eficácia de suas predições, isto é, sobre a validade de seus saberes. Não obstante, tanto em um como em outro caso, apesar das detrações sofridas, a verdade acaba por se revelar amiga de seus dons proféticos e confirmatória de seus saberes.

Ora, procedemos aos dois últimos parágrafos na tentativa de evidenciar a existência de uma espécie de pensamento comum que, senão constitui um *τόπος*, ao menos era juízo recorrente no que tange à consideração para com os adivinhos e sua respectiva ocupação no imaginário grego. Juízo esse que, em certa medida, acreditamos poder encontrar reflexos no *Eutífron* de Platão.

Não obstante, desde já cabe apontar que tais reflexos – uma vez filtrados pela intenção pejorativa do autor dos diálogos – finalizam-se no *Eutífron*, a partir de certa comichão, com a completa ridicularização do personagem. Nesse sentido, algumas passagens do diálogo são ilustrativas de nossa suspeita. Em primeira instância figura certo reconhecimento – por mais irônico (cômico) que seja – da sapiência de Eutífron, a qual além de ser por Sócrates aduzida (3e), também é pelo adivinho confirmada (3c; 4b). Não obstante, também aqui a

⁴⁰⁵ Por exemplo, como outra vez expressa, agora no *Édipo Rei* (v. 353-355) de Sófocles, a voz do Coro em relação a Tirésias:

Estão trazendo em nossa direção o vate
guiado pelos deuses, único entre os homens
que traz em sua mente a lúcida verdade.
(Tradução de Mário da Gama Kury)

sapiência atribuída ao vate sofre de uma espécie de contestação pública: “Pois também de mim – quando [lhes] digo algo acerca dos deuses na assembléia, predizendo-lhes os acontecimentos vindouros – eles caçoam como se eu estivesse louco” (3c)⁴⁰⁶. Ademais, vale ainda lembrar que, tal qual nos episódios acima citados, também aqui o adivinho é requerido para aclarar a verdade – definindo o que seja a piedade – por conta de seu suposto saber a respeito dela⁴⁰⁷. Porém, diversamente do curso normal dos fatos, o desfecho do *Eutífron* não corroborará o final, lírico ou trágico, que sempre acaba por confirmar a verdade dos saberes de seus adivinhos. Aqui, uma vez exposto ao método de exame aplicado pelo personagem Sócrates e aos paradoxos dramáticos elaborados por Platão, será a promoção de sua ridicularização que entrará em cena. Assim, fraquejado pela exposição de sua ignorância, Eutífron se encontrará despido de toda e qualquer marca que um dia possa lhe ter conferido o epíteto de sábio.

Ainda assim, cabe lembrar que o movimento que culminará com a completa ridicularização do adivinho somente tomará corpo ao final do próprio diálogo. No interior do mesmo, porém, não se duvida que ele seja tomado como um especialista em matérias religiosas, isto é, como alguém que sabe mais coisas acerca dos deuses do que o restante dos homens (4b; 6c). Justamente neste ponto já se deixa perceber o caráter cômico-paródico do diálogo, afinal, quando substituimos o “personagem autômato”, a quem denotamos um paradoxo dramático no *Eutífron*, pela figura do “sábio religioso Eutífron”, encontramos diante do seguinte resultado: até mesmo o adivinho Eutífron, reconhecido sábio em matérias religiosas, ao tentar executar preceitos religiosos, acaba por cometer crimes religiosos. Ou ainda, em uma mais concisa formulação: o pio Eutífron ao agir piedosamente comete impiedades. Ora, se existe ou não uma ironia de tom cômica por aqui, deixo a cargo do leitor a decisão.

⁴⁰⁶ καὶ ἐμοῦ γάρ τοι, ὅταν τι λέγω ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ περὶ τῶν θεῶν, προλέγων αὐτοῖς τὰ μέλλοντα, καταγελῶσιν ὡς μαινομένον·

⁴⁰⁷ Tal qual os generais Laques e Nícias são reclamados para definirem a coragem no *Laques*, ou ainda o apaixonado *Lisis* para definir a amizade no diálogo homônimo, ou ainda o rapsodo Íon para defender o saber de sua “arte” no diálogo *Íon*, etc.

Contudo, se não restam dúvidas sobre o caráter religioso do personagem Eutífron, o mesmo não pode ser dito a respeito da filiação de tal caráter. Pelo contrário, quando nos perguntamos pelo posicionamento religioso de Eutífron, nenhuma certeza, isenta de disputa, acompanha nossa resposta. Toda a discussão a esse respeito assenta-se sobre a seguinte base: seria Eutífron um ortodoxo ou um heterodoxo religioso?

Uma das primeiras e principais caracterizações de Eutífron como um heterodoxo religioso foi exposta por Burnet (1924), no comentário adjacente à sua tradução do diálogo. Texto no qual ele dispõe argumentos para provar que Eutífron não seria propriamente dito um representante da teologia tradicional grega, mas se assemelharia muito mais a uma espécie de iniciado, isto é, de um membro de alguma seita órfica-pitagórica. De lá para cá, tal interpretação ganhou reformulações e muitos adeptos na interpretação crítica do diálogo⁴⁰⁸.

Por outro lado, a principal resposta, em nome da ortodoxia religiosa de Eutífron, ficou a cargo de Furley (1985); em um artigo no qual ele não somente refuta pontualmente a maioria das argumentações de Burnet, como ainda apresenta argumentos que, de certa maneira, retomam o fôlego da antiga⁴⁰⁹ interpretação de Eutífron como um representante da teologia homérico-hesíodica.

Evidentemente, como registrado em nota, não entraremos no mérito histórico de toda a discussão. Não obstante, na medida em que nos importa tomar partido em tal contenda, registraremos nossa posição aqui a partir da contraposição de dois posicionamentos divergentes a respeito da leitura do processo de Eutífron (4a-b).

O primeiro deles encontramos em Rabbas (2005), o qual entende que a justificção apresentada por Eutífron (4b-c) – quanto à indiferença da identidade

⁴⁰⁸ Evidentemente, ser-nos-ia impossível aqui revisar a literatura a respeito deste ponto. Por tal razão, indicaremos somente os nomes de alguns comentadores que – embora, talvez não tenhamos tido acesso ao texto – vinculam-se a cada uma das linhas interpretativas aludidas. Assim, em defesa da heterodoxia de Eutífron temos: Harry, Newmann, Rosen, Taylor, Klonoski, Hoerber, Dodds, entre outros. Já em defesa da ortodoxia do adivinho contamos com: Furley, Taylor, Hoerber, Grote, Jowett, Cornford, Rabbas, Dorion.

⁴⁰⁹ Anteriormente a Burnet, essa era a interpretação, por exemplo, de Croiset.

da vítima –, para o processo que move contra seu pai, somado à sua preocupação em executar os ritos de purificação pela *ἀμάρτια* cometida, explicitam o caráter ortodoxo pelo qual se fundamenta a conduta do adivinho; nas palavras do autor:

Essa justificação é crucial porque ela situa Eutífron firmemente no interior da religião tradicional. Ele está explicitamente e firmemente comprometido com os dogmas básicos da tradição Homérica/Hesiódica: ele acredita nos mitos sobre as expressivas tarefas dos deuses, nas suas atividades, nos freqüentes conflitos e disputas de uns com outros e, [por fim], ele aceita e toma parte nos vários rituais – sacrificando e rezando – da prática religiosa. Ademais, ele também acredita na existência e significância da poluição (*μίασμα*) e na necessidade de purificação (*καθαρός*). Uma manifestação de suas crenças sobre poluição e purificação é sua preocupação em libertar ele mesmo e sua família da poluição que o assassinato de seu servo por seu pai trouxe sobre eles (p. 295)⁴¹⁰.

Por outro lado, com um posicionamento diametralmente oposto, aparece Klonoski (1985): “É essa preocupação de Eutífron com a punição e purificação que nos traz ainda mais evidências de que ele era de fato muito peculiar e não ortodoxa figura” (p. 131-132)⁴¹¹. Segundo pretende este autor (p.134), a preocupação desmesurada com a purificação evidenciaria um comportamento heterodoxo na medida em que tais práticas originar-se-iam nos cultos dionisíacos, representados em Atenas, por exemplo, pelo Orfismo. Nesse sentido, a preocupação de Eutífron em processar o pai a todo o custo – mesmo que atentando contra a lei de veneração aos ancestrais –, expressaria uma concepção

⁴¹⁰ “This justification is crucial because it places Euthyphro firmly within the religious tradition. He is explicitly and firmly committed to the basic tenets of the Homeric/Hesiodic conventions: he believes the myths about colourful gods busy in their pursuits and often at odds with each other, even quarrelling, and he accepts and takes part in the various rituals – sacrifice and prayer – of religious practice. Moreover, he also believes in the existence and significance of pollution (*μίασμα*) and of the need for purification (*καθαρός*). One manifestation of this beliefs about pollution and purification is his concern to free himself and his family from the pollution he takes his father’s killing of his servant to have brought upon them”

⁴¹¹ “It is Euthyphro’s preoccupation with punishment and purification which brings us to yet more evidence that he was in fact a highly peculiar and unorthodox character”.

religiosa pautada no temor da morte e na esperança de purificação como salvação para a vida.

Como já havíamos alertado ao leitor, no que tange à natureza da religiosidade de Eutífron, nenhum passo do diálogo encontra-se isento de disputas. No presente caso, porém, pouco ou nada nos custa rebater o argumento de Klonoski. Bastaria, para tanto, citarmos algumas das inúmeras passagens – notoriamente representantes da tradicional religião – referentes à necessidade de purificação frente aos crimes sagrados. Bastaria lermos-lhe, em voz alta, o *Orestes* de Ésquilo. Não obstante, atuaremos por outra via. Como nos relata Brandão (2000, v. II, p.168):

O Orfismo tudo fez para impor-se ao espírito grego. De saída, tentou romper com um princípio básico da religião estatal, a secular maldição familiar, segundo a qual, (...), cada membro do **génos** era co-responsável e herdeiro das **hamartías**, das faltas cometidas por qualquer um de seus membros. Os órficos solucionaram o problema de modo original: a culpa é sempre de responsabilidade individual e por ela (e foi a primeira vez que a idéia surgiu na Grécia) se paga aqui; quem não conseguir purgar-se nesta vida, pagará por suas faltas no além e nas outras reencarnações, até a catarse final. Mas, diante do citaredo trácio erguia-se a “**polis**” com sua religião tradicional, com suas criações artísticas de beleza inexcedível e, mais que tudo, com seu sacerdote e poeta divino, Homero.

Ora, atentando-se ao juízo acima, podemos aduzir não somente que o rito de purificação originava-se no seio ortodoxo da religião estatal, como ainda – mesmo após as adaptações inerentes a uma doutrina da salvação – sua prática nunca deixou de se fundamentar nas bases da religião homérica. Se assim for, de imediato, embora ainda não contradita, a argumentação de Klonoski apresenta-se, desde já, neutralizada; visto que o comportamento desmedido de Eutífron, frente à necessidade de purificação, poderia tanto refletir uma concepção órfica, quanto uma concepção homérica do dever sagrado. Não obstante, para desfazermos o impasse, é mister retornarmos ao *Eutífron*.

Lá (4b-c), como já visto, Eutífron revela sua preocupação em não se tornar cúmplice (*συνειδῶς*) da falta cometida por seu pai. Por tal razão, para que a

poluição paterna não lhe atinja do mesmo modo (*ἴσον*), ele persegue seu pai em tribunal, na esperança de que sua ação atue na purificação dele próprio e também na de seu pai. Ora, nesse sentido, a única explicação possível para a atitude de Eutífron é que ele conceba o *μίασμα* como um mal transmissível e suscetível a todo o *γένος* do criminoso, e que, por conseguinte, a purificação devida atue sobre todos os envolvidos. Concepção bem divergente daquela que, freqüentemente, se confere ao orfismo, a qual – em contraposição à idéia de uma transmissibilidade intra *γένος* – se fundamentaria na individualidade e não transmissibilidade da mácula⁴¹².

Logo, não apenas estamos com Rabbas na interpretação dessa passagem, como nosso posicionamento, frente à natureza religiosa de Eutífron, segue a disposição de nossa argumentação acima: acreditamos que Eutífron se apresente, no diálogo, como um representante ortodoxo da religião tradicional.

Ora, neste ponto, novamente, as contradições dispostas no texto parecem acrescer o intuito apologético do diálogo. Desta vez, porém, a partir de uma esfera bem mais abrangente do que aquela explicitada pela contraposição entre os particulares Sócrates e Eutífron. Já que agora, mais do que o adivinho especialista em assuntos divinos, deparamo-nos com Eutífron, um legítimo representante das crenças tradicionais da cidade. Nesse sentido, poderíamos pensar que o contraste, resultante da contraposição entre ambos, ascendesse ao patamar da própria *πόλις*, resultando, objetivamente, na contraposição entre os processos impetrados no sistema jurídico da cidade. Logo, caso assim seja, o contraste não seria menos marcante: de um lado, Sócrates, o filósofo processado e condenado em nome da cidade por uma acusação de impiedade; de outro, Eutífron, um representante daquela mesma concepção de piedade, processando, em nome

⁴¹² Cabe notar que Klonoski, assim como nós, parece perceber com precisão a tensão implícita na atitude paradoxal de Eutífron. Não obstante, interpreta tal fenômeno como um confronto entre patamares religiosos distintos – aquele sectário de Eutífron **versus** aquele tradicional de Homero –, ao passo que nós, alocamos a tensão de tal atitude no interior de um único patamar religioso – aquele da tradição Homérica. Fora isso, nossa interpretação, na medida em que se coaduna melhor com um possível propósito apologético no *Eutífron*, nos parece mais apropriada do que a de Klonoski.

dela, seu velho pai. Frente a tal situação, já se notou que Eutífron aproximar-se-ia bastante da figura de Meleto⁴¹³, enquanto Sócrates daquela do pai de Eutífron. Como resultante de tal disposição, ter-se-ia dois processos injustos em nome de certa ortodoxia religiosa que, como demonstrado pelos diálogos, nenhum dos acusadores sabia, de fato, em que consistia.

Entretanto, acreditamos que um paradoxo ainda muito maior reserva-se para uma abordagem mais exógena do contexto do diálogo. Contudo, para que a alcancemos, será preciso alocar a discussão vigente em seu devido cenário.

3.4.2. O Pórtico do Rei

Como já disposto, no início deste capítulo, a relevância da constituição do cenário no *Eutífron* parece almejar um papel bem mais ativo, no desenvolvimento do mesmo, do que aquele de um mero contorno literário para o assunto em causa. Tal ensejo sustenta-se no fato de que o Pórtico do Rei comporta, historicamente, uma gama de representações simbólicas que, insistentemente, remetem o “leitor avisado” para o desenrolar da situação dramática assim como para o desenvolvimento de seu conteúdo. Ademais, soma-se o fato de que, conforme acreditamos, o Pórtico do Rei, na medida em que materializa a tradição religiosa grega, venha a ampliar a esfera do paradoxo já apontado na figura do personagem Eutífron. Por tais razões, como manda nosso pressuposto de análise – “ler o texto a partir do próprio texto” – é preciso que nos indaguemos tanto sobre as possíveis representações simbólicas deste edifício, quanto sobre a influência que tais representações poderiam suscitar a um leitor de Platão.

⁴¹³ Embora, como também já rebatido, tal aproximação não possa ser entendida como a participação em um mesmo grupo, haja vista que Eutífron, no início do diálogo (2c), afirma desconhecer o acusador de Sócrates. Assim sendo, pensamos que a aproximação entre Meleto e Eutífron somente poderia ser entendida sob uma perspectiva do conhecimento: dois pretensos defensores da piedade, executores da justiça, que, no entanto, sequer sabem aquilo que elas sejam. Não obstante, como se verá ao final deste capítulo, existem indícios que, de certa forma, urgirão para que modifiquemos nossa consideração sobre o adivinho.

Posto isso, resta-nos adentrar no imo deste edifício público que não apenas tanto parecia representar para os atenienses, como ainda figura em **close up** na cena de abertura de nosso diálogo.

Geograficamente, como nos dá a conhecer Klonoski (1986 p. 30), a *στοά*, ou pórtico do rei, situava-se exatamente no sul da acrópole⁴¹⁴, na jurisdição consagrada ao deus Dionísio. Espacialmente, além de um cômodo utilizado como corte, o edifício compunha-se de um recinto que abrigava um templo, um altar erigido ao deus Dionísio e, ainda, um salão que comportava um teatro especial construído em honra deste mesmo deus. O pórtico, ele mesmo, posicionava-se do lado externo, funcionando como uma espécie de galeria de entrada tanto para a corte judicial, quanto para o recinto sagrado e também para o teatro que lhes era adjacente.

Ademais, faz-se relevante lembrar que justamente sob as sombras destas colunas – onde se desenrola o encontro entre Sócrates e Eutífron – encontravam-se expostas as leis sagradas da cidade. Assim sendo, acreditamos ser legítimo iniciarmos nossa investigação partindo, justamente, da indagação sobre o valor simbólico da representação das leis nas colunas deste edifício.

3.4.2.1. A personificação da religião estatal na materialização das leis sagradas

Sobre este último ponto, como nos informa Aristóteles (*Constituição de Atenas*, VII, 1), as leis promulgadas por Sólon – em substituição das mais antigas instituídas por Drácon⁴¹⁵ – e que, portanto, faziam-se vigentes no século V a.C, encontravam-se dispostas no Pórtico do rei:

⁴¹⁴ Para uma maior precisão do posicionamento do edifício na acrópole, queira o leitor voltar-se para as os anexos deste texto.

⁴¹⁵ Exceção feita para as leis respeitantes aos homicídios (*Constituição de Atenas*, VII, 1), as únicas que se mantiveram inalteráveis seja pela legislação de Sólon, seja pela revisão – recentemente acabada em relação à temporalidade do *Eutífron* – realizada por Nicômaco entre 411 e 399 a.C.. A revisão operada por este último fora, deveras, bastante profunda, chegando mesmo a incluir

Uma vez gravadas as leis nos quírbeis⁴¹⁶, eles foram erguidos no Pórtico do Basileu⁴¹⁷ e todos juraram observá-las; os nove arcontes, em seu juramento prestado ante a pedra, declaravam que dedicariam uma estátua de ouro caso transgredissem alguma lei, e é por isso que eles ainda atualmente juram deste modo (Tradução de Francisco Murari Pires).

alterações no calendário de sacrifícios de Atenas; o que, evidentemente, no seio do espírito grego, não poderia deixar de suscitar contendas, como nos revela o fato de que Nicômaco parece ter tido de comparecer à corte para se justificar sobre possíveis impropriedades na revisão realizada. Para uma análise mais detida sobre a revisão operada nas leis ateniense, queira o leitor recorrer às análises de Sterling Dow (1959; 1960 e 1961).

⁴¹⁶ A despeito de toda autoridade reivindicada para a influência das leis na regulamentação do governo da cidade, sobretudo na retomada do regime democrático, em fins do século V a.C., quando o apelo popular clama para que as leis sejam escritas, para que sejam expostas aos olhos de todos e para que os magistrados atenham-se a elas em suas decisões (Guthrie, 1995, p. 119-120); como expressa, por exemplo, a seguinte passagem das *Suplicantes* de Eurípedes (429ss): “sob leis escritas, a justiça é distribuída imparcialmente aos fracos e aos poderosos, o menor supera o maior se sua causa for justa”. É curioso notar que os próprios antigos não nos legaram acordo quanto à forma de apresentação das mesmas, isto é, sobre o que viriam a ser os tais “quírbéis” ou “áxones” (eixos) – como, por vezes, também eram chamados. Nesse sentido, os juízos variaram impressionantemente. Para além do material de que eram constituídos – madeira para alguns, pedra ou bronze para outros –, divergiram sobre seu formato e destinação. Eratóstenes de Cirene e Pólemon de Ílion identificavam “quírbéis” e “áxones” como um único instrumento, porém divergiam quanto a seu formato. Eratóstenes dizia-os triangulares, ao passo que Pólemon dizia-os quadrangulares – dando apenas a ilusão de serem triangulares quando observados de frente. Aristófanes de Bizâncio, por sua vez, descrevia-os como verdadeiros pranchões retangulares de madeira, da altura de um homem, que podiam ser girados por aqueles que os liam. Já Plutarco dizia que os “quírbéis” constituíam uma espécie de moldura retangular de madeira que girava sobre um eixo e eram reservados para as leis de conteúdo sagrado. Em nossos dias os comentadores parecem ter delineado algumas figuras neste mosaico de informações díspares: sendo os “áxones” estruturas quadrangulares de madeira que comportavam leis privadas e os “quírbéis” estruturas triangulares de bronze que comportavam leis públicas. Não obstante, tampouco entre os modernos impera o consenso sobre o assunto, como se pode desprender do juízo de Klonoski (1984), segundo o qual, depois da reforma do código de lei, os “quírbéis” foram destinados às leis alteradas por Nicômaco e os “áxones” às leis de Sólon.

Na medida em que a maior parte das presentes informações deve-se à nota explicativa fornecida por Pires (1995, p. 154), a ela remetemos o leitor interessado no assunto.

⁴¹⁷ Embora Aristóteles afirme que os “quírbéis” de Sólon encontravam-se erguidos no Pórtico Real, Pólemon, do século II a.C, afirma que os mesmos se encontravam no Pritaneu, o que é atestado por Plutarco, século I d.C., que diz ter visto os fragmentos remanescentes dos mesmos. Não obstante, há boas razões para acreditar que Aristóteles não tenha se enganado nesse sentido, dentre elas a sua própria situação temporal na antiguidade, já que – ao contrário de Pólemon ou Plutarco – o estagirita vivera em Atenas em tempo de ainda encontrar os tais “quírbéis” de Sólon com “vida”.

Ora, é sabido que o costume de grafar as leis em pedras e expô-las, em local público, sujeitas aos olhares de todos, para além de ser um instrumento de defesa da democracia⁴¹⁸, consistia também em uma estratégia para assegurar a validade e a execução das mesmas. O que se daria na medida em que, uma vez escritas e publicadas, tais leis assumiriam certa manifestação física, exercendo, portanto, por meio de uma presença quase corpórea, sua autoridade sobre a cidade. Embora a ligação entre a manifestação física das leis e o grau de validade das mesmas possa suscitar certa estranheza para os leitores modernos, na antiguidade, a confrontação entre leis escritas e leis não-escritas e a discussão sobre sua respectiva hierarquia constituía tópico do dia entre oradores, poetas, sofistas, filósofos e quejandos.

Toda a discussão, nesse sentido, encerra-se sobre o binômio νόμος **versus** φύσις. Embora em seus primeiros registros na língua grega ambos os termos tenham sido utilizados indistintamente, não manifestando qualquer conotação antitética entre eles – como evidencia, por exemplo, Hesíodo (*Trabalhos e os Dias*, 276) ao referir-se a um νόμος universal, de origem divina⁴¹⁹ –, já no século V a.C., “uma nova geração divorciou νόμος e φύσις, como o que é artificialmente excogitado do que é natural, e às vezes o que é falso (mas comumente crido) do que é verdadeiro (Guthrie, 1995, p. 58)”. A partir desse momento – que perpassará a ἀκμή de Sócrates, a de Platão e até mesmo a de

⁴¹⁸ Conforme nos chama a atenção Guthrie (1995, p. 70), que a lei escrita constitui um instrumento de oposição à tirania é o que atestam as seguintes passagens: Heródoto, *História*, VII, 104; Eurípedes, *Suplicantes*, 429ss; Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso* II, VII; e Xenofonte, *Memoráveis*, IV, 4, 12ss.

⁴¹⁹ Na presente passagem, Zeus confere aos Homens a posse da Justiça (δική) como o bem maior (ἡ πολλὸν ἀρίστη), isto é, como um instrumento de interação que permite a concórdia entre eles; a despeito dos outros animais, cuja ausência da justiça confere império à lei do mais forte como regra de conduta (reflexos desta passagem, sobretudo da ligação entre νόμος e δίκη, reaparecerão no *Protágoras*, 233c **et seq.**, de Platão). Eis a passagem mencionada do poema:

“Pois esta lei (νόμον) aos homens o Cronida dispôs:
que peixes, animais e pássaros que voam
devorem-se entre si, pois entre eles Justiça não há;
aos homens deu Justiça que é de longe o bem maior;
pois se alguém quiser as coisas justas proclamar
sabiamente, prosperidade lhe dá o longevidente Zeus;
(Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer).

Aristóteles – toda uma série de posicionamentos divergentes em prol de uma das polaridades da contenda foi esboçada no mundo intelectual grego. Nesse sentido, faz-se interessante notar que a pluralidade da discussão não se esgotou em uma esfera moral ou política – a qual, segundo Platão, tanto parece ter sido do interesse de renomados sofistas como Cálicles (*Górgias*)⁴²⁰, Protágoras (*Protágoras*), Górgias (*Górgias*) e Hípias (*Protágoras*, 337d)⁴²¹ –, mas também se desdobrou em uma perspectiva cosmológica – como atesta o fragmento 135 de Empédocles⁴²² –, em uma esteira religiosa – como esboçada na *Antígona* (v 446ss) de Sófocles – e, ainda, em uma esfera jurídica – como a delineada na *Retórica* (I, 15) de Aristóteles. Em todos esses âmbitos, porém, para além das particularidades específicas de cada esfera da discussão, mais uma vez estamos de acordo com o juízo de Guthrie a respeito do cerne do debate⁴²³:

A conclusão a se tirar é que, uma vez que as leis da natureza são inexoráveis e se aplicam à humanidade não menos que ao mundo em geral, os homens as seguirão inevitavelmente a não ser que impedidos pela intervenção do **nomos**. Para alguns, (...), este era fato simples que tinha que ser aceito. Outros tiraram a conclusão positiva e prática de que contrariar as “leis da natureza” deve inevitavelmente ser danoso, e elas devem ser seguidas ativamente sempre que possível (1995, p. 97).

⁴²⁰ No *Górgias* (**passim**), Cálicles apresentar-se-á como um extremo defensor da *φύσις*, veiculada, neste caso, com a supremacia de direito do mais forte; ao passo que o *νόμος* será concebido como uma estratégia artificialmente humana, elaborada pelos mais fracos, para impedir que o curso natural prevaleça. Posição que recorda não apenas o Trasímaco da *República*, como, mais tarde, possivelmente deve ter influenciado a formação do gênio de Friedrich Nietzsche.

⁴²¹ Também em Xenofonte, *Memoráveis*, 4, 4, 14ss.

⁴²² Empédocles (DK B, 135; Aristóteles, *Retórica* A 13, 1373 b 6): “Mas a lei (*νόμῳ*) universal estende-se largamente através do amplo éter e da incomensurável terra” (Tradução de Manuel Alexandre Júnior **et alia**, in ARISTÓTELES, *Retórica*, 2005).

⁴²³ Mais uma vez, encontramos-nos, definitivamente, avisados das impropriedades que suscita uma análise reducionista do tema. Não obstante, na medida em que um olhar mais detido sobre o mesmo extrapola o recorte de nosso interesse, remetemos o leitor interessado em uma explanação mais abrangente sobre o assunto para o quarto capítulo – *A antítese nomos-physis na moral e na política* – do excelente livro que Guthrie dedica à análise do movimento sofístico (1995, p.57-126).

Apesar disso, embora nunca tenha havido um consenso definitivo para a tensão em torno das leis ancoradas na *φύσις* ou no *νόμος* – como de praxe nos *τόποι* de larga discussão na antiguidade –, é nos permitido, contudo, estimar que, já antes do século V a.C. – quando a questão foi explicitamente posta à mesa pelos sofistas –, certa supremacia dos defensores das leis universais, em despeito das leis estabelecidas pela convenção humana, tomava corpo no espírito grego. Supremacia que permaneceria inalterada e que, tal como se encontra largamente atestada na literatura da época⁴²⁴, não passou despercebida nem ao olhar de Aristóteles, no século IV a. C. – “A lei (*νόμος*) só tem força para se fazer obedecer no hábito (*τὸ ἔθος*)⁴²⁵ (...)” (*Pol.* 1269a20)–, nem às lupas dos comentadores modernos:

Em si, a doutrina das leis não-escritas, válidas em qualquer tempo e para todos os homens – **nomoi** que se enraízam na **physis** e ao mesmo tempo são divinamente ordenados e de alcance moral elevado – está pelas tradições arcaicas, tanto filosóficas como populares (...) (Guthrie, 1995, p.118-119).

Tal preeminência das leis dispostas pela *φύσις*, em face daquelas instituídas pelo *νόμος*, constitui para nós um verdadeiro lume na elucidação das relações simbólicas mantidas pelos gregos para com seu idiossincrático ato de inscrever as leis em pedra. Isso porque, ao que nos parece – embora parcamente considerado pelos estudiosos da antiguidade – é bem possível que a inscrição das leis em pedra visasse, em seus primórdios, a uma tentativa de equiparação valorativa entre as leis oriundas do gênio finito dos homens com aquelas outras, universais e infinitas por sua própria constituição⁴²⁶. Neste sentido, caso seja

⁴²⁴ Ésquilo, *Suplicantes*, 707; Sófocles, *Antígona*, *Édipo Rei*, 863 **et seq.**; Eurípedes, *Íon*, 440 **et seq.**; Demóstenes, *De Cor.*, 275.

⁴²⁵ Tradução de Nestor Silveira Chaves.

⁴²⁶ Estratégia que, na senda dos olhares modernos, naturalmente, deveria estar fadada ao fracasso – visto a natureza diametralmente oposta que encerra a origem das leis escritas e das não-escritas –, mas que, não obstante, parece ter reverberado na têmpera dos gregos com certa similitude; conferida, talvez, pela ligação de ambas com uma única concepção de Justiça, à qual a versátil

verdade, como atesta Arnaoutoglou (2003, p.XXX), que “(...) sobretudo nos tempos arcaicos, estimava-se que o ato de inscrever uma lei em uma pedra a faria desfrutar da mesma respeitabilidade que as normas consuetudinárias” – ou seja, da mesma respeitabilidade daquelas leis que, devido à sua importância, devido à sua aceitação, desde sempre existiram entre os cidadãos sem nunca precisarem ter sido proclamadas –, então, é bem possível que a presença das mesmas no cenário do *Eutífron* represente bem mais do que até hoje boa parte dos leitores deste diálogo esteve disposta a aceitar. Já que, nesse caso, a inscrição das leis, nas colunas do Pórtico do Rei, comportaria também uma dimensão de ordem religiosa – mas, quanto a isto, aguardemos o desenrolar do texto.

Nesse ínterim, frente à hipótese de uma tentativa de transposição de valores entre umas e outras das referidas formas de lei, duas perguntas apresentam-se de imediato: em primeiro lugar, devido ao fato de que o hábito de grafar as leis em pedra remonta, pelo menos, ao tempo de Sólon (séculos VII-VI a.C.), algum resquício significativo de tal ato poderia ainda restar simbolicamente na mentalidade do homem do século IV a.C., quando da defesa de Sócrates ou ainda da composição do *Eutífron*?; em segundo lugar, qual seria esse móbil que sustentaria a prevalência e conferiria uma suposta autoridade universal às leis não-escritas?

Para ultrapassarmos as dificuldades da primeira, iniciaremos por apresentar as evidências que nos permitem responder à segunda das questões justapostas.

Precisamente aqui as pistas já se tornam mais relevantes para a compreensão da presença dos quírbis no cenário de um diálogo que se presta ao exame de uma virtude de cunho sagrado, como é o caso do *Eutífron*. Tudo porque, quando indagamos os móbeis responsáveis pela prevalência e autoridade das leis universais, a resposta da tradição leva-nos para um campo que embora, para os olhares modernos, possa parecer ultrapassar o âmbito próprio da esfera jurídica, para os antigos, apenas a complementa como corolário natural, a saber: aquele da religião. Que assim era, isto é, que a religião – e, por conseguinte, a

concepção religiosa grega não hesitava em identificar com uma de suas, por vezes, abstratas deidades.

própria divindade – constitui o principal fundamento da supremacia conferida às leis universais é o que nos atesta não somente as passagens já citadas de Hesíodo (*Os trabalhos e os dias*, 276) e de Empédocles (fr. 135), mas toda uma gama de autores dos séculos VII até o IV a.C. parece apontar nesse sentido; vejamos alguns exemplos:

A começar pelos poetas trágicos⁴²⁷, duas passagens de Ésquilo parecem atestar a santidade das antigas leis e sua correlação com a justiça, são elas: o lamento do Coro em face da iminente absolvição do crime praticado por Orestes (v. 490-493); e a posterior intervenção da deusa Atena (v. 690-693) em seu intento de aplacar a indignação das vingadoras do sangue familiar em face do ocorrido – ambas aparecem nas *Eumênides*⁴²⁸:

Eis que subvertem as soentes
leis (*νόμων θεσμίων*)⁴²⁹, ao prevalecerem
a justiça e o dano
deste matricida (...).

(...) Aqui Reverência
e congênere Pavor dos cidadãos coibirão
a injustiça (*ἀδικεῖν*) dia e noite do mesmo modo,
se os cidadãos mesmos não inovam as leis (*νόμους*).
(Tradução de Jaa Torrano)

No mesmo sentido, testemunho mais claro encontra-se na *Antígona*⁴³⁰ de Sófocles, na contraposição retratada pelo poeta entre a valente filha de Édipo

⁴²⁷ “Nos poetas trágicos, como é apropriado, as leis não-escritas são inequivocamente de origem divina” (GUTHRIE, 1995, p.114). A este autor devemos a indicação de algumas das referências por nós aqui explicitadas.

⁴²⁸ Representada pela vez primeira em 458 a.C..

⁴²⁹ Mais do que soentes – modo de agir, costume, uso –, o adjetivo “*θέσμιος*” remete a uma prescrição das leis divinas, sendo inclusive o substantivo “*θεσμός*” a ele correspondente utilizado, por vezes, como contraposto às leis escritas (BAYLLI, p. 418).

⁴³⁰ O texto da *Antígona* foi representado, pela vez primeira, no ano de 441 a.C.. Embora, de uma perspectiva da *ποίησις*, ele se posicione como o primeiro texto da chamada *Trilogia Tebana* – seguido pelo *Édipo Rei*, representado em 430 a.C., e pelo *Édipo em Colono*, representado postumamente à morte de seu autor em 401 a.C. –, de uma perspectiva da *λέξις*, ele situa-se como o último das três peças que retratam o trágico destino dos Labdácidas. No contexto do *λόγος*

(representante das leis divinas⁴³¹) e seu tio materno, o tirano Creonte (representante das leis humanas); eis uma passagem da peça (*Antígona*, v. 506-524⁴³²) que bem ilustra nossa afirmação:

CREONTE ⁴³³

(...)

Agora, diga rápida e concisamente:

Sabias que um edito (*κηρυχθέντα*) proibia aquilo?

ANTÍGONA

Sabia. Como ignoraria? Era notório.

CREONTE

E te atreveste a desobedecer às leis (*νόμους*)?

ANTÍGONA

proposto por Sófocles, a *Antígona* passa-se após as desditas de Édipo (*Édipo Rei*) e de sua conseqüente morte (*Édipo em Colono*), retratando, por sua vez, o trágico destino que também acometerá não apenas a descendência deste último, como também a própria πόλις de que ele era filho (vale aqui lembrar que toda a saga trágica em torno de Édipo origina-se por conta de diversos μίαισματα cometidos por seus antepassados, exatamente o que Eutífron deseja impedir ao processar o pai no diálogo em análise neste capítulo).

⁴³¹ Cabe notar que embora Sófocles não se utilize do termo “φύσις” ou de seus derivados, mas recorra à expressão Θεῶν νόμινα para designar as leis divinas, ἄγραπτα por natureza, em nada a inexatidão terminológica interfere na contraposição conceitual entre φύσις **versus** νόμος exposta na obra. Que assim é, basta ao leitor a simples verificação da passagem citada. Ademais, como nos adverte Guthrie (1995, p 77), o uso adjetivado do plural neutro τὰ νόμινα foi freqüentemente empregado em um sentido mais vago na língua, de modo a designarem tanto uma observância religiosa quanto um princípio moral, ambos distintos do sentido mais positivo de uma lei propriamente advinda do νόμος.

⁴³² Há uma discrepância entre a versificação da tradução brasileira e a do texto grego estabelecido por Lloyd-Jones para a coleção Loeb, sendo que na última a passagem citada compreende os versos 446-460.

⁴³³ A passagem citada retrata uma discussão entre a filha mais velha de Édipo, Antígona, e o irmão de Jocasta, Creonte. Tendo este subido ao trono – após a morte de Polínices e Etéocles, os dois filhos de Édipo que tombaram mortos um pela mão do outro – sua primeira medida, enquanto governante, consistiu na promulgação de um edito que impedia que qualquer funeral mortuário fosse concedido a Polínices, ao mesmo tempo em que decretava funerais heróicos para Etéocles. Vale notar que tal medida ancorava-se no fato de que o primeiro morrera cometendo um crime contra a πόλις, já que a atacava para requerer os direitos que tinha ao trono e que haviam sido usurpados por seu irmão, enquanto Etéocles havia sido morto em defesa da cidade de que era rei e filho. Não obstante, Antígona, desobedecendo às ordens do rei e tio, apressa-se a realizar os preparativos funerários para Polinices, alegando que o descumprimento das mesmas feria leis muito mais antigas e superiores àquelas decretadas por Creonte.

Mas Zeus não foi o arauto delas para mim,
nem essas leis (*νόμους*) são as ditadas entre os homens
pela Justiça (*Δίκη*), companheira de morada
dos deuses infernais; e não me pareceu
que tuas determinações tivessem força
para impor aos mortais até a obrigação
de transgredir normas divinas (*Θεῶν νόμινα*), não escritas
(*ἄγραπτα*),
inevitáveis (*ὑπεδραμεῖν*); não é de hoje, não é de ontem,
é desde os tempos mais remotos que elas vigem,
sem que ninguém possa dizer quando surgiram.
E não seria por temer homem algum,
nem o mais arrogante, que me arriscaria
a ser punida pelos deuses por violá-las.
(...)

(Tradução de Mário da Gama Kury)

Outra passagem, mais tardia de Sófocles, que atesta explicitamente a origem divina das leis pode ser encontrada em uma fala do Coro no *Édipo Rei* (v. 1028-1041)⁴³⁵:

CORO

Seja-me concedido pelos fados
compartilhar da própria santidade (*εὖσεπτον*)
não só em todas as minhas palavras
como em minhas ações, sem exceção,
moldadas sempre nas sublimes leis (*νόμοι*)⁴³⁶
originárias do alto céu divino (*οὐρανίᾳ'ν αἰθέρι*
τεκνωθέντες).
Somente o céu gerou as santas leis (*ὦν' Ὀλυμπος πατήρ*
νόμος);
não poderia a condição dos homens,
simples mortais, falíveis, produzi-las.
Jamais o oblívio as adormecerá;
há um poderoso deus latente nelas (*μέγας ἐν τούτοις*
θεός),

⁴³⁵ Também aqui há uma discrepância entre a versificação da tradução de Mário da Gama Kury e a do texto grego estabelecido por Lloyd-Jones para a coleção Loeb, sendo que, na última, a passagem citada compreende os versos 863-873.

⁴³⁶ Embora, mais uma vez, Sófocles não se atenha à precisão conceitual corrente no século V a.C. para a distinção entre leis divina e leis humanas, é evidente, pela seqüência da passagem, que o autor apresenta tanto a distinção entre leis universais e leis humanas, como compactua com a idéia de uma origem divina para as primeiras.

eterno, imune ao passar do tempo.
(Tradução de Mário da Gama Kury)

Até mesmo a atitude de um crítico da religião tradicional, tal como o fora Eurípedes⁴³⁷, manteve-se unânime na conservação da ligação intrínseca entre as leis e as divindades. Eis, ao menos, o que sugerem as descrentes asserções atribuídas ao personagem Íon – filho de Apolo, consagrado ao cuidado do templo do deus em Delfos – na tragédia homônima⁴³⁸ (*Íon*, v. 438-442):

[Dirigindo-se a Apolo] Pois, visto que és poderoso, lança-te na procura da virtude! É que aquele dentre os mortais que nasceu mau, a esse castigam-no os deuses. Será justo (*δίκαιον*) que vós mereçais a ausência de lei (*ἀνομίαν*), vós que escrevestes as leis para os mortais (*τοὺς νόμους ὑμᾶς βροτοῖς γράψαντας*)?
(...)

Ai! É terrível como não foi da melhor maneira – nem com uma intenção sensata – que o deus estabeleceu as leis para os mortais (*δεινόν γε, θνητοῖς τοὺς νόμους ὡς οὐ καλῶς ἔθηκεν ὁ θεὸς οὐδ' ἀπὸ γνώμης σοφῆς*) (*Íon*, v. 1312-14)!
(Tradução de Frederico Lourenço)

ou ainda, na conhecida identificação entre *φύσις* e *νόμος*, presente em uma das intervenções do Coro das *Bacantes*⁴³⁹ (v. 893-896):

⁴³⁷ Hodiernamente, os juízos são quase unânimes a respeito desse ponto do caráter do tragediógrafo, por exemplo: “A crítica à religião tradicional corresponde igualmente a um elemento que é constante no ideário euripídico, surgindo em praticamente todas as tragédias conservadas (...)” (Frederico Lourenço, *in* Eurípedes, *Íon*, p. 10); e “Eurípedes, no final da vida, diante de uma Atenas esgotada por mais de duas décadas de guerra contra Esparta, reavalia noções tradicionais da cultura grega, que remontam a Homero, como prudência e piedade religiosa” (Trajano Vieira *in* Eurípedes, *As Bacantes*, p. 18).

Neste sentido, vale lembrar que a aproximação entre Eurípedes e Sócrates não trai a acusação de impiedade lançada por Aristófanes e reiterada por Meleto contra o filósofo.

⁴³⁸ Provavelmente representada pela vez primeira em 413 a.C., a peça *Íon* encerra o espírito mais anti-trágico de todas as tragédias legadas pela antiguidade. Para não nos delongarmos em assunto de interesse menor para este texto, basta notarmos que, distante do espírito central do gênero, a ação do *Íon* encerra-se em um perfeito final feliz, tanto para a própria ação quanto para todos os personagens nela envolvidos.

⁴³⁹ Representada postumamente à morte do poeta (485-406), no ano de 405, na cidade de Atenas.

Pensar o quanto é forte o demoníaco
custa o mínimo,
bem como o seu valor de lei (*νόμιμον*) no tempo extenso,
eterno e conatural à natura (*φύσει*).
(Tradução de Trajano Viera)

Concomitantemente a Sófocles, Hipócrates (*De Victu II*, VI, 486) não apenas apresenta concordância com a procedência divina das leis, como já aparece atento para o estabelecimento de uma nomenclatura precisa na designação das leis universais em contraposição às leis humanas – contraposição que, segundo o renomado médico, reflete-se no grau de correção estabelecido por cada uma delas:

Os homens promulgaram **nomos** para si mesmos, mas a **physis** de todas as coisas foi ordenada pelos deuses. O que os homens promulgaram, certo ou errado, nunca é constante, mas o que os deuses promulgaram é certo para sempre (**apud** Guthrie, 1995, p. 114, n. 142⁴⁴⁰)

Um pouco mais tarde⁴⁴¹, também Xenofonte (*Memoráveis*, IV, 4) – no relato de uma conversa entre Sócrates e Hípias⁴⁴² a respeito da justiça (*δίκη*) – aponta

⁴⁴⁰ De acordo com as indicações de Guthrie, tal passagem refere-se a *De Victu II*, VI, 486 L, não obstante, não conseguimos localizar, nas obras completas publicadas na edição Loeb, a referência indicada, razão porque recorreremos ao uso do **apud**.

⁴⁴¹ Ao que se supõe, os livros que compõem os *Memoráveis* haveriam sido redigidos entre 392-371 a.C, ou seja, simultaneamente à redação dos primeiros diálogos de Platão.

⁴⁴² No *Protágoras* (337c-d), em um discurso conciliatório dirigido a Sócrates e Protágoras, Platão coloca Hípias a fazer um elogio das leis oriundas da *φύσις* em detrimento daquelas estabelecidas pelo *νόμος*: “Senhores aqui reunidos, sou de opinião que todos nós somos parentes, amigos e concidadãos, não por força da lei, mas pela natureza (*φύσει, οὐ νόμῳ*) (13579); porque o semelhante é por natureza igual ao semelhante, ao passo que a lei, como tirana que é dos homens, violenta muitas vezes a natureza (*τὸ γὰρ ὁμοίον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστίν, ὁ δὲ νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται*)” (Tradução de Carlos Alberto Nunes). É de se notar que neste passo a contraposição entre *φύσις* e *νόμος* não indica necessariamente uma oposição entre as esferas divina e humana, mas mais exponencialmente uma contraposição entre “aquilo que prescinde” “daquilo que se deve” ao labor humano. Sentido idêntico talvez possa ser atribuído à seguinte passagem de Demóstenes (*De Cor.* 275): “Tudo isso aparecerá não somente nos *νόμοις*, mas também a própria *φύσις* determinou, pelas leis não escritas, no coração dos homens” (*φανήσεται ταῦτα πάνθ’ οὕτως οὐ μόνον ἐν τοῖς*

para a contraposição entre νόμος e φύσις (IV, 4, 13), abaliza a origem divina da última (IV, 4, 19-20) e ainda assinala a infalibilidade da punição devida à desobediência das mesmas (IV, 4, 13); eis as passagens referentes aos dois últimos pontos:

- E leis (νόμους) que não estejam escritas (ἀγράφους), Hípias? Conheces?
- Sim, são aquelas que vigoram em qualquer lado, sem contestação.
- E serias capaz de dizer que essas leis foram promulgadas por homens?
- Como, se não seria possível reunirem-se todos num mesmo sítio e nem sequer falam uma mesma língua?
- E quem acreditas tu, então, que promulgou essas leis (νόμους)?
- Eu acho que foram os deuses que deram aos homens essas leis, pois entre todos os homens a primeira das leis é venerar os deuses.
(...)
- Por Zeus, Sócrates, efectivamente, tudo isto parece obra dos deuses, porque o facto de as próprias leis ditarem o castigo para quem as transgride parece-me coisa de um legislador superior ao homem.
- Achas então, Hípias, que os deuses estabelecem leis justas ou leis diferentes das leis justas?
- Diferentes não, por Zeus, pois nenhum outro, melhor que um deus, poderia estabelecer leis justas.
(Tradução de Ana Elias Pinheiro)

Nesse ínterim, não pode passar despercebida a íntima relação firmada no entendimento grego entre as leis não-escritas e a justiça divina, ou seja, entre a esfera jurídica e a esfera religiosa. Assim também testemunha o *Protágoras* de Platão, quando diz – na versão que apresenta sobre o mito de Prometeu⁴⁴³ (233c) –, pela boca do sofista homônimo ao título do diálogo⁴⁴⁴, que o Pudor e a Justiça

νόμοις, ἀλλὰ καὶ ἡ φύσις αὐτῆ τοῖς ἀγράφοις νομίμοις καὶ τοῖς ἀνθρωπίνοις ἤθεσιν διώρικεν) (Tradução nossa).

⁴⁴³ A versão do mito de Prometeu que aparece em Platão constitui uma variante consideravelmente distinta daquela apresentada por Hesíodo (*Teogonia*, 507-616).

⁴⁴⁴ Conforme atesta Guthrie (1995, p.64-65), há bons motivos para não se duvidar que o discurso apresentado por Platão, em nome de Protágoras, siga, de fato, as linhas mestras da opinião do sofista, as quais se encontrariam na obra perdida *Sobre o estado original do homem*. Para mais

(αἰδῶ τε καὶ δίκην) foram enviados por Zeus como “princípios ordenadores” (κοσμοί) que permitiram a concórdia e a salvação dos homens e das cidades.

Destarte, que as notas de universalidade, respeitabilidade, justiça, inevitabilidade, eternidade, correção e infalibilidade vinculadas às leis não-escritas decorrem de uma correlação intrínseca da concepção jurídica grega com elementos oriundos de ordem religiosa é o que os exemplos da literatura da época não nos deixam contrariar. Por conseguinte, neste ponto, já nos deparamos com a resposta da segunda questão anteriormente apresentada; visto que, como salta aos olhos, o móbil que aparece como sustentáculo da prevalência e autoridade das leis não-escritas não é outro senão a conexão das mesmas com o domínio próprio da esfera divina.

Situação que, para nós, apresenta-se reveladora. Afinal, diante de tal quadro, se pudermos pensar que a inscrição das leis em local público equivaleria a uma tentativa de modificação genérica das mesmas – isto é, uma tentativa de fazê-las ultrapassar o estatuto de um νόμος para alcançar o patamar de respeitabilidade de uma φύσις –, não seria ilegítimo considerar que tal movimento almejasse fazer com que uma regra de conduta de estatuto manifestamente humano adquirisse uma observação tão eficaz quanto se ela remontasse a preceitos oriundos de uma esfera divina. E que assim podemos pensar é o que nos parece decorrer da identificação entre as leis humanas e as leis divinas em algumas passagens presentes em Heráclito (fr. 114, Estobeu, Florilégio, I, 179), Eurípedes (*Hipólito*, v. 91-98)⁴⁴⁵ e Xenofonte (*Memoráveis*, IV, 4, 25):

(Os) que falam com inteligência é necessário que se fortaleçam com o comum de todos, tal como com a lei (νόμος) a cidade, e muito mais fortemente; pois alimentam-se de todas as leis humanas (οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι) de uma só, a

informações sobre os argumentos que sustém tal opinião, assim como para uma lista detalhada da posição dos comentadores a esse respeito, recorra o leitor às páginas acima mencionadas.

⁴⁴⁵ A trilogia na qual se inseria o *Hipólito* foi representada no festival das Grandes Dionísias, no ano de 428 a.C.. Vitoriosa, a trilogia concedeu a Eurípedes ocupar o primeiro lugar no festival – o que viria a ocorrer apenas outras quatro vezes em sua prolífica carreira.

divina (τοῦ θείου); pois, tão longe quanto quer, é suficiente para todas (as coisas) e ainda sobra.
(Tradução de José Cavalcante de Souza)

SERVO⁴⁴⁶

A lei (νόμος) conheces que os mortais governa?
(...)
E pensas que entre os deuses seja o mesmo?

HIPÓLITO

Sim, pois as leis dos deuses são as nossas (εἶπερ γε θνητοὶ θεῶν νόμοισι χρώμεθα).
(Tradução de Flávio Ribeiro de Oliveira)

SÓCRATES⁴⁴⁷

— Estás a ver, então, Hípias: aos deuses agrada que o justo seja igual ao legal (δίκαιόν τε καὶ νόμιμον).
(Tradução de Ana Elias Pinheiro)

Novamente aqui, vale observar que a concepção de tal equivalência, diferentemente do entendimento moderno, longe de ser estranha, expressa, com exatidão, o ponto de vista dos homens dos séculos V-IV a.C.; para os quais ambas as esferas não apresentavam uma separação precisa, como acontece em nossos dias⁴⁴⁸. Muito pelo contrário, encontravam-se unidas a tal ponto que não

⁴⁴⁶ A passagem consiste em uma ἔκφρασις entre o jovem Hipólito e um de seus Servos, na qual o último adverte seu senhor sobre a atitude desrespeitosa do jovem frente à deusa Afrodite – o que, como se sabe, será a causa de toda desdita não apenas de Hipólito, mas como de sua madrasta Fedra e seu pai Teseu.

⁴⁴⁷ Na seqüência imediata da passagem há pouco citada dos *Memoráveis* de Xenofonte.

⁴⁴⁸ Ou, ao menos, como se espera que aconteça em nossos dias. Não obstante, não são desconhecidos na literatura jurídica de nosso tempo casos em que ambas as esferas possuem seus limites rompidos e, por conseguinte, confundidos na execução da lei. No mais, resta também curioso que o *Preâmbulo* da *Constituição* brasileira invoque a proteção divina para a correção do texto que se seguirá, apesar da extensão vale a pena citar a passagem: “Nós, representantes do povo brasileiro, reunidos em Assembléia Nacional Constituinte para instituir um Estado Democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a **justiça** como valores supremos de uma **sociedade fraterna**, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias, **promulgamos sob a proteção de Deus**, a seguinte CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL (grifos nossos) (1988, p.1)”. Note-se, por fim, que “justiça” e “sociedade fraterna” são, precisamente, os valores requeridos e assegurados, no *Protágoras*, pela intervenção divina na vida política humana.

apenas a religião grega constituía-se como uma religião estatal⁴⁴⁹, como as próprias punições impostas pelas leis atendiam, por vezes, ao cumprimento de determinações religiosas. Como pode ser percebido, precisamente, na situação em foco no processo de Eutífron, isto é, nos casos de homicídio. Como se sabe, as punições legais impostas ao assassinato visavam, sobretudo, expurgar religiosamente a família, o *γένος* e, por fim, toda a *πόλις* de um crime cometido pelos homens contra as leis divinas.

Neste ponto, uma vez constatado que a vinculação de uma origem divina para as leis universais e a equivalência das últimas com as leis escritas constituem um verdadeiro *τόπος* no pensamento grego, resta-nos retomar à primeira questão anteriormente proposta – a respeito da hipótese de uma possível personificação da religião estatal nas leis inscritas – e verificar, sem mais delongas, se algum resquício de tal propósito poderia ainda conservar-se latente nos séculos V e IV a.C..

A esse respeito, embora uma parte das citações apresentadas já corrobore afirmativamente a resposta – sobretudo, Xenofonte (*Memoráveis*, IV, 4, 25) –, cabe-nos ainda a tarefa de apresentar ulteriores testemunhos. Para tanto, valemos dos próprios diálogos de Platão, já que neles⁴⁵⁰ a atribuição de uma conotação religiosa às leis humanas também não se apresenta como corpo

⁴⁴⁹ Conforme assevera Vernant, em um capítulo intitulado “A Religião Cívica” (2006), entremeio os séculos XI e VIII a.C., as transformações operadas no sistema religioso grego foram da mesma ordem e magnitude daquelas que resultaram no novo conceito político-social da *πόλις* enquanto cidade-Estado. Por conseguinte, as esferas concernentes à religiosidade e à vida social não mais puderam ser cindidas na mentalidade grega do período clássico. Razão pela qual podemos, com legitimidade, pensar a religião grega como uma religião essencialmente cívica. Nas palavras do mestre francês: “No quadro de uma religião que, doravante, é essencialmente cívica, crenças e cultos, remodelados, satisfazem uma exigência dupla e complementar. Primeiro, respondem ao particularismo de cada grupo humano que, como Cidade ligada a um território definido, se coloca sob o patrocínio de deuses que lhe são próprios e que lhe conferem sua fisionomia religiosa singular. (...) Mas, em segundo lugar, trata-se também, pelo desenvolvimento de uma literatura épica desligada de qualquer raiz local, pela edificação de grandes santuários comuns, pela instituição dos Jogos e das panegírias pan-helênicas, de instaurar ou de fortalecer no plano religioso tradições lendárias, ciclos de festas e um panteão igualmente reconhecidos por toda a Hélade” (p. 41-42).

⁴⁵⁰ Referimo-nos, além do *Eutífron* evidentemente, sobretudo à *Apologia de Sócrates* e ao *Críton*.

estabelecida pelo filósofo entre o uso retórico do apelo à comoção subjetiva como estratégia de subversão das leis – prática freqüente nos tribunais atenienses⁴⁵² – e as conseqüências de tal prática no campo da impiedade religiosa. Já no segundo exemplo⁴⁵³, a identificação entre as esferas jurídica e religiosa decorrerá da assimilação entre o respeito e veneração devidos às leis com aquele, notadamente religioso, devido aos pais:

[As Leis de Atenas argumentam para Sócrates⁴⁵⁴] Ora, se tu és assim sábio, como te escapou que a pátria seja mais venerável (*σεμνότερον*) e mais santa (*ἀγιώτερον*) que o pai e a mãe e todos os descendentes e de maior conta junto dos deuses e dos homens sensatos? E que é preciso venerar (*σέβασθαι*) e ceder e acarinhar a pátria, que é severa, mais que o pai, e persuadi-la, ou fazer o que ela queira, e sofrer, se ela prescrever que se sofra alguma coisa; e suportar com paciência que te batam, prendam e levem para a guerra para ser ferido ou morto. Deverás fazer isso e assim é que é justo (*δίκαιον*) e não debes ceder, nem retirar, nem abandonar o posto, mas, na guerra, no tribunal e em todo o lado, debes fazer o que te ordene a cidade e a pátria, ou persuadi-la com argumentos justos. E se é ímpio forçar a piedade (*βιάζεσθαι δὲ οὐχ ὄσιον*) contra a mãe ou o pai, sê-lo-á ainda pior, contra a pátria (*Críton*, 51a-c).

Sócrates, deixa-te persuadir por nós, que te criamos, e não faças mais caso da vida e dos filhos, nem do que quer que seja, além da justiça (*δικαίον*), a fim de que, indo para o

⁴⁵² Para críticas dirigidas a esse costume, veja-se outra passagem da *Apologia* (34c) e também as *Vespas* (**passim**) de Aristófanes.

⁴⁵³ Neste ponto, estamos abertamente contrários ao posicionamento de Guthrie (1995, p. 71, 131-132), o qual argumenta que os motivos apresentados por Sócrates, para sustentar seu acordo com as leis, não se fundamentam, em nenhum momento, sobre a sugestão de um caráter divino das mesmas, mas, ancora-se, unicamente, em um alicerce contratual. Não obstante, na passagem apresentada, Platão parece nos dizer o contrário, como já nos evidencia a matriz religiosa do vocabulário empregado para a fundamentação do respeito devido para com as leis: *ἅγιος*, *σέβας*, *σεμνός*, *ὄσιος*.

⁴⁵⁴ É interessante notar a elaboração e as respectivas alterações dramáticas da passagem. Embora o diálogo ocorra entre Sócrates e as Leis da Cidade, a personificação desta última identifica-se, de fato, com a figura do filósofo, ao passo que a personagem de Sócrates circunscreve, por sua vez, a de seu amigo Críton. Ou seja, embora sejam as Leis que apareçam aplicando o método dialético e reduzindo a argumentação que justificaria o projeto de fuga sustentado pelo personagem de Sócrates, na realidade, é Sócrates quem sustenta os argumentos dialéticos que reduzem as alegações proposta por seu amigo Críton quanto a uma possível fuga para a Tessália.

Hades, tenhas todos estes argumentos em tua defesa perante os que lá governam. Pois, ao fazeres o que te propõem, nem aqui te parecerá melhor, nem mais justo, nem mais piedoso (*δικαιότερον οὐδὲ ὀσιώτερον*) (...) (*Críton*, 54b-c)
(Tradução de José Trindade)

Notas desse mesmo juízo ecoam, mais uma vez, no mito de Prometeu apresentado no *Protágoras*, mais pontualmente no recado enviado por Zeus para todos aqueles que, porventura, venham a desrespeitar os princípios legais por ele proclamados: “E mais: estabelece em meu nome a seguinte lei (*νόμον*): que todo homem incapaz de pudor e justiça (*νόμον*) sofrerá a pena capital, por ser considerado flagelo da sociedade” (322d) (Tradução de Carlos Alberto Nunes).

Logo, queda respondida a primeira das questões anteriormente propostas. Visto que, conforme nos indicam os testemunhos de época, embora o hábito de grafar as leis em pedra remonte aos tempos de Sólon, o espírito religioso que lhe acompanhava – a saber, o de realizar uma transposição de valores entre as leis divinas e as leis humanas – alcança, sem dúvidas, a mentalidade dos homens dos séculos V e IV a.C., quando do processo de Sócrates e da posterior redação do *Eutífron*. Se tal já não basta, eis que no mesmo sentido atestam os juízos de alguns comentadores modernos:

A lei é também uma introdução à filosofia, na medida em que, entre os Gregos, a sua criação era obra de uma personalidade superior. Com razão, o legislador era considerado educador do seu povo, e é característico do pensamento grego que ele seja freqüentemente colocado ao lado do poeta, e as determinações da lei junto das máximas da sabedoria poética. Ambas as atividades são estreitamente afins⁴⁵⁵. (Jaeger, 1995, p. 143).

⁴⁵⁵ Que assim o era, fica atestado pela consideração devida a Sólon em Atenas e a Licurgo em Esparta. Nesse sentido, vale ainda lembrar que, segundo o poema de Tirteu (fr. 3), acreditava-se que a constituição de Licurgo haveria sido ditada por Apolo em Delfos, assim como, segundo Platão (*Leis*, 624a **et seq**), as leis cretenses eram tidas como obra de Zeus. Quanto à comparação entre o legislador e o poeta como executantes de uma obra superior, tal opinião encontra-se devidamente registrada nos diálogos de Platão, sobretudo na concepção do “entusiasmo” expressa na *Apologia* (22a-c), no *Mênon* (95c-d) e, mais pontualmente, no *Íon* (**passim**).

Para um ateniense do séc. V que ainda respeitava a tradição de sua raça, boa lei era dom da providência, comunicado pelas decisões de sábios estadistas, e ratificada pelo consentimento de toda a cidade (Guthrie, 1995, p. 78).

Assim sendo, levando em conta a pressuposta inexistência de uma linha divisória nítida entre as concepções religiosas e jurídicas, assim como o forte apelo religioso que motivava a exposição das leis, talvez não nos fosse de todo ilegítimo considerar que a materialização das mesmas – nas colunas do Pórtico Real – equivalesse, de certo modo, ao mesmo ato simbólico que garantia a presença das estátuas das divindades no mesmo antro. Ora, cessado o espanto inicial perante tal inferência; depostas nossas próprias convicções; talvez o leitor esteja disposto a nos conceder – com o auxílio das passagens supracitadas neste capítulo – ao menos que: na medida em que a origem das leis, em certa medida, vincula-se aos ditames da própria justiça divina, a materialização das mesmas na *πόλις*, de certo modo, equivaleria a uma corporificação dessa mesma justiça divina na esfera humana. Evidentemente, não desejamos anular aqui a carga política – expressa no reconhecido valor dos atenienses pela democracia – que se fazia inerente à exposição pública das leis. Não obstante, os conclames dos diversos autores – desde Hesíodo até Demóstenes – por uma correlação entre as leis e as divindades, parecem nos indicar que a intercorrelação entre as esferas jurídica e religiosa constituíam elemento muito sólido na antiguidade para que a última pudesse ser desconsiderada no âmbito da primeira.

Caso assim seja, isto é, caso possamos pensar que, simbolicamente, o ato de registrar as leis almejaria garantir, na ordem humana, a conformidade com a justiça divina, então, de certa forma, poderíamos pensar que o desrespeito a tais leis configuraria-se como um litígio não apenas de foro cível, mas também de foro sagrado.

Nesse ínterim, temos fortes motivos para confirmar que não foi por mero acaso que Platão alocou neste antro jurídico-religioso a discussão entre Sócrates e Eutífron. Principalmente quando situamos, perante ele, as contraposições

paradoxais que envolvem o processo de Eutífron. Ou ainda quando nos damos conta de que Eutífron, o representante da tradição religiosa grega, que ao tentar agir piedosamente acaba por cometer impiedade, encontra-se sob o olhar das sagradas leis, as mesmas que ele se encontra a desrespeitar. Quanto ao que isso possa vir a significar, aguardemos o reforço do próximo tópico, depois de conhecermos um pouco mais sobre aquele com quem Sócrates e Eutífron vieram ter.

3.4.2.2. A figura do Arconte Rei

Desde os tempos heróicos⁴⁵⁶, quando – ao lado do polemarco⁴⁵⁷ e do arconte⁴⁵⁸ – exercia um dos três mais importantes cargos governamentais da *πόλις* (*Constituição de Atenas*, III. 2-3, 5), a figura do basileu sempre estivera associada à esfera das crenças e dos costumes religiosos helenos. De origem ancestral, o antigo cargo de Basileu⁴⁵⁹ fora, de fato, a primeira forma de chefia instituída pelas cidades gregas; e, como tal, concentrava em si tanto as decisões sobre assuntos de ordem religiosa, como também aqueles de origem bélica e jurídica.

Embora com o advento da polemarquia e, posteriormente, do arcontado, o basileu tenha sido despojado da maior parte do poder que anteriormente concentrava, mesmo assim – ao menos em Atenas, já sob o estatuto de arconte-basileu, isto é, Arconte-rei – ele ainda conservava como encargo de função todos

⁴⁵⁶ Era comum entre os gregos situarem a existência da realeza a partir de uma consciência difusa, temporalmente indeterminada, perdida em tempos remotos, ou melhor, posicionada nos “tempos heróicos”.

⁴⁵⁷ Antigo comandante de exército e, posteriormente, um dos nove arcontes, o cargo do Polemarco fora instituído, justamente, para retirar da figura do Basileu os encargos de natureza bélica – segundo Aristóteles, “(...) por causa de alguns basileus mostrarem-se delicados para os afazeres guerreiros” (*Constituição de Atenas*, III, 2) (Tradução de Francisco Murari Pires).

⁴⁵⁸ Último dos três maiores cargos de comando e o único que não possuía origem ancestral, a função do arconte logo viria a sobrepujar e englobar as antigas categorias de comando.

⁴⁵⁹ Termo pelo qual os gregos designavam o rei, o comandante, ou seja, o soberano.

os assuntos de natureza religiosa (*Política*, III 1285b9-19), como também alguns específicos de natureza jurídica – mais precisamente, aqueles que envolviam litígios de ordem religiosa.

No século V a.C., o Arconte-rei era o segundo do conjunto dos nove arcontes⁴⁶⁰ e atuava como uma espécie de comandante religioso, representando e constituindo a última – e mais importante – palavra sobre a religião oficial e as leis sagradas da *πόλις*. Por tais razões, devido à autoridade conferida ao cargo de arconte, a legislação ateniense previa que o candidato a basileu⁴⁶¹ além de ser eleito por meio de sorteio⁴⁶², também fosse submetido a um exame no Conselho dos Quinhentos e a outro no tribunal, antes do efetivo exercício do cargo. Quanto à natureza do exame a que eram submetidos cada um dos arcontes – com exceção do secretário –, informa-nos o estagirita (*Constituição de Atenas*, LV 3):

Por ocasião do exame, pergunta-se: primeiro, quem é teu pai e qual é seu demos, quem é o pai de teu pai, quem é tua mãe, quem é o pai de tua mãe e qual é o seu demos?; depois, se ele cultua Apolo Ancestral e Zeus Átrio e onde ficam os seus santuários; em seguida, se ele dispõe de sepulcros e onde ficam; e ainda, se ele trata bem os pais, paga os tributos, e se prestou os serviços militares.
(Tradução de Francisco Murari Pires)

A seguir, cabia ao candidato eleito apresentar testemunhas que corroborassem suas respostas e defender-se das contestações, caso elas ocorressem⁴⁶³

⁴⁶⁰ O corpo dos nove arcontes em Atenas era constituído por: um arconte epônimo, um basileu, um polemenco, seis tesmótetas e mais um secretário (*Constituição de Atenas*, LV, 1).

⁴⁶¹ E também aos oito restantes cargos do arcontado.

⁴⁶² Quanto ao caráter do sorteio, nos informa Aristóteles (*Constituição de Atenas*, LV 1; VIII 1): “(...) cada tribo selecionava previamente dez membros, dentre os quais era efetuado o sorteio; daí vem o costume de as tribos sortearem cada uma dez membros e, em seguida, submetê-los ao sorteio das favas” (Tradução de Francisco Murari Pires).

⁴⁶³ Cabe notar que, no caso da existência de contestações, um verdadeiro procedimento judiciário é iniciado, com direito a tempo para acusação, tempo para defesa e, por fim, votação (*Constituição de Atenas*, LV 4).

(*Constituição de Atenas*, LV 4). Uma vez aprovado⁴⁶⁴, o indicado a Aconte-rei encaminhava-se para a pedra sagrada⁴⁶⁵ onde subia e prestava juramento, comprometendo-se a agir em retidão e em conformidade com as leis no exercício de sua função e a não aceitar suborno⁴⁶⁶. Depois se dirigia para a Acrópole, onde prestava o mesmíssimo juramento e, enfim, tornava-se apto para o exercício do cargo.

A passagem é sugestiva na medida em que, ao nos indicar os principais pré-requisitos que os atenienses exigiam dos candidatos ao comando da cidade – isto é, daqueles que se propunham a exercer a função de arconte –, ela também acaba por nos revelar alguns indícios dos atributos relevantes para a constituição dos diversos *νόμοι* sociais, a saber: a cidadania, o conhecimento e culto das divindades tradicionais, o respeito para com os ancestrais, a veneração para com os mortos e, por fim, o cumprimento das obrigações cívicas – os quais, em outras palavras, constituíam as pedras elementares daquilo que viemos denominando por religião tradicional grega.

⁴⁶⁴ Faz-se de interesse notar que não era incomum a desqualificação do indicado em virtude do não cumprimento de alguma das condições do pleito, como atesta, por exemplo, um dos discursos de Lísias: *Acerca do Exame de Evandro*, XXVI.

⁴⁶⁵ “(...) onde ficam [as vitimas] trinchadas, exatamente aquela pedra em que também os arbitadores prestam juramento ao declararem as arbitragens e em que ainda as testemunhas juramentavam ignorar os testemunhos” (*Constituição de Atenas*, LV 5) (Tradução de Francisco Pires). Ainda segundo o tradutor (1995, p. 250), a pedra na qual os arcontes prestavam juramento media 40 cm de altura por 1x3 metros.

⁴⁶⁶ Não deixa de ser interessante observar que o próprio juramento previa o caso contrário, isto é, uma vez que o Arconte aceitasse suborno ou transgredisse alguma das leis erguidas no Pórtico do Basileu ele deveria dedicar uma estátua de ouro como multa cívica e religiosa (*Constituição de Atenas*, LV 5; VII 1). Demóstenes (*Contra Mídias* XXI, 13, in Arnautoglou, 2003, p. 79), por outro lado, cita uma lei mais geral sobre o suborno: “Se um ateniense aceita suborno, ou se ele mesmo oferece a um outro (ateniense), ou corrompe alguém com promessas em detrimento das pessoas ou de qualquer dos cidadãos individualmente, por quaisquer meios ou dispositivos, será destituído de seu direitos, ele e seus filhos, e sua propriedade será confiscada”. Ademais, existia também uma série de leis a respeito de subornos em situações particulares como, por exemplo, para estrangeiros que praticasse suborno para se resolverem em uma acusação de usurpação da cidadania (*δοροξενία*) (*Constituição de Atenas*, 59, 3).

Mais especificamente, ou seja, naquilo que mantém relações diretas com nossa leitura do *Eutífron*, a passagem é relevante não apenas por nos apontar os caracteres conferidos à figura do comandante religioso com quem se depararão Sócrates e Eutífron, mas também por nos permitir mensurar o grau de importância – cívica e religiosa – que os atenienses creditavam àqueles atributos, dos quais um em especial fixa-nos o interesse, a saber: aquele que prescreve o respeito para com os ancestrais. *Νόμος* esse que, como vimos, Eutífron encontra-se justamente por desrespeitar. Ademais, que o cenário do Pórtico Real, associado à figura do Arconte-rei, almeja representar a materialização estatal da religião tradicional ateniense, é conclusão que nos parece por demasiado evidente.

Por fim, depois de toda esta volta pelo edifício do Pórtico do Rei, talvez um novo problema tenha se delineado em nossa análise. Trata-se de uma suposta contradição em que parecemos ter envolvido o personagem Eutífron nas suas relações com o cenário do diálogo. Por um lado, verificamos haver bons motivos para considerar certa discrepância entre a figura do adivinho e aquela outra representada pela instituição pública do Pórtico e do Arconte. Discrepância essa que se fundamentaria na incompatibilidade entre sua conduta religiosa com as prescrições gravadas no edifício do Arconte Real – sobretudo, no que tange ao desrespeito à lei de veneração aos ancestrais. Por outro lado, já havia ficado patente que Eutífron personificava uma espécie de representante da tradicional religião pública ateniense, a qual, como visto, no âmbito da *πόλις*, tinha como expoentes máximas as colunas do Pórtico e a presença do Arconte-rei. Assim sendo, o posto ocupado por Eutífron no diálogo – de um representante da religião estatal – pareceria estar comprometido por sua contraposição aos representantes máximos da religião ateniense. Frente a tal situação, resta-nos, novamente, indagar: qual a verdadeira relação estabelecida entre Eutífron e o Pórtico do Rei?

3.4.3. A Relação de Eutífron com o Pórtico do Rei: identidade ou contraposição?

De fato, a presença de um contraste envolvendo o cenário e o personagem Eutífron parece ter tido tal repercussão na tradição que alguns comentadores⁴⁶⁷ resolveram o problema configurando o Pórtico real como um terceiro personagem na constituição dramática do diálogo – personagem esse que, de fato, seria o verdadeiro representante das concepções da *πόλις* em matéria religiosa. Hipótese que, evidentemente, toma por suposto que a heterodoxia religiosa de Eutífron apresenta-se como característica manifesta. De qualquer maneira, frente a tal posicionamento, o contexto do diálogo comportaria três distintas concepções a respeito da piedade: uma filosófica, sustentada por Sócrates; uma órfica, sustentada por Eutífron⁴⁶⁸; e uma terceira, por assim dizer, tradicional, sustentada pelo próprio complexo Pórtico-Arconte. De modo que, concluem esses comentadores, o propósito de Platão, no diálogo como um todo, seria menos contrastar o posicionamento religioso de Sócrates com aquele da *πόλις*, do que contrastar o antagonismo existente entre a religião tradicional e as seitas religiosas que teriam inundado Atenas no final da guerra do peloponeso. Como referenda o juízo de Klonoski (1984, p. 137-139):

É talvez o caso de que a intenção de Platão, ao selecionar o adivinho Eutífron como um interlocutor de Sócrates neste primeiro diálogo, fosse expor a degeneração da crença religiosa em Atenas (...).

O cenário do *Eutífron* é a **stóa** ou pórtico do Arconte Basileu. A corte do Arconte, sendo o lugar da lei religiosa de Atenas, era de diversas maneiras um símbolo da cultura, costume e crença da antiga tradição ateniense. E é na sombra dessa

⁴⁶⁷ Referimo-nos especificamente a Klonoski (1984; 1986, **passim**), o qual foi nossa fonte de acesso para tal hipótese de trabalho. Não obstante, esse autor nos remete a dois outros intérpretes do diálogo que mantêm semelhante linha de pensamento, são eles: Newmann, H. “The Problem of Piety in Plato’s *Euthyphro*”, *The Modern Schoolman*, 43, 1966, 265-272; e Rosen, F. “Piety and Justice: Plato’s *Euthyphro*” *Philosophy* 43, 1968.

⁴⁶⁸ Hipótese que, como vimos, remonta ao célebre artigo de Burnet (1924) e que logo se difundiria pela tradição crítica, mas que, conforme demonstrado por Furley (1985), possui sérias complicações em sua sustentação.

corde que Platão orchestra as três dobras do contraste entre Sócrates, Eutífron e a popular crença e costume da cidade de Atenas. O drama do diálogo cedo desvela como ambos os homens sustentam e falam sobre a piedade e a impiedade diante das leis da cidade, diante do recém revisado calendário dos sacrifícios. O clima religioso de Atenas poderia aparentemente tolerar a presença da persuasão de miseráveis adivinhos e sacerdotes como Eutífron, mas não a do moscardo piedoso Sócrates⁴⁶⁹.

Não obstante reconheçamos que tal hipótese de trabalho constitua uma resposta legítima para o problema da suposta contradição entre Eutífron e o Pórtico-real, ainda assim, acreditamos que as conseqüências dela decorrentes inviabilizariam sua sustentação. Neste sentido, a própria tradição crítica já tratou de perguntar: qual propósito poderia ter Platão em refutar obscuras seitas nascituras em Atenas? em que medida tal fim vincular-se-ia com o processo de Sócrates tão destacado no contexto do diálogo?

Assim, como já disposto, na mesma medida em que estamos convencidos da representação do Pórtico Real como expressão das crenças e costumes religiosos de Atenas, não o estamos⁴⁷⁰ da suposta contraposição entre o personagem Eutífron e aquelas mesmas crenças, nem da aproximação deste último com o círculo órfico e, por conseguinte, menos ainda de que o principal intento de Platão no diálogo fosse vincular a ascensão das diversas seitas secretas que eclodiram em Atenas no final da guerra do Peloponeso (dentre as

⁴⁶⁹ “It is perhaps the case that one intent of Plato, in selecting Euthyphro the seer as an interlocutor for Socrates in this early dialogue, was to expose the degeneration of religious belief in Athens. (...) The setting of the *Euthyphro* is the stoa or portico of de Archon Basileus. The court of Archont being the seat of Athenian religious law in many ways was a symbol of tradition-laden Athenian culture, custom and belief. It is in the shadow of this court that Plato orchestrates the three fold contrast among Socrates, Euthyphro and popular belief and custom in the city of Athens. The drama of the dialogue unfolds early as both men stand and speak about holiness and unholiness before the laws of the city, before the newly revised sacred calendar of sacrifices. The religious climate of Athens could apparently tolerate the presence of seers and begging priests of Euthyphro’s persuasion but no the pious gadfly Socrates”.

⁴⁷⁰ Também essa é a posição de Dorion (1995, p. 183), o qual contra-argumenta que, para além de perder a dimensão apologética do *Eutífron*, a dificuldade de tal interpretação estaria em situar os propósitos de Platão com o diálogo: qual interesse teria o autor em criticar alguma obscura seita de Atenas? Como se explicaria a inserção do processo de Sócrates no tema do diálogo?

quais o orfismo constituiria um exemplo) com a “degeneração” das crenças tradicionais da πόλις– como pretende Klonoski (1986, p. 135-137).

Como já explicitamos ao longo deste texto, ao que nos parece, Eutífron assemelha-se muito mais a um fundamentalista religioso, que tenta regular sua conduta a partir dos τόποι da religião estatal, do que a um iniciado órfico; de modo que, longe de contrapor-se, sua relação com o Pórtico real assentaria-se bem mais na base de uma integração, ou seja, tanto o Pórtico do rei quanto o personagem Eutífron apareceriam no diálogo como representantes unívocos das mesmas crenças tradicionais da cidade.

Uma passagem do diálogo que parece corroborar nossa perspectiva encontra-se, precisamente, na primeira resposta apresentada por Eutífron como definição para a piedade (5e-6a). Após apresentar sua própria ação – de processar o pai – como um exemplo de ação piedosa, continua o adivinho:

Assim, ó Sócrates, observa quão grande prova aduzir-te-ei (...). Pois, os próprios homens que expressam reconhecimento a Zeus – como o melhor e mais justo dos deuses –, também admitem que ele agrilhouou o próprio pai por [esse] ter, injustamente, engolido os filhos; e que o último, por sua vez, castrou o próprio pai por outras razões. Por outro lado, encolerizam-se comigo porque eu submeto a processo um pai que praticou injustiça. Dessa maneira, portanto, eles próprios prescrevem coisas distintas no que toca aos deuses e no que toca a mim⁴⁷¹.

Ora, como se pode perceber, Eutífron não apenas procura corroborar a validade de sua ação a partir dos exemplos dos deuses tradicionais da πόλις, como ainda aponta para uma suposta contradição nos juízos daqueles que se exasperam com seu processo. Contradição essa que se configuraria, justamente, no fato de que, embora ele esteja a agir exatamente como os deuses, ainda assim, tomam a sua ação como injusta e a daqueles como justa. Assim sendo, a

⁴⁷¹ ἐπεὶ, ὦ Σώκρατες, θέασαι ὡς μέγα σοι ἐρῶ τεκμήριον (...). αὐτοὶ γὰρ οἱ ἄνθρωποι τυγχάνουσι νομίζοντες τὸν Δία τῶν θεῶν ἄριστον καὶ δικαιοτάτον, καὶ τοῦτον ὁμολογοῦσι τὸν αὐτοῦ πατέρα δῆσαι ὅτι τοὺς υἱεὶς κατέπινεν οὐκ ἐν δίκῃ, κάκεῖνόν γε αὖ τὸν αὐτοῦ πατέρα ἐκτεμεῖν δι’ ἕτερα τοιαῦτα· ἐμοὶ δὲ χαλεπαίνουσιν ὅτι τῷ πατρὶ ἐπεξέρχομαι ἀδικοῦντι, καὶ οὕτως αὐτοὶ αὐτοῖς τὰ ἐναντία λέγουσι περὶ τῶν θεῶν καὶ περὶ ἐμοῦ.

aproximação pretendida por Eutífron, entre sua conduta e aquela dos deuses tradicionais da *πόλις* é, por si só, elucidativa de sua identificação com as crenças religiosas tradicionais. Logo, frente ao contexto dramático do diálogo, a relação entre Eutífron e o Pórtico Real não poderia ser outra senão aquela de identidade.

Já no que tange à suposta tensão assumida por Eutífron – quando do processo levantado contra seu pai – frente às leis sagradas do Pórtico Real, a mesma nos parece muito mais um conflito inerente à própria tradição religiosa ateniense do que uma contradição entre o adivinho Eutífron e essa mesma tradição. Trata-se, conforme acreditamos, de um pastiche operado pelo próprio autor dos diálogos, o qual deseja – por meio da exploração de uma autocontradição pontual no âmbito das normas de condutas religiosas – destacar a fragilidade de uma concepção religiosa que não se assenta em uma reflexão racional, mas sim, na suposta inspiração poética. Ademais, nesse ínterim, o posicionamento da figura de Sócrates – prestes a ser condenado e executado por uma concepção de piedade desprovida de maiores fundamentações – nos parece ser a explicitação última do absurdo a que a inclinação ateniense pelos processos jurídicos conduziu a *πόλις*. Sócrates é condenado à morte sob o pretexto de praticar ações ímpias. Todavia, para tanto, isto é, para que tal condenação pudesse assumir-se como legítima, seria preciso que a mesma se amparasse em uma definição explícita do que constituiria a piedade. Não obstante, quem, na *πόλις*, poderia definir e aclarar o que seria a piedade? Aristófanes? Meleto? Ânito? Licão? Eutífron? o Arconte Rei? Para nossa leitura, a resposta para tal questão parece se encerrar com os próprios paradoxos e contradições explicitados no contexto dramático do *Eutífron*, aos quais – não temos dúvida – os leitores do século IV a.C não poderiam se furtar por responder.

3.5. CONSIDERAÇÕES ULTERIORES

Perto do fim, resta-nos retomar e acrescentar algo mais acerca dos possíveis propósitos de Platão no *Eutífron*.

Em conformidade com boa parte da tradição crítica, não nos parece haver dúvidas de que Platão embebe o *Eutífron* de um alto teor apologético. Neste sentido, parece-nos ainda que, para além da temática da discussão, para além de todo desenvolvimento filosófico do método do *ἔλεγχος*, é o contexto dramático do diálogo que aparece na primeira fila de tal projeto.

Perante tal perspectiva, um dos principais recursos utilizados nesse processo foi o jogo de contraposições. Tal recurso revelou-se em várias esferas do texto, distanciando não apenas os personagens centrais – Sócrates e Eutífron – um do outro, como, por vezes, colocando um único deles em situação paradoxal. Vejamos.

Em um primeiro momento, Eutífron aparece como um adivinho, um especialista em matérias religiosas, seguidor dos preceitos divinos. Posição que o dispõe em franca oposição a Sócrates, o qual, por suas concepções religiosas não ortodoxas, por sua desconfiança às histórias dos deuses, passa por corruptor da própria concepção religiosa defendida por Eutífron. Contraposição que ganhará força tão logo se desprenda dos personagens particulares e passe a abarcar as esferas que eles personificam. Nesse momento, quando a figura de Eutífron somar-se àquela do Pórtico Real e ambos derem corpo à “concepção religiosa tradicional”, não será mais o personagem Sócrates, historicamente envolvido em um processo judicial, que estará em causa, mas, sim, aquele Sócrates, que por suas concepções idiossincráticas, representa a própria concepção da Filosofia. Aqui, a disputa pretendida por Platão nos parece ganhar outros ares, trata-se, agora, muito mais de uma disputa por modelos educacionais divergentes; onde Sócrates deixa de ser Sócrates, para se tornar o resultado de uma vida dedicada à filosofia; ao mesmo tempo em que Eutífron deixa de ser Eutífron para se tornar o resultado de uma educação oriunda da tradição poética. Neste momento, o que parece estar em causa para Platão é a legitimidade e o valor de toda uma tradição religiosa ancorada nas figuras dos poetas.

A mercê de tal disputa é preciso notar, porém, que não será somente o método filosófico quem dará o ganho de causa. Não será unicamente a refutação de Eutífron, o reconhecimento de sua ignorância, nem mesmo uma definição

filosófica apresentada por Sócrates – a qual nunca há de nesta tese figurar – que fará o leitor pender a balança. Muito mais do que isso, o resultado final dependerá, sobretudo, do contexto dramático do diálogo, da posição adotada pelos personagens frente a uma situação específica e paradoxal para os olhares gregos. Nesse sentido, pode-se dizer que não é Sócrates quem ganha, mas Eutífron quem perde. É a dimensão do ridículo, associada à sua conduta, que encaminhará o leitor para a porta da filosofia.

Tal dimensão do ridículo, associada a Eutífron, também permitirá que uma nova contraposição anuncie-se no texto. Desta vez, contudo, uma tensão que não o opõe a Sócrates, mas que o contrapõe a si mesmo, que parece distanciá-lo das próprias crenças que ele representa. Todavia, um olhar mais detido nos revela que o paradoxo vivido por Eutífron deve-se menos a ele do que à própria tradição religiosa grega. Não é Eutífron que se apresenta como um heterodoxo, mas as contradições dispostas, pelos poetas, no próprio cerne da religião que a tornam paradoxal. O melhor exemplo disso pode ser vislumbrado no episódio que envolve Zeus e seu próprio pai, onde, na hipótese de que a lei de respeito aos pais seja uma lei divina – o que os poetas não cansam de cantar –, o resultado seria que nem mesmo os deuses respeitam as leis divinas. Assim, acrescentando a resposta da última questão do capítulo anterior, longe da situação paradoxal de Eutífron o afastar do Pórtico Real, tornando-o um heterodoxo religioso, a nosso ver, o que ela faz é aproximá-lo, acentuando, ainda mais a sua ortodoxia. Ortodoxia que será, justamente, a causa de sua desdita. É por seguir à risca a tradição religiosa grega que Eutífron se torna impiedoso frente a essa mesma tradição. Nesse sentido, aos olhares impiedosos de Platão, embora quem morra seja Sócrates, é a própria tradição religiosa grega quem corrompe a juventude. Justamente neste ponto, visualizamos uma nova esfera de contraposição: a contraposição entre o contexto dramático do *Eutífron* e as *Nuvens*. Passemos à conclusão!

CONCLUSÃO

Como se depreende do exposto, o recorte da presente tese conduziu nossa análise para as díspares relações estabelecidas entre o personagem Sócrates e a predicação de impiedade. Razão pela qual, não seria de todo ilegítimo afirmar que o pano de fundo de nossa investigação, na medida em que a discussão envolveu-se com temáticas capitais na esfera do sagrado, concentrou-se em uma, dentre as diversas, inter-relações estabelecidas entre a filosofia e a religião na antiguidade grega.

Não obstante, apesar do tema da religiosidade helênica ter perpassado por toda nossa análise, talvez se levante em nosso leitor a impressão, muito bem justificada, de que o referido tema não foi suficientemente (leia-se eficazmente) tratado no decorrer deste texto. De fato, é bem possível que, ainda agora, nosso leitor não tenha claramente delimitado, por exemplo, em que consistiam as concepções de piedade e impiedade na extinta religião helênica! Caso tal inquietude verifique-se, não apenas gostaríamos de dar razão ao nosso leitor, como também gostaríamos de assomar o seu juízo, explicitando nossa própria ignorância sobre o tema: assim como Eutífron, assim como Sócrates, assim como o homem grego em geral, encontramos-nos, também, em situação de aporia a respeito do assunto.

Na verdade, acreditamos que a dificuldade em definir conceitos como os de “piedade” e de “impiedade”, no pensamento grego, faça-se oriunda da própria construção do sistema religioso que os comportam. Como sabemos, com a expressão “religião grega”, nós – modernos – circunscrevemos o conjunto das crenças religiosas de toda uma gama de falantes do grego antigo, os quais não somente, por vezes, encontravam-se geograficamente afastados, como, mais ou menos, encerrados nas tradições e aculturações próprias de cada uma das suas *πολεῖς*⁴⁷². Se semelhante situação não se fez suficiente para que esse conjunto

⁴⁷² Para tanto, faz-se suficiente o exemplo de Atenas, a *πόλις* grega que, por conta de sua proeminência intelectual e marítima, deve ter comportado o maior conglomerado de inovações religiosas. Um exemplo disso pode ser verificado no contexto dramático da *República*, no qual

de crenças adquirisse um caráter extremamente polissêmico, o fato de a religião grega constituir-se a partir da oralidade, definitivamente, executou o trabalho. Evidentemente, uma religião que não possui seus fundamentos estabelecidos em um texto sagrado está sujeita a uma maior variação não somente em seus ritos, como, também, nos preceitos basilares que a fundamenta. Em face disso, suspeitamos que, mesmo para o homem do mundo grego, em alguns casos, a dificuldade na delimitação de uma nítida fronteira entre a piedade e a impiedade constituía-se como um problema de primeira ordem no domínio do sagrado.

Problemática que, elementarmente, encontra-se acrescida para o homem moderno; o qual não apenas conta com as mencionadas dificuldades, como ainda cresce-as a partir de outras tantas, dentre as quais: o fato de estar mediante uma religião morta, cujos ritos e práticas sagradas não lhe são acessíveis⁴⁷³; o caráter escasso e a natureza profana dos testemunhos religiosos – a literatura ou as artes plásticas –, os quais não apenas selecionam determinadas vertentes dos mitos como os adéquam às necessidades da representação artística⁴⁷⁴.

A despeito disso, apesar da ausência de uma elaboração explícita para tais conceitos – o que, nos parece figurar no rol das críticas esboçadas no *Eutífron* –, os homens antigos não somente ajuizavam a piedade de suas ações, como, inúmeras vezes, moviam processos e condenações por não observância das

Sócrates assiste à instituição do primeiro culto da deusa Bêndis, no porto do Pireu. No mesmo sentido, eis o juízo de Morgan (1992, p. 229-230): “Durante todo quinto século, Atenas era a maior importadora e exportadora de formas religiosas (...). Em Atenas, então, lá existia, pelo menos durante o quinto século, uma atitude religiosa dominante e uma variedade de estilos religiosos alternativos, tais como os cultos dos mistérios, os ritos extáticos e as sociedades de salvação organizadas em torno de um líder carismático”*.

* “Throughout the fifth century, Athens was a major importer and exporter of forms of religiosity (...). In Athens, then, there was, at least during the fifth century, a dominant religious attitude and a variety of alternative religious styles, such as mystery cults, ecstatic rites, and salvific societies organized around charismatic leaders”.

⁴⁷³ De acordo com os levantamentos de Michael Morgan (1994, p. 227-229), em um universo de mais de mil, um ateniense médio participava de, pelo menos, cem atos religiosos durante o ano.

⁴⁷⁴ Para maiores esclarecimentos a respeito do assunto, consulta-se, com proveito, o primeiro capítulo – “Mitologia Grega: preliminares” – do primeiro volume da *Mitologia Grega* do professor Junito Brandão.

mesmas⁴⁷⁵. Evidentemente, a verificação de semelhante movimento indica que, apesar de todas as dificuldades inerentes ao tema, a aporia do homem grego, a respeito dos valores religiosos, não se fazia completa. De fato, de uma perspectiva mais tímida, tanto nós podemos, quanto, em maior medida, os gregos podiam identificar algumas notas no tangente à concepção de piedade na antiguidade clássica.

A primeira delas, de uma perspectiva mais geral, pode ser encontrada na intrínseca associação entre a religião e a poesia grega. De fato, a influência dos poetas não somente na conservação como na elaboração da religião grega parece constituir ponto pacífico entre os pesquisadores. Nesse sentido, talvez possamos designar, sob a alcunha de “religião tradicional grega”, todo um conjunto de relatos e normas de conduta expressas, primeiramente, nos poemas de Homero, de Hesíodo e, posteriormente, reiterados pelos poetas e escritores subseqüentes – em especial, os dois grandes primeiros trágicos: Ésquilo e Sófocles. Evidentemente, uma análise abrangente dos mesmos poderia resultar em uma lista descomedida e, por vezes, contraditória a respeito dos elementos constituintes da concepção tradicional de piedade. Não obstante, como pudemos constatar, a partir do testemunho de diversos poetas e escritores da antiguidade, pelo menos três normas de conduta parecem constituir-se como basilares da tradicional concepção da piedade helênica, são elas: a veneração aos deuses; o sepultamento aos mortos; e o respeito para com os progenitores.

Não obstante, apesar da restrição de tal quadro, ainda assim nos foi possível perfazer a discussão da presente tese sob a alocação do pano de fundo da religião tradicional grega. Projeto que, acreditamos nós, demonstrou-se exeqüível em vista de dois principais motivos: primeiramente, pelo fato da análise proposta não tomar como objeto de estudo a religião grega propriamente dita, mas, focalizar-se, unicamente, na inter-relação que antepõe a esfera do sagrado à esfera da conceituação filosófica; e, em segundo lugar, pelo fato de que, nas três obras analisadas, a tributação de impiedade, associada ao personagem Sócrates,

⁴⁷⁵ Além daquele de Sócrates, evidentemente, destacam-se as condenações de Anaxágoras e de Protágoras.

encerra-se na jurisdição de dois dos três preceitos univocamente indubitáveis na flutuante esfera do pensamento sagrado. Posta essa advertência, refaçamos o trajeto a fim de darmos cabo do caminho.

Dois foram os propósitos do primeiro capítulo: explicitar os procedimentos metodológicos que nortearam a subsequente análise dos textos e reconstruir a primeira imagem literária do personagem Sócrates.

No que tange à explicitação metodológica, duas principais premissas foram estabelecidas: aquela que nos vincula à hipótese de leitura dos *λόγοι σοκρατικοί* e, por conseguinte, nos leva a interpretar o personagem Sócrates como e enquanto um personagem literário – afastando-nos, portanto, de toda e qualquer tentativa de reconstrução de seu correspondente histórico; e aquela que nos conduziu a uma inversão na ordem corrente das análises comparativas entre Aristófanes e Platão, a qual, por sua vez, nos levou à anteposição da análise das *Nuvens* à leitura da *Apologia* e do *Eutífron* – reconhecendo, portanto, a devida influência que o *λόγος* aristofânico exerceu no *λόγος* platônico.

Uma vez estabelecidas, tais premissas encorajaram-nos a tentar recuperar a primeira imagem literária do personagem Sócrates, a partir do texto das *Nuvens*; a fim de, nos capítulos posteriores, contrapô-la à imagem delineada para o mesmo personagem na *Apologia* e no *Eutífron*. Tal intento foi realizado a partir de uma análise interna do texto das *Nuvens*; para tanto, acompanhamos, **in totum**, as relações estabelecidas entre Sócrates e os demais personagens da peça no intuito de alcançarmos a totalidade dos pontos associados à imagem e reputação do sofista Sócrates. Como constatamos, no interior da peça, Sócrates ora é caracterizado como um homem sábio, ora como um grande charlatão, que dirige uma escola de sofistas e que comercializa um saber de cunho esotérico à custa de expensas. Seus ensinamentos – que compreendem três principais matérias: a erística, a cosmologia e a teologia – pretendem-se como corolários da sabedoria humana e pressupõem uma gnose individual, expressa pelo conhecimento de si mesmo e o reconhecimento da ignorância.

Nesse íterim, evidenciamos, em primeiro plano, a tributação de impiedade religiosa associada ao personagem Sócrates – a qual se verificou intrinsecamente correlacionada com os efeitos corruptivos de seus ensinamentos. Nesse sentido, Sócrates aparece como responsável por dois importantes desvios nos preceitos da religião helênica: em primeiro lugar, ao introduzir e cultuar novas divindades, ele incita a não veneração aos deuses tradicionais; e, em segundo lugar, ao ensinar o manejo indiscriminado dos discursos – leia-se: ao ensinar a erística –, ele propicia e incita o desrespeito para com as leis estabelecidas. Vale notar que, durante a representação das *Nuvens*, a exposição dos efeitos corruptivos dos ensinamentos de Sócrates conta com um expressivo exemplo, aquele do jovem Fidípedes. Primeiramente apresentado como um representante da juventude ateniense, afeito aos costumes e à religião tradicional, o personagem de Fidípedes foi alvo de uma verdadeira revolução no decorrer da peça; revolução que se instalou a partir de seu aprendizado com o sofista Sócrates, o qual lhe levou não somente à recusa dos deuses tradicionais como, também, a incorrer em uma segunda falta religiosa: a do desrespeito aos progenitores.

Logo, a investigação do primeiro capítulo nos permitiu constatar que a mais antiga imagem literária do personagem Sócrates não apenas o vincula à corrupção da juventude ateniense e à impiedade religiosa, como antecipa, **ipsis litteris**, as acusações impetradas na *Apologia*. Constatação que, em apoio à nossa inversão metodológica, desde lá, nos permitiu robustecer a asserção que postula uma influência significativa das *Nuvens* na redação da *Apologia* e a necessidade de se ler a última a partir da primeira. Isso posto, passamos à análise pontual das acusações presentes na *Apologia de Sócrates*.

Uma vez firmada a repercussão das *Nuvens* no curso da defesa apresentada na *Apologia*, o principal intento do segundo capítulo foi o de estabelecer a seguinte proposição: as mais antigas acusações, oriundas da representação das *Nuvens*, não puderam ser satisfatoriamente defendidas na *Apologia* em virtude de uma impossibilidade metodológica instaurada entre as mesmas e a aplicação do método filosófico dialético.

Para tanto, perfizemos o plano de defesa apresentado por Sócrates, analisando, pontualmente, a metodologia aplicada na defesa de cada uma das duas acusações por ele elencadas: as mais antigas, oriundas da representação das *Nuvens*; e as mais recentes, oriundas da denúncia de Meleto, Ânito e Licão. Tal análise nos revelou a existência de procedimentos metodológicos distintos na execução de cada um dos discursos de defesa: frente às acusações mais antigas, Sócrates lançou mão de uma metodologia largamente aplicada no sistema judiciário, fundamentada no uso dos recursos do testemunho e da verossimilhança; já frente às acusações mais recentes, por sua vez, Sócrates fez uso da mesma metodologia aplicada nas investigações filosóficas de diversos diálogos, as quais se amparam no exame dialético por meio do *ἔλεγχος*.

Posteriormente, explanamos e explicamos o juízo de valor expresso pelo personagem Sócrates a respeito de cada uma de suas defesas, a saber: sua satisfação frente à defesa apresentada em relação aos acusadores recentes e sua insatisfação frente àquela apresentada aos antigos acusadores. Conforme demonstramos, tal ajuizamento alinha-se com as prerrogativas filosóficas conferidas ao personagem Sócrates durante sua defesa; em outros termos, tal juízo explica-se – e, evidentemente, clarifica-se –, na medida em que percebemos que a defesa apresentada por Sócrates, longe de pleitear sua absolvição no processo jurídico vigente, voltou-se para a tentativa de um suposto esclarecimento da verdade sobre o tema em causa. Nesse ínterim, como a única forma de realização de tal finalidade, aos olhares filosóficos do personagem, efetivar-se-ia por meio de um exame fundamentado em seu método dialético, a única defesa que se apresentou satisfatoriamente realizada foi aquela promovida contra as acusações de Meleto. No mesmo ímpeto, foi demonstrado que a não utilização do mesmo recurso na defesa contra as acusações mais antigas deveu-se a uma impossibilidade metodológica inerente à própria acusação, a qual, na medida em que se constituía por meio de boatos, não concedia ao filósofo a possibilidade de estabelecer um processo de perguntas e respostas (*ἑρώτησις*), inviabilizando, por conseguinte, qualquer aplicação do método dialético.

Logo, na medida em que as mais antigas acusações reproduzem as atribuições conferidas ao Sócrates das *Nuvens*, acreditamos haver demonstrado que a *Apologia* nos expressa o reconhecimento, por parte de Platão, de que a argumentação filosófica pouco ou nada poderia ser útil na refutação de Aristófanes. Em outras palavras, se é verdade que a reabilitação da imagem do filósofo, a partir da representação do personagem Sócrates, firma-se como um dos projetos de Platão, a *Apologia* nos evidencia que tal propósito somente pode ser alcançado por outra via, que não a da argumentação filosófica. Isso posto, caminhamos rumo à análise do contexto dramático do *Eutífron*, na esperança de, lá, podermos encontrar a aludida outra via de refutação das acusações lançadas nas *Nuvens*.

Por conseguinte, o principal intento do terceiro capítulo foi o de demonstrar em que medida o contexto dramático do *Eutífron* atua como uma contraposição das atribuições de impiedade e, por extensão, de corrupção da juventude, impressas ao personagem de Sócrates nas *Nuvens*.

Para tanto, após a realização de uma explanação genérica dos elementos dramáticos do diálogo, a qual visou, sobretudo, solidificar a importância a ser conferida a esses movimentos na interpretação do texto; passamos à análise específica de um ponto que muito tem chamado a atenção dos intérpretes, a saber: o processo movido por Eutífron contra seu próprio pai. Como vimos, a discussão que envolve o tema tem se centrado, sobretudo, na análise da plausibilidade jurídica do processo e nas motivações morais que regem a atitude do adivinho. Nesse ínterim, coube-nos propor um deslocamento da questão do âmbito jurídico-moral para a esfera religiosa, na medida em que, conforme demonstramos, nela se insere o móbil da ação de Eutífron. De fato, a atitude de Eutífron deve-se não somente ao temor quanto ao cumprimento de preceitos religiosos, largamente aceitos na Atenas do século V a.C., a saber: o temor de que a mancha (*μίσμα*), oriunda do crime religioso (*ἀμάρτια*) cometido pelo pai, recaísse sobre ele próprio e sobre seus familiares; e o preceito da purificação (*ἀφοσίωσις*), como ritual de expiação pelo crime cometido. Justamente neste ponto – o qual intitulamos: “o paradoxo de Eutífron” – acreditamos ter encontrado

a chave para a contraposição paródica assumida pelo diálogo frente à representação das *Nuvens*. Tal hipótese tomou corpo na medida em que verificamos que ao processar o pai, em prol de uma purificação por um crime religioso, Eutífron acabou por cometer outro crime religioso. Paradoxo que se acresceu tão logo outros elementos dramáticos assomaram-se em sua apresentação, por exemplo: o fato de Eutífron ser um especialista em matéria religiosa; e o fato de sua **persona** encontrar-se em plena integração com o cenário do Pórtico Real, em nome de uma mesma concepção da religião tradicional. Assim, foi-nos dado apontar como o paradoxo religioso encontrado por Platão estende-se por diversas camadas, desde as contradições internas que afligem os personagens, até sua extensão para a esfera do leitor e mesmo da própria fundamentação do discurso religioso grego.

Logo, a correlação entre o “paradoxo de Eutífron” e a representação das *Nuvens* verifica-se em face de uma contraposição entre dois episódios dramáticos. Ora, se, nas *Nuvens*, são os ensinamentos de Sócrates que conduzem Fidípedes a uma ação atestadamente impiedosa, tal como se configura o desrespeito paterno; no *Eutífron*, são os ensinamentos da própria religião que conduzem o ortodoxo Eutífron a uma ação atestadamente impiedosa, tal como se configura o desrespeito paterno. Em outros termos, se, nas *Nuvens*, é a impiedade socrática quem corrompe a juventude, tornando-a ímpia; no *Eutífron*, a corruptora identifica-se com a própria concepção de piedade expressa pela religião tradicional. Nesse sentido, entendemos que o episódio dramático do processo de Eutífron apresenta-se como uma verdadeira paródia do episódio envolvendo os personagens de Fidípedes e Sócrates. Para tanto, Platão não apenas se apropria da estruturação do argumento de fundo das *Nuvens* e o transpõe para o *Eutífron*, como desloca a acusação da figura de Sócrates para a própria “instituição” que, supostamente, haveria sido por ele prejudicada. Nesse ínterim, na medida em que tal deslocamento nos parece pressupor uma conseqüência burlesca, não isenta de um caráter cômico, acreditamos que não seria ilegítimo dizermos que Platão, no *Eutífron*, obra uma para-comédia de um episódio das *Nuvens*, operando, portanto,

um verdadeiro pastiche em relação à última por meio do contexto dramático de um de seus diálogos.

Assim sendo, caso estejamos certos, fica demonstrado que, uma vez constatado a impossibilidade de refutação das mais antigas acusações por meio de uma argumentação filosófica, Platão utiliza a contextualização dramática do *Eutífron* como via de contraposição para as acusações de impiedade e corrupção da juventude manifestas nas *Nuvens*. Nesse sentido, muito mais do que um elemento de ordem estética, a contextualização dramática deste diálogo atuaria como um verdadeiro instrumento de crítica da religião tradicional grega.

Quanto aos motivos que poderiam haver levado Platão a utilizar a representação dramática como instrumento substituto da argumentação filosófica na ordem da refutação, poderíamos ainda aditar algumas palavras. Ora, frente à instauração de uma impossibilidade metodológica na utilização da dialética, nada mais natural do que cogitarmos que Platão, ao utilizar-se da representação dramática, desejasse apropriar-se do próprio aparato instrumental de Aristófanes. Em outros termos, da mesma maneira que as calúnias contra o personagem Sócrates originaram-se de um gênero literário, também a defesa contra as mesmas ocorreriam pelo mesmo meio. Assertiva que nos situa, certamente, no centro da hipótese dos *λόγοι σοκρατικοί*, já que – longe de uma discussão sobre a historicidade do Sócrates histórico – todo o embate efetivar-se-ia no âmbito literário que o encerra.

Evidentemente, a partir de semelhante perspectiva, poderíamos induzir que Platão, muito mais do que a imagem de Sócrates, desejaria defender e construir uma determinada concepção de filosofia – a qual, embora ainda opaca no século V e IV a.C., já se encontrava associada a diversas vicissitudes, tal como aquelas expressas por Aristófanes –, na qual o personagem Sócrates apresentar-se-ia como o grande exemplo. Nesse ínterim, ao perpassar pelas figuras de Sócrates e Eutífron, toda a discussão figuraria na contraposição expressa entre a filosofia e a *μαντική*, entre a fundamentação filosófica e a fundamentação poética da *Παιδεία*; ou seja, ao direcionar a crítica da impiedade, fazendo-a recair sobre a própria tradição grega, Platão parece ter querido evidenciar que a conduta humana não

poderia ser regulada pelas disposições de uma religião que, em última instância, pautava-se em pressupostos derivados da poesia e da inspiração profética. Entrementes, a demonstração deste último argumento – na medida em que não foi objeto de nossa análise – constitui assunto para outro texto. Por ora, contentar-nos-emos com o já posto e apresentaremos, a guisa de desfecho, um último argumento relativo ao tema em xeque.

Como vimos, ao posicionar o diálogo entre Sócrates e Eutífron sob as colunas do Pórtico do Rei, Platão insere a discussão sobre a piedade em um terreno rigorosamente religioso: seja pelo teor do tema em questão; seja pela presença, nas imediações, da autoridade máxima em matérias religiosas; seja pela manifestação física das leis sagradas; seja pela locação do edifício em terreno consagrado ao deus Dionísio. Justamente neste domínio do sagrado e, pontualmente, na correlação estabelecida com este último deus, gostaríamos de arriscar um último argumento – tanto mais ousado quanto menos verificável –, para nossa leitura do diálogo.

Como se sabe, por Aristóteles (*Constituição Ateniense*, LV **et. seq**), entre as atribuições religiosas dos Arcontes, figurava a responsabilidade pela organização de diversos festivais, dentre os quais gostaríamos de colocar em evidência aqueles em honra ao deus Dionísio. No exercício desta função, não apenas lhes cabia a preparação das procissões, como também a organização dos concursos dramáticos e a nomeação dos córegos responsáveis pelos mesmos. Desde logo, nesse quadro, em que as representações dramáticas são mediadas pela interferência estatal, o caráter sagrado conferido às representações teatrais aparece em primeiro plano. No que tange à comédia, a despeito da controvérsia que se apresenta quanto à sua origem, constitui **consensus omnium** a estreita correlação mantida pela mesma com o deus do êxtase e do vinho. De fato, em Atenas, não apenas as representações cômicas eram realizadas em festivais em honra a Dionísio, como a própria etimologia de seu nome remonta aos antigos cultos fálicos (*κῶμος*) dedicados ao referido deus. Ademais, outros tantos elementos poderiam atestar a correlação intrínseca entre as representações

cômicas e Dionísio: a premiação concedida ao primeiro lugar nos concursos – uma pequena ânfora de vinho para as comédias e um bode a ser sacrificado a Dionísio para as tragédias⁴⁷⁶; o registro dos poetas vencedores em placas de mármore, posteriormente alocadas nos caminhos do templo de Dionísio; e o altar, em honra ao mesmo deus, erigido no centro da Orquestra no teatro. Enfim, todos esses liames nos confirmam que o teatro grego – em especial, de acordo com nossos propósitos, a comédia – não apenas nasce junto aos cultos dionisiacos, como firma sólidos liames com a devoção a esse mesmo deus. Uma ulterior prova de tal relação assenta-se no fato de que as representações dramáticas, como aludido, ocorriam somente três vezes por ano, quando das três festas dedicadas ao deus: as Grandes Dionísias, as Dionísias Leneanas e as Dionísias Rurais. Justamente em um desses festivais, pontualmente nas Grandes Dionisiacas do ano de 423 a.C., em plena guerra do Peloponeso, sob o arcontado de Isarco, *As Nuvens* foi ao palco pela primeira vez.

Embora a distância temporal e cultural que nos separa dos antigos, por vezes, nos incline para uma concepção um tanto quanto “laica” das representações artísticas do mundo helênico; é preciso ter em mente que, não somente os temas de suas representações estão impregnados de elementos religiosos, como também a própria realização de tais obras apresenta-se no domínio dos rituais sagrados. Nesse sentido, acreditamos que a ausência de tal perspectiva apresenta-se sintomática para a compreensão global da dramaturgia antiga. No presente caso, postulamos nós, basta coadunarmos o espírito religioso interno que engloba as *Nuvens* com o impulso religioso externo que a promove para que a representação da mesma alcance um patamar mais profundo em sua significação. Para a constatação de tanto, basta percebermos as conseqüências advindas, por exemplo, da predicação de impiedade associada ao personagem Sócrates; vejamos!

Ora, a princípio, por seu próprio teor, a atribuição de impiedade, em uma sociedade expressivamente abalizada pela intervenção do sagrado – como o era

⁴⁷⁶ Prêmio, posteriormente, substituído por uma soma em dinheiro e uma coroa de louros (signo, como se sabe, indicador da condição de suplicante).

Atenas – apresenta-se como um tema de ordem religiosa que carrega certo interdito de conduta. No caso das *Nuvens*, tal efeito se majora tão logo nos damos conta de que a atribuição de impiedade, associada a Sócrates, efetiva-se em um festival religioso consagrado a um deus específico, ou seja, sua impiedade religiosa evidencia-se em pleno exercício de uma piedade religiosa. De uma perspectiva das conseqüências, poderíamos pensar que o argumento de recusa da existência dos deuses tradicionais, em larga extensão, implicaria na negação dos cultos a esses mesmos deuses e, conseqüentemente, na inexistência do próprio festival em que se desenvolve o argumento. Por conseguinte, ao ser associada a Sócrates, a tributação de impiedade evidenciaria a nocividade da nova educação sofística por meio de um argumento extremo: os sofistas, com seus incipientes valores, com suas novidades em matéria religiosa, por meio da educação, conduzirão a juventude ateniense – leia-se: a sociedade ateniense – para um completo estado de niilismo, para o estabelecimento de um inconcebível não-ser.

Assim sendo, em face da ameaça desse verdadeiro aniquilamento ontológico, poderíamos pensar que a queima do Pensatório – que, em razão de seu excepcional final violento, tanto gerou estranheza nos comentadores – pode ter representado, na ótica de uma realidade subjacente, o estabelecimento da própria condição de existência. Nesse sentido, o aniquilamento da educação sofística – da qual Sócrates e o Pensatório encarnam o exemplo máximo – equivaleria ao estabelecimento da própria ordem do ser, da vigência dos deuses tradicionais, da reiteração de seus cultos, da reafirmação do próprio festival que se apresenta, e, por fim, condição da própria comédia na qual o argumento representa-se. Tratar-se-ia, em suma, de uma espécie de sacrifício, dirigido ao deus Dionísio, que lhe prestaria culto e ratificar-lhe-ia como destinatário dos presentes tributos.

Frente a tal quadro, ainda de uma perspectiva da contraposição, talvez não nos seja de todo ilegítimo cogitar que a representação do *Eutífron* também se encontre em situação de oferenda para o mencionado deus; talvez nos seja possível pensar que, assim como os aforismos de Heráclito voltaram-se para o

templo de Apolo, as linhas do *Eutífron* direcionaram-se para o templo de Dionísio. Já que, como se sabe, além de se situar na jurisdição da acrópole consagrada a esse deus, o edifício do Pórtico Real, além da corte judicial, abrigava, também, um templo e um altar consagrado a Dionísio. Ademais, existia ainda, conectado à corte judicial, um teatro especialmente construído em honra do deus. Assim sendo, ao situar a conversação do *Eutífron* sob as pilastras do Pórtico Real, talvez, mais do que ao Arconte, mais do que às leis sagradas de Atenas, Platão desejasse dirigir-se ao próprio deus Dionísio. Oferecendo-lhe, a título de réplica, uma representação que, em defesa da conduta filosófica, denotasse-lhe outro arquétipo – que não o das *Nuvens* – a ser concebido para o filósofo em geral. Tratar-se-ia, em última instância, do último “concurso” possível para a contraposição dos *λόγοι* aristofânicos. Ensejo que, caso alojasse-se na ordem do possível, fortificaria ainda mais o tom paródico que nos aponta para a presença de um pastiche das *Nuvens* no contexto dramático do *Eutífron*. Mediante tal quadro, o último movimento do diálogo nos apresentaria um desfecho composto: de um lado, veríamos Sócrates e Eutífron caminharem-se, cada qual a seu turno, para a corte jurídica do Pórtico do Rei; de outro lado, presente em sua ausência dialógica, notaríamos a sombra de Platão conduzir-se para uma das salas adjacentes ao Pórtico do Rei. Uma vez lá, se ainda fôssemos capazes de observá-la, munida das mesmas armas, perante o mesmo deus, ver-lhe-íamos articular hábeis contra-argumentos à representação de Aristófanes.

BIBLIOGRAFIA

I -Edições e traduções dos diálogos de Platão.

A – Obras completas.

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

_____. *The Dialogues of Plato and The Seventh Letter*. Translated by Benjamin Jowett and J. Harward. Chicago; London; Toronto: William benton, Publisher, 1952. (Great Books of the Western World).

_____. *Oeuvres Complètes*. Traduction pour Maurice Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1983-1995.

B – Diálogos isolados.

PLATON. *Apologie de Socrate, Crito, Phédon*. Traduit par Leon Robin avec la collaboration de Joseph Moreau, préface de François Châtelet. Paris: Gallimard, 1968. (folio essais).

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

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

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

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

_____. *Eutidemo*. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Loyola; Ed. Puc Rio, 2011.

_____. *Plato: Euthyphro, Apology of Sócrates and Crito*. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1924.

_____. *Êutífron, Apologia de Sócrates e Críton*. Tradução, introdução e posfácio de José Trindade Santos. 5 ed. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2007.

_____. *Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton e Fédon*. Tradução de Márcio Pugliesi e Edson Bini. 4 ed. São Paulo: Hemus, [19--].

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

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

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

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

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

_____. *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).

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

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

_____. *Protágoras, Euthydème, Górgias, Menexène, Ménon, Cratyle*. Traduction, notices et notes par Émile Chambry. Paris: GF-Flammarion, 1967.

_____. *Protágoras, Górgias e Fédon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2 ed. Belém: EDUFPA, 2002.

_____. *Protágoras*. Tradução, introdução e notas de Ana da Piedade Elias Pinheiro. Lisboa: Relógio D'Água, 1999. (Humanitas – Autores Gregos e Latinos).

_____. *The Republic of Plato*. Introduction by Rees; edited with critical notes, commentary and appendices by James Adam, with New York: Cambridge University Press, 1965. 2 v.

_____. *República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Teeteto e Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3 ed. Belém: EDUFPA, 2001.

_____. *Timeu, Crítias, Segundo Alcibíades, Hípias Maior*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2 ed. Belém: EDUFPA, 2001.

II – Outros autores antigos.

AGOSTINHO, Sto. *O livre Arbítrio*. 4 ed. Tradução, introdução e notas por Ir. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2004.

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

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

_____. *As Nuvens*. Tradução de Junito de Souza Brandão. Rio de Janeiro: Grifo, 1976.

_____. *As Vespas, As Aves e As Rãs*. Tradução, introdução e notas por Mário da Gama Kury. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. v.2 (Comédia Grega).

_____. *A Greve do Sexo (Lisístrata) e A Revolução das Mulheres*. Tradução de Mário da Gama Kury. 5 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. v.3 (Comédia Grega).

_____. *Comédias I: Acarnenses, Cavaleiros e Nuvens*. Introdução, tradução e notas de Maria de Fátima Sousa e Silva e Custódio Magueijo. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2006.

_____. *Comédias II: As Vespas, Pas, As Aves e Lisístrata*. Introdução, tradução e notas de Maria de Fátima Sousa e Silva e Carlos Martins de Jesus. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2010.

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.

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

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

_____. *Poética*. Tradução de Eudoro de Souza. 2 ed. São Paulo: Ars Poética, 1993.

_____. *Política*. Tradução de Nestor Silveira Chaves. 2 ed. Bauru: EDIPRO, 2009. (Clássicos Edipro).

_____. *Retórica*. Prefácio e Introdução de Manuel Alexandre Júnior; Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. 2. ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005. (Biblioteca de Autores Clássicos, Obras Completas de Aristóteles, vol VIII).

_____. *Topiques* (livres I-IV). Paris: Les Belles Lettres, 1967.

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

DEMÓSTENES. *As Olíntias & As Felípicas*. Estudo introdutório, tradução e comentários de Amilcare Carlette. São Paulo : EUD, 1995. (Os grandes oradores da antiguidade).

_____. *De Corona, De Falsa Legatione*. Translation by C. A. Vince and J. H. Vince. London: Harvard University Press, 1999. (Loeb Classical Library).

DIÔGENES LAËRTIOS. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução, introdução e notas por Mário da Gama Kury. 2 ed. Brasília: UNB, 2008.

ÉSQUILO. *Teatro Completo: As Suplicantes, Os Persas, Prometeu Agrilhado, Agamêmnon, As Coéforas, As Euménidas*. Introdução de Jorge Silva Melo e tradução de Virgílio Martinho. Lisboa: Editorial Estampa, 1990. (Clássicos de Bolso).

_____. *Orestéia: Agamêmnon, Coéforas e Eumênides*. Estudo e tradução Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras/FAPESP, 2004. 3 v.

_____. *Tragédias: Os Persas, Os sete contra Tebas, As Suplicantes, Prometeu cadeeiro*. Estudos e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009.

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

EURÍPIDES. *Íon*. Tradução do grego, introdução e notas de Frederico Lourenço. Lisboa: Edições Colibri, 1994. (Coleção Mare Nostrum – Clássicos Gregos e Romanos).

_____. *As Bacantes*. Introdução e tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. *Children of Heracles, Hippolytus, Andromache, Hecuba*. Edited and translated by David Kovacs. London: Harvard University Press, 1995. (Loeb Classical Library, L484).

_____. *Hipólito*. Tradução de Flávio Ribeiro de Oliveira. São Paulo: Odysseus, 2010. (Coleção Kouros).

_____. *Trojan Women, Iphigenia Among the Taurians, Ion*. Edited and translated by David Kovacs. London: Harvard University Press, 1999. (The Loeb classical library, LCL10).

HERÓDOTO. *História*. Tradução, introdução e notas por M. G. Kury. Brasília: UNB, 1985.

HERONDAS. *A Ciumenta*. Tradução e apresentação de Maria Celeste Consolin. *Itinerários*, Araraquara, n. 6, p.37-46, 1993.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. 3 ed. Introdução, tradução e comentários de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996. (Biblioteca Pólen).

_____. *Teogonia: a origem dos deuses*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2001. (Biblioteca Pólen).

HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

_____. *Ilíada*. Tradução de Haroldo de Campos, com introdução e organização de Trajano Vieira. 4 ed. São Paulo: Arx, 2003. 2v.

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>.

PRÉ-SOCRÁTICOS. *Fragmentos e textos modernos*. Organização e tradução José Cavalcante de Souza. São Paulo : Abril Cultural, 1973 (Os Pensadores, vol. I).

SOFOCLES. *A Trilogia Tebana : Édipo Rei, Édipo em Colono e Antígona*. Tradução introdução e notas por Mário da Gama Kury. 8 ed. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1998. (A tragédia grega, vol. I).

SOPHOCLES. *Antígone. The Women of Trachis. Philoctetes. Oedipus at Colonus*. Text Greek edited and translated by Hugh Lloyd Jones. London: Harvard University Press, 1994. (Loeb Classical Library).

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução, introdução e notas por M. G. Kury. 2 ed. Brasília: UNB, 1986 a.

_____. *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Traducción Diego Gracian. Spain: Ediciones Orbis, 1986 b.

XENOFONTE. *Banquete, Apologia de Sócrates*. Introdução, tradução e notas de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008. (Coleção Autores Gregos e Latinos).

_____. *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates*. Tradução de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2006. (Clássicos Edipro).

_____. *Memoráveis*. Tradução por L.R. de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os Pensadores).

_____. *Memoráveis*. Introdução, tradução e notas de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 1999. (Coleção Autores Gregos e Latinos).

_____. *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.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. New York: Oxford University Press, 1996.

MALHADAS, Daisi; DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; NEVES, Maria Helena de Moura (Org.). *Dicionário grego-português (DGP)*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2006-2010. 5 v.

MORA, José Ferrater. *Diccionario de Filosofia*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, [196-].

IV – Literatura crítica e textos modernos.

ADORNO, Francesco. *Sócrates*. Tradução de Antônio José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2002.

AGOSTINI, Cristina de Souza. *Aristófanés e Platão: deformadores da democracia Antiga*. São Paulo: [s. n.], 2008.

AHBEL-RAPPE, Sara; KAMTEKAR, Rachana (org.). *A Companion to Socrates*. USA, Austrália, Reino Unido: Blackwell Publishing, 2006. (Blackwell companions to philosophy: 34).

ALLEN, R. E.. *Plato's Euthyphro and the earlier theory of forms*. London; New York: Routledge & Kegan Paul; Humanities Press, 1970.

ANNAS, Julia. Plato's myths of judgement. *Phronesis: a journal for ancient philosophy*, Assen, v. 27, n. 2, p. 119-143, 1982.

ARNAOUTOGLU, Ilias. *Leis da Grécia antiga*. Tradução de Ordep Trindade Serra e Rosélia Pizarro Carnelós. São Paulo: Odysseus, 2003.

AUGUSTO, Maria das Graças de Moraes. "O Filósofo Cômico". *Kleos*, n 2/3: 84-99, 1998-1999.

BARNES, Jonathan. *Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BENOIT, Alcides Hector Rodriguez. *Tetralogia dramática do pensar*. Campinas: [s. n.], 2004.

BENOIT, A. H. R. *Sócrates: o nascimento da Razão negativa*. 2 ed. São Paulo: Moderna, 2006 (Coleção LÒGOS).

BERGE, Damião. *O Logos Heraclítico*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1969.

BLANCHÉ, R. *História da Lógica de Aristóteles a Bertrand Russel*. Tradução por A. J. P. Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes: Edições 70, 1985.

BLOCH, Enid. "Hemlock Poisoning and the Death of Sócrates: Did Plato Tell the Truth", in *Plato: The Internet Journal of the International Plato Society*, V. 1, 2001.

BOWRA, C. M.. *Grécia Clássica*. Tradução de Pinheiro de Lemos. Rio de Janeiro: Livraria José Olympo, 1969. (Biblioteca de História Universal Life).

BRANDÃO, Junito de Souza. Introdução à tradução das *Nuvens*. Rio de Janeiro: Grifo, 1976.

_____. *Teatro Grego: origem e evolução*. Rio de Janeiro: Tarifa Aduaneira do Brasil, 1980.

_____. *Teatro Grego: tragédia e comédia*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

_____. *Mitologia Grega*. 14 ed. Petrópolis: Vozes, 2000. 3 vol.

Brasil Constituição (1988). Constituição: República Federativa do Brasil. Brasília: Senado Federal, Centro Gráfico, 1988.

BRICKHOUSE, Tom; SMITH, Nicholas. *Plato and The Trial of Socrates*. New York, London: Routledge, 2004.

BRISSON, Luc; Pradeau, Jean-François. *Le vocabulaire de Platon*. Paris: Ellipses, 1998.

BRUNS, I. *Das literarische Porträt der Griechen in fünften und vierten Jahrhundert*. Berlin: Hertz, 1896.

BUARQUE, L. *As armas cômicas: os interlocutores de Platão no “Crátilo”*. Rio de Janeiro: Ali Celestino, 2010.

_____. *As armas cômicas: os interlocutores de Platão no “Crátilo”*. Rio de Janeiro: Hexis, 2011.

BURNET, John. *Early Greek Philosophy*. 4 ed. London: Adm & Charles Black, 1930.

CANTO-SPERBER, M. Le premier philosophe de la connaissance. In: *Philosophie Grecque*. [Paris]: PUF, 1997, p. 205-215.

CAPPELLETTI, Angel J. “Eutifrón: la superación de la religión popular y el germen de la teología platónica”. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XII, 1, 1986, p. 87-94.

CASERTANO, G. *La struttura del dialogo platonico*. Nápoli, 2000.

CASSIN, Barbara; LORAUX, Nicole; PESCHANSKI, Catherine. *Gregos, bárbaros e estrangeiros: a cidade e seus outros*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: editora 34, 1993. (coleção TRANS).

CASSIN, Barbara. *O Efeito Sofístico*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005. (coleção TRANS).

DEZOTTI, Maria Celeste Consolin. O mimo grego: uma apresentação. *Itinerários*, Araraquara, n. 6, p.37-46, 1993.

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, 1990, p. 311-344.

_____. Introdução precedente à tradução dos diálogos *Laches* e *Euthyphron*. Paris: Flammarion, 1997

_____. *Compreender Sócrates*. Tradução de Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2006.

DOVER, K. J. *Aristophanes: Clouds*. Oxford, 1968.

DOW, Sterling. "The Law Codes of Athens", *Proceedings of Massachusetts Historical Society*, 71, 1959, p. 3-36.

_____. “The Atenian Calendar of Sacrifices: The Chronology of Nicomachus; Second Term”, *Historia*, 9, 1960, p. 270-293.

_____. “The Walls Inscribed with Nicomachus’ Law Code”, *Hesperia*, 30, 1961, p. 58-73.

DROZ, Geneviève. *Os mitos platônicos*. Tradução de Maria Auxiliadora Ribeiro Keneipp. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

DUHOT, Jean-Joël. *Sócrates ou o despertar da consciência*. Tradução de Paulo Menezes. São Paulo: Loyola, 2004. (Leituras Filosóficas).

DUPRÉEL, E. *La légende socratique et les sources de Platon*. Bruxelles: Fondation Universitaire de Belgique, 1922.

FREDE, Michael. “Plato’s Arguments and the Dialogue Form”, in *Studies Ancient Philosophy*, supplementary volume. Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 201-219.

FURLEY, W. D. “The figure of Euthyphro in Plato’s dialogue”, in *Phronesis* (30), 1985, p. 201-208.

GAZONI, Fernando Maciel. *A Poética de Aristóteles: tradução e comentário*. São Paulo: [s. n.], 2006.

GERNET, L. *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris: Flammarion, 1982.

GILL, Christopher. “The Death of Socrates”, in *The Classical Quarterly*, 23 , 1973 p. 25-28.

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.

GREENE, William Chase. The Spirit of Comedy in Plato. *Havard Studies in Classical Philology*, Vol. 31, 1920, p. 62-123.

GRIPP, Bruno Salviano. *Além das Nuvens: Crítica à Filosofia nos Fragmentos da Comédia Antiga*. Belo Horizonte: [s. n.], 2009.

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 Filosofia Grieca*. Tradução para o espanhol por A. V. Campos e A. M. González. Madrid: Gredos, 1990. 6 v.

_____. *Os Sofistas*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995. (Filosofia).

HADDOCK-LOBO, Rafael (org.). *Os filósofos e a arte*. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.

HIRZEL, S. *Der dialog: Ein literarhistorische Versuch*. Leipzig, 1985.

HOERBER, R. G. "Plato's *Euthyphro*", in *Phronesis* (3), 1958, p. 95-107

HYLAND, D. A. *Finitude and transcendence in the platonic dialogues*. Albany, 1995.

IGLÉSIAS, Maura. Tradução, Apresentação e Notas do *Eutidemo*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Loyola, 2011.

JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução por A. M. Parreira São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JOEL, Karl. "Der 'logos sokratikos'", in *Archiv für Geschichte der Philosophie* (8), 1895, p. 466-483.

JONES, Russel E.. "Piety as a Virtue in the 'Euthyphro': A Response to Rabbas", in *Ancient Philosophy*. Pittsburgh, v. XXVI, n. 2, p. 385-390, 2006.

KAHN, C. H. "Did Plato Write Socratic Dialogues?". In *The Classical Quarterly*, vol. 31, n.2, 1981, p. 305-320.

_____. 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.

KERFERD, George. *Le mouvement sophistique*. Traduit et présenté par Alonso Tordesillas et Didier Bigou. Paris: Vrin, 1999. (Bibliothèque des Textes Philosophiques)

KIDD, I.. "The case of homicide in Plato's 'Euthyphro'". *Owls to Athens*. Oxford, 1990, p. 213-221.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. F.; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008.

KLAGGE, J. C.; SMITH N. D. (org.). *Methods of Interpreting Plato and his Dialogues*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

KLONOSKI, R, J. "Setting and characterization in Plato's *Euthyphro*", in *Diálogos* (44), 1984, p. 123-139.

_____. "The portico of the archon basileus on the significance of the setting of Plato's *Euthyphro*, in *The Classical Journal* (81), nº 2, 1986, p. 130-137.

KONSTAN, David. "Socrates in Aristophanes' *Clouds*". In *The Cambridge Companion to Socrates*. New York: Cambridge University Press, 2011.

KRAUT, Richard. *Companion to Plato*. New York: Cambridge University Press, 1992.

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.

LORAUX, Nicole. *Invenção de Atenas*. Tradução de Lílian Vale. Rio de Janeiro: editora 34, 1994. (coleção TRANS).

MAGALHÃES-VILHENA, V. de. *O Problema de Sócrates*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1984.

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.

_____. *A contextualização dramática do Laques e sua relação com a Apologia de Platão*. Campinas: [s. n], 2008.]

MCPHERRAN, Mark L. "Socratic Religion". *The Cambridge Companion to Socrates*. New York: Cambridge University Press, 2011.

MÉRON, E. *Les idées des interlocuteurs de Sócrates dans dialogues platoniciens de jeunesse*. Paris: J. Vrin, 1979.

MORGAN, Michael L. "Plato and Greek Religion". In *Cambridge Companion to Plato*. New York: Cambridge University Press, 1992.

MORRISON, Donald R. (org.). *The Cambridge Companion to Socrates*. New York: Cambridge University Press, 2011.

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.

MOST, Glenn W. "A Cock for Asclepius". *The Classical Quarterly*, vol. 43, n. 1 (1993), p. 96-111.

NIETZSCHE, Friedrich. *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*. Traduction pour O. Berrichon-Sedeyn. Combas: Editions de l'eclat, 1991.

_____. *A Visão Dionisíaca do Mundo e Outros Textos de Juventude*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e de Maria Cristina dos Santos de Souza. São Paulo : Martins Fontes, 2005. (Coleção Tópicos).

NUNES SOBRINHO, Rubens Garcia. *Platão e a imortalidade: mito e argumentação no 'Fédon'*. Uberlândia: EDUFU, 2007.

PANAGIOTOU, "Spiro. Plato's 'Euthyphro' and the Attic Code on Homicide", in *Hermes* (102), nº 3, 1974, p. 419-437.

Parker, R. *Miasma, pollution and purification in early greek religion*. Oxford, 1983, p. 104-143 e p 370-392.

_____. "The Trial of Socrates". In *Reason and Religion in Socratic Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2000.

PIRES, Francisco Murari. Tradução e comentário d' *A constituição de Atenas* de Aristóteles. São Paulo: Hucitec, 1995.

PLEBE, A. *Breve História da Retórica Antiga*. Tradução e notas por G. N. M. de Barros. São Paulo: EPU: USP, 1978.

POMPEU, Ana Maria César. *Aristófanis e Platão: A Justiça na Polis*. São Paulo: [s. n.], 2004.

PRESS, G. A. *Plato's Dialogues : New Studies and Interpretations*. Lanham : [s.n.], 1993.

_____. *Who speaks for Plato? Studies in platonic anonimity*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishing, 2000.

PREZOTTO, Joseane. *Dissoi lógoi : sofística e linguagem* Curitiba, 2009.

RABBAS, Oyvind. "Piety as a Virtue in the 'Euthyphro'", in *Ancient Philosophy*. Pittsburgh, v. XXV, n. 2, p. 291-318, 2005.

_____. "Piety as a Virtue in the 'Euthyphro': A Reply", in *Ancient Philosophy*. Pittsburgh, v. XXVI, n. 2, p. 391-393, 2006.

REBOUL, O. *Introdução à Retórica*. Tradução por I. C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RIBEIRO, Adriano Machado. "As belas mortes de Sócrates", in *Educação e Filosofia*. Uberlândia, v. 24, n. 47, p. 39-54, jan./jun. 2010.

ROHATYN, Dennis A.. "The *Euthyphro* as Tragedy: A Brief Sketch", in *Diálogos*, v. IX, n. 25, p. 147-151, novembro, 1973.

ROMILLY, J. de. *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*. Paris: Les Belles Lettres, 1971.;

ROSSETTI, Livio. "The 'Sokratikoi logoi' as a literary barrier. Toward the identification of a Standard Socrates through them", in V. Karasmanis (ed.).

SOCRATES 2400 years since his death. Atenas-Delfos, European Cultural Centre of Delphi-Hellenic Ministry of Culture, 2004.

RUCKER, D. "The *Euthyphro* as comedy: a brief rejoinder", in *Diálogos* (11), 1975, 176-181.

RUDHARDT, Jean. "La définition du délit d'impiété d'après la législation attique". *Museum Helveticum*. p. 87-105.

SANTOS, José Trindade. *Saber e formas: estudo de filosofia no êutifron de Platão*. Lisboa: Editorial Presença, 1987. (textos de filosofia).

_____. Tradução, introdução e posfácio dos diálogos *Êutífron*, *Apologia de Sócrates* e *Críton* de Platão. 5 ed. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2007.

SARTRE, J. P. *Que é a Literatura ?* Tradução de Carlos Felipe Moisés. 3. ed. São Paulo: Ática, 2004.

SAXONHOUSE, Arlene W. "The philosophy of the particular and the universality of the city", in *Political Theory* (16), nº 2, 1988, p. 281-299.

SMITH, Nicholas D. & WOODRUFF, Paul B. *Reason and Religion in Socratic Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2000.

STOKES. *Plato's Socratic Conversations. Drama and Dialectic in Three Dialogues*. London: [S. n.], 1986.

STRAUSS, Leo. *Socrate et Aristophane*. Traduit de l'anglais et presente par Olivier Sedeyn. [S. L.]: Éditions de l'Éclat, 1993.

SUZANNE, Bernard. "Plato and his dialogues" [internet]. [local desconhecido]: Atualizada em: 27/12/1998, acesso em: 31/12/2012. Disponível em: plato-dialogues.org/tools/agora.htm

TARRANT, Dorothy. "The Pseudo-Platonic Socrates". In *The Classical Quarterly*, 32, p. 167-173.

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.

VANDER WAERDT, P. A. (org.). *The Socratic Movement*. Ithaca, 1994.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. Tradução de Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

VERSENYI, Laszlo. *Holiness and justice. An interpretation of plato's "Euthyphro"*. Washington: University Press of America, 1982.

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 Philosopher*. New York: Cambridge University Press, 1991.

_____. “La piété socratique”. *Socrate: ironie et philosophie morale*. Paris: Aubier, 1994, p. 219-247.

_____. *Socratic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

_____. Sócrates. In CANTO-SPEBER. *Philosophie Grecque*. Paris: PUF, 1997. p. 123-144.

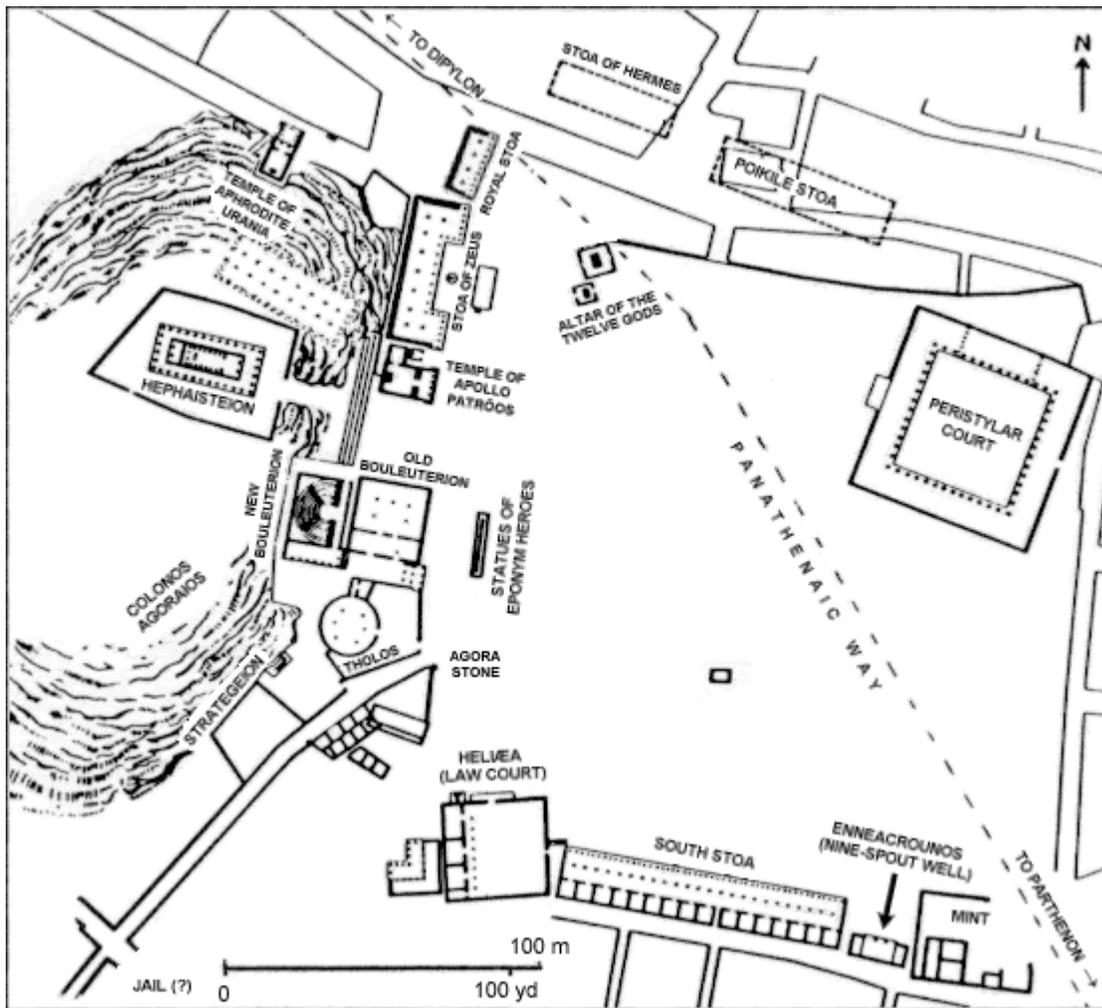
VOLTAIRE. *Tratado sobre a Tolerância*. Tradução de Antônio Geraldo da Silva. São Paulo: Escala, [200-]. (Grandes Obras do Pensamento Universal).

WEISS, R. “Virtue without knowledge. Socrates’ conception of holiness in Plato’s”. *Ancient Philosophy*, 14, p. 263-282.

WOODRUFF, Paul. “Socrates and the New Learning. In *The Cambridge Companion to Socrates*. New York: Cambridge University Press, 2011.

ANEXO I

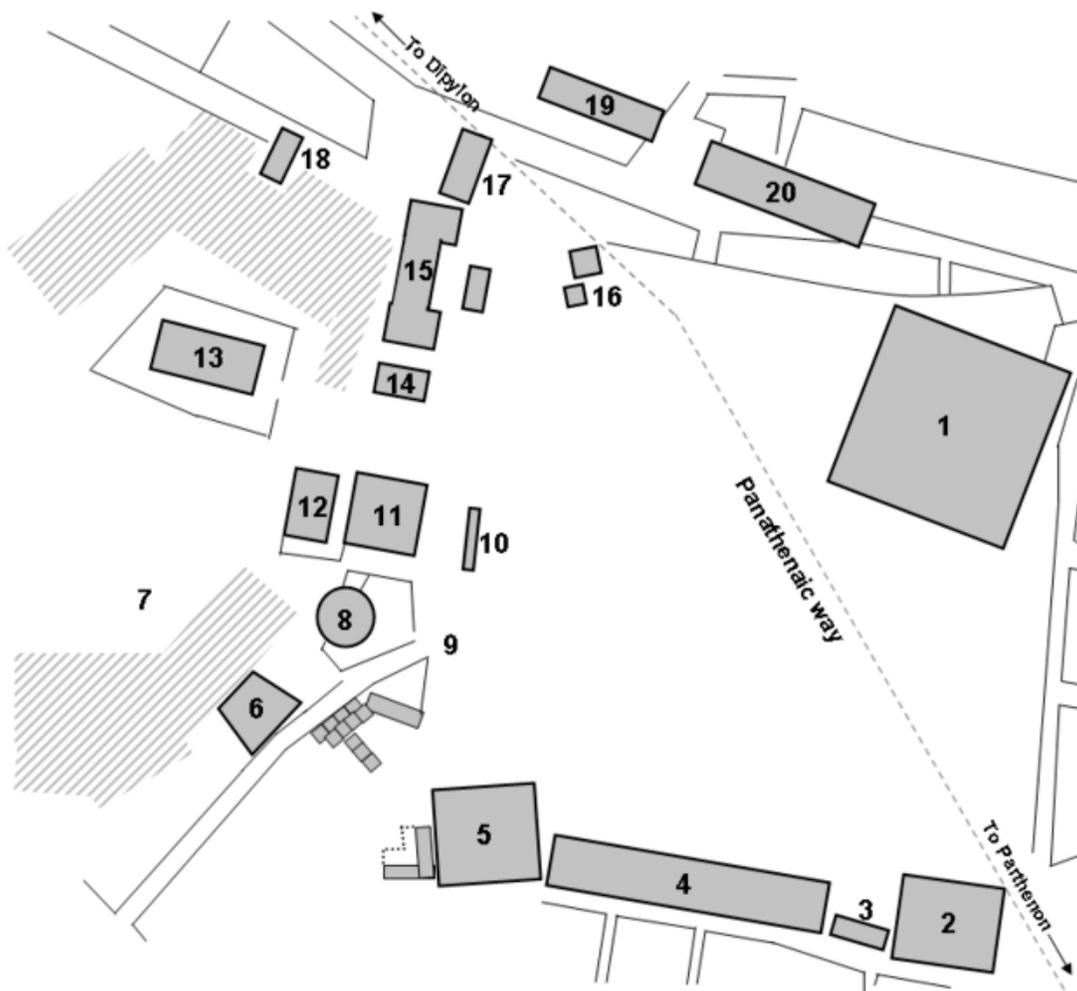
MAPA DA ÁGORA DE ATENAS NOS TEMPOS DE SÓCRATES E PLATÃO *



* Disponível em: Platô-dialogues.org/tools/agora.htm

ANEXO II

PLANO DA ÁGORA DE ATENAS NOS TEMPOS DE SÓCRATES E PLATÃO *



* Disponível em: commons.wikimedia.org/wiki/File:AgoraAthens5thcentury.png

1 – Tribunal Peristylar	11 – Velho Bouleutêrion
2 – Mint	12 – Novo Bouleutêrion
3 – Enneacrounos	13 – Templo de Hefesto
4 – Pórtico Sul	14 – Templo de Apolo Patrões
5 – Heliéia	15 –Pórtico de Zeus
6 – Strategêion	16 – Altar dos Doze Deuses
7 – Colonos Agoraios	17 – Pórtico do Rei
8 – Tholos	18 – Templo de Afrodite Urânia
9 – Pedra na Ágora	19 – Pórtico de Hermes
10 – Monumento dos Heróis Epônimos	20 – Pórtico Pintado

Contato: matosamorim@yahoo.com.br